

VII ENCUENTRO DE LA ILUSTRACIÓN AL ROMANTICISMO

Cádiz, América y Europa ante la modernidad

La mujer en los siglos XVIII Y XIX



Cádiz 19, 20 y 21 de mayo de 1993

Coordinadora: Cinta Canterla

**SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE CÁDIZ**



DE LA ILUSTRACIÓN AL ROMANTICISMO

Cádiz, América y Europa ante la modernidad

VII ENCUENTRO

La mujer en los siglos XVIII y XIX

Cádiz 19, 20 y 21 de mayo de 1993

Coordinadora: Cinta Canterla



SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE CÁDIZ

Edita: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz
I.S.B.N.: 84-7786-183-8
Depósito Legal: CA-464/94
Diseño portada y maquetación: Creasur, s.l.

Imprime: Jiménez-Mena, artes gráficas, s.l.
Polígono Industrial Zona Franca

Printed in Spain

*A Lola Luna,
In Memoriam*

ÍNDICE

	<u>Págs.</u>
PRESENTACIÓN.....	11
FILOSOFÍA	
Manuel Benavides. <i>Michelet y la mujer</i>	15
Neus Campillo. <i>Positivismo, sansimonismo y feminismo</i>	29
Cinta Canterla. <i>La dissertation sur la nature et la propagation du feu de Madame du Châtelet</i>	41
Manuel Fontán. <i>La Mujer de Kant. Sobre la imagen de la mujer en la antropología kantiana</i>	51
Matilde Martín. <i>Mary Wollstonecraft: feminismo más allá de la ilustración...</i>	75
Andrés Moreno. <i>Histeria y control de la mujer en España: una estrategia en la construcción del ideal de género</i>	83
María Luisa P. Cavana. <i>Sobre el mejoramiento civil de las mujeres de Th. G. Von Hippel: ¿Ilustración verdadera o a destiempo?</i>	93
María José Ruiz. <i>La legitimación de la ideología a través de la ciencia: la salud y la enfermedad de la mujer en El Siglo Médico</i>	103
Asunción Valero. <i>El pensamiento de Flora Tristán</i>	115
Francisco Vázquez. <i>Ninfomanía y construcción simbólica de la femineidad (España, siglos XVIII-XIX)</i>	125

HISTORIA

Pablo Antón. <i>La observancia de las monjas gaditanas en el siglo XVIII</i>	139
Isabel Arenas. <i>La mujer encomendera en Yucatán (México): siglo XVIII</i>	149
M. ^a del Mar Barrientos. <i>Dominga Arambule: Una dominicana relacionada con Cádiz</i>	165
Mónica Bolufer. <i>La imagen de las mujeres en la polémica sobre el lujo (siglo XVIII)</i>	175
M. ^a Isabel Correcher. <i>El mantenimiento de la moral sexual y familiar tridentina en las mujeres madrileñas del s. XVIII</i>	187
Gloria Espigado. <i>La población escolar femenina a mediados del siglo XIX en Cádiz</i>	201
María-Dolores Fuentes. <i>Apuntes en torno a las mujeres venezolanas en un periodo de transición, 1787-1820</i>	213
Soledad Gómez. <i>Contribución de la documentación notarial al conocimiento del monacato femenino de la edad moderna: las escrituras de dote de monjas en la Córdoba del antiguo al nuevo régimen</i>	221
Pedro González. <i>Los conventos religiosos femeninos en el Cádiz del siglo XIX</i>	231
Pedro González. <i>La dote y la mujer portuense en el periodo isabelino (1830-1868)</i>	243
Pedro González. <i>Fuentes para el estudio de la mujer burguesa gaditana en la época isabelina</i>	251
Pedro González. <i>La mujer portuense ante su última voluntad. (Análisis de los testamentos femeninos entre 1830-1860)</i>	261
M. ^a José Lacalzada. <i>Concepción Arenal, oscurecida ¿por mujer o por liberal ilustrada?</i>	269
M. ^a del Carmen Linán. <i>Las cartas de dote y la cotidianeidad de la mujer en el siglo XIX</i>	279
Fernando López. <i>Pobreza y género en Córdoba, (siglos XVIII y XIX)</i>	291
Margarita Ortega. <i>Algunos cambios en las mentalidades de las mujeres madrileñas durante el s. XVIII</i>	301
María Dolores Ramos. <i>Feminismo y librepensamiento en España. Contra las raíces de la sociedad patriarcal</i>	313

Serrana Mercedes Rial. <i>El control de la prostitución en el siglo XVIII</i> <i>Compostelano: la Fundación de la Casa de la Galera</i>	331
Ana María Sánchez. <i>Los derechos de la mujer: una protesta silenciada</i>	339
José Antonio Sánchez. <i>Mujer y violencia: violación, estupro, malos tratos</i> <i>y asesinatos a comienzos del siglo XIX</i>	347
Isabel Alvarez. <i>Lo transgresor, lo popular y lo castizo en la configuración</i> <i>del universo femenino de La Gaviota de Fernán Caballero</i>	353

ARTE Y LITERATURA

Víctor Manuel Amar. <i>La mujer en el primer lustro de la historia del cine:</i> <i>Referencias pictóricas del siglo XVIII y XIX</i>	363
Asunción Aragón. <i>Una imagen propia: la situación de la mujer a través de</i> <i>la obra de Frances Burney</i>	371
Inmaculada Barrena. <i>Mujeres en la oscuridad perfumada de Oriente</i>	383
M. ^ª Dolores Barroso. <i>Arte, mujer y sociedad en la Andalucía ilustrada</i>	391
Cecilia Belmar. <i>Mujer y poeta: cotidianeidad y transgresión en la poesía de</i> <i>Carolina Coronado</i>	399
Francisco Bravo. <i>Consideraciones sobre la mujer en dos periódicos gaditanos</i> <i>del siglo ilustrado: La pensadora gaditana y la Academia de ociosos</i> ..	407
Inmaculada Cano. <i>La mujer y las tertulias gaditanas: una aproximación</i> <i>a través de los Episodios Nacionales de Pérez Galdos</i>	415
Marieta Cantos. <i>Hacer Calceta</i>	423
Fernando Castanedo. <i>Imaginación y naturaleza en William Blake</i>	433
David Díaz. <i>Una escritora gaditana singular: Carolina Soto y Corro</i>	443
Fernando Durán. <i>La autobiografía romántica de Gertrudis Gómez</i> <i>de Avellaneda y la literatura de confesión en España</i>	459
M. ^ª Amelia Fernández. <i>Safo, Santa Teresa de Jesús y Carolina Coronado</i> ..	469
María Frías. <i>El mito de la "Wild/Loose Woman". El acoso sexual de la</i> <i>mujer afro-americana en la esclavitud</i>	481
María del Mar Gallego. <i>El nacimiento del feminismo afro-americano:</i> <i>narrativas espirituales del s. XIX</i>	489
M. ^ª Isabel Jiménez-Morales. <i>La "romántica", una visión satírica de la</i> <i>mujer española del XIX</i>	497

José Jurado. <i>La viuda de Padilla de Martínez de la Rosa</i>	511
Isabel Morales. <i>El elemento femenino en los cuentos de J. Valera</i>	521
Magdalena Padilla García. <i>Ingenua o diabólica: aproximación a un mito</i> ..	533
M. ^a Eugenia Perojo. <i>La mujer y la muerte en la poesía romántica inglesa: aproximación a su tratamiento literario en la obra poética de S.T. Coleridge</i>	545
Carmen Pinedo. <i>La mujer en los relatos de los viajeros franceses al pacífico. (1767-1793)</i>	553
Amparo Quiles. <i>Actrices malagueñas de la Academia de Declamación de Málaga</i>	563
José Manuel Revilla. <i>Una propuesta de reforma de la prostitución en Restif de la Bretonne</i>	577
Amalia Roldán. <i>Tiempos modernos y la pervivencia de los viejos modelos. Tipos femeninos en Baltasar de Gertrudis Gómez de Avellaneda</i>	589
María Dolores Romero. <i>Disonancias y armonías entre moral y estética en la poesía de Campoamor</i>	599
María Romero. <i>Una primera visión de cambio en la mujer del s. XVIII, bajo los "pensamientos" de Beatriz Cienfuegos en La Pensadora Gaditana</i> ...	609
Cristina Ruiz. <i>Vicenta Maturana, el testimonio de una escritora en la encrucijada de la ilustración al romanticismo</i>	619
M. ^a Victoria Utrera. <i>La mujer romántica en la cosmovisión estética de Gustavo A. Bécquer</i>	629
Yolanda Vallejo. <i>Proposición y propósito: Canto a Teresa de Espronceda y Teresa de Rosa Chacel</i>	639
Lydia Vázquez. <i>El poder de la mujer en el siglo XVIII o la pasión de la palabra: Mme. Riccoboni</i>	647

PRESENTACIÓN

El presente volumen recoge las actas del VII Encuentro de la Ilustración al Romanticismo, celebrado en Cádiz entre el 19 y el 21 de mayo de 1993 sobre el tema monográfico *La mujer en los s. XVIII y XIX*. Las ponencias estuvieron a cargo de Celia Amorós (*Feminismo, Ilustración y misoginia romántica*), por la sección de Filosofía; de Dolores Ramos (*Feminismo y librepensamiento en el s. XIX. Contra el autoritarismo de la sociedad patriarcal*), por la de Historia; de Serge Salaün (*El estatuto de la mujer en las primeras zarzuelas*), por la de Literatura; y, finalmente, de Félix de Azúa por la de Arte (*La Olimpia de Manet y la pérdida de realidad en la burguesía del XIX*). Con todos ellos estamos en deuda por aceptar nuestra invitación.

Que publicamos corresponde sólo a los textos recibidos. Por muchas razones, entre otras la celeridad con la que queríamos que apareciera este libro, algunas personas que participaron no nos han enviado sus trabajos. De todas maneras, lo que sigue es prácticamente la totalidad del conjunto, por la que recoge muy bien cual fue el interés del Encuentro.

Finalmente, quiero agradecer a Inmaculada Díaz Narbona, Vicerrectora de Extensión Universitaria, que me encomendase la organización de este congreso. Y a mis compañeros del *Grupo de Estudios del S. XVIII* que en todo momento apoyaran el tema *La mujer en los s. XVIII y XIX* como propuesta de trabajo.

Cádiz, 8 de Marzo de 1994

Cinta Canterla

Directora del Grupo de
Estudios del S. XVIII

FILOSOFÍA

MICHELET Y LA MUJER

Manuel BENAVIDES

1. De la pluma del gran historiador habían brotado ya esas obras sobre la Revolución y sobre la Historia de Francia que le erigían en la gran figura del siglo historiador. Su anticlericalismo y su oposición al Régimen de Napoleón III le habían confinado casi al ostracismo. Por otra parte su vida privada había quedado signada por la muerte de su primera esposa, a la que seguiría la de su confidente y consejera Mme. Dumesnil. Pero en 1849 había vuelto a casarse con Athenaïs Mialaret, treinta años más joven que él. Ese matrimonio supuso un cambio radical en su vida, fruto del cual fueron esos libros dedicados a los insectos, a los pájaros, al mar, a la montaña, y también a la mujer. De esos años datan *La Sorcière*, *El amor y La mujer*. Estos dos últimos guardan entre sí una íntima relación. Por otra parte, entre los cincuenta y tantos volúmenes de sus obras completas, la mujer había recibido su atención de historiador en la monografía dedicada a Juana de Arco, en *Les femmes de la Révolution*, y en *Le Prête, la Famille, la Femme*.

Por el momento estratégico en que se escribe, *La mujer* constituye un documento de un interés excepcional: en esa obra convergen sus conocimientos de historiador, sus dotes de observador de los fenómenos sociales más recientes, su temperamento romántico, su vocación de educador y ciertos ribetes místicos en torno al eterno femenino.

Sus obras en torno a la mujer han de situarse sobre el trasfondo de su ideología de pequeño burgués liberal; como tal, estaba convencido de que las clases sociales habían de federarse, pero no iban a desaparecer. Alentaba en él el piadoso deseo de una asociación cordial entre el capital y

el trabajo. Su obra está atravesada de lamentaciones contra el maquinismo. Anticlerical como Voltaire, cultivaba un deísmo secreto de inspiración rousseauiana. Admirador de una Alemania que excluyera a Prusia, proclamaba que Francia tenía dos enemigos: el cura y el oro inglés.

2. Roland Barthes trazó en su día con pluma maestra la cartografía de un espíritu manducador de historia y *voyeur* místico de la mujer en sus días malos. Dos aspectos que son uno en la figura que llena el gran siglo historiador francés. Después de la obra de Barthes ya no es ningún secreto por qué de su pluma salieron la Historia de Francia y la de la Revolución con el mismo título con que brotaron esas otras que dedicó al amor, a la mar y a la mujer. La historia es para Michelet un drama sexual. Está atravesada como por un torrente por la savia de la *Justicia*. Pero ésta, a veces, se detiene o, por el contrario, crece monstruosamente. De ahí que la Historia conozca detenciones, adormecimientos, hibernaciones estériles, excesos o caricaturas de la Justicia. Por defecto o por exceso, la historia micheletista conlleva una verdadera teratología. Entre esos trastornos del crecimiento histórico se encuentra, en primer lugar, la *Gracia*: siempre emparejada con la Justicia, ella es lo arbitrario, –divino o humano–, el capricho, –teocrático o tiránico–, opuesto a la regularidad de la Ley natural, republicana.

Esta pareja, –Gracia y Justicia– mitad moral, mitad vitalista, entraña una verdadera dicotomía de la Historia: todo en ésta es Gracia o es Justicia, Fatalidad o Libertad, Cristianismo o Revolución. La Historia no es sino el combate de una y otra, sucesión trágica de detenciones y de impulsos: Siria, Alejandro, los Judíos, el culto a María, los Jesuitas, la Monarquía, Spinoza, Hegel, Molinos, Hobbes son la Gracia. Persia, Grecia, la Bruja, los protestantes, Leibniz, Hoche, el siglo XVIII son la Justicia. La Gracia, que está en el fondo de la Justicia, tiene muchas máscaras: el juego, reino de la farsa y de la lotería, el adormecimiento, producido por los narcóticos, por el tabaco y por el alcohol, que se apodera de esos pueblos que aparecen como sumidos en el sueño, abandonados a la indolencia, como es el caso de Turquía. Está luego la novela, lo novelesco, poder absorbente que aparta de la historia, esto es, de la Justicia; es el orden por excelencia de la Gracia, de lo arbitrario, de la ilusión. Es la España de Cervantes y de Ignacio de Loyola, que se ahoga en la novela, en la fantasmagoría del milagro, y pierde el hilo de la Historia. Por fin, el aburrimiento. La Gracia, el Juego, al Tabaco, el Alcohol, la Novela, el Aburrimiento son otros tantos temas del humor, otras tantas figuras de la

Esterilidad, de lo deshilvanado, de la Muerte seca que amanaza quizás la untuosidad ideal de una Historia fecundada por lo Justo. Porque la Justicia tiene como cometido dibujar en el infinito la sustancia histórica, las líneas de la Ciudad Futura. Los comienzos de la Historia están ocupados por una Noche indecisa, presta a recibir el germen de la Justicia. Este medio de sombra es el Mundo-Mujer: países y pueblos privados del principio masculino de la Justicia, y condenados por ello a una suerte de viudez seca o licenciada, pero siempre estéril. De ahí la ambigüedad del Mundo-Mujer: o bien es molicie y desbordamiento, languidez escabrosa como en el caso de la Siria primitiva, de las religiones dionisiacas, del molinismo y del quietismo, o bien es aridez, aspereza sombría, sequedad de guijarro, como es el caso de los pueblos del Libro (Judíos y Mahometanos).

La oposición sexuada de la Gracia femenina y de la Justicia viril, organiza toda la historia de Michelet, porque lo Justo toma en ella tantas figuras como la Gracia. Satán es una de esas figuras de lo masculino; otra es la Bruja, depositaria en la edad Media de la Medicina, que es para Michelet una técnica de penetración; más que mujer, la Bruja es una matrona, un sexo superlativo y completo, que reúne en sí el poder masculino y el poder femenino. Otro es el héroe, el macho completo, que posee el poder masculino por excelencia: la Risa, poder que destruye, hace brotar y fecunda. Existen también caricaturas de lo Justo, como son los hombres de leyes.

Pero las dos figuras mayores de la Gracia y de la Justicia son el *Cristianismo* y la *Revolución*. El primero es medio, la segunda es fuerza: existen desde todos los tiempos y su rivalidad es la de una polaridad. Medio y fuerza que son complementarios como dos sexos; son dos ángulos, uno entrante y otro saliente. La historia es un combate amoroso entre ambos. El acto por medio del cual la Justicia fecunda la historia es dado abiertamente como una penetración, y su nombre es Acción. Michelet se ve a sí mismo como un héroe; de ahí su lema tomado de la inscripción de una espada medieval: *penatrabit*. Su heroísmo es el del educador, el de quien penetra educando. La Revolución adquiere los prestigios de una idea platónica. En efecto; la fecundación de la Gracia por la Justicia se corona por un nacimiento místico que justifica la historia precedente, la resume y le pone fin: la Revolución del 89. La Historia existe para la Revolución. El combate amoroso prepara la Ciudad; la historia muere al dar a luz la Revolución. Esta no es un término o final: como esencia de la

Justicia, ha existido desde siempre y a lo largo de los tiempos no ha hecho sino correr como un licor germinal más o menos contrariado. Hay, si se quiere, dos revoluciones: una Revolución-principio, eterna, y una Revolución encarnada, la del 89. Esta desvela y revela retroactivamente su prólogo infinito: ella es el drama soberano que explica la historia entera. Es el *incarnatus est* de la Justicia. Interrumpe los tiempos para resumirlos y consumarlos. Mejor aún: ella no es ni tiempo ni duración; en ella un minuto es un siglo. Michelet había descubierto por azar en el interior del campanario de la catedral de Reims el principio revolucionario inscrito en el corro del pueblo alrededor de la monarquía. Allí comprendió que la Revolución era una totalidad que alimenta cada minuto de la Historia. La Revolución estaba siempre en su lugar. Como Walter Benjamin dirá más tarde, la Revolución es una mónada, un tiempo-ahora que concentra los tiempos, y por encima de la continuidad engañosa del calendario, establece otra continuidad en que las revoluciones se llaman unas a otras, se explican y desvelan, se iluminan en su fulgor momentáneo. Pero, al igual que todo combate amoroso no es, sino una identidad diferida, la Revolución no es de hecho sino la figura usurpadora del Cristianismo: es la encarnación del tiempo, resume y cumple los tiempos, tiene su cena, sus lágrimas y su sangre, su pasión, sus sectas que la amenazan de disgregación, y su sacerdote laico, que no es otro que Michelet. El tiempo por venir, el que separa la Revolución de la Ciudad futura, es una prórroga, un tiempo incomprensible, sustraído de la Historia, que no participa en su significación. Michelet, en consecuencia, no ha sabido entrar en su siglo, actuar para él, comprenderlo. Su siglo es el del Apocalipsis.

3. Para Michelet la **Sangre** es la sustancia cardinal de la Historia. Y antes que la sangre está el agua. La edad del agua es fecundidad vaga, azarosa. Así fue Alemania, así es Rusia ahora. Pero a una Alemania primera, vaga, indecisa, pálida, mundo-niño, ha sucedido una Alemania nueva, llena de fuerza sanguínea, una Alemania promovida al rango de matriz, el órgano sangrante por antonomasia, del que Michelet da repetidamente descripciones entusiastas, una Alemania-Mujer, soberanamente benéfica. No ha ocurrido así con Rusia. La fenomenología de la sangre es en Michelet, sumamente variada— hay una sangre-cadáver, hay una plétora sanguínea, una sangre azul, una sangre blanca, una sangre loca y una sangre cerrada, una anti-sangre y una sangre conyugal. Ellas son una llave de la historia; personajes y pueblos se leen en la sangre y en el agua, en sus plétoras y en

sus ausencias, en sus mezclas y en sus degeneraciones. El feminario histórico de Michelet se compone sobre todo de mujeres completas, maduras, bien instaladas en la circulación sanguínea, todas ellas un poco “mamá”, como Ana de Austria, Mme. de Montespan, o Mme. Roland, todas las complexiones, en fin, que denomina “lys y rosas”. Esta mujeres-flor, que fácilmente se transformarán en mujeres-fruto, propias para la manducación, se hallan enteramente sometidas a la sangre, no siendo su cuerpo otra cosa que la envoltura parásita de su propia sangre. Y es que para Michelet la sangre no es un elemento biológico cerrado, que pertenezca en exclusiva a tal o cual persona, sino un elemento cósmico, una sustancia única y homogénea que atraviesa todos los cuerpos, sin perder nada de su propia universalidad en estas individuaciones accidentales. La forma superlativa de la sangre es finalmente la mar. Y siendo la sangre la sustancia germinal de la creación, será la “flor de sangre” la figura misma de la perfección, objeto a la vez cósmico, estético y moral, signo de un mundo indiviso en el que los contrarios son abolidos. El niño, por ejemplo, que es de la misma sustancia que el Pueblo, constituye una suerte de femineidad ideal, mezcla de leche y de sangre que se mantiene, al revés de lo que sucede con la mujer, sanguínea y lacteada, sin duda, pero amenazada por la plétora (tal el caso de Santa María Alacoque, fundadora del culto al Sagrado Corazón de Jesús), por la petrificación (la matriz transformada en guijarro), o el agotamiento. Imagen benéfica entre todas la de un claustro líquido, refrescado cíclicamente por el ritmo de una Naturaleza que hace subir la sangre como las flores y las mareas.

4. Michelet ve siempre en la mujer la Sangre. Mientras esta sangre es inmóvil, pletórica, mientras la mujer saca de ella fuerza y no debilidad, se excluye de la femineidad, se desacredita. A la inversa, si la sangre se agota, si la mujer se deseca, si bajo la acción de tal enfermedad abandona el medio benéfico de la sangre para entrar en el de la mineralidad, pierde toda función mítica. De una manera general, ese “marimacho que en Europa se llama mujer” ocupa en el feminario de Michelet un lugar monstruoso, porque atenta contra la ley profunda de la sangre femenina que es el **ritmo**.

Es sabido que Michelet no ha escatimado declaraciones sobre “la crisis de amor que constituye a la mujer, ese ritmo divino que, mes tras mes, le da la medida del tiempo”. La frecuencia de esas declaraciones, anota Barthes, su carácter desmesurado, a la vez lírico y meticuloso, todo

indica que para Michelet la visión de la sangre femenina es un verdadero traumatismo –físico o existencial–, del que extrae, como siempre, una nueva organización del universo. Ante todo, la muda regular de la mujer la identifica con un objeto totalmente natural, y por ello mismo la opone al hombre. Este participa sólo de un tiempo cotidiano, en modo alguno sideral; su biología no mantiene relaciones con la transformación de los grandes elementos. La mujer, por el contrario, por su crisis mensual, se identifica con la naturaleza, reglada como ella. El varón se halla ante la puerta de la naturaleza como si fuera la puerta de una tierra prometida; sólo puede alcanzar una misión cósmica a través de la historia, abrazando voluntariamente el combate secular entre la Justicia y la Gracia. La mujer, por el contrario, está más allá de la historia; ella detenta la clave del tiempo: es sibila, hada, religión.

La sangre hace de la mujer un ser sobrehumano, de modo que todo paso del hombre a la mujer no puede ser sino una iniciación, una transhumanación, cuyo único filtro es la sangre de la mujer. Y es que la muda femenina anula la oposición lógica entre lo fijo y lo fluido. El suyo es un flujo circular que une en sí el movimiento y la identidad. La mujer comienza allí donde termina la historia. Esta no conoce más que una dialéctica lineal, a dos tiempos, la Gracia y la Justicia, narcosis o combate. Al tiempo histórico, lineal, se opone el tiempo circular de los astros, de los mares y de la mujer, el tiempo del reposo y de la eternidad. Por ello la movilidad de la historia es incompleta; la mujer, por el contrario, es una historia cumplida, una historia triunfante. La sangre femenina es, pues, un principio redentor por ser ritmo: superpone al tiempo móvil un tiempo fijo, reduciendo victoriosamente los contrarios, sin detrimento de la debilidad de la mujer. La muda deja a ésta sin recursos, la desnuda, y esa desnudez que hace de ella un vacío provoca en el hombre el vértigo y la efusión. Es como la muda de ciertos insectos: la deja sin caparazón y sin secreto. Para Michelet, por tanto, la femineidad no es completa más que en el momento de las reglas. Lo que equivale a decir que el objeto del amor consiste menos en poseer a la mujer que en descubrirla. La mujer es la mujer en crisis, la mujer humillada; la suya es una erótica de la visión, no de la posesión. Pero esta visión se reviste de una finalidad moral, toma el carácter de una asistencia-ayuda por parte del varón, que subraya el lazo entre el amor y la piedad. Es ese momento sanguíneo de la mujer el que asume todas las funciones eróticas de ordinario confiadas a la belleza o a la virginidad.

El feminario histórico de Michelet está constituido por mujeres suficientemente dóciles o suficientemente generosas para darse al hombre, no tanto como objeto de una posesión cuanto como espectáculo de una crisis. La mujer es, por tanto, juzgada más acá de toda humanidad. Nada de mujeres pletóricas (la mujer-rosa, la mujer-niña): lo que se necesita es la mujer oculta, es decir, la mujer dócil sólo a la indiscreción de su marido; es decir, la mujer-fresa de los bosques, que Michelet personifica en la mujer negra.

Las relaciones del hombre y la mujer no se fundan para Michelet sobre la alteridad de sexos; el macho y la hembra son figuras morales, destinados a juzgar convencionalmente los hechos a los estados históricos: la Historia es masculina, Siria es femenina. Pero desde el punto de vista erótico no hay otra cosa que un espectador y su espectáculo. Y Michelet, convertido en Mirada, quiere revestirse de las pieles de todos aquellos a quienes la mujer se ofrece espontáneamente en espectáculo: amigas, madres, hermanas, nodrizas, y también el Confesor. El suyo es un lesbianismo por procuración.

He ahí, pues, al hombre parásito de la mujer. La mujer es reina, el hombre es esclavo. Nada de metáforas en todo ello: se trata aquí de una realeza de orden sagrado: la mujer es un otro absoluto. Para empezar, ella no tiene el mismo cuerpo que el hombre, sino que difiere de él por sus elementos cardinales: su sangre, que es ritmada; su aliento, movido por los costados, presentando la dulce ondulación de los senos, es decir, la transparencia de las emociones; su alimento, ligero, casi insustancial, ambrosiaco; su lenguaje, en fin, superior al de los pájaros y al de los hombres, lengua del todo mágica, lengua de dioses. Y además, cuerpo hecho de una carne totalmente distinta, –más angélica que humana–, la mujer fija para cada hombre la medida misma de la idealidad. Mirad su cabello, por ejemplo; no lo comparéis con la seda, sino decid más bien que la más fina fibra se esfuerza hacia la perfección de un cabello de mujer. La mujer constituye un elemento cósmico, un metal ultra-planetario, una especie de estado superlativo de la materia, a la vez original –en el principio era la mujer–, y terminal –la Ciudad futura será matriarcal.

De hecho, la mujer es un elemento a la vez continuo y exterior a la humanidad, una suerte de envoltura completa del hombre; en una palabra: un medio. Al ser elemento y no individuo, la mujer es por naturaleza superior a toda ley civil. Por ello no admite castigo. Pero no es inocente, ni infantil: puede ser culpable y responsable, pero su humanidad cesa en el

momento mismo de la represión. Y el fundamento de todo ello es el momento de la muda sanguínea, el momento de la mujer humillada, débil, ofrecida. Es en el momento de su máxima debilidad cuando afirma su alteridad, su poder mágico. El hombre no debe cesar de espiar a la mujer humillada, porque es en el momento mismo en que la ve vacía, disponible, sometida al ritmo lunar, cuando puede ser para él medium, conductora del ciclo bienhechor de la naturaleza.

La mujer es, por tanto, medicación última; ella detiene al tiempo, y, mejor aún, le hace recomenzar. Lleva legítimamente hombres sobrehumanos: Hada, Sibila, Bruja; a través de ella el hombre accede a un conocimiento superior; ella es religión, iniciación. “Dulce mediador entre la Naturaleza y el Hombre”, la mujer es una llave que abre. Abre hombres de otra manera cerrados; abre épocas herméticas, como hizo la bruja en la Edad Media, detentadora de las ciencias de la salud. La Ciudad demoníaca es, por tanto, la ciudad de sólo hombres (los Templarios, por ejemplo). La ciudad ideal no podrá ser más que matriarcal. De ahí que el sexo doble sea el ideal, y el hombre andrógino, el hombre completo. Para Michelet, los dos sexos del espíritu no son otros que la fuerza masculina de la idea y el medio femenino del instinto. Dos métodos de conocimiento: el del espíritu y el del corazón, el de la razón y el del sentimiento. Hay, pues, religiones machos y religiones hembras (Derecho romano, Cristianismo); ciencias machos y ciencias hembras. Bipartición de ascendencia gnóstica y que pudo recibir su inspiración inmediata en Vico, en el *Sturm und Drang*, en los románticos. Esta doctrina gnóstica se opone sobre todo a la doctrina enciclopedista: frente a los *philosophes* de la Ilustración, los revolucionarios, hombres completos. Por tanto la idea, la reflexión crítica no juega más que una parte mínima en la conjunción de los sexos del espíritu. El elemento incubador, la potencia femenina es la que lleva a término los esponsales. No es la reflexión quien corrige al instinto, sino el corazón, la intuición la que da su forma a la idea. Los héroes micheletistas son, pues, por definición, seres andróginos, que incuban el poder intelectual bajo una forma de intuición sobrenatural, tomada de la Mujer. Así Juana de Arco, Rabelais, Lutero. Sin mujer no hay genio masculino; sin un tanto de chispa masculina, no hay heroína. Y al contrario: hay también un infrasexo, el de la idea sola, de la reflexión crítica; todo lo que participa de la idea pura es arrastrado hacia lo estéril. La Risa es un poder germinativo frente a la ironía crítica. Fecundos han sido los que han inundado su siglo de alegría. Dígase lo mismo de ese otro don de incubación que son las lágrimas.

De ahí que el ultra-sexo sea, en definitiva, el pueblo, al que dedicó una obra sonada. Porque el pueblo contiene en estado ideal esa combinación de sabiduría e instinto, los dos sexos del espíritu, que forman la matriz del Bien. De ahí también que se le atribuya una suerte de infalibilidad y de seguridad ética. Para ese pueblo es Don Todos y el Mundo. De él sólo se excluyen los epígonos del infrasexo: curas, leguleyos e intelectuales, pero no la burguesía. No esperemos de Michelet rigor en el análisis sociológico. Para él la Humanidad entera ha vivido y vive con un decoro pequeño-burgués, el único que él ha conocido.

5. *La Mujer* comienza por una pregunta: ¿por qué no se casa la gente? Porque es lo cierto que hoy día el hombre vive separado de la mujer: ni se mezclan ni se hablan. Con su libro *El amor* pretendía Michelet retirar a las mujeres al hogar, pero los hombres las prefieren en el arroyo o en el convento. Y es que en Francia el adulterio es cosa inherente al matrimonio y casi una institución. Ella querría dejar de aburrirse en el matrimonio; eso es todo. Los motivos de ese alejamiento son diversos y complejos: la creciente miseria de las muchachas pobres, que las pone a disposición de todos, la personalidad fuerte y brillante de las señoritas francesas –la francesa es una persona. El hecho es que la francesa hereda y lo sabe, tiene una dote y lo sabe, y esa dote, además, es en bienes inmuebles; nunca la perderá, aún cuando se case. Otra razón: en Francia el matrimonio es muy débil y el espíritu de familia muy fuerte, de ahí que la mujer divida su espíritu entre sus hijos y sus padres, dejando apenas nada al marido. Ante esta perspectiva, el joven se aterra. Por otra parte, las exigencias que la sociedad dicta a la mujer hacen que el posible marido retroceda ante una señorita a la que no podrá complacer o, si lo hace, quedará arruinado. Añádase a todo ello que las jóvenes francesas son educadas precisamente para odiar y detestar lo que todos los hombres franceses aman.

Michelet propone como remedio a esta situación el amor: amar, amar con fuerza y a la misma. La mujer cultivada y deseada, infaliblemente pertenece al hombre. La joven, ese espécimen humilde y humillado de las grandes ciudades, que no puede hacer frente a las exigencias sociales, a la que la dama rica o el dueño de la tienda postergan para preferir un criado de traje negro, se hará costurera, e hincapaz de subvenir a su sustento, pedirá a diario su pan a la deshonra. Así la mujer rebajada, en un desquite terrible, hace el celibato cada vez más económico, el matrimonio cada vez más inútil. En una situación como ésta los hombres no necesitan casarse: las mujeres están a su alcance, y a bajo precio.

El capítulo titulado “la obrera” compone un cuadro digno de Dickens. Culpables son los que contrataron a las mujeres, los que abrieron a la miseria de la joven de las ciudades, a la ceguera de la campesina, el recurso funesto de un trabajo exterminador y la promiscuidad de las fábricas. En cada una de esas jóvenes que se destruye se destruye una familia, varios niños y la esperanza de las generaciones futuras. ¡Barbarie de nuestro Occidente! Ya no se piensa en la mujer para el amor, la felicidad del hombre, y menos aún como maternidad y como potencia de la raza, sino como obrera. ¡La obrera! Palabra impía, sórdida, que ninguna lengua ha tenido jamás, que contrarresta por sí sola todos nuestros pretendidos progresos. Las condiciones propias de la mujer la llevan a vivir mucho peor que el peor pagado de los peones varones. Y es que el hombre ya no quiere casarse, ya no quiere proteger a la mujer.

La del campo no vive mejor. La miseria del agricultor le impulsa a casarse para tener un obrero, elige a una mujer de escaso apetito, de estatura mezquina y pequeña, con la idea de que comerá menos. La mayoría de las pobres campesinas traídas a las ciudades, empleadas en hogares horribles, mueren de tisis. Pero aunque se ven forzadas a hacer la calle, conservan su nobleza, esa aristocracia nativa de las mujeres, que hace que no haya pueblo entre ellas. Y a continuación pasa a analizar la suerte que han corrido las mujeres a raíz de los dos grandes acontecimientos que han modificado la suerte de la mujer en Europa: el hilado y el cosido. Las máquinas las han arruinado.

No sale mejor librada la señorita bien educada, la mujer letrada, capaz de enseñar, de servir de aya en una familia, de ser profesora de ciertas artes. Dígase lo mismo de la que tiene dotes para el teatro. Y es que en la Francia de ese momento, “la peor desgracia de una mujer es vivir sola”. La vida es para esas mujeres solas un ininterrumpido calvario de humillaciones. La conclusión de todo ello es que *la mujer no puede vivir sin el hombre*. Sabrosas son las razones con que Micheletazona este aserto, unas de orden anatómico, otras de tipo social, y otras, por fin, de rango metafísico: “la naturaleza ha formado la vida con un nudo triple y absoluto: el hombre, la mujer y el niño. A solas seguramente perece, no es posible salvarse más que juntos”.

“La mujer con la que hay que casarse es la que he presentado en el libro *El amor*, la que, sencilla y amante, sin haber recibido todavía la impronta definitiva, rechazará menos el pensamiento moderno, la que no llega ya enemiga por adelantado de la ciencia y de la verdad. La prefiero

pobre, aislada, poco rodeada de familia. La condición, la educación, son cosas completamente secundarias. Toda francesa nace reina o está por llegar a serlo. Como esposa, la mujer sencilla que uno puede educar un poco, y como hija, la mujer creyente, que el padre educará por entero. Hay que romper ese círculo en que la mujer impide crear a la mujer. Con esa buena esposa, asociada, por lo menos de corazón, a la fe de su marido, siguiendo el camino bastante fácil de la naturaleza, ejercerá sobre sus hijos un ascendiente increíble de autoridad y de ternura.

La mujer quiere una fe, la espera de nosotros para educar a sus hijos. No hay educación sin creencias. Ha llegado el momento. Esta época puede formular su fe. Rousseau no pudo hacerlo porque nada estaba maduro. El juez de la verdad es la conciencia. Pero se necesitan controles: la *historia*, conciencia del género humano, y la *historia natural*, conciencia instintiva de la naturaleza. Pero ninguna de las dos existía: han sido construidas en un siglo. Cuando las tres estén de acuerdo, creed. *Educación, talleres y jardines de niños*. El verdadero nombre de la Edad Media es *Palabra, Imitación*. El verdadero nombre de nuestra época es *Acto y Creación*. ¿Cuál es la educación apropiada para una época creadora? La que acostumbra a crear. No basta con apelar a la actividad espontánea (Roseau, Pestalozzi, Fourier...), es preciso ayudarla encontrándose su vía, por la cual debe deslizarse. Es lo que hizo el genio de Froebel.

6. El libro primero trata de la educación. Una mezcla de las ideas de Froebel y de Mme. Necker de Saussure inspiran esta apasionada defensa de la educación, soberano y casi único medio de erradicar todos los males a los ojos de un pequeño burgués. A la vista de estas ideas y de la mística gnóstica que hemos seguido al hilo de Barthes, no es de extrañar encontrarse en este libro con capítulos que llevan por títulos "El sol, el aire y la luz" "Del intercambio de la primera mirada y del comienzo de la fe" (Leemos en él: "Si el niño no fuera Dios, si la relación de la madre con él no fuera un culto, él no viviría"), "El juego", con el subtítulo "El niño enseña a la madre", "La casa en pequeño. El jardín en pequeño". Hay una verdadera pedagogía evolutiva en capítulos que lleva por títulos "El amor a los cinco años. La muñeca", "El amor a los diez años. Las flores", "Maternidad de catorce años. La metamorfosis". En medio de ellos, otros títulos que ya nos suenan, como el siguiente: "La mujer es una religión".

La misión de la mujer es dar a luz hijos, si es madre, o espíritus, si es educadora. El mundo vive de la mujer. Al descender al mundo concreto

de la mujer la gracia de ésta ya no es una Gracia con mayúscula, sino gracia femenina: “Ella agrega al mundo los dos elementos que hacen toda civilización: su gracia, su delicadeza, pero ésta constituye sobre todo un reflejo de su pureza”. Otros títulos son “La historia como base de fe”, “Palas. El razonamiento”, “La caridad de Andrea del Sarto”, “Revelación del heroísmo”.

7. El libro segundo, que lleva por título “La mujer en el matrimonio”, se inicia con preguntas muy de época: ¿Qué mujer amaré más? ¿La de raza diferente?, ¿la de la misma raza?, ¿qué hombre amaré mejor? Tampoco nos sorprenderán en este libro títulos como “Ella quiere unirse y ser dependiente”, “Cómo supera la mujer y el hombre”, “Las humildades del amor. Confesión”, “La gran leyenda de Africa. La mujer como Dios de bondad”, “La comunión del amor. Oficios de la naturaleza”. Y en medio, no podía dejar de aparecer un capítulo dedicado a la lectura y a la fe común.

Ya el primer epígrafe del libro tercero, titulado “La mujer en la Sociedad”, define el límite hasta el que puede alcanzar el pensamiento de Michelet: “La mujer como ángel de paz y de civilización”. Y ese *voyeur* místico que fue el gran historiador no puede dejar de insertar un capítulo que se titule “Ultimo amor. Amistades de las mujeres”, cuyo corolario es el capítulo siguiente: “La mujer protectora de las mujeres”. Y descendiendo a un ámbito práctico, el de los sórdidos presidios decimonónicos de mujeres, asigna a la mujer un fervoroso papel de “consuelo de las presas”. Y un capítulo delicioso, en el que se condensan todos los fantasmas de Michelet: “Poderes médicos de la mujer”, que tiene como idea central la siguiente: “la mujer es el verdadero médico”, pero no es el médico. Ella, por su condición, se conmueve más, y podría enfermar: “Existen accidentes crueles, sangrientos, repulsivos, que no sería posible poner ante sus ojos en determinados días del mes o cuando está encinta. ¡Qué útil sería que fuera auxiliar del médico!, pues éste, como hombre, tiene muchas limitaciones. ¡Hasta qué punto su don de adivinación, en mil cosas delicadas podría suplementar al hombre! La educación desarrolla en éste muchos sentidos, pero apaga otros. Esa limitación del médico varón es visible sobre todo en las enfermedades de las mujeres, a las Michelet denomina “misterioso secreto”, “esquivo proteo”: “Para penetrar en su esquivo secreto, el misterioso proteo, hay que ser mujer o amar infinitamente”.

De ahí que Michelet concluya: el sacerdocio médico exige dones tan variados, incluso tan opuestos, que para ejercerlo haría falta el ser doble, o

digamos mejor, completo, *hombre-mujer*, la mujer asociada a su marido, la madre asociada al hijo... La medicina tiene dos partes: la de *confesión*, y la de *adivinación moral*. Pues bien; ¡cuánto mejor logra eso la mujer, una mujer buena, no demasiado joven, pero de corazón joven, emocionado, tierno...!

Y entre otros muchos oficios de la mujer está el de ser el único ángel posible para la mujer enferma, porque “el mejor hombre es un hombre”, y una mujer no puede decirle todo, como tampoco puede decírselo a una monja. Pues “hay una semana por mes, en que la enferma, dos veces enferma, es vulnerable por todo, está debilitada, emocionada, y sin embargo no se atreve a hablar. En esos momentos de vergüenza, tiene miedo, llora, sueña...”.

En fin; la esposa del hombre del futuro debe ser más completa y más fuerte, armonizada, equilibrada de pensamiento y de acción. La mujer madura que adopta a una huérfana deberá dirigir su esfuerzo, su sabiduría a “hacer a esa niña a quien ama diferente de ella misma, y pronta para un mundo mejor, para una sociedad más masculina de trabajo y de igualdad... Formar un tesoro semejante, realizar en ella el sueño de la vida pura y fuerte, de igualdad fecunda, de simplicidad elevada, que liberará al hombre y le hará realizar, por amor, las obras de la libertad: ésa es la gran tarea religiosa. Mientras la mujer no esté asociada al trabajo y a la acción, somos siervos, no podemos hacer nada”.

Aunque Michelet se halla atrapado todavía en un pensamiento que, a pesar de la ilusoria divinización de la mujer llevada a cabo por el Romanticismo, consigna a ésta al matrimonio y a funciones de ángel y médico social, acusa ya, con toda la agudeza del avezado historiador, la nueva y sangrante situación a que se ve conducida la mujer en las ciudades industriales, una vez que las viejas costumbres y vinculaciones de la sociedad rural y estamental han desaparecido. No esperemos de él un análisis sociológico en términos de relaciones sociales. Lo que de revolucionario pudiera tener Michelet tener se agotaba en el plano político: en una visión mesiánica del progreso democrático. La suya es una reflexión sobre el aspecto que le pareció más urgente en el proceso de liberación de la mujer: la revolución educativa. Ella significaba cuanto podía aspirar una mentalidad pequeño burguesa, cuyo feminismo estaba fundamentado en una gnosis que, so capa de exaltación mística, reforzaba el papel de esclava secularmente adjudicado a la mujer. Pero él no podía verlo, en la misma medida en que, habiendo exaltado al pueblo en toda su obra, tampoco pudo verlo, y menos aún decirlo.

POSITIVISMO, SANSIMONISMO Y FEMINISMO

Neus CAMPILLO

Las diferentes concepciones que se formaron de “la mujer” durante la primera mitad del s. XIX estuvieron relacionadas con concepciones filosóficas muy distintas. La construcción de “lo masculino” y “lo femenino”, por parte del romanticismo dio lugar a una clara concepción misógina⁽¹⁾. Pero la misoginia no se dio sólo en el romanticismo. Otras filosofías, como son el positivismo y el socialismo, elaboraron unas concepciones de las relaciones entre los sexos que dieron lugar a que se destacara la diferencia de los varones con las mujeres y, sobre todo, que se eliminaran las propuestas de igualdad sexual que el pensamiento ilustrado del XVIII y la Revolución francesa hacían posibles. Tanto la misoginia romántica como la misoginia cientifista hay que concebirlas como respuestas y reacción a las propuestas de igualdad.

La preocupación fundamental de las teorías sociológicas y las utopías socialistas del s.XIX era construir un nuevo modelo de las relaciones sociales y desde la investigación sociológica y la imaginación utópica dieron cuenta de cómo tenían que ser las relaciones entre los sexos en el seno de la familia y en consecuencia, introdujeron nuevas formas de relaciones entre mujeres y varones, nuevas maneras de concebir lo femenino y lo masculino.

El positivismo sociológico de A. Comte y el socialismo sansimoniano propusieron establecer una nueva teoría de la organización social lo que

(1) Ver Amorós, C. “Feminismo, Ilustración y misoginia romántica”. *Filosofía y Género, Identidades Femeninas*, Birules (Coor.) Ed. Pamiela. Barcelona, 1993.
Valcárcel, A. “Románticos y Decadentes”. *La Filosofía Contemporánea desde una perspectiva no androcéntrica*. Ed. M. B.C. Madrid 1993.

implicaba dar cuenta de nuevas maneras de organizar la producción, las relaciones políticas, las relaciones sociales y, difícilmente, las relaciones mujer-varón podían escapar a ello. El resultado fue una determinada concepción de la mujer que debería utilizarse como modelo por las mujeres de la misma manera que se establecía el modelo de lo que debería ser la nueva sociedad industrial del s.XIX.

En el Positivismo comtiano encontramos una clara utilización patriarcal de la diferencia. Las tesis defendidas por Comte en el *Catecismo positivista*⁽²⁾ así lo muestran. En la reorganización de la sociedad, en el intento de construir una sociocracia con una religión demostrada que dirija la actividad pacífica, es necesaria la colaboración de las mujeres y de los proletarios. El *Catecismo Positivista* se presenta como una obra didáctica, en forma de diálogo, siendo el interlocutor "La mujer". Esta no es sólo una referencia a Clotilde de Vaux, a quien llama "ángelico interlocutor". Considera que "la ángelica discípula es la única que resume las virtudes esenciales que también presentan la mayor parte de las mujeres, e incluso muchos proletarios"⁽³⁾. Ahora bien, no se trata de una forma de exposición solamente. La estructura de la obra con el sacerdote y la "santa catecúmena" como polos del diálogo es una estructura fundamental en el régimen positivo que descansa en "el concurso continuo del sentimiento con la razón, para regular la actividad"⁽⁴⁾. La misma composición del catecismo refleja la concepción del positivismo: "el hombre pensando bajo la inspiración de la mujer"⁽⁵⁾. La síntesis de sentimiento y razón no sólo significa una asignación convencional de papeles sino que está legitimada por la natural diferencia entre el sexo afectivo y la razón masculina. Lo masculino no parece tan directamente relacionado con lo sexual, no dice y el sexo pensante, como si el sexo pudiera ser afectivo pero no pensante. Las mujeres son necesarias por la función social que ejercen y es ese papel, de guardadora y portadora de sentimientos en la familia, el que sirve para conciliar el orden con el progreso. Por parte de Comte hay un llamamiento "al sexo afectivo" por el papel fundamental que pueda ejercer en la organización de la sociedad en crisis. Una de las causas de la crisis para Comte es la extensión del sufragio universal. Precisamente por estar excluidas del ejercicio del sufragio y por ser iletradas las mujeres podrán comprender: "la preponderancia que merece la cultura habitual del corazón

(2) Tra. cast. Andrés Bilbao. Ed. Nacional. 1982. pag. 61.

(3) A. Comte, o.c. p. 63.

(4) A. Comte, *ibid.*

(5) A. Comte, *ibid.*

tan reprimida por la grosera actividad, tanto teórica como práctica, que domina el Occidente Moderno”⁽⁶⁾. Las “virtudes femeninas” se convierten con consecuencia de ello en necesarias para romper los cánones ilustrados. En nombre del sentimiento y para la reorganización moral de la sociedad las mujeres, precisamente por sus particularidades femeninas y por su propia situación social y cultural, su falta de derechos y el ser iletradas, son la pieza clave para la construcción de la nueva sociedad. Comte apela a las “virtudes femeninas” contra la modernidad al considerar “la instintiva repugnancia de las mujeres respecto del movimiento moderno”⁽⁷⁾.

El poder doméstico y cívico que representan la mujer y el sacerdote van a ser los pilares que resuelvan la crisis social, la disolución de la sociedad occidental. La mujer será árbitro de la educación universal sistematizadora y sostén de la familia. Será obra de las mujeres lograr una sociedad que funcione ordenada y progresivamente, sin crisis. La vuelta al sentimiento, rasgo romántico, unida a la exaltación de quienes poseen por naturaleza ese valor, las mujeres, contiene aspectos misóginos y antigalitaris porque defiende el dominio del varón a pesar de que es el portador de la tan denostada razón.

Destacar la diferencia de las mujeres tiene importancia teórica porque permite a Comte establecer la condición de posibilidad de una sociedad no igualitaria. Los sexos son dos y cada mujer, desde su pertenencia al sexo femenino es excelente, portadora de valores y sentimientos que le hacen cumplir socialmente una función distinta al varón. En contra de la igualdad social y política de los individuos hay un argumento muy claro por parte de Comte: la diferencia sexual. La igualdad no es posible porque no se pueden cambiar los caracteres biológicos naturales con los que la cultura debe armonizar. Por ello destaca que biológicamente se comprueba esa diferencia de sexos y hay que basarse en ella para formular la organización que socialmente exprese esa misma diferencia. La célula básica de la sociedad, la familia, cumplirá una función doble: la de la razón y la del sentimiento. Las mujeres son diferentes por naturaleza de los varones y su diferencia comporta valores como la afectividad y el sentimiento frente a la razón que posibilitan la solución a la crisis social, ahora bien, siempre desde una situación de falta de poder real, porque “quien manda” es el varón.

En su teoría sociológica Comte considera la familia uno de los elementos básicos de la Estática social y afirma la diferencia biológica de las mujeres

(6) A. Comte, *ibid.*

(7) A. Comte, o.c. pág. 68.

respecto de los varones como una inferioridad natural⁽⁸⁾. Sin embargo, esa diferencia es sobrevalorada y ensalzada para que ejerza varias funciones, como es la afectividad y la educación moral, aunque es fuente de inferioridad, cuando se trata de establecer jerarquías dentro de la familia, cuando se trata de determinar quién ejerce el poder. El elemento naturalista y la necesidad de conseguir una armonía entre naturaleza y cultura posibilitan en el positivismo comtiano una legitimidad natural para una función social que el nuevo orden y su concepción organicista de la sociedad demandan⁽⁹⁾. Es en armonía con la naturaleza, o mejor dicho, con la ciencia de la naturaleza como se podrá organizar lo social. El papel de complementariedad entre varón y mujer que exige la concepción organicista de la sociedad es la razón sociológica aducida para defender una relación de poder inapelable puesto que está sancionada “por naturaleza”.

Hay en Comte una apelación constante a un doble argumento: el naturalista y el sociológico. Por biología hay diferencia sexual, diferencia que no comporta igualdad sino jerarquía— el tipo ideal de la raza humana no es femenino. Por otra parte, la propia sociedad depende en su misma existencia de la contribución a la totalidad de las funciones de sus diferentes partes por lo que es necesario que cada parte cumpla la función social que le corresponde⁽¹⁰⁾.

La diferencia de las mujeres, sus valores peculiares como mujeres, es exaltada por su complementariedad con el varón y por su función con un orden social nuevo. Para que el interés de las mujeres por la nueva revolución sea mayor se buscará algo que les ofrezca un interés específico: “la revolución femenina debe completar ahora la revolución burguesa, emanada originalmente de la revolución filosófica”. Pero ese interés consistirá en librarla de todo trabajo exterior, del trabajo social directo siendo el hombre quien debe alimentar a la mujer. Está claro que la nueva fe de la que habla Comte, que subordinará “la razón masculina” al “sentimiento femenino”, no supone ningún tipo de emancipación, ni como género, ni como individuo para las mujeres. Es sólo un eufemismo, un subterfugio, para mantener las relaciones entre los sexos en función de la familia y de su papel en el orden de la sociedad.

(8) *Cours de Philosophie Positive Oeuvres Completes*, t. IV. p. 455.

(9) Ver Perignon, S. “Structure du Positivisme”. Intr. a *Oeuvres D'Auguste Comte T. I?*

(10) Campillo, Neus. “El discurso de la excelencia: Comte y los sansimonianos” en *La filosofía contemporánea desde una perspectiva no androcéntrica M.B.C. 1993*.

Toda la concepción del positivismo comtiano da lugar a desigualdades y jerarquización social. Lo que está en juego, en definitiva, es una radical transformación de los valores que rigen la sociedad y se concibe "la mujer" con arreglo al papel que pueda ejercer en esa transformación. La Ilustración y la Revolución Francesa habían propiciado un estado de cosas tal que el derecho a la igualdad se constituía en base programática indiscutible pero, tras la inflexión que supuso la misoginia romántica, el papel de las mujeres en la transformación de valores ya no fue como sujeto de derechos sino más bien como portadora de aquellos valores que pudieran cambiar la "sociedad" en una verdadera "comunidad".

La constatación de la crisis de la sociedad por Saint-Simon y Comte está en el fondo del problema de las nuevas relaciones entre los sexos. La crisis industrial y social evidencia una falta de integración de los miembros de la nueva sociedad industrial. Las diferencias de clase no son sólo de antagonismo entre la nueva clase industrial y la clase noble del antiguo régimen sino que comienzan ya los antagonismos en la nueva clase industrial, entre los industriales que tienen la propiedad y quienes sólo tienen "la fuerza de sus brazos". La filosofía y la ciencia social de Comte y de Saint-Simon buscan soluciones a dicho problema.

Tanto la solución comtiana como la sansimoniana conciben el papel de la mujer de tal manera que defienden su diferencia y su excelencia para que, desde ella, pueda ejercer una colaboración en esa nueva forma de integración social. Pero, al exponer la función de la mujer en el nuevo universo industrial, surgen algunas diferencias entre ambas concepciones. Mientras el sansimonismo dio lugar a un movimiento emancipatorio, tanto teórico como práctico, de las propias mujeres llegando a formar las sansimonianas un grupo feminista paradigmático, no fue así en el caso del positivismo comtiano, pues su doctrina propició una defensa de la familia, de una nueva familia que contribuyera a lograr la unión del orden con el progreso.

La concepción sansimoniana de las relaciones entre los sexos también parte de una exaltación de las cualidades y valores femeninos. El problema de la mujer es casi una obsesión colectiva para los adeptos al sansimonismo, hasta el punto que se llamaron "los compañeros de la mujer". La frase atribuida a Saint-Simon "el individuo social es la pareja"⁽¹¹⁾ tiene múltiples lecturas hasta el punto de que los diferentes significados que se le asignan pue-

(11) Esta frase también ha sido atribuida Fourier. Bouglée, C. "Le féminisme saint-simonien". Revue de Paris XXV, vol. V. pag. 371-399.

den hacerse desde concepciones conservadoras o igualitarias. Así Enfantin, fundador con Bazard de la Iglesia Sansimoniana, basa la relación de pareja en su teoría de las diversas naturalezas según la cual hay naturalezas constantes y variables o volubles-inmóviles o móviles— las llama⁽¹²⁾. “La distinción binaria hecha por Enfantin da lugar a una concepción de la mujer que entraría de lleno en la tónica del romanticismo: voluble, inquieta, inconstante, etc. Fundándose en ello pide mayor libertad en el amor. Buscar “uniones progresivas” es el objetivo. Esta teoría se propone fundamentar las nuevas relaciones entre los sexos como relaciones no jerárquicas y también reivindica el mal como positivo—la gloria para los ángeles rebeldes. Así afirmará: “Sí, necesitamos mujeres que se salgan de los hábitos ordinarios de la vida femenina impuesta por la ley cristiana. Rehabilitación de la materia, del trabajo, del mal de todo lo contrario al cristianismo”. La idea de Enfantin eran conseguir la pareja sacerdotal alejada tanto del amor exclusivo, como del amor plural, era una alternativa de paz. Ya que la lucha política es viril en extremo, había que sustituirla por el pacifismo que lo femenino entraña.

La igualdad entre varones y mujeres es condición necesaria para la regeneración del género humano, pero igualdad, en la diferencia: Una Mujer-Mesías será la que mostrará a las mujeres sus posibilidades de emancipación. Este elemento mesiánico, que introduce claramente el protagonismo de la mujer, se elimina en las relaciones de poder concretas que la propia vida cotidiana de los sansimonianos ofrece. En efecto, el autoritarismo de Enfantin se muestra claramente en las reuniones de la Maison-association donde acuden a oír su doctrina mujeres obreras hasta el punto de que no pueden formar parte de la jerarquía al tiempo, que tienen que desarrollar el papel tradicional de servir al varón. Lo cual muestra, como dice una de ellas, que “harían falta otros hombres para llevar a cabo los principios de la nueva doctrina”.

El sansimonismo representó, pues, canto a las excelencias de la mujer con su propuesta de la “Mujer-Mesías”, liberadora, contrapunto al “Padre” de la Iglesia sansimoniana. La exaltación de la Mujer, como mujer, no como madre, resulta particularmente destacable en un universo simbólico donde el varón es tratado como padre. Esa figura de la “Mujer mesías” se completa con “la mère sociale” frente a la “madre biológica”. Se asigna la función de madre como una profesión como una tarea más en la propia organiza-

(12) Para las cuestiones generales sobre el surgimiento y doctrina de la iglesia ver: Charley, S. *Historia del sansimonismo*.

ción social que la nueva doctrina ha de propagar. Es cierto que esas nuevas propuestas simbólicas no llegaron a alcanzar un estatus social estable. Había cuestiones técnicas urgentes a realizar y la reorganización moral de la sociedad que ya Saint-Simon destacara tenía que dejarse para mejor ocasión.

Los sansimonianos intentaron dar sentido a la afirmación, atribuida a Saint-Simon: “La véritable individu sociale c’est la couple”, que vendría a ser el contrapunto de la familia comtiana. Esta tesis hay que entenderla dentro de una concepción más amplia del sansimonismo que se desarrolla a partir del último Saint-Simon la concepción que defiende la exaltación de los sentimientos y de la religiosidad. Vía romántica y mística que abre un camino para la mujer.

El *Nuevo Cristianismo* proponía la liberación de los desheredados de la tierra y la mujer era, más que los proletarios, las desheredadas por excelencia. La mejoría moral y material que se propone tendrá que repercutirle a ellas principalmente, ya que son víctimas de una explotación sistemática. Las mujeres, en contrapartida ofrecerán su natural dulzura y serán las primeras en contribuir a la causa de la paz. Esa idea de la contribución a la causa de la paz, el pacifismo que se defiende tiene su origen en la propia obra de Saint-Simon en cuya teoría sociológica se defendía un nuevo sistema industrial frente al antiguo sistema militar. El nuevo orden industrial supone la defensa de la nueva clase industrial frente a la militar y una de las consecuencias es la crítica al orden basado en la guerra y la defensa de que industria y producción suponían la defensa del pacifismo. La mujer, con su sentimiento y dulzura, representará la mejor contribución a ese pacifismo. Hay que destacar que el sansimonismo representa una exaltación de los valores femeninos, un canto a las excelencias de la mujer por sus virtudes específicas como género. Se defiende la igualdad exaltando la diferencia y dar con ello respuesta teórica a ese problema a partir de defender que “el verdadero individuo social es la pareja”.

EL FEMINISMO

¿Cuál fue el papel de las propias mujeres en la secta? Sin duda atraídas por la religiosidad del movimiento hubo muchas mujeres: algunas de ellas, realmente significativas: Clara Bazard, Cecile Fournel, Clara Démar y Suzane Volquin. Sin embargo, fueron víctimas del sueño de *Enfantin*. Muchas de ellas vivieron dramáticamente su propia situación de pareja, el

divorcio, el amor. Hasta el punto de que llegaron a afirmar que no podría existir mujer libre si no era célibe.

Como hemos visto, primero tuvieron un papel clave en el debate sobre la nueva moral entre *Enfantin* y *Bazard* pero únicamente como objeto del propio debate, exceptuando a Clara *Bazard*, que era la Madre por derecho de consorte y la única mujer admitida en el consejo sansimoniano. Clara *Bazard* representa una figura clave para entender el cisma y el fondo del problema que se debatía. Ella es, en definitiva, una representación trágica del conflicto entre dos morales. Partidaria con su marido de la unión de pareja cristiana tuvo una relación adúltera que confesó a *Enfantin* y que este utilizó en la controversia. Su postura, ante la propuesta de *Enfantin*, de darle un lugar privilegiado en las sesiones de la familia es: “estas distinciones ilusorias no nos han acercado nunca a los hombres y siempre nos han alejado de las mujeres. Son tronos aislados que hacen del ser que los ocupa, un ser aislado entre los otros, un desgraciado símbolo de esos desafortunados que no pueden avanzar más que huyendo de su sexo”. Clara se siente instrumento de *Enfantin* como lo había sido de su amante pero, no por ello deja de ser la figura clave para la organización del grupo de mujeres, a pesar de que era consciente de la dificultad de organizarse al margen de los hombres.

Las mujeres sansimonianas, que habían perteneciendo a la secta, toman conciencia de sí como grupo y hacen suyo el principio ilustrado: “*Nous naissons libres comme l’homme*” “*nous naissons libres et égales à l’homme*”. Por lo que han de tener una autonomía equivalente a la del hombre. De manera que no estén supeditadas bajo la ley del hombre. Incluso siguiendo el pensamiento de *Enfantin*, quien consideraba que era necesario que la mujer se confesara públicamente y ya que durante tan largo tiempo ha permanecido desconocida por maestros brutales y orgullosos sea ella misma la que pronuncie la ley que conviene a su naturaleza.

La moral sexual del grupo se debatía entre la defensa de la familia por una parte, y la defensa del adulterio, divorcios, suicidios incluso. La propia Clara *Bazard*, habiendo sido muy estricta, sin embargo cayó en el adulterio. *Suzane Voilquin* pide el divorcio a raíz de una apasionada relación con otra sansimoniana y expone las razones de su petición en *La Tribune des Femmes*. La necesidad de creación de un grupo propio se manifestó con la creación de un periódico propio que también se llamó *La femme nouvelle* y *La femme Libre*.

Hubo sin embargo, una división dentro del mismo movimiento: las que pretendían, en espera de la nueva ley para la mujer, mantener los principios

cristianos y no olvidar que la mujer reservada, constante y modesta inspiraba más confianza y las más audaces que pretendían dar ejemplo de actitudes liberadoras. Las primeras se distinguían por el color dalia y las segundas por una cinta roja.

Clara Démar pertenecía a estas últimas. Defendió audazmente el derecho a la felicidad. Acusando al cristianismo, con aires claramente nitzscheanos, de no estar hecho para los temperamentos fuertes, para las naturalezas alegres. Criticó la concepción de *Enfantin* de las dos naturalezas, constante e inconstante, reprochándole que pudiera hacerse una distinción tan tajante. Critica el matrimonio e, incluso, la publicidad de las uniones y considera que la paternidad es “siempre dudosa e imposible de demostrar”. Pide “la prueba de la materia por la materia, de la carne por la carne”. La mujer, en definitiva representante de la carne tendría por misión individualizar; reclamar los derechos del individuo frente a la sociedad. La crítica que Clara Démar realizó de los principios sansimonistas pone esto en evidencia. En las páginas de *La femme Libre* va a defender a las mujeres reivindicando su derecho a participar en la elaboración de las leyes y, especialmente, la derogación de la ley del matrimonio como causante de la esclavitud de las mujeres ya que es las que obligan a la mujer a vivir bajo el yugo de un hombre. La insistencia en que las leyes del matrimonio son sinónimo de esclavitud es una constante del “feminismo” de la época. Los Mill mantuvieron esa misma postura de forma rotunda porque son leyes que autorizan a “cada hombre” a someter y mantener bajo su dominio a “cada mujer”.

El otro problema del que Clara Démar es consciente es el de cómo mantener la independencia en el trabajo si hay que cuidar de los hijos. Su idea de crear una “*mère sociale*” o una “*Nourrice fonctionner*” como solución al problema fue evidentemente un logro teórico que, aunque poco elaborado, quedaba como posible solución a uno de los mayores problemas que la mujer tiene para su emancipación.

Pero, ¿qué representa el grupo de las sansimonianas como grupo? Se ha destacado⁽¹³⁾ que el feminismo de 1832, el de las sansimonianas “es, en primer lugar, algunas mujeres muy concretas”, con sus características específicas, más que las discusiones doctrinales. Mujeres que tienen en común cierta marginalidad, cierta autonomía económica, por el trabajo o por riqueza personal, cierto acontecimiento personal familiar desgraciado y que marca el

(13) Planté, Ch. *Les féministes saint-simoniennes*. Derr, J.R. *Regards sur le saint-simoniens*. p.U. de Lyon. Lyon. 1986. pag. 84.

comienzo de una toma de conciencia por medio de la cual la mujer atribuye a su condición de mujer la desgracia, en un mundo hecho a la medida de los hombres. A pesar de su falta de educación y de instrucción son mujeres con la necesidad de tener una vida más interesante y que encontraron en la doctrina y el movimiento sansimoniano la ocasión de una expresión pública” aunque no la respuesta a sus preguntas, ni la satisfacción de sus exigencias específicas”. Aunque el propio proceso de conseguir una expresión pública como es la redacción de un periódico propio desarrollo de la escritura personal de tal forma que refuerzan su singularidad.

Porque, ¿qué significa ser mujer? Lo que se exalta es la figura de la Madre y el papel biológico, los aspectos de sentimiento de pacifismo, dadora de vida, etc. por lo tanto con valores opuestos a los de los varones como luchadores, productores. Se le proponen figuras, imágenes de Virgen, esposa. Como en la mayor parte de los movimientos feministas, las sansimonianas se encontraban en la disyuntiva de, o bien actuar como varones, con toda la inferioridad que su propia situación tenía, o bien como una mujer tratando de dar valor y sentido a todo lo que le ha sido impuesto. Sin embargo, lo que las sansimonianas trataban de proclamar era que la mujer nueva estaba por inventar. La búsqueda de la identidad femenina, “en tanto que mujer” quedaba remitida así a algo no definido, que dependería, en última instancia, de cada mujer individual. La singularidad de cada mujer es lo que cobra relevancia. Naturalmente eso introduce el problema de la dificultad de constitución de grupo reivindicativo, político y social.

Desde el grupo, desde el “vosotras”, se reenvía al “yo singular”; esa reivindicación individual era una de las discusiones de Clara Demar con Infantin, pero al mismo tiempo quedaba el problema de la identidad y cohesión del grupo. Se trata de una contradicción de la que no eran conscientes. Sin embargo, la propia contradicción –adoptar una identidad como mujer que les venía impuesta, o desarrollar, desde la propia libertad, lo que querían ser– se plasmaba entre otras cosas en la pluralidad moral, en no identificarse con imágenes previamente concebidas, en denunciar las oposiciones, mujer rica-mujer pobre, madre-amante, cristiana respetada-prostituta. Ahora bien eso implicaría un enorme riesgo para adaptarse a toda estructura política constituida y, en consecuencia, el tener dificultades adicionales en el propio movimiento social.

Esa etapa de reagrupamiento necesaria a todo movimiento reivindicativo necesita destacar la identidad de grupo como forma de acrecentar la relación de fuerzas y posibilitar la acción colectiva. Cuando lo que se produce es

una contradicción constante entre lo que debería ser la propia identidad aparecen fisuras y flancos débiles en el propio grupo y en el movimiento como tal. Todos los problemas aparecen aquí, el de la mediación de los hombres en el propio grupo ideológico, la necesidad de ruptura con ellos indispensable para constituirse. La necesidad de relación y diálogo con las otras mujeres como reconocimiento de sí mismas y del grupo.

BIBLIOGRAFÍA

Adler, L. *A l'aube du féminisme: les premières journalistes (1830-1850)*. Payot, 1979.

Ansart, P. *Saint-Simon* (1969), Paris P.U.F. trad. cast. *Sociología de Saint-Simon*. Península. Barcelona. 1972.

Bouglès, C. "Le Féminisme Saint-Simonien" *Revue de Paris*, Vol. V. 1918. pag. 371-399.

Campillo, N. *Razón y Utopía en la Sociedad Industrial. Un estudio sobre Saint-Simon*. Universidad de Valencia. Servicio de Publicaciones. Valencia. 1992.

Charlety, S. *Historia del sansimonismo*. Alianza Ed. Madrid. 1969.

Demar, C. *Textes sur l'affranchissement des femmes (1832-1833)*. Payot. Paris. 1976.

Derre, J.R. *Regards sur le Saint-Simonisme et les Saint-Simoniens*. Press Universitaires de Lyon. Lyon, 1986, (contiene una Bibliografía desde 1965-1984).

Ivray, J. "Les Femmes Saint-Simoniennes en Egypte". *Revue Mondial*. serie VII. 1920. pag. 312-325.

Plantee, Ch. "Les féministes saint-simoniennes" en Derré, J.R. *Regards sur le Saint-Simoniens* Press Universitaires de Lyon. Lyon. 1986.

Walch, J. *Bibliographie du saint-simonisme*, Paris, Vrin, 1967.

LA DISSERTATION SUR LA NATURE ET LA PROPAGATION DU FEU DE MADAME DU CHÂTELET

Cinta CANTERLA

“El bello sexo es tan sabio como el masculino, sólo que su inteligencia es bella, mientras que la del hombre es profunda, que es lo mismo que decir sublime... Una señora que tiene la cabeza llena de griego, como Mme Dacier, o que se dedica a sesudas discusiones sobre mecánica, como Mme du Châtelet, podría además dejarse la barba; pues esta manifestaría de modo aún más sorprendente la profundidad de espíritu a la que aspira”. I Kant, Observaciones sobre lo bello y lo sublime, Werke II, 229, 20-24 35, 230, 1.

En 1737 la Real Academia de Ciencia de París propuso como tema de investigación para su premio anual el problema de la naturaleza del fuego y de su propagación. Entre las muchas memorias presentadas el fallo resultó favorable conjuntamente a Euler, Fiesc y Créqui. Pero la Academia decidió imprimir junto a ellas otras dos en atención a su “...gran conocimiento de las mejores obras de física”⁽¹⁾: una de ellas la había presentado Voltaire; la otra, Madame du Châtelet.

El problema de la naturaleza del fuego era uno de los que en el s. XVIII ponían en cuestión los límites de la química, como ya he indicado en otro

(1) *Recueil des Pièces qui ont remporté les prix de l'Academie Royale des Sciences*. Tome Quatrième (1738-1740). Paris, 1752. *Avertissement*

lugar a propósito de otro tratado al respecto, el *De Igne* de Kant⁽²⁾. Pues según se hiciese de él una sustancia material o un mero instrumento de las combinaciones químicas se lo consideraba o no parte activa de esas transformaciones. De ahí la insistencia con la que el tema es abordado en las investigaciones físico-químicas de la época.

Pero, por otro lado además, en la alquimia, en la tradición mística y en las metafísicas de origen neoplatónico, el fuego había sido considerado en muchas ocasiones como la verdadera sustancia vivificadora del mundo, el principio primero de la vida en la naturaleza, el alma del cosmos. Y muchos antimecanicistas de la época –la mayoría de ellos anticartesianos y partidarios de Newton– acudieron al problema del fuego con intenciones bastantes metafísicas⁽³⁾. No sólo estaban en cuestión, pues, los límites de la química, sino, además, una teoría de la materia y un modelo de naturaleza.

Unos de los rasgos que caracterizan el antimecanicismo del s. XVIII es la búsqueda de un principio mediador de la actividad física de los elementos materiales. Este principio, identificado en muchas ocasiones con el éter, lo es otras veces con el fuego, entendido éste como materia ígnea, y en algunos autores, con ambos a la vez. Esta última es la solución que Kant propone en el *De Igne* de 1755; la segunda, la sugerida por Madame du Châtelet en su *Du Feu* de 1738.

En 1732, en su obra *Elementa Chemiae* Boerhaave había dado una teoría de la naturaleza del fuego claramente pronewtoniana y anticartesiana. Años más tarde Kant la tomaría como fuente en el trabajo que eligió para habilitarse como *Magister*, el *De Igne*⁽⁴⁾. El interés suyo por la química newtoniana –Stahl y Boerhaave– se debía a que ésta se sustentaba en una teoría de la materia antimecanicista, caracterizada por la introducción de fuerzas de atracción y de repulsión en los elementos últimos de la materia, por admitir la acción a distancia y rechazar la interpretación del influjo físico en términos de choques. Teoría que casaba bien con la tradición leibniziana alemana.

(2) "La teoría de la materia de Kant y la química newtoniana". Introducción a "I. Kant: *De Igne*". Traducción y notas de C. Canterla, en *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo* I, 1991, pp. 199 y ss.

(3) C. Canterla: "Neoplatonismo, filosofía natural y misticismo: fuentes ocultas del romanticismo en el Kant precrítico", en *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo* I, 1991, pp. 163 y ss.

(4) Sobre las relaciones existentes entre el *De Igne* de Kant y los *Elementa Chemiae* de Boerhaave, cf. las notas a mi edición castellana de la primera obra (n. 2), en las que recojo los textos de la última que sirvieron a Kant de inspiración para redactar la suya.

Así pues, la teoría kantiana de la materia que aparece en los escritos precríticos, y que en gran medida se mantiene hasta la *Opus Postumum*⁽⁵⁾, resulta de una síntesis entre el antimecanicismo de Newton y la monadología leibniziana. Ahora bien, esta salida al enfrentamiento entre cartesianos y newtonianos que iba a suponer su filosofía de la materia no es original de Kant en el sentido de que no fue este filósofo el primero en llevarla a cabo. Muchos años antes, Madame du Châtelet publica sus *Institutions de Physique*, obra en la que pone en cuestión el mecanicismo cartesiano con una teoría de la materia elaborada a partir de las de Leibniz y Newton.

En el primer escrito de Kant, *Fuerzas vivas*, publicado en 1747, la filósofa francesa es citada once veces en su polémica con Mairan a propósito de esa cuestión. Los especialistas consideran, a partir de las propias afirmaciones que Kant hace en su texto, que el orden en que éste asimiló las fuentes fue el siguiente: primero, las *Institutions de Physique* de Châtelet, donde ésta dedicaba una parte a criticar el trabajo de Mairan *Dissertation sur l'estimation et la mesure des forces motrices des corps*; y a continuación los escritos de la polémica entre ambos, esto es, la *Lettre à Madame *** sur la question des forces vives* (1741) de Mairan y la respuesta de ésta, *Reponse de Mme *** a la lettre que M. de Mairan lui a écrit etc* de Châtelet, de 1741 también⁽⁶⁾. Además de ello, Kant habría ido a consultar la obra de Mairan criticada por Châtelet, pero, insisto, su fuente primera son las *Institutions de Physique* de la filósofa.

Kant no puede ocultar en su texto su misoginia y animadversión por ella, hasta el punto de llegar a afirmar que lo que le ha hecho ocuparse de la cuestión es defender a Mairan de la arrogancia de aquella⁽⁷⁾. No obstante, resulta curioso que Kant salga en apoyo de un cartesiano cuando la física de Châtelet, que intenta conjugar la newtoniana con una concepción más metafísica de la ciencia natural inspirada en Leibniz, se halla en el mismo marco epistemológico de la que él seguirá a partir de ese primer escrito suyo. Es

-
- (5) En concreto, en relación al fuego, aunque según Adickes (*Ak* XIV 67, n. 1) la teoría del *De Igne* habría sido modificada en *Magnitudes negativas*, lo cierto es que la identidad del éter con la materia del calor y de la luz se mantiene hasta la *Opus Postumum* (cf. *Ak* XXI 340 y *Ak* XXII 214), como ya he puesto de manifiesto en mi trabajo sobre la teoría kantiana del fuego.
- (6) Cf. I. Kant: *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*. Bern, Peter Lang, 1988, Trad. y comentario de J. Arana. En A 45, 9-14 anota Arana lo siguiente: "...parece evidente que el conocimiento de Mairan procede de la Sra. de Châtelet... Así pues, Kant habría estudiado sucesivamente los trabajos de la Sra. de Châtelet, Mairan y Bernouilli..."
- (7) *Ak* I 55, 31-44.

más, parece que si el filósofo leyó las *Institutions de Physique* antes de que estallara la polémica debió ser porque el estudiante Kant recién licenciado se sintió muy interesado por una teoría que permitía compatibilizar a Newton con la tradición leibniciano-wolffiana en la que él había sido educado. ¿Por qué reaccionar después con esa misoginia?

Mucho antes que Kant, Madame du Châtelet había intuido la primera un marco epistemológico en el que integrar a Leibniz y Newton para abandonar el cartesianismo. Este marco comienza a desarrollarlo en su opúsculo *Du Feu* de 1738, para darle acabamiento es las *Institution de Psysique* (publicadas por Prault en 1740) y alcanzar al gran público a raíz de su polémica con Mairan a propósito de las fuerzas vivas (*Réponse de Mme *** à la lettre de M. de Mairan sur la question des forces vives*, editada por Foppens en 1741). Ahora bien, debido a que la publicación del *Du Feu* realizada por la Academia sólo se distribuyó entre sus miembros y que la edición de Prault no vio la luz hasta 1744, a la comunidad científica las obras llegaron en otro orden, la última, la memoria sobre el fuego.

Esta memoria tiene el interés de ser la primera exposición pública de sus ideas físico-químicas. Pero además de ello nos permite comparar dos teorías que se hallaban en el mismo marco epistemológico: la suya con la de Kant, publicada algunos años más tarde. Pues curiosamente, también de los tres primeros escritos de Kant, uno lo es sobre las fuerzas vivas, el otro sobre el fuego.

Ahora bien, si en la obra de las fuerzas vivas la referencia a Mme du Châtelet era inevitable –su polémica con Mairan levantó mucho ruido–, no parece que Kant llegase a conocer (al menos no lo cita) al *Du Feu* de la filósofa francesa. Sí menciona en cambio a Euler, ganador del premio de la Academia. Si Kant hubiese leído la teoría del fuego de este autor en el volumen publicado tras el premio por esa institución, habría sabido de la teoría de Mme du Châtelet; pero esto no parece muy probable, dado que dicho volumen se distribuía casi exclusivamente entre sus miembros. Así que, de conocerla, debería haberlo sido a través de la edición de Prault de 1744.

Lo cierto es que los dos escritos sobre el fuego, el de Mme du Châtelet y el de Kant, defienden teorías muy similares y se sitúan en una misma corriente: ambos parten de la teoría del fuego de Boerhaave, referencia obligada para los antimecanicistas de la época, y la sitúan en un contexto físico-metafísico sostenido por Newton y Leibniz. Pero con una diferencia: Châtelet lo hace en 1738; Kant, en 1755. Tanto uno como otro hacen del fuego una sustancia material, siguiendo al químico holandés; pero ambos

extraerán consecuencias filosóficas de ello: pues al ser esta materia diferente a la que es grave e impenetrable, según parece desprenderse de los experimentos, Mme du Châtelet dirá de ella que es la verdadera alma del mundo⁽⁸⁾, y Kant, si bien en el *De Igne* simplemente acaba identificándola con el éter, llegará en su *Opus Postumum*, en los últimos años de su vida, a conclusiones metafísicas similares.

Al lado de estos dos escritos podría situarse un tercero, publicado en 1744, el año de la edición de Prault del *Du Feu*, y por tanto, posterior también a la primera edición del trabajo de Châtelet: el *Siris* de Berkeley, en el que este filósofo saca todas las consecuencias posibles de la identificación del fuego y el éter con el principio vivificador del mundo⁽⁹⁾. Todos ellos son representantes de una teoría antimecanicista de la materia que entronca con la tradición alquímica y que se halla metafísicamente emparentada con las corrientes místicas del XVIII, como Kant supo ver muy bien y dejó constancia en sus *Sueños de un visionario* y más tarde en su *Opus Postumum*. El representante místico más emblemático de esta corriente es Swedenborg.

La obra de Madame du Châtelet sobre el fuego, en la que se esboza una teoría de la materia que desarrollará más tarde en las *Institutions de Physique*, fue compuesta en 1738. Según una carta suya a Maupertuis, la decisión de presentarse al concurso fue de última hora; habría comenzado su trabajo un mes antes de la fecha de entrega de las memorias⁽¹⁰⁾. Comparada con el texto de Kant, el *De Igne*, el *Du Feu* presenta mucho más aparato empírico, y aunque los dos siguen las teorías de Boerhaave, las fuentes complementarias a ésta no son las mismas: Musschenbroek, Homberg, Lémery, Gravesande, Boyle, Geoffroy, etc. para el caso de Châtelet; Amontons, Euler, Hales etc. para el de Kant. La diferencia cronológica lo justifica por sí misma, pues ambos autores están al día de las publicaciones más recientes en el momento en que escriben.

En una carta a Maupertuis del 21 de Junio de 1738, Châtelet afirma lo siguiente: "...El fuego en absoluto pesa, y podría resultar muy bien que fuese un ser particular, ni espíritu ni materia, del mismo modo que el espacio,

(8) *Dissertation sur la nature et la propagation du feu*. Paris, Prault, 1744. P. 48.

(9) C. Canterla: "Mysticisme et antimécanisme dans le *Siris* de Berkeley et les *Rêves d'un visionnaire* de Kant", en *Transactions of the Eighth International Congress on the Enlightenment*. Oxford, The Voltaire Foundation, 1992, Pp. 379 y ss.

(10) Carta a Maupertuis de 21 de Junio de 1738 (D. 1528). *Correspondence and related documents*. Ed. de Th. Besterman, Toronto, University of Toronto, 1969. Vol. V, p. 165.

cuya existencia está demostrada, no es ni lo uno ni lo otro⁽¹¹⁾. Con estas sencillas palabras queda muy bien expresada la peculiaridad del planteamiento de la filósofa frente al de Voltaire, que va a sostener que la materia ígnea pesa y a desechar cualquier interpretación de la misma que no sea puramente física⁽¹²⁾.

En su análisis del fuego, Châtelet parte siempre de la experiencia, la verdadera fuente de la filosofía, según ella. Pero la función del filósofo es interpretar esta experiencia, y por ello no debe dejarse engañar por los fenómenos⁽¹³⁾. Aplicado esto al tema que a ella le interesaba, quería decir que no había que hacer del calor y la luz la manifestación de dos sustancias diferentes, sino que para Châtelet, como después para Kant, la materia del fuego y la de la luz serán una y la misma. Calor y luz son en realidad dos efectos diferentes del fuego, dos fenómenos de él que no tienen por qué ir unidos y que no constituyen su esencia, sino dos modos de manifestarse a nuestros sentidos (el tacto y la vista); dos sensaciones, pues, dos modificaciones de nuestra alma: “La luz no es otra cosa que el fuego en cuanto que se transmite en línea recta hasta nuestros ojos; el calor, la agitación en todos los sentidos que ese mismo fuego excita en nosotros cuando se insinúa a nuestros poros”⁽¹⁴⁾.

El efecto más universal de este fuego y cuya existencia no depende de nosotros es para Mme du Châtelet, como para Boerhaave antes y para Kant después, la rarefacción, la dilatación o extensión de un cuerpo en todas sus dimensiones. Esta rarefacción que el fuego opera sobre todos los cuerpos que penetra es, para ella, una de las leyes más primarias de la naturaleza, uno de los resortes del Creador y el fin para el cual el fuego ha sido creado. “...Sin esta propiedad del fuego, en la naturaleza todo sería compacto; toda fluidez, y quizá también toda elasticidad, viene del fuego, y sin este agente universal, sin este aliento de vida que Dios ha expandido sobre su obra, la naturaleza languidecería en el reposo y el universo no podría subsistir ni un momento tal como es... El fuego es... la causa del movimiento interno de las partes de todos los cuerpos”⁽¹⁵⁾.

(11) *Ibidem*.

(12) Voltaire: *Essai sur la nature du feu et sur sa propagation*. En *Recueil des Pièces qui ont remporté les prix de l'Académie Royale des Sciences*. Tome Quatrième (1738-1740). Paris, 1752, pp. 171 y ss.

(13) *Du Feu*, pp. 17-18, 23.

(14) *Du Feu*, p. 5.

(15) *Du Feu*, p. 14.

La materia ígnea penetra, pues los cuerpos y, como veremos después, se halla extendida por todo el universo. Pero tiene una entidad muy peculiar, pues aunque posea alguna de las propiedades de la materia, como la extensión y la divisibilidad, no parece que sea impenetrable o que posea gravedad. Lo que no es una objeción, según la filósofa, contra la afirmación de que es esta materia la que provoca el movimiento de las partes de los cuerpos. Pues la acción mecánica no es la única manera de causación posible: “Se puede responder que el alma no es impenetrable y que no obstante hace que nuestro cuerpo, que está compuesto de partes que resisten, se mueva. Y que, finalmente, no todo lo que actúa sobre los cuerpos es cuerpo a su vez, puesto que Dios ciertamente no es materia y sin embargo ejerce su acción sobre la materia”⁽¹⁶⁾.

Una afirmación similar a esta última aparece en el primer escrito de Kant y sitúa en los dos autores el punto de partida antimecanicista de su filosofía: la acción a distancia y la penetración química se mostrarán a ambos como dos alternativas a la acción por choque cartesiana⁽¹⁷⁾.

Al igual que en Boerhaave antes y después en Kant, el fuego tiende al equilibrio por naturaleza, a expandirse por igual en el espacio en todas las direcciones. Está compuesto por partículas elementales, cuya fuerza se opone a las de la cohesión y gravedad de la materia. Por ello, al penetrar todos los cuerpos y estar extendido por todo el universo, puede ser considerado la verdadera causa de todas las transformaciones en la naturaleza: “Sin esta acción y reacción perpetua del fuego sobre los cuerpos y de los cuerpos sobre el fuego, toda fluidez, toda elasticidad, toda flexibilidad desaparecería, y si se privase a la materia un solo momento de este espíritu que la anima, de este potente agente que constantemente se opone a la cohesión de los cuerpos, todo en el mundo sería compacto y acabaría siendo destruído”⁽¹⁸⁾.

“En este mismo sentido, afirma la filósofa: “El reposo absoluto es incompatible con su naturaleza... El fuego imprime a los cuerpos el movi-

(16) *Du Feu*, p. 21.

(17) Madame du Châtelet parece dudar, como también lo hará Kant con posterioridad (cf. C. Canterla: “La filosofía de la materia de Kant y la química newtoniana”, en *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo I* (1991), p. 201), entre una concepción mecánica de la penetración de los cuerpos por la materia ígnea mecánica –en cuyo caso ésta estaría situada en los poros de los mismos, entre sus partículas (*Du Feu*, p. 137)– y otra según la cual la fuerza repulsiva de las últimas partículas de los cuerpos no sería otra cosa que la manifestación del fuego que las penetraría; si esto último fuese así, esta ‘penetración’, para dejar a salvo la impenetrabilidad de la materia, sólo podría ser química, Cf. Châtelet, *Du Feu*, p. 100.

(18) *Du Feu*, p. 39.

miento interno de sus partes, es ese movimiento que causa la dilatación y la disolución de todos los cuerpos del universo; el fuego es, por decirlo así, el alma del mundo y el aliento de vida que el creador ha expandido sobre su obra"⁽¹⁹⁾.

Es esta identificación del fuego con el principio de vida la consecuencia metafísica de la teoría del fuego expuesta por Châtelet que no aparece en la de Kant, aunque los *Sueños de un visionario* testimonia que pensaba en ella, tal y como después apuntó en su *Opus Postumum*. Pero, por lo demás, las teorías de ambos son muy similares⁽²⁰⁾, debido ello quizá en parte a que la fuente principal que utilizan es la misma –Boerhaave–; pero también a que la concepción física newtoniano-leibniziana de la materia que ambos manejan tiene muchos puntos de contacto.

Hay en Châtelet, pues, una clara identificación del fuego con la vida. Por eso afirma que los seres vivos –los animales– poseen más cantidad de esta materia que los vegetales o restantes cuerpos de la Naturaleza⁽²¹⁾. Este principio vivificador que se expande por todas partes, ejerce su acción sobre toda la Naturaleza y es el que une y disuelve todo en el Universo. Los fenómenos naturales proceden, según la filósofa, de la lucha entre la fuerza que cohesiona los últimos componentes de la materia y otra fuerza que se opone a ella, que es la de la materia ígnea que se sitúa en los intersticios de los cuerpos⁽²²⁾. Sin esta lucha, todo estaría en reposo.

El fuego es, pues, el principio químico por excelencia, pues a él se deben todas las formaciones y disoluciones en la naturaleza: "...de estas dos fuerzas combinadas, la coherencia de los cuerpos y el esfuerzo que hace el fuego para oponerse a ella, resultan todas las uniones y todas las disoluciones del universo, la cohesión que liga, que comprime, que pone en contacto las partes de los cuerpos y el fuego que, por el contrario, las aleja, las separa, las enrarece"⁽²³⁾... "El fuego es el agente más poderoso –y quizá el único– de la naturaleza para unir y para separar"⁽²⁴⁾.

Châtelet distingue, como Boerhaave antes y Kant después, entre el fuego calor –vibración de la materia ígnea que altera el equilibrio entre las

(19) *Du Feu*, p. 48.

(20) Incluso la materia del frío que aparecerá en la obra kantiana *Magnitudes Negativas* se halla ya en el *Du Feu* de Châtelet, en sus 'particules frigéifiques' (p. 115).

(21) *Du Feu*, pp. 51, 79.

(22) *Du Feu*, p. 52.

(23) *Du Feu*, p. 54.

(24) *Du Feu*, p. 67.

fuerzas de atracción y de repulsión de las partículas hasta provocar su separación y afirma que con ello la dilatación— y el fuego-combustión. En relación a este último fuego y llama no son otra cosa que las partículas de los cuerpos que se desprenden de ellos por la acción del fuego, mezcladas con las de este mismo, la proporción de las últimas en la llama es mayor, y de ahí que brille. En ese combate entre las partículas de los cuerpos y las de la materia ígnea, la elasticidad del aire y el peso de la atmósfera son necesarios para mantener la acción del fuego, pues el aire transmite al fuego sus oscilaciones y las vibraciones de la atmósfera, que excitan su potencia⁽²⁵⁾.

El verdadero alimento de este fuego-combustión, el llamado *pabulum ignis*, esto es, aquella sustancia que desaparece completamente al consumirse y que parece entrar a formar parte de los cuerpos que más arden, es para Châtelet el aceite elemental o *esprit*, sustancia formada por las partes más ligeras de los cuerpos⁽²⁶⁾. En este punto Kant se separará de ella al reconocer como tal al ácido.

El fuego, es, además, en Châtelet, la causa de la electricidad. Y su fuerza, al igual que la luz, decrece en razón inversa del cuadrado de la distancia a partir de dichas partículas⁽²⁷⁾. Ahora bien, si la materia ígnea es el principio interno del movimiento de los cuerpos y de la vida y a su vez la causa de la electricidad, tenemos sentadas todas las bases para una física que supera la mecanicista. Por una teoría de este tipo estaba muy interesado Kant en el período precrítico —los *Sueños de un visionario* lo evidencian— y lo seguirá estando al final de sus días. De haber tenido conocimiento de la obra sobre el fuego de Chatelet, se hubiese sentido muy atraído por ella.

Y podría haber hecho lo que hizo con el problema de las fuerzas vivas: tomar la obra de la filósofa como fuente, remitirse a su vez a la fuente de esta —en este caso Boerhaave, en el otro Mairan— y haber elaborado a partir de ahí su teoría.

De todas maneras, si hubiese sucedido así no la habría citado para nada. Todavía 17 años después de su primera obra, en 1764, sigue con animosidad. El texto que encabeza estas líneas lo evidencia.

Sería interesante, de todos modos, investigar sobre la cuestión de cómo llegó Boerhaave, como fuente, a la obra de Kant y qué le hizo elegir un trabajo sobre el fuego para su habilitación como *Magister*.

(25) *Du Feu*, p. 133.

(26) *Du Feu*, pp. 81-83.

(27) *Du Feu*, pp. 95-96.

LA MUJER DE KANT

Sobre la imagen de la mujer en la antropología kantiana

Manuel FONTÁN

“Nuestra época es un siglo de bonitas minucias –Baggatellen– o de quimeras sublimes”.

I. Kant, 1766⁽¹⁾.

“En todas las máquinas en que se pretenda conseguir con poca fuerza tanto como en otras con mucha, ha de haber arte. De donde puede admitirse por adelantado que la solicitud de la naturaleza habrá puesto más arte en la organización de la parte femenina que en la de la masculina”.

I. Kant, 1798⁽²⁾.

1

El análisis de esta comunicación se centra casi exclusivamente en un texto del llamado “periodo precrítico” de la filosofía de Kant, las “Anotaciones en las Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime”. Escritas entre 1765 y 1766, son algo muy singular entre las obras publicadas de Kant. Con este título, “Anotaciones”, los sucesivos editores de

(1) *Bemerkungen in den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, ed. Rischmüller, 57, 7-8.

(2) *Antropología en sentido pragmático*, ed. de J. Gaos, 202.

la obra de Kant⁽³⁾ han denominado las notas manuscritas por Kant no más tarde de 1766 en los márgenes y en hojas sueltas que hizo intercalar en su propio ejemplar de las “Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime”, y que versan sobre cuestiones de moral, filosofía del derecho, antropología y estética.

Tan sólo un par de precisiones, antes de entrar en materia: sobre el carácter representativo de estos textos, hay que decir que ni en la cuestión de la mujer ni en muchas otras se aprecian diferencias significativas con la *Antropología*, de 1798, o la *Metafísica de las Costumbres*, de 1797, escritas tras el período crítico. Estas “Anotaciones” muestran el cambio de interés operado cuando la especulación fundamentalmente cosmológica del Kant de los 50 cede paso al interés por “el sentimiento de la belleza y la dignidad de la naturaleza humana”⁽⁴⁾, a la preocupación por la definición del “puesto de la Humanidad en el orden de las criaturas”⁽⁵⁾. Su contexto está demarcado, para lo que aquí interesa, por la numerosísima presencia de referencias –implícitas y explícitas– a Rousseau, que ponen de manifiesto la recepción de su pensamiento por Kant, un pensamiento cuya noticia fue experimentada por todo el círculo ilustrado de Königsberg como una –en palabras de Hippel– “manumisión del espíritu” (*Seelenmanumission*). En estos textos están en germen algunas de las ideas que serán centrales en la posterior filosofía crítica (como las de naturaleza, autonomía de la voluntad, sentimiento moral o deber, entre otras)⁽⁶⁾.

Por encima de las divergencias de estilos tan diversos entre sí como los del filósofo de tradición alemana y el ensayista de cultura francesa, Kant y Rousseau tienen en común una radicalidad (y una ambivalencia) que ha marcado la conciencia moderna y contemporánea. La radicalidad metafísico-epistemológica del giro trascendental que inicia la crítica kantiana es compa-

(3) En las ediciones de Schubert, Cassirer y Lehmann y recientemente la imprescindible edición crítica de Marie Rischmüller. Se cita esta obra según esa edición: Marie Rischmüller (Hrsg.), *Immanuel Kant Bemerkungen in den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Félix Meiner Verlag –Kant-Forschungen Bd. 3– (Hamburg, 1991), con las siglas Bem y la numeración de esa edición. Las referencias a notas de la editora se citan con la sigla Rischm., seguida de la página. Las “Observaciones...”, por la edición de la Academia.

(4) *Beob*, Ak, II, 217.

(5) Bem, 16, 32; Risch., 166.

(6) Inseparablemente, además, las “Anotaciones” dan testimonio de la recepción y confrontación de Kant con el empirismo británico (Locke, Hume) y la escuela escocesa (Shaftesbury, Hutcheson).

rable a la de la crítica cultural ejercida por Rousseau⁽⁷⁾. Así como Rousseau arbitró la noción de hombre natural como instancia de juicio, no de la sociedad de su tiempo, sino de la sociedad como tal, Kant ejerció una crítica desde el principio trascendental de su filosofía desde el que criticar, no las filosofías históricamente dadas, sino la esencia misma de la razón. El planteamiento trascendental kantiano presentó la tesis de la idealidad del sentido y la división de la realidad en fenómenos y noumenos con vistas a asegurar la legítima objetividad del conocimiento; Rousseau resucitó el mismo *topos* ontológico de oposición entre ser y apariencia, pero reconduciéndolo a la crítica absoluta, aunque en el terreno político-moral. Kant ejerce una crítica radical respecto de la metafísica, el segundo la enfoca más bien a una cierta filosofía de la cultura. Lo que en Rousseau es la figura argumentativa de su discurso de crítica cultural (la dialéctica entre las nociones de intermediación natural y mediación cultural, de autenticidad y apariencia), es básicamente la misma que Kant pone en funcionamiento como figura argumentativa de su crítica a la gnoseología tradicional (la dialéctica entre fenómeno y cosa en sí, entre apariencia y verdad).

Rousseau enseña a Kant que el hombre en sentido moral se define no sólo por su racionalidad, sino esencialmente por su voluntad libre, por “el sentimiento de la libertad original”⁽⁸⁾. “La cuestión es si para mover mis afectos o los de otros debo tonar el punto de apoyo fuera del mundo o en el mundo. Respondo, lo encuentro en el estado de naturaleza, esto es, de la libertad”⁽⁹⁾.

Volviendo a los textos, a pesar de ser bastante desconocidos, y de las dificultades interpretativas que plantea su carácter asistemático, rapsódico⁽¹⁰⁾, su elección responde además a que hay en ellos numerosísimos pasajes que testimonian el conocimiento por parte de Kant de la literatura y la ensayística de la época. Por citar sólo algunos nombres, en los textos hay referencias a Fielding, Voltaire, Pope, Richardson, Swift, Prévost, Addison, Sterne, Burke, Hume, Hutcheson, Hobbes, Hippiel, Anne de Lenclous, Montaigne, Montesquieu, Saint-Evrémond, Diderot... Constituyen, pues, un precipitado de influencias filosóficas y literarias, lo que los convierte en una fantástica

(7) Hay profundas similitudes entre el primer Discurso de Rousseau y la historia de la razón que traza Kant en los prólogos a la *KrV*.

(8) Jean Jacques Rousseau, *I Discurso*, 203.

(9) Bem, 43, 3.

(10) Se trata de textos que fueron escritos en un libro, pero que nunca dieron lugar a un libro. Cfr. Rischm., 12.

muestra de la mentalidad y las ideas en circulación en el contexto cultural en el que Kant escribe su filosofía, o si se quiere, en un exponente de la deuda que tiene el pensamiento kantiano con los valores y tópicos vigentes en el sistema sociocultural de la Prusia oriental del XVIII, en gran parte comunes a la intelectualidad europea de la época. Esto, que no es tan fácilmente visible en el caso de su filosofía más “pura” (la del periodo crítico, aquella por la que Kant nos resulta comúnmente familiar) puede servir para notar que también está presente en esta última, como se espera poder mostrar al final de esta ponencia. Con ello no se persigue hacer una especie de genealogía de la filosofía kantiana desde los resultados del rastreo de la imagen de la mujer en su antropología. Ahora bien: una cosa es hacer reduccionismo y otra considerar que los filósofos son una especie de taxidermistas especulativos, que su época (su vida) es una anécdota, ilustrativa, sí, pero que no tiene nada que decirnos acerca de su propuesta intelectual. Por eso, al final se expondrán algunas sugerencias respecto a la filosofía de Kant, las que parece posible extraer de una cuestión tan concreta –y si se quiere, tan minúscula, comparada con la ingente producción kantiana– como la imagen de la mujer que se desprende de estos textos. Poner de manifiesto, siquiera a modo de sugerencia, que la estrategia mental ilustrada sigue presente –consciente o inconscientemente– en los discursos contemporáneos es la pretensión de estas páginas.

2

Los pasajes dedicados a la mujer en las “Anotaciones”, mezclados con otros que desarrollan temáticas muy diversas entre sí y con nuestro tema, son frecuentísimos. Por brevedad citaré muy pocos, aunque a pié de página se recogen los lugares paralelos. Se presentan clasificados en tres apartados. El último de ellos –que podría titularse “tipología esencial de la mujer de Kant” o “metafísica kantiana de la mujer”– servirá para conectar lo expuesto en los dos primeros con las sugerencias finales de este trabajo.

a) el binomio masculino-femenino

En lo que hace referencia a las relaciones entre hombre y mujer, Kant participa plenamente de la tesis rusioniana de la natural y esencial diferencia entre los sexos. Hombre y mujer son distintos. O mejor, varón y mujer son distintos. Hay, en este sentido, textos muy significativos entre los dedicados a la educación, porque, a los ojos de Kant, Rousseau reunía las virtudes de no ser un escéptico y ser el pedagogo que podría ayudar a regenerar moral-

mente al género humano. Como Rousseau, Kant es partidario de la educación separada, porque la misma educación de naturalezas desiguales o diversas daría lugar a un tópico muy comúnmente deplorado en la época: la *confusión des sexes* (Kant habla en este sentido de “mujeres barbadas y hombres lampiños”⁽¹¹⁾); deplorado, sobre todo, por el peligro de la injerencia de la mujer en las ocupaciones del hombre: “En los países donde las reuniones están formadas mayoritariamente por varones, se estima el mérito personal según el entendimiento, la honradez y la útil diligencia, la amistad o la utilidad común. Allí donde las mujeres han estado mezcladas desde siempre, se estima según el ingenio, la galantería, la broma, los pasatiempos. Entre los antiguos alemanes, antes de que las costumbres francesas nos corrompiesen, las mujeres debían estar en habitaciones especiales, como en Inglaterra”⁽¹²⁾.

Ni Kant ni Rousseau apuestan por la superación de los distintos roles que, asignados de modo fijo a hombre y mujer, certifican esa diferencia. Entre otras cosas porque Kant no cree que la diversidad sea un producto sociocultural, un fruto de la socialización, sino que más bien la consideran *fundamentada en la naturaleza de cada sexo*. Como escribe en la *Antropología en sentido pragmático*, “no es la cultura la que introduce estas cualidades femeninas, sino que la cultura se limita a inducir las a desarrollarse y hacerse notar en circunstancias favorables”⁽¹³⁾. De esto se desprende que el discurso kantiano no tiene como referente la imagen de la mujer del siglo XVIII, sino que su referente es *la naturaleza de la mujer*.

El mejor modo de comprobar el carácter *natural* de la diferencia es, a tenor de los textos, el estudio de la diversidad físico-biológica u orgánica entre varón y mujer, que parece evidente. Y, en efecto, en la definición de la desigualdad de hombre y mujer, Kant concede un papel importante al dimorfismo sexual. Esto sería una obviedad, sino fuese porque Kant –con Rousseau– no se refiere simplemente a la diferencia morfológica, sino que sobre todo insiste –en estos textos– en una curiosa diferencia entre la capacidad (*Vermögen*) sexual masculina y la femenina, una diferenciación con connotaciones morales y sociojurídicas.

(11) Bem, 4, 1 y Beob, Ak, II, 225 ss. Cfr. también Beob, Ak, 225 ss y Rischm., 146.

(12) Bem, 58, 1. La expresión “Frauenzimmer”, el término utilizado por Kant para referirse a las muchachas y que alude a esa habitación (*Zimmer*), es significativo en este contexto.

(13) Cfr. *Antropología*, 202 y 210.

El tema de la sexualidad femenina está desarrollado en estos textos que en otros escritos de Kant⁽¹⁴⁾. La curiosa idea que los preside es que la potencia o la capacidad sexual de la mujer es ilimitada; que, *por su naturaleza*, no le basta con su marido y, por eso “tiene que ser resguardada de la infidelidad por el honor y el amor”⁽¹⁵⁾. Los pasajes en los que se define en estos términos la dotación natural de la mujer “...pues ellas tiene una capacidad mayor”⁽¹⁶⁾ son muy numerosos⁽¹⁷⁾. En otro texto, se explica desde esa idea que el vicio de la mujer no casada no es igual que el del hombre: “una de las causas por las que el desenfreno (*Ausschweifung*) del sexo femenino en estado soltero es más reprobable es que, cuando los hombres en ese estado han sido libertinos, no por eso se han preparado para la infidelidad en el matrimonio; pues si es verdad que su concupiscencia ha crecido, su capacidad ha disminuido. Por contra, en la mujer la capacidad o la potencia es ilimitada, y cuando la concupiscencia crece entonces no es posible contenerla. Por eso, de las mujeres lascivas puede presumirse que serán infieles pero no de los hombres”⁽¹⁸⁾. La infidelidad de la mujer es considerada además especialmente peligrosa porque está en relación con el derecho de herencia y de propiedad⁽¹⁹⁾.

Kant anota que, por todo ello, la virtud de las mujeres casadas es más difícil de conservar que la de su maridos: “que la castidad de las mujeres en el matrimonio sea más difícil de preservar que la de los varones se explica porque su capacidad de dar (*Vermögen zu ert(h)eilen*) es mayor que la del varón, y de ahí que en ellas los apetitos fantásticos (*phantastische Begierde*) pueden llegar más lejos”⁽²⁰⁾.

(14) Cfr. *Idem*, 210. Cfr. Risch., 144.

(15) Bem, 60, 9.

(16) *Ibidem*.

(17) Rischmüller (218) recoge todas las referencias a este tema de la dotación natural de la mujer.

(18) Bem, 3, 7 ss. Significativamente, una acepción de la palabra alemana “*Ausschweifung*” se refiere al escote de la blusa.

(19) Cfr. Risch., 144. La cuestión tiene que ver con el elogio de la vida hogareña y la consideración social de la mujer como propiedad.

(20) También Bem., 100, 26 ss. y 97, 28. Prosiguiendo los razonamientos kantianos podría concluirse que cuanto más libertino sea un varón antes del matrimonio, mayores garantías de fidelidad ofrecerá, pues no podrá ser infiel aunque quiera. De aquí también se sigue una calificación de la prostitución más severa para la prostituida que para el cretino que la prostituye, pues en la primera no sólo crece o se mantiene la capacidad sexual, sino que aumenta la económica, mientras en el caso del varón ambos, dinero y capacidad, descienden. La frontera entre los criterios de eficacia de una ética naturalista y las convicciones en que descansan las éticas formales son, a menudo, muy coincidentes.

Pero la diferencia orgánica entre varón y mujer es sólo el primer paso, el más cercano a la biología, de una cadena de diferencias naturales extendida, como veremos, a todos los niveles de la subjetividad. Esta desigualdad esencial encuentra una solución en la idea kantiana del “todo moral” (*moralisches Gan(t)ze*) que forman el varón y la mujer. Esta noción funciona con una especie de *feed-back* con respecto a la de desigualdad/diferencia, pues, aunque redime la diferencia, a su vez se basa en ella: en efecto, como escribe Kant, “si uno considera que hombre y mujer forman un todo moral, entonces no debe atribuírseles las mismas propiedades, sino que hay que atribuir a cada uno aquellas propiedades que le faltan al otro”⁽²¹⁾. La idea de que cada sexo posee lo que le falta al otro (una idea profundamente masculina, en la línea aristotélica de la mujer como un varón malogrado) lleva, naturalmente, a la de complementariedad de los sexos. Así, la idea de un “todo moral” se sustenta en las de diversidad (fundada por la desigualdad) y potencial unidad (producida por la idea de la complementariedad). La continuación del tema del “todo moral” formado por varón y mujer lleva a su vez a la concepción kantiana del matrimonio⁽²²⁾, cuestión en la que no se va a entrar directamente aquí, salvo al final. Basta con decir que Kant considera el matrimonio como una peculiar unidad de contrarios, y no como un acuerdo, porque los acuerdos sólo se dan entre iguales (*Gleichartigen*).

Por ahora, basta con fijarse en que la diferencia varón/mujer se piensa siempre junto a la idea de su complementariedad: el varón es diferente de la mujer, porque el hombre tiene (o es) aquello que a la mujer le falta (o no es) y viceversa. La complementariedad, a su vez, exige la unidad. Como escribe Kant “la concordia o el acuerdo (*Einigkeit*) sólo es posible allí donde uno

(21) Bem, 47, 24 ss.

(22) La concepción kantiana del matrimonio es la de la unidad de los contrarios, frente a la amistad, que es la unificación entre iguales (cfr. por ejemplo, Bem., 55, 11, 58, 9, 53, 30 y Rischm., 215-217: consecuentemente con la imagen de la mujer como no trabajadora, Kant imagina la unidad del matrimonio como un todo (Cfr. Bem, 47, 24) que resulta del trabajo del varón y del “arte de los víveres caseros de la mujer. El matrimonio aparece en Kant (y esto motivó la crítica de Hegel a la concepción kantiana del amor) como una institución con una serie de características, entre ellas la conservación de la especie y una cierta función redentora de toda esta diversidad esencial al binomio masculino-femenino. Pero tiene raíces más profundas: porque, en el fondo, para una filosofía que considera la racionalidad autosuficiente como lo más específicamente definitorio del ser humano, el enamoramiento es una patología. El matrimonio es una especie de cura, la posible en el estado social, y consiste sobre todo en la cesión del cuerpo. Cfr. Beob., Ak, III, 242. En Rischm., 143, y 211-12. Lugares paralelos en Bem., 47, 24, 57, 30, 86, 11, 1, 42, 50, 11.

puede ser un todo sin el otro, por ejemplo, entre dos amigos; y también donde ninguno está subordinado al otro. Puede haber acuerdo en el trueque o intercambio o en los contratos del modo de vivir. Pero la unidad (*Einheit*) sólo depende de que tanto a la vista de las necesidades como en las conveniencias, dos juntos, de modo natural, formen un todo. Eso ocurre entre el varón y la mujer. Pero la unidad se da aquí con la igualdad. El hombre no puede distinguir ningún placer de la vida sin la mujer, y esta no puede satisfacer ninguna necesidad sin el varón. *Esto produce también la diversidad de caracteres*. El hombre, según su inclinación buscará su necesidad sólo según su juicio, y su placer según la mujer⁽²³⁾.

Como se verá más adelante, esa diferencia natural y esa unidad requerida por la complementariedad –que se presenta en igualdad–, no son en absoluto asépticas: la necesidad de uno de los polos del binomio es –si se permite la expresión– “más indigente” que la del otro. La complementariedad, en el fondo, sugiere la idea de una superioridad constitutiva o esencial de uno de los dos, que hace que la complementariedad misma sólo pueda leerse en términos de redención de uno por el otro. La concepción kantiana del matrimonio está en esa línea, pero esto es adelantarse al examen de los textos.

Que cada sexo tiene naturalmente lo que al otro le falta resulta evidente para Kant (y Rousseau) tanto en el aspecto físico-biológico (al sexual en concreto ya nos hemos referido), como en el nivel temperamental (distintos sentimientos y diversa afectividad) y también en el psicológico (diversos usos de entendimiento y razón). Las diferencias en esos niveles fundan las del nivel caracteriológico (virtudes diversas, o sentidos diversos de las mismas virtudes) y las existencias en el plano sociocultural. Y funda también el reparto complementario de las tareas propias de cada sexo. Esto vuelve a significar que todas esas diferencias se convierten en diferencias por naturaleza, en diferencias esenciales, propias de la mujer o del hombre y, por tanto, que cuando Kant habla de las diferencias de todos esos niveles no está hablando de las diferencias de la mujer con respecto al varón en una determinada época (la suya), sino que está refiriéndose a *la* diferencia.

Ordenando los textos que concretan los rasgos correspondientes a cada elemento del binomio puede elaborarse una especie de lista de diferencias entre los sexos, una lista cuya suma presenta el retrato específico, diferencia-

(23) Bem, 57, 30-40. Cfr. 131, 1 ss.

do y complementario de la naturaleza de la mujer respecto de la del varón. A continuación, en el segundo punto, se trata de confeccionar esa lista, en la que, de modo rapsódico e impresionista, Kant pinta los rasgos del retrato textual de su mujer.

b) tipología psicológica, caracteriológica, temperamental y sociocultural de la mujer.

Esa lista de lo que –según Kant– el hombre tiene y a la mujer, en cambio, le falta, tiene dos propiedades. La *segunda* es su longitud. La primera es aún más significativa, pero nos referiremos a ella al final: se trata de que el catálogo mismo tiene como término de comparación o analogado principal... al varón. Y, en ese sentido, acaba por ser una lista de agravios.

“Las mujeres tienen virtudes de mujer”⁽²⁴⁾. Con esta frase comienza Kant su catálogo. Como según su filosofía, que se contraponía directamente al naturalismo de los empiristas ingleses, hay que admitir un primado y una independencia de las facultades intelectuales sobre la sensación, el sentimiento y los deseos, comencemos por las llamadas facultades superiores. Del entendimiento de la mujer escribe Kant que “las mujeres tienen una comprensión muy rápida, pero infundada. Entienden enseguida algo, en la medida en que sea necesario para hablar de ello y entonces piensan que no hay nada mejor”⁽²⁵⁾. Aquí, es cierto, a las mujeres se les atribuye entendimiento: en concreto, un entendimiento al servicio de la práctica y más bien poco sólido. Pero el regalo está envenenado: el espíritu, genéricamente considerado (en cuanto capacidad intelectual, racionalidad abstracta, genio o ciencia, según el modelo sujeto-objeto), no parece algo demasiado característico de la mujer. Le resulta impropio. Kant se hace eco de la frase de Swift (“de encontrar una huella de espíritu en una mujer nos alegramos lo mismo que por algunas palabras que un papagayo pronunciase correctamente”⁽²⁶⁾), cuando escribe que “el espíritu pertenece a las cosas inútiles. Un hombre que lo convierte en lo principal cuando está con mujeres es como si gastara su fortuna en comprar papagayos o macacos”⁽²⁷⁾. Consecuentemente, “resulta grotesco que un hombre pretenda enamorar a una joven (*Frauenzimmer*) por su entendimiento y grandes méritos (del hombre)”⁽²⁸⁾. Basta con que la mujer sea algo

(24) Bem, 43, 8. Cfr. los lugares paralelos en Rischm., 199.

(25) Bem, 109, 31.

(26) Cit. por Rischm., 144.

(27) Bem, 3, 3.

(28) Bem, 1, 14. Cr. también 65, 27.

receptiva al entendimiento: “si tuviera que elegir una mujer, yo tomaría una que no tuviera mucho espíritu, pero que lo percibiera”⁽²⁹⁾. “La mujer más perfecta: comprensiva y honrada, sensata, si se dispensa voluntariamente de las sutilezas”⁽³⁰⁾. Parafraseando el *bonmot* de Mme. de Sévigné –que repite a su vez a Guilleragues– sobre el secretario de Luis XIV (“Pelisson abusa de la licencia para ser feos de que disfrutaban los hombres”⁽³¹⁾), Kant escribirá que “alguna mujer abusa de la licencia para ser ignorantes que ellas tienen”⁽³²⁾, de donde se sigue que lo natural en ellas no es el saber. Kant embroma la cuestión con otra frase: “Richardson pone en boca de una mujer un dicho de Séneca, al que ella añade después ‘como dice mi hermano’. Si hubiera estado casada –continúa Kant– diría ‘como me dice mi marido’”⁽³³⁾. Lo propio de la mujer no es saber, sino estar “enterada” de lo que el varón “sabe”. En el fondo, Kant repite en este punto un esquema que funcionará también cuando explique la peculiaridad del sentimiento del honor en la mujer: la idea de que la honra de la mujer está en dependencia del juicio exterior, mientras que la del varón consiste en la autoestima, en el propio aprecio de su dignidad interior.

Otra de las cosas que el hombre tiene y a la mujer le falta es la fuerza, tanto en sentido físico (*Kraft*) como psicológico-moral (*Entscheidung, Durchsetzungskraft*). La mujer es el sexo débil. En la *Antropología*, Kant es claro hasta el extremo de decir que “las cosas propias de la mujer llámense debilidades”⁽³⁴⁾. Incluso cuando las mujeres son fuertes lo son porque son débiles: “Las mujeres son fuertes porque son débiles. Su ánimo”⁽³⁵⁾. Y completando el texto citado anteriormente, en el que se contraponían los diversos comportamientos frente a la injusticia, escribe Kant que “el ánimo de la mujer consiste en soportar pacientemente el mal, por su honra o por su amor (...) el del hombre, en expulsarlo obstinadamente”⁽³⁶⁾.

Aún ignorando las relaciones entre alcohol y feminidad en el siglo XVIII, el bajo consumo de alcohol por la mujer es recurrente en Kant como

(29) Bem, 64, 40.

(30) Bem, 144, 1.

(31) en *Lettres choisies* [...], qui contiennent beaucoup de particularitez sur l'histoire de Louis XIV, Troyes, ca. 1725.

(32) Bem, 103, 13.

(33) Bem, 4, 4.

(34) Cfr. *Antropología*, 203.

(35) Bem, 1, 31.

(36) Bem, 4, 14. También el ya citado 8, 12.

muestra de su debilidad (de la mujer): “la muchacha no se traiciona con facilidad, y por eso no se emborracha. Porque es débil es prudente (*schlau*)”⁽³⁷⁾. No es sobria por virtud, sino porque sabe que el alcohol, en su caso, sumaría debilidad a debilidad. Por eso “quizá pueda encontrar uno entre los hombres más varones que merezcan la horca que mujeres que se emborrachen”⁽³⁸⁾. Y también por eso, “en todas las naciones la costumbre de beber desapareció entre los hombres tan pronto como las reuniones fueron adornadas (*geziert*) con mujeres. Los griegos y los antiguos alemanes, los prusianos, bebían. Los ingleses aún beben porque las mujeres están segregadas (*abgesondert*). Todavía sería bueno (que hubiese) habitaciones femeninas especiales. Nuestro modo de vida actual es, por así decir, el de la Arcadia: uno tiene siempre compañía, y el amor y el juego se entienden. Pero una negra preocupación, la discordia y el hastío dominan en casa”⁽³⁹⁾. Si se compara el espíritu de este texto con otros de sabor rusoniano, en los que Kant considera que es preferible el estado de ebriedad al estado de sobriedad –cuando en este último engañamos a los demás– puede pensarse que el vino no es peligroso de por sí: comienza a serlo cuando lo acompañan las mujeres. Porque entonces entra en juego el aparentar⁽⁴⁰⁾.

Otra de las virtudes naturales al carácter femenino es la ternura. Pero Kant anota que “la naturaleza ha equipado a la mujer para afectar cariño, no para ser cariñosa”⁽⁴¹⁾.

Notoriamente, pues, Kant toma de prestado la imagen rusoniana de la mujer como coqueta⁽⁴²⁾, vanidosa y débil⁽⁴³⁾. La Dorothy Lamour de “Singing in the rain”, que pasea por la película su insustancialidad cerebral bajo la melena rubio-platino, es una especie de universal concreto de esa imagen. Y consecuentemente, hace consistir la esencia de la mujer en la inclinación a gustar, o sea, a ser aprobada por el gusto de otro: “una causa de que las damas sean orgullosas entre ellas es que entre sí son más iguales, pues el fundamento de la nobleza se encuentra en los hombres. La causa de que juntas se

(37) Bem., 1, 40.

(38) Bem., 61, 16.

(39) Bem., 124, 1. La semántica del término que utiliza Kant aquí (*ziern*, *geziert*: adornar, ornamentar...) es bastante significativa. La mujer es el *goldene Rahmen* (el marco dorado): el hombre es el cuadro.

(40) Cfr. Rischm., 261.

(41) Beob., 59, 1.

(42) Bem., 1, 11.

(43) Cfr. Rischm., 197, para ver la parcialidad del dictamen, que sólo tiene en cuenta a las cortesanas del XVIII.

sonrojen y sean rivales es que la felicidad de los hombres no se deben tanto al gusto como a los méritos (...), por lo que ellos mismos se hacen felices, mientras que aquellas son hechas felices por otros. En ello se funda su *esencial inclinación a gustar* (*wesentliche Neigung zu gefallen*)⁽⁴⁴⁾. El título “mujeres al borde de un ataque de nervios” es, en este contexto, casi una tautología, una redundancia.

También en lo que hace a los sentimientos morales (no se va a hacer referencia aquí a los estéticos, aunque se puede decir que en la mujer, según Kant, no resulta fácil distinguir ambos⁽⁴⁵⁾) es la mujer diversa del hombre: “la mujer tiene una comprensión rápida de todo lo relacionado con los sentimientos (*sentiments*), pero no siente exactamente lo mismo (que el hombre). Nombrad, por ejemplo, una virtud de héroes: el hombre pensará si debiera practicarla; la mujer pensará en el caso en que alguien la ejerciera contra ella, o en que su marido la ejerciera. (...). De ahí que algunas virtudes que no tienen ninguna orientación apreciable a su sexo no sean atendidas por ellas (por ejemplo, la sencillez de la naturaleza)”⁽⁴⁶⁾.

El varón y la mujer se diferencian también en el sentimiento del honor (*Ehre*): hay una honra específica de cada sexo⁽⁴⁷⁾, porque ambos son desiguales en lo relativo a la importancia del juicio exterior y en el comportamiento frente a lo inmoral: “La honra del hombre consiste en el aprecio de sí mismo, la de la mujer en el juicio de otros. El hombre se casa según su decisión, la mujer no lo hace contra la decisión de sus padres. La mujer opone a la injusticia lágrimas, el hombre se encoleriza ante aquella”⁽⁴⁸⁾. En otro texto, se dice que “una mujer es insultada u oprimida por la injusticia o por la grosería allí donde no puede ayudar ninguna responsabilidad, sino la amenaza. Ella sirve de sus conmovedoras armas de las lágrimas, del lastimero enojo y de la queja, pero al mismo tiempo tolera el mal antes de ceder a la injusticia. Ved ahí el ánimo de la mujer (...)”⁽⁴⁹⁾.

(44) Bem, 40, 22 ss.: también Bem, 78, 27. Subrayados míos.

(45) Hay suficientes ejemplos de esto en las *Beobachtungen*...

(46) Bem, 86, 23 y *Rischm.*, 232 ss.

(47) Cfr. *Rischm.*, 146.

(48) Bem, 4, 2 ss.

(49) Cfr. *Idem*, 8, 12. En conexión con la cuestión del honor, una de las manifestaciones jurídico-sociales de una primordialidad sustentada, en el fondo, por toda una peculiar antropología, es la cuestión de la por otra parte loable oposición de Kant y Rousseau a la resolución de agravios y delitos de honor por medio del duelo: obligar al culpable a que otra instancia (el juez) resuelva una cuestión propia (el honor) tiene un evidente valor educativo para el duelista –varón–: pero porque le obliga a ceder al resolución de

Se trata, pues, de una auténtica enajenación de la mismidad de la mujer, que descansa, en el fondo, en la idea de que quien posee su mismidad es, sobre todo, el varón, en quien el conflicto entre lo interno y lo exterior heterónimo está resuelto a favor del primero de los términos. En todos los aspectos, desde las posiciones filosóficas de Kant y Rousseau, la aséptica diferencia varón/mujer se desliza hacia una relación de superioridad y subordinación, decididamente inclinada del lado del varón.

Sin embargo, no se puede negar que hay textos en los que éste se subordina claramente a la mujer: en concreto, los referentes al gobierno de la casa y a la mediación de la inclinación sexual, o sea, a la dinámica erótica. Esos pasajes en absoluto contradicen el esquema básico que sustenta hasta ahora los textos. Porque también en estos pasajes (que son los únicos en los que la mujer prima) el varón es la instancia desde la que se decide quién se subordina y quién rige en cada caso. La precedencia, el gobierno de la mujer en este punto resulta de una mezcla de algunas de las propiedades que le son naturales con la conciencia del varón inteligente (que conoce esas propiedades y no se las toma a broma⁽⁵⁰⁾) de que le conviene ceder y ser gobernado: “el varón ama la paz del hogar y se somete gustoso al gobierno de la mujer para no verse estorbado en sus asuntos”⁽⁵¹⁾. El gobierno de las mujeres, además, tiene dos condiciones en los textos: se reduce, por supuesto al hogar: “Las mujeres son por naturaleza más hogareñas que los hombres, porque tienen que criar niños. Nuestras galantes damas, que no los tienen, y nuestras muchachas que saben que jamás los tendrán no son caseras, porque no les hace falta (...)”⁽⁵²⁾. Al final, la cesión del gobierno de la casa a las mujeres se convierte en un elogio de la mujer hogareña –“la más grande perfección es la vida casera (*Häuslichkeit*)–”⁽⁵³⁾ y en el confinamiento natural de la mujer en la casa, también porque hay que estar presente donde se manda. “Difícilmente se pueden libertar el movimiento de los sentimientos morales o el ornato de lo moral fuera de las ocupaciones caseras. La que cose una prenda ante su

un problema propio a otro, que es justamente lo propio de la mujer: en esa medida es la prohibición del duelo un castigo para el varón. Pero esto es sólo un síntoma: como después se verá, que el honor propio de la mujer dependa del juicio ajeno, que la natural inclinación a gustar resulte consustancial a la mujer es algo que tiene más importancia que una mera noticia de psicología empírica.

(50) Antropología, 203.

(51) *Ibidem*.

(52) Bem, 128, 9. Ver también la nota de Rischm. a Bem, 82, 15 y 68, 7.

(53) Bem, 68, 6.

marido avergüenza a cada momento a la dama galante que, en lugar de eso, lee una tragedia”⁽⁵⁴⁾.

El gobierno de la mujer, además, se da sólo en el presente estado civilizado. Es más: en el estado social, fuera del “sistema patriarcal dominante”, no sólo no manda de ningún modo, sino que “en el rudo estado de naturaleza es, sin duda, de otra suerte. *La mujer es entonces un animal doméstico*. El varón va delante con sus armas en la mano y la mujer le sigue cargada con el fardo de su ajuar”⁽⁵⁵⁾. Y: “en el estado de naturaleza el hombre domina sobre la mujer, en el de opulencia (*Üppigkeit*) la mujer sobre el hombre...”⁽⁵⁶⁾. Aquí opera la conexión entre belleza o gusto, inclinación sexual, poder y las ideas rusonianas (y también matizadamente kantianas) del estado de naturaleza y el estado social. Para Kant, “el fin de la naturaleza al instituir la feminidad” es doble: son (...) la conservación de la especie, (...) la cultura social y el refinamiento de la sociedad por la feminidad”. A lo primero alude la inclinación sexual, que se da en ambos estados; pero su mediación (lo que llamamos la erótica) sólo se da en el estado social y refinado. En el estado de naturaleza la idea de seducción no tiene sentido. Y, en realidad, “casa”, en estos textos, está representando al estado civilizado: que la mujer manda en la casa quiere decir que manda en un apartado de la vida *en las sociedades cultivadas*, en las que la satisfacción de la necesidad sexual –que en el estado natural se da de modo inmediato y directo– está mediada por la cultura⁽⁵⁷⁾. “Cuando la naturaleza quiso infundir también los finos sentimientos que implica la cultura, a saber, los de la sociabilidad y la decencia, hizo a éste sexo el dominador del masculino (...)”⁽⁵⁸⁾. En sociedad, donde “la opulencia hace que haya una gran diferencia entre una mujer y otra”⁽⁵⁹⁾, es donde la mujer tiene que ser elegida y, por tanto galantear, distinguirse, aparentar para diferenciarse, gustar preferentemente (monogamia) y evitar que la elección que ha hecho su marido se trueque por la de otra. Sólo entonces es cuando pone en juego su capacidad para dominar la inclinación hacia ellas que tiene el varón: “como las características propias de la mujer se dirigen a sondear al hombre y las inclinaciones engañan fácilmente al hombre, ellas están hechas para gobernar y todas gobiernan en las naciones en las que hay gusto”⁽⁶⁰⁾. “En la sencillez de

(54) Bem, 50, 8. Cfr. también Rischm., 212.

(55) Antropol. 203.

(56) Bem, 61, 31.

(57) Idem, 132, 7.

(58) Antropol., 205.

(59) Bem, 41, 1 y Rischm., 197.

(60) Bem., 10, 3 ss.

la naturaleza una mujer no puede hacer demasiado bien sin la mediación del varón. En estado de desigualdad y de riqueza puede hacerlo inmediatamente⁽⁶¹⁾. Kant aduce además que “las mujeres son tratadas tiránicamente en los países en los que no son tan bellas, pues la debilidad debe inspirar inclinación, o de lo contrario será oprimida”⁽⁶²⁾. En definitiva: la mujer manda sólo en la casa, o porque engaña o porque el varón se toma en serio la capacidad femenina de engañar y cede. Pero eso no quita que “el varón no debe depender de nadie, para que la mujer dependa totalmente de él”⁽⁶³⁾.

En suma: la superioridad del varón sobre la mujer en estos textos no es una simple precedencia, sino una auténtica primordialidad. Esta primordialidad es comprobable a todos niveles, y –este punto– está *enraizada en la naturaleza*. Se basa sobre todo en que la instancia decisoria del valor e importancia de lo que se tiene o de lo que se carece (en sentido material, intelectual y moral) es *lo que el varón tiene*. La tabla de correspondencias que es el subsuelo de estos textos (“*hembra*= materia, pasividad, natural, cultural en sentido negativo, privado, familiar, sentimental, aparente, emotivo, arbitrario, bello/*macho*= forma, activo, cultural en sentido positivo, público, social, racional, voluntarioso, auténtico, lógico”) no es, pues, una partición aséptica: es parcial y además lo es arbitrariamente.

El analogado principal de la especie humana es el varón: el “Hombre” –y esto no es una tautología– es el hombre. Lo propio de la mujer sólo sale a la luz por contraposición con los caracteres masculinos, a los que se les concede el privilegio de ser el criterio. El retrato de la mujer es una especie de contrarretrato, la figura que aparece allí donde se vislumbra algo humano que no es el varón. La mujer es esencialmente el resultado de una definición *exnegativo*, es la no-varón, la diferencia que resta después de pensar al hombre, al ser humano de sexo masculino. El Hombre es sobre todo el hombre. Quince años más tarde, en la *Antropología*, Kant hablará de una superioridad que, “en el estado todavía natural (...) está exclusivamente del lado del varón”, añadiendo que de ahí se sigue que “en la antropología sea más el carácter femenino que el del sexo masculino un objeto de estudio para el filósofo”⁽⁶⁴⁾. “Ella” es el objeto de estudio de “él”.

(61) Bem, 4, 31 ss.

(62) Bem, 56, 11.

(63) Bem., 22, 6. Cfr. también 109, 20.

(64) Cfr. Antropol., 202. Puesto que la antropología en sentido pragmático se estudia no “lo que la naturaleza hace del hombre”, sino “lo que el mismo, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo”: Idem, *prólogo*, 2.

3

Después de esta paráfrasis apresurada, se trata de ensayar una interpretación: el espiguelo de textos y la mera historiografía, si se carece de intención sistemática, son todo lo más una colección de curiosidades.

De entrada, es difícil que los pasajes leídos suenen en el siglo XX a otra cosa que a viejos tópicos: Kant forma parte de un modo de pensamiento extendido y secular. Pero decir que la imagen de la mujer que surge de los escritos de antropología empírica de Kant está en deuda con la mentalidad de su época no es decir nada que cualquier lector inteligente de la literatura del XVIII no pueda saber por sí mismo. Acusar a Kant de haber sido un hombre de su época sólo puede ser una obviedad; juzgarlo desde nuestro propios parámetros epocales, un equívoco anacronismo y quejarse de ello algo así como pedir peras al olmo o entonar “un discurso fúnebre ante un ataud vacío” (Waugh).

La cuestión, sin embargo, es susceptible de complicarse aún más. Pues si es cierto que, para una explicación en primera instancia, basta con afirmar el hecho evidente y comprobable en los textos de que la mujer “de” Kant es deudora de la mentalidad de la época de su autor, no es menos cierto que los hechos no explican nada. Los hechos son justamente aquello que más necesita una explicación. Desde la acusación de anacronismo obtenemos una disculpa para Kant, pero sigue irresuelta la cuestión de porqué Kant tiene esa imagen de la mujer y qué es lo que resulta interesante de esa imagen y por qué o para qué puede resultarnos ilustrativa.

En primer lugar: la mayoría de los textos expuestos hasta ahora no tendría más importancia, si se redujesen a una colección de observaciones empíricas más o menos ingeniosas, que es como, por otra parte, las presenta Kant⁽⁶⁵⁾. Ahora bien: si la concepción kantiana del binomio masculino-femenino y de la mujer no queda suficientemente explicada si se la considera como un mero reflejo de categorías culturales del XVIII, entonces puede ensayarse, en busca de una explicación, lo que podría llamarse una “tipología esencial” o una “metafísica kantiana de la mujer”, que, con apoyo en algunos de los textos más significativos de las “Anotaciones”, se trata ahora de ensayar. Si esto resulta plausible, los textos aludidos son la exposición, en clave empírica, de una auténtica metafísica, influida por la imagen que ellos presentan y que, al mismo tiempo, la refuerza. Esto sería un *tour de force*, casi

(65) Cfr. Rischm., 267.

un *circulo in probando*, si consistiese en decir que Kant ve así a la mujer porque su filosofía es masculinizante, y que su filosofía es masculinizante porque Kant veía así a la mujer. Pero no. Esto no significa sin más que Kant construyese una filosofía androcéntrica. Sí que la filosofía kantiana es culpable de esa visión, y que la objetividad y universalidad que Kant pretendía concederle queda afectada por ello. En suma: el significado radical de la imagen de la mujer de Kant aparece cuando la dudosa figura que surge de los textos comentados se contempla destacada contra el blanco decorado de los ideales de la Ilustración: la verdad como seguridad ante la apariencia, la libertad como autonomía e independencia de prejuicios. En términos temáticos, la tesis podría enunciarse así: *la mujer en Kant es el contraejemplo físico de las nociones de verdad como evidencia y libertad como autonomía típicas de la Ilustración*. Esto quiere decir que las características típicas de la verdad y la libertad según la Ilustración son justo las contrarias a las características de la mujer según Kant (y por supuesto, según Rousseau). Y que los rasgos que constituyen para Kant el retrato típico de la mujer son los elementos que más exactamente contradicen a aquellos con los que se define a la verdad en la filosofía ilustrada, a los que conforman la metafórica ilustrada de la verdad y la libertad, al menos las de Kant y Rousseau.

Como ya se han comentado los textos pertinentes acerca de la mujer, bastará ahora con referirlos a los pasajes en los que Kant habla de esas nociones, tan centrales en el programa ilustrado. Este es considerado habitualmente, aún aceptando que necesita correctivos, como el pórtico del proyecto emancipatorio de la modernidad y, por tanto, como la condición de posibilidad a cuya sombra han crecido los proyectos emancipatorios de la mujer. De entrada, parece claro, que, si esa filosofía sigue sirviendo de base, lo es a pesar de su imagen de la mujer. Pero probablemente eso no sea separable sin más. Esa imagen es un síntoma de un modo de hacer filosofía tan ingenuo como arrogante, tan habitual como perverso.

c) metafísica kantiana de la mujer

Al principio de este trabajo se ha trazado un paralelo entre Kant y Rousseau, que no se trata ahora de repetir. Basta con señalar que los textos de las "Anotaciones" en los que aparece la noción –común a ambos– de verdad como autenticidad, sencillez (*Einfalt*) y evidencia, como aquello contra-puesto a la apariencia, son numerosísimos. De entrada ocurre que, cuando ambos bloques de textos se comparan, en los pasajes en los que Kant habla de la verdad, la autonomía, el hombre natural, la libertad etc..., lo que aparece como elemento conectivo y ejemplificador entre esas nociones y sus ejem-

plos y contraejemplos es... la mujer (o alguno de sus atributos o características, singularmente su esencia coqueta, su inclinación a gustar, la dependencia exterior de su capacidad de juicio, su peculiar afectividad y la cuestión del maquillaje). Kant asume y aplica en estos textos la estrategia rusioniana del primer *Discurso*, construida sobre el mecanismo consistente en oponer el grupo de términos “naturaleza, intermediación, interioridad, virtud, fuerza, verdad” al constituido por “sociedades, mediaciones, exterioridad, corrupción, debilidad, apariencia”. Desde el primer grupo de términos el juicio es automático: la sociedad es por sí misma la corrupción del estado de naturaleza; por tanto es inmoral. La naturaleza es por sí misma la ausencia de sociedad; por tanto es moral: *Unius corruptio est alterius generatio*.

Todo ocurre en los textos como si hubiese una identificación subterránea varón=hombre en esta natural/verdad y mujer=civilización/apariencia. La verdad, identificada con la sencillez (natural), se opone a lo aparente, que es lo que necesita por definición de lo artificial. “La apariencia –dice Kant– exige finura y arte, la verdad sencillez y paz”. Y añade, en referencia al aparentar propio del estado social: “Según Swift todo en el mundo es ropaje”⁽⁶⁶⁾. Consecuentemente, “la verdad (entendida ahora como autenticidad) no es la perfección principal de la vida social. La bella apariencia, como en la pintura, tiene en ella mucha más fuerza”⁽⁶⁷⁾.

En el contexto del vocabulario kantiano, donde prima la consideración de lo natural sobre lo artificial y donde “arte” tiene tantas veces la connotación peyorativa de “engañoso” o “artero”, el ejemplo de la pintura, un artificio, señala la relación que se establece entre la apariencia y la belleza artificial: la pintura representa, parece; pero no es. En esa medida, la belleza artificial se identifica con la falsedad, con la mentira. Es más, tiene que ser tanto más mentira, en cuanto que, para engañar del todo, tiene que parecer verdadero, “natural”. De algún modo eso es lo esencial de los afeites (“Maquillaje: cuando uno lo reconoce, cuando se lo descubre como tal, deja de ser un engaño”⁽⁶⁸⁾). Como escribe Kant, acercándose al universo que antes ha definido como propio de lo femenino, “la razón principal de la belleza duradera es la apariencia. Maquillaje, afeites: una especie de mentira que es preferida a la verdad”⁽⁶⁹⁾. Y, por supuesto, debe pensarse que el disimulo sólo hace falta

(66) Bem, 145, 24.

(67) Bem, 38, 41. Cfr. también 140, 36.

(68) Bem, 135, 38 ss.

(69) Bem, 56, 15.

cuando se tiene una imperfección o una inferioridad que hace falta cubrir.

Ahora bien: si lo propio de las mujeres es hacer aparecer su debilidad como fuerza, mediante su astucia para aprovechar la inclinación del varón, entonces es evidente que “la coquetería de las mujeres es el arte de la apariencia”⁽⁷⁰⁾. La siguiente frase se entiende a la luz de la dependencia femenina del juicio exterior: “Con el carácter de lo bello casa bien el arte de aparentar. Pues lo bello no se refiere a lo útil sino a la mera opinión. Como la cosa que sigue estando ahí está estropeada si no parece nueva, el arte consiste en ofrecer una apariencia agradable de las cosas (...). El sexo femenino posee este arte en grado máximo”⁽⁷¹⁾. En la medida en que a la esencia de la mujer en el estado civilizado le corresponde gustar, ella queda, en la alternativa apariencia-verdad, del lado de la belleza: del lado de la mentira, de la mediación. Otro punto que distingue al varón y a la mujer en el mismo sentido que el maquillaje es la ropa⁽⁷²⁾. La mujer como apariencia o ilusión es contrapuesta de este modo, continuamente, a la figura discursiva de Rousseau, y por eso es comprensible que Kant llegue a afirmar que “el mayor obstáculo por el que el género masculino no puede volver a la feliz sencillez es el sexo femenino”⁽⁷³⁾.

En el fondo, podría establecerse un paralelo, a saber: varón es a mujer lo que filosofía crítica es a realidad. Y matrimonio es a mujer, lo que filosofía crítica es a la natural inclinación del pensar a traspasar los límites de lo sensible.

El varón está con respecto a la mujer en la misma situación que el filósofo crítico ante una realidad que se considera engañosa, pero a la que el género humano tiende por naturaleza. “A fin de que la debilidad de las mujeres en las propiedades activas fuera compensada, la naturaleza ha hecho a los hombres débiles en el sentido de que se entregan a la apariencia y se dejan engañar fácilmente por la apariencia”⁽⁷⁴⁾. En la *KrV* Kant también se refiere al impulso metafísico del hombre más allá de los límites que impone la razón en los términos de una inclinación natural (*Naturanlage*). Del mismo modo que el varón está inclinado naturalmente a la mujer, el hombre está natural-

(70) *Idem*, 142, 25.

(71) *Bem*, 47, 1.

(72) “El hombre es más fuerte no sólo según su estructura sino también en absoluto y en la fortaleza para resistir. De ahí que sus ropas deban ser como son: las de las mujeres, en cambio, delicadas y cuidadas”: *Bem*, 58, 33. Cfr. también 94, 10 ss.

(73) *Bem*, 84, 40.

(74) *Bem*, 142, 8 ss.

mente a más realidad de la que puede alcanzar (a lo que Kant llamaría lo suprasensible). Del mismo modo que el varón tiene que limitar el gobierno de la mujer al hogar, del mismo modo que no sería malo que las mujeres estuviesen segregadas (*abgesondert*) en habitaciones especiales (*cfr. supra*), la filosofía debe reducir los peligros de la apariencia de un modo semejante: por eso escribe, anticipando casi veinte años la *KrV*, que “la metafísica es útil en la medida en que elimina la dañina apariencia”⁽⁷⁵⁾ y que “se podría decir que la metafísica es una ciencia de los límites de la razón humana”⁽⁷⁶⁾. Igual que la naturaleza humana (pero sobre todo la femenina) debía ser redimida de la patología amorosa por el matrimonio⁽⁷⁷⁾, la filosofía debe ser redimida de sus desmedidas ilusiones por la crítica kantiana: igual que “la apariencia a la que la muchacha tiende como un medio de consecución del amor matrimonial no es un delirio (*Wahn*), pero fuera de esa condición por supuesto que lo es”⁽⁷⁸⁾, no aceptar la tesis crítico-transcendental de la idealidad de los fenómenos supone exponerse a delirar con la razón, o sea, o tomar la apariencia, el sueño, por la realidad. La joven filosofía debía ser despertada por la crítica y convertirse en Ilustración, porque “cuando despertamos es cuando tenemos *mundum commune*”⁽⁷⁹⁾ (el de la objetividad), y mientras, le pasa que se parece a “un marido joven, que no es bueno porque aún no ha considerado atentamente la falsedad de la apariencia”⁽⁸⁰⁾. Como el matrimonio acaba las novelas (lo imaginario) y comienza la historia⁽⁸¹⁾, la filosofía del giro copernicano debía acabar con la superstición y la mitología de las filosofías acriticas y dogmáticas o de las escépticas (respectivamente identificables con la mujer fantasiosa e ingenua y con la que sobrepasa sus límites naturales).

“De la apariencia sólo se enamora uno. La verdad, en cambio, se ama. Si uno tuviera que descubrir la apariencia de la mayoría de los hombres, se mostraría como aquella novia, a la que –según se decía– su amante había quitado las sedosas pestañas, algunos dientes de marfil, algunos pañuelos que sostenían el pecho, los espléndidos rizos, y a la que había limpiado de afeites”⁽⁸²⁾. La crítica kantiana hizo con la razón y la realidad lo mismo a lo que alude el nombre de un cuadro de Duchamp –“la novia desnudada por

(75) Bem, 145, 12.

(76) Bem, 145, 10.

(77) Si la razón se define como autonomía, entonces el amor es patología.

(78) Bem, 145, 26.

(79) Bem, 143, 31.

(80) Bem, 143, 36.

(81) Bem, 102, 14 y Rischmüller, 244.

(82) 145, 18.

sus pretendientes”– donde la novia era la realidad y sus pretendientes las redentoras razones del siglo XVIII.

En lo que hace referencia a la moralidad y la libertad, ocurre lo mismo. De entrada porque “uno puede ser muy virtuoso y tener poco gusto. Si la vida social aumenta, el gusto debe ser ampliado, porque las comodidades de la sociedad son fáciles, pero los principios deben ser severos. Entre mujeres es donde este gusto es más fácil. El gusto moral casa bien con la apariencia, mientras que no es ese el caso del principio moral”⁽⁸³⁾.

La concepción kantiana de la mujer como esencialmente inclinada a gustar y la modalización del sentimiento del honor que adscribe a la mujer lo muestran con claridad. Que en el honor la mujer dependa del juicio ajeno es la muestra de una auténtica enajenación de la mujer: se nota al comprobar el lugar ocupado por la honra (una virtud eminentemente social) en la escala de la decadencia sociocultural descrita por Kant en el texto siguiente: “Escala: Libertad, igualdad, Honor (la locura). Ojo, a partir de aquí uno pierde su vida entera”⁽⁸⁴⁾. Como apunta Marie Rischmüller, de los cinco miembros de la escala descendente que Kant expone aquí (libertad, igualdad, fraternidad, locura y muerte) los tres primeros tienen paralelos con la tríada revolucionaria de 1789 (*Liberté, Egalité, Fraternité*) y con la fórmula tardía del propio Kant (Libertad, igualdad y autosuficiencia). Los dos restantes –locura y muerte– pueden explicarse desde las tesis rusionianas del primero y segundo Discurso y desde las nociones básicas de la ética kantiana⁽⁸⁵⁾.

Pero basta con señalar que el antepenúltimo escalón de la decadencia –el inmediatamente anterior a la locura y a la muerte es... justamente la característica del honor de la mujer, a saber, que su honra depende del juicio ajeno, cuyo exceso lleva a la locura y a la muerte de su Yo. La diferencia entre la honra característica de la mujer y la locura es sólo de grado. La enajenación del propio yo por la opinión pública, en la que Kant y Rousseau ven el peligro de pérdida de libertad y de la propia mismidad, está mucho más cerca de la mujer que del varón. “Es muy bueno que la muchacha sea elegida; ella misma no puede elegir”⁽⁸⁶⁾. De ahí que con frecuencia las mujeres sean más devotas y se fíen frecuentemente de “los clé-

(83) Bem, 39, 37.

(84) Bem, 30, 1.

(85) Cfr. Rischm., 180-181.

(86) Bem, 66, 1.

rigos (*den Geistlichen*)”⁽⁸⁷⁾, respecto de los que Kant parece asumir la frase de Hume (“Hume opina que los clérigos ejercen mucho al arte de aparentar”⁽⁸⁸⁾).

Para concluir: el hombre natural rusioniano (aún en su rebajada versión kantiana), y la noción de verdad como lo contrario de la apariencia, propia de Kant y de Rousseau constituyen los dos polos de la figura argumentativa que sostiene el discurso kantiano. Esa figura funciona en todos los textos citados como modelo y como instancia de juicio gnoseológico-moral. Pues bien: lo que quiere decir que la mujer (o su imagen: la distinción no es relevante) en Kant es el contraejemplo físico, temperamental, fisiognómico y caracterológico de las nociones ilustradas de verdad (como lo evidente, lo auténtico, lo que está detrás de las mediaciones) y de libertad (como autonomía) es que desde esa figura argumentativa, la mujer es, sencillamente, una mentira esencial (porque se la define esencialmente como un yo cuya esencia consiste en la apariencia, en gustar a otros) y una libertad negada (porque una apariencia que consiste en gustar a otros es el lugar físico por excelencia de la heteronomía, su personificación).

Por eso el auténtico sentido de la “contraimagen” de la mujer de Kant aparece, pues, cuando se la contempla destacando su leve y dudosa figura contra el luminoso decorado de los ideales de la ilustración: verdad como seguridad ante la apariencia, libertad como independencia de juicio y liberación de prejuicios. Hablar, pues, de una metafísica kantiana de la mujer es hablar de la enajenación de la autonomía de la mujer por una filosofía viril. Por eso, ella aparece como el ejemplo paradigmático de la falsedad que la mediación cultural introduce en el estado de naturaleza, produciendo el estado social, y como la heteronomía. Quiz’el punto donde esto se ve con más claridad es en el pasaje en el que Kant considera que “un poco de superstición va bien a las mujeres”⁽⁸⁹⁾. Si se considera este apunte junto a las proclamas kantianas de la Ilustración como la liberación de los prejuicios; si se piensa que para Kant el mayor de los prejuicios es la superstición (*Aberglauben*), consistente en una especie de ceguera espiritual que no permite ver nada, salvo la necesidad de ser conducido por otro, se puede ver lo duro que es este juicio.

(87) Bem, 66, 9.

(88) Idem, 143, 38.

(89) Bem, 39, 13, y Rischm., 194.

En lo que se acaba de sugerir no hay oculta ningún tipo de intencionalidad moral. El disfraz del moralista le sienta mal al filósofo (Gadamer), y Kant y Rousseau fueron, sobre todo, moralistas. El objeto de estas páginas era mostrar parentescos allí donde a uno le gustaría ver sólo grandes contrastes, de esos que resultan moralmente tan tranquilizantes, pero que prescinden de la tarea de pensar. No resulta claro aún que para “hacer justicia” a la mujer no necesitamos de las alforjas de la modernidad: algunos signos apuntan a que se sigue, aún en las posturas que la combaten, preso de sus estrategias mentales. Se puede decir que hablar de una metafísica kantiana de la mujer es hablar de la enajenación del estatuto de la mujer por una filosofía que consagra el estatuto del varón como una especie de “estado de perfección” (la expresión es de H. Marín): pero esto no es negativo porque Kant sostuviese una filosofía masculinizante (lo que es obvio), sino sobre todo porque sostenía una filosofía a lo que era consustancial pretender una objetividad, una universalidad y una validez que, dentro de unos límites, tuviera carácter definitivo. Después, cuando resulta claro que esa es una universalidad “con bicho dentro” (Celia Amorós), hecha desde una teoría del conocimiento que parte de una diferencia natural y esencial, e ignora al mismo tiempo que “el acto de conocimiento se complica bastante desde el hecho de que *el* sujeto de conocimiento *son* dos” (Librería delle Donne di Milano), cabe corregir ese planteamiento o abandonarlo. Es posible demostrar que lo segundo es preferible. Porque la violación de la mujer en Kant no es un simple débito a un machismo inveterado: *es el resultado de la violación de la realidad por una filosofía crítica inconsciente de sus supuestos*. Es sólo una marca de una violación generalizada (de la que el ecologismo es otra).

Cuando se pretende construir un discurso feminista (no “femenino”) desde la propuesta de una corrección a la Ilustración, se sigue, en parte, bajo el trauma de esa violación. Probablemente puede mostrarse que el planteamiento filosófico ilustrado (y su crítica desde la filosofía de la sospecha, y su disolución deconstruccionista –aunque esta última tiene las ventajas de una dura y autocrítica sinceridad) carece absolutamente de herramientas conceptuales y retóricas, de capacidad para generar poéticas y épicas de mujeres, sin tomar como punto de referencia, negativo o positivo, al varón. Es incapaz, en ese sentido de terciar en conflictos de dignidades (¿por qué la ecuación “estado natural/verdad es más digna que la de “civilización/apariencia”?; ¿por qué trabajar en la esfera pública es mejor que hacerlo en la privada?; ¿por qué el trabajo casero de un varón no es más digno que el público

de una mujer?). Sin abandonar este pensar por contraposiciones, resultado de una filosofía que coloca a la racionalidad en la alternativa *aut/aut* de o ser un saber absoluto o no ser en absoluto un saber, las decisiones son meramente arbitrarias. El problemático y problematizado estatuto teórico de los feminismos contemporáneos quizá se deje entender desde aquí. Pero esto desborda los estrechos límites del asunto. “Los ojos de la filosofía –escribió Kant en una de estas notas– son microscópicos. Su mirada es exacta, pero ve poco. Su objeto es la verdad”⁽⁹⁰⁾. En desacuerdo con lo primero y sin saber del todo qué significa lo segundo, el microscopio de Kant, en todo caso, era inexacto, porque era parcial.

(90) Bem, 13, 11.

MARY WOLLSTONECRAFT: FEMINISMO MÁS ALLÁ DE LA ILUSTRACIÓN

Matilde MARTÍN

No resultaría arriesgado considerar la obra de Mary Wollstonecraft *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792) como el primer manifiesto relevante en el pensamiento occidental a favor de la emancipación del género femenino. El proto-feminismo presente en la mencionada obra la señala como el precedente de toda la actividad teórica feminista llevada a cabo a lo largo de este siglo.

Si estamos que la creencia en el progreso del género humano y la confianza en la razón como instrumento hermenéutico óptimo constituyen las claves definitorias del ideario ético de la Ilustración, entonces tendremos que atender a la adscripción ilustrada de la obra de la pensadora inglesa. Todos los argumentos que en ella encontramos funcionan y se justifican a partir de esos dos elementos señalados. Goza su trabajo, por tanto, de una doble vertiente ideológica: en cuanto sujeto a los principios del proyecto humanista del siglo XVIII, por un lado, y en cuanto al desarrollo de una ética feminista, por otro.

Escrito tres años después de que la Asamblea francesa adoptara la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano*, cifrados éstos básicamente en libertad, propiedad, seguridad y resistencia a la opresión, el ensayo de Wollstonecraft se estructura en torno a este debate sobre los derechos de una ciudadanía de la que, no sorpendentemente, la mujer es excluida. *Vindicación de los derechos de la mujer* fue escrito, entre otras cosas, para contrarrestar el efecto pernicioso que ejercían los tratados sobre educación femenina escritos

por autores contemporáneos. El mismo Jean-Jacques Rousseau, sempiternamente citado como valedor de los ideales políticos que inspirarían la Revolución Francesa, de los cuales quizás el más relevante sea su noción de una sociedad igualitaria, es objeto de una dura crítica por parte de nuestra autora. Ya desde las primeras páginas, al reconocer que la conducta y costumbres de las mujeres prueban que sus mentes no gozan de la mejor salud, Wollstonecraft realiza una clara alusión a todos aquellos que sugieren la invalidación de las capacidades físicas y mentales como la base de la educación femenina:

Una de las causas de este florecimiento yermo la atribuyo a un sistema falso de educación, surgido de los libros escritos sobre esta materia por hombres que, al considerar a las hembras más como mujeres que como criaturas humanas, han estado más ansiosos en convertirlas en damas atractivas que en esposas afectuosas y madres racionales⁽¹⁾.

Los autores a los que se refiere Wollstonecraft son, además del pensador francés (a quien le dedicará casi un capítulo entero), otros como James Fordyce, autor de *Sermones para las jóvenes* (1765) o John Gregory, autor de *Legado paternal a sus hijas* (1774). En ambos tratados, así como en "Sobre la educación de Sofía" (*Emilio*), existe una constante ideológica que Wollstonecraft les recrimina, esto es: la idea de que el deber primordial de las mujeres se circunscribe a la esfera doméstica en su doble papel de madres y esposas. Este es asumido como una prerrogativa natural del género femenino, así como la consiguiente inferioridad, también natural aunque impuesta por orden divino (véase el Génesis), del mismo en relación al masculino. Wollstonecraft nos propone considerar, de una forma no teorizada todavía, la noción de género tal como ha sido desarrollada por la crítica feminista a partir de los años ochenta, es decir, como una categoría de análisis que se basa en su configuración como un constructo socio-cultural impuesto por el sistema y desconectado de cualquier fundamentación biológica⁽²⁾:

(1) Todas las citas han sido extraídas de Mary Wollstonecraft, *Vindication of the Rights of Woman*, edit. e introducido por Miriam Brody, Penguin Books, Inglaterra, 1975, p. 79. Traducción propia.

(2) Véase para más información Elaine Showalter, ed., *Speaking of Gender*, Routledge, N.Y. Londres, 1989.

Para dar cuenta de, y justificar, la tiranía del hombre, se han puesto de manifiesto muchos argumentos ingeniosos para demostrar que los dos sexos, en la adquisición de la virtud, deben proponerse objetivos distintos; o, para hablar explícitamente, a las mujeres no se les permite tener la suficiente capacidad mental para adquirir lo que realmente merece el nombre de virtud. p. 100.

Ya desde el siglo XVII, autores como Locke o Hume adoptaron posiciones tradicionales al juzgar la función que la mujer debía cumplir en la organización de la sociedad. El primero de ellos, a pesar de abogar por relaciones políticas entre los hombres en función de un contrato social entre gobernante y gobernado, negaba a las mujeres la capacidad para participar en la formulación de dicho contrato. Wollstonecraft no hace más que poner en evidencia la paradoja establecida en el seno del pensamiento ilustrado, al reclamar la supremacía de la razón como arma metodológica fundamental, y adoptar, sin embargo, una actitud "irracional" al negar al sexo femenino tal facultad:

La educación más perfecta consiste en capacitar al individuo para adquirir el hábito de la virtud que lo convertirá en un ser independiente. De hecho, es una farsa llamar a cualquier ser virtuoso cuyos méritos no sean consecuencia del ejercicio de su propia razón. Esta era la opinión de Rousseau en relación a los hombres: yo la hago extensible también a las mujeres [...]. p. 103.

Así, la escritora inglesa se erige en pionera de la teoría crítica feminista que en nuestros días se ha dedicado a cuestionar los parámetros y metanarrativas universalmente propuestos por la modernidad. Tal como señala Patricia Waugh en un comentario susceptible de ser aplicado a la actividad crítica realizada por Wollstonecraft:

Los discursos feministas surgen claramente de aquellos de la modernidad ilustrada y sus modelos de razón, justicia y subjetividad autónoma como categorías universales. Los discursos feministas, sin embargo, han sido fuerzas poderosas al exponer algunas de las más atrincheradas y disfrazadas contradicciones y limitaciones del pensamiento ilustrado. Sencillamente al articular cuestiones de diferencia sexual, la propia existencia de los discursos feministas debilita la rai-gambre del pensamiento ilustrado en el principio de la

igualdad; expone las formas en las que este principio “universal” se contradice con la construcción ilustrada de la escisión público/privado que envía a las mujeres al reino “privado” del sentimiento, la domesticidad, el cuerpo, para poder clarificar un reino “público” de razón como masculino⁽³⁾.

Podemos sugerir, por tanto, una tendencia en el pensamiento de la autora inglesa que va más allá de los límites teóricos de la ilustración a través del cuestionamiento de su principio más valorado: la creencia en una razón trascendental y universal. A la luz de este planteamiento, podríamos definir un paralelismo conspicuo entre el análisis de los presupuestos culturales y filosóficos que iban a imperar en su tiempo realizado por Wollstonecraft y la crítica feminista que en clave posmoderna se ha dedicado a desafiar los principios pretendidamente universales, históricos e inmanentes legitimados por la filosofía de la modernidad.

Otro apartado en el que se observa la concomitancia de pareceres entre Wollstonecraft y el discurso feminista actual es el que se refiere al ámbito en el que tiene que acontecer la transformación de la sociedad. Para ambos, la superación del “status quo” en el que se infravaloriza y relega a la mujer al plano secundario del sentimiento, el cuerpo, las emociones, etc., pasa por una metamorfosis de la situación global y, además, conllevaría un beneficio para la sociedad en su conjunto. A no ser que se destruya el sistema económico y social que mantiene los privilegios de la aristocracia y un poder legitimado sobre las bases de la tradición y no de la razón, no será posible llevar a cabo ningún cambio fundamental. Wollstonecraft pone de manifiesto esta perspectiva globalizante a través de la problematización de todo poder y autoridad arbitrarias:

Podemos esperar que el derecho divino de los maridos, como el derecho divino de los reyes, sea combatido sin peligro en este Siglo de las Luces. p. 127.

No dejemos que los hombres, con el orgullo que les confiere el poder, usen los mismos argumentos que los tiranos y los ministros veniales han usado, y que engañosamente afirman que la mujer debe estar sometida porque siempre lo ha estado. p. 132.

(3) Patricia Waugh, “Modernism, Postmodernism, Feminism: Gender and Autonomy Theory” en Patricia Waugh, ed., *Postmodernism. A. Reader*, Edward Arnold, N.Y. Londres, 1992, p. 189. Traducción propia.

Wollstonecraft identifica la necesidad y conveniencia de cambiar la condición de las mujeres con la suposición de que eso entrañaría un servicio para la humanidad en su totalidad: “yo me aventuraría a asegurar”, nos dice, “que hasta que las mujeres sean educadas más racionalmente, el progreso de la virtud humana y la perfección del conocimiento tendrán continuos obstáculos”, p. 126.

O también:

Ya es hora de que se haga una revolución en las costumbres femeninas –hora de devolverles la dignidad perdida– y de hacerlas trabajar, como parte de la especie humana, para la reforma del mundo cambiando ellas mismas. Es la hora de separar la moral inmutable de las costumbres locales. p. 132.

No obstante, si bien es cierto que la crítica de Wollstonecraft se estructura en torno a la puesta en práctica de la ideología ilustrada, tampoco lo es menos que esencialmente nunca se desmarca del referente moderno y su praxis política. Es decir, Wollstonecraft concibe su proyecto de cambio social en función de conceptos pertenecientes a la modernidad, tales como el de agencia, autonomía personal, auto-determinación, libertad, y, sobre todo, a través de una posición analítica que presupone al individuo dotado de la capacidad transformadora que le conceden sus habilidades como ser reflexivo y racional:

Para el hombre y la mujer, la verdad, si entiendo el significado de la palabra, debe ser la misma; [...] Para ser respetable, es necesario el ejercicio del entendimiento, no existe otro fundamento para la independencia, explícitamente quiero decir que ellos sólo deben inclinarse ante la autoridad de la razón, en vez de ser esclavos sumisos de la opinión. p. 139.

De igual manera, el corpus teórico feminista de nuestros días no se disocia totalmente de la ética de la modernidad porque, entre otras cosas, a la mujer nunca se le ha permitido pertenecer a ella. Tal como señala Patricia Waugh a propósito de la intersección de las propuestas feministas y posmodernistas:

Un problema para las feministas al relacionarse con el posmodernismo es que ellas no pueden tener el mismo tipo de relación con la historia o con el ser autónomo ideal fundamental en los discursos de la modernidad. Es poco probable

que aquellos que han sido sistemáticamente excluidos de la constitución del llamado sujeto universal –tanto por razones de género, clase, raza, sexualidad– deseen nostálgicamente aquello que nunca han experimentado o poseído (incluso como una ilusión) [...] ⁽⁴⁾.

En este sentido, se puede tomar a Wollstonecraft como un referente histórico principal en el debate feminista acerca de la conveniencia de utilizar todo aquello que, aún proviniendo del conocimiento patriarcal, pueda servir para crear un marco de análisis más adecuado, ya que, como ha argumentado Michel Foucault, ni siquiera los paradigmas o discursos masculinos tienen un control absoluto sobre la realidad y el lenguaje ⁽⁵⁾.

La *Vindicación de los derechos de la mujer* fue escrita en seis semanas con el talante típicamente pragmático de su época. De ahí que se incluyan capítulos acerca de proyectos concretos como los que dedica a la educación, la vida familiar, el deber de los padres y, en definitiva, el papel específico a desempeñar por la nueva mujer educada y rehabilitada. En este sentido, también se observa una coincidencia con toda la producción teórico-filosófica de la crítica feminista en los últimos treinta años al tratar cuestiones y problemas que en todo momento se relacionan con la práctica de la vida en el mundo real. A Wollstonecraft no le interesan disquisiciones metafísicas ni complejos sofismas alejados de la realidad. A este respecto puntualiza Miriam Brody:

Las demandas feministas de libertad sobre sus propios cuerpos, de reconsiderar los papeles tradiciones sobre la educación de los hijos, y todos los argumentos para reestructurar la sociedad de tal manera que permita a las mujeres poder combinar la maternidad con una carrera profesional, son compatibles con la sugerencia de Wollstonecraft de que “si la sociedad estuviera mejor organizada...” ⁽⁶⁾.

Claramente podemos observar un continuum histórico, pues, entre las ideas y exigencias de una feminista del siglo XVIII como Wollstonecraft y las

(4) Waugh, p. 194. Ver también a propósito de este tema Jana Sawicki, *Disciplining Foucault, Feminism. Power and the Body*, Routledge, N.Y. Londres, 1991.

(5) Véase a este respecto Elizabeth Grosz, “Contemporary theories of power and subjectivity” en Sneja Gunew, ed., *Feminist Knowledge, Critique and Construct*, Routledge. N.Y. Londres, 1990.

(6) Miriam Brody, “Introducción a *Vindication of the Rights of Woman*, p. 72.

del feminismo presente, de lo que se infiere el hecho de que todavía no se han logrado los objetivos planteados por ambas. De ahí que la reflexión feminista de nuestros días se aferre, después de todo, a la convicción ilustrada de que es posible el progreso del género humano. Se desecha, por tanto, la posición neo-conservadora de varios filósofos de la posmodernidad y se enlaza con un autor como Habermas, que propone redefinir el modelo de "razón" transcendente e inmanente que ha subyacido al proyecto de la modernidad hasta ahora. Este punto ilustra de nuevo la afinidad con la determinación crítica de la autora inglesa: Wollstonecraft es fiel, al fin y al cabo, al ideal de razón y considera que una vez se ofrezca a las mujeres una educación íntegra que fomente sus posibilidades intelectuales, podrá acontecer una transformación plena en la sociedad:

Afirmando los derechos que las mujeres en conjunto con los hombres deben sostener, yo no he intentado esconder sus fallos; sino demostrar que los mismos son la consecuencia natural de su educación y posición en la sociedad. Por lo tanto, es razonable suponer que ellas cambiarán su carácter, y corregirán sus vicios y locuras, cuando se les permita ser libres en un sentido físico, moral y civil. p. 319.

Desde esta perspectiva hemos intentado delimitar y precisar la superación radical que supone el diseño ético de Wollstonecraft con respecto a la Ilustración al que hacíamos referencia en el título de este trabajo. Como dice Celia Amorós en relación a la misma autora:

Las vindicaciones feministas, pues, se derivaban sin más para nuestra autora de la irracionalización del prejuicio por parte de una razón que, como la ilustrada, no podía, si era coherente con sus propios presupuestos, dejar a las mujeres fuera de una definición de lo genéricamente humano⁽⁷⁾.

La autora inglesa, al regirse por los principios supuestamente democráticos de la Ilustración, no hizo más que dar por hecho que las mujeres también podían ser miembros activos en el funcionamiento político de la sociedad. Al igual que Olympe de Gouges (autora de la *Declaración de derechos de la mujer y la ciudadana*), Wollstonecraft estaba convencida de que si las mujeres hacían uso de la razón, el éxito podría llegar, si no la revolución sólo

(7) Celia Amorós, "Feminismo, Ilustración y misoginia romántica" en VV. AA., *Filosofía y género. Identidades femeninas*, Ed. Pamiela, Pamplona, 1992, p. 122.

sería un fraude. Y a juzgar por el desarrollo posterior de la Revolución Francesa con respecto a la cuestión femenina, parece ser que triunfó una actitud más conservadora y tradicionalista como la de Madame de Stael, pues pocos fueron los logros de aquella en relación a la condición de las mujeres. La herencia que pervivió para las feministas del siglo XIX fue la demanda de lo que se llegó a considerar como panacea de la igualdad de derechos, esto es, el sufragio femenino. Ilusión que se desmoronaría frente a la realidad en los años siguientes.

Las feministas del presente siglo se han propuesto, por un lado, trascender los límites del liberalismo todavía imperante en el diseño y funcionamiento de la sociedad; por otro, criticar las filosofías construídas por y para el hombre⁽⁸⁾. De igual forma, Wollstonecraft se planteó en su momento ir también más allá de las fronteras ideológicas y epistemológicas del liberalismo ilustrado. Es esto lo que nos permite concebir su obra en términos de radicalización y superación de los paradigmas teórico-filosóficos de la modernidad.

(8) Ver Andrea Nye, *Feminist Theory and the Philosophies of Man*, Routledge, N.Y. Londres, 1988.

HISTERIA Y CONTROL DE LA MUJER EN ESPAÑA: UNA ESTRATEGIA EN LA CONSTRUCCIÓN DEL IDEAL DE GÉNERO

Andrés MORENO

La categoría histórica de *Género*, entendida como el conjunto de constructos mentales y culturales que han definido el papel social y la propia identidad de la mujer, exige, a la hora de su utilización como instrumento explicativo de la condición histórica de la mujer, una labor previa de deconstrucción. Antes de analizar la funcionalidad y la operatividad de dicha categoría en un marco sociopolítico determinado se hace precisa la investigación del proceso de definición de la propia imagen genérica de la entidad femenina, es decir, el análisis de la formación de los discursos sobre la mujer: los orígenes, su correlato con las estructuras mentales y con las relaciones sociales de producción su articulación con otros discursos paralelos. Si entender el Género como un *epocal*, como el producto de unas determinadas estructuras sociales que tiene un origen, un desarrollo y un fin, ha sido uno de los logros más significativos en la historiografía de la mujer, el análisis de la correlación histórica de los enunciados teóricos (positivos y negativos) que conforman la definición de unos modelos de feminidad se abre como uno de los más apasionantes retos para la investigación de la condición histórica de las mujeres⁽¹⁾. Un reto que, al mismo tiempo, aporta un complemento ideoló-

(1) Para un debate metodológico sobre la Historia del Género pueden verse, entre otras muchas, las siguientes aportaciones: Gisela BOCK: "La Historia de las mujeres y la Historia del Género: aspectos de un debate internacional"; Arlette FARGE: "La Historia de las mujeres. Cultura y poder de las mujeres: ensayo de historiografía"; Karen OFFEN: "Definir el feminismo: un análisis histórico comparativo", recopiladas todas ellas en *Historia Social*, 9 (1991).

gico a la más practicada y conocida Historia del Feminismo, clarificando cuáles fueron los paradigmas de la feminidad contra los que tuvieron que alzarse las propuestas feministas.

El análisis de los discursos modeladores de los ideales de feminidad en la época contemporánea ha de pasar necesariamente por la particularización de los enunciados del saber médico sobre la naturaleza física y mental de la mujer. Si bien, como han demostrado Yvonne Knibiehler y Catherine Fouquet⁽²⁾, la ciencia médica nunca dejó de emitir opiniones y enunciados normativos sobre la mujer, es en la época contemporánea, en el tránsito del siglo XVIII al XIX, cuando los mensajes médicos pasan a ocupar una primacía incontestada hasta hoy día entre los diferentes frentes de definición de la identidad de Género. Una de las consecuencias más palpables del *erzauberung* weberiano, del desencantamiento de las imágenes religioso-matafísicas del mundo que caracteriza a la Modernidad, es la rápida pérdida de influencia del discurso teológico-moral sobre la mujer en la Europa del siglo XIX, dando paso a la sucesión correlativa de la voz de la ciencia, portadora del proceso de racionalización, de explicación racional del mundo, de las sociedades y de los individuos.

El mensaje médico sobre la feminidad transitó por vías y por metodologías que ya había dejado bien asentadas la imaginería teológica. La práctica real de la construcción conceptual del ideal de la mujer no pasó tanto por el diseño de modelos positivos, de lo que la mujer debía ser, cuanto por el bombardeo de una auténtica batería de contramodelos, de diseños negativos, de todo aquello que una buena mujer no debería nunca ser. Si durante la Edad Moderna el contramodelo predilecto había sido el de la prostituta⁽³⁾, desde mediados del siglo XVIII el envés de la perfección será la ninfómana, la mujer nerviosa, la clorótica, la histérica; una galería de espectros que pronto inundó las revistas dirigidas a la mujer, la novelística, los folletines, el teatro y que la institución del médico de familia se encargó de hacer llegar a todo los hogares acomodados. En esta comunicación, nuestro interés se centrará precisamente en la definición en España de uno de esos modelos negativos, el de la histérica.

Ya desde la segunda mitad del siglo XVII las grandes síntesis anatomo-patológicas de Willis, Sydenham y las posteriores de Boerhaave, Hoffman y

(2) *La femme et les médecins. Analyse historique*. Hachette, París, 1983.

(3) Cfr. A. MORENO MENGÍBAR: "Modelos de piedad en la España barroca: la prostituta arrepentida", en *Actas del XI Congreso de Profesores Investigadores* (en prensa).

Stahl, consiguieron desterrar definitivamente las concepciones clásicas de la histeria vinculadas a una supuesta movilidad caprichosa y patológica del útero, que alcanzaba a enervar a todo el organismo en una serie de manifestaciones morbosas de infinita variedad e incomprensible etiología⁽⁴⁾. Sin embargo, dichas imágenes que hacían del útero una víscera animal con vida y voluntad propia, persistieron (al menos en España) aún hasta finales del siglo XVIII; Diego de Vera, miembro de la Real Sociedad de Medicina de Sevilla, tuvo aún que combatir en 1790 dicho error acendrado entre el vulgo y entre las matronas⁽⁵⁾. Lo que no se perdería aún durante todo el siglo XVIII y aún casi todo el XIX sería la conexión casi mágica entre histeria y útero, esto es, entre una afección netamente femenina y la propia especificidad orgánico-genital de la mujer. Si la medicina clásica había logrado reducir los órganos genitales femeninos al modelo masculino (la vagina no sería más que el negativo del pene y los ovarios la contrapartida de los testículos), la existencia del útero rompía abruptamente esta relación analógica, hacía imposible una simetría perfecta. Tal órgano, por su exclusividad femenina, pasó a ser considerado como el rasgo de individuación generica por antonomasia: *tota mulier in utero*, había establecido canónicamente Galeno y, en gran medida, la medicina de los siglos XVIII y XIX no pudo desprenderse de ese grado de incertidumbre hacia el comportamiento y las repercusiones orgánicas del útero. Como afirmó Feijoo (siguiendo en ello fielmente a Boerhaave y Sydenham), *en el útero femenino está sin duda escondido el Proteo de las enfermedades*⁽⁶⁾. Aunque se hubiese desechado la hipótesis de la movilidad uterina, la causalidad de las afecciones histéricas (convulsiones, pérdida de la sensibilidad, sofocos y ahogos, irritabilidad) es inequívocamente situada en el útero. Representante de una corriente médica generalizada en Europa a mediados del siglo XVIII, Andrés Piquer sitúa en las irritaciones provocadas periódicamente por la menstruación en el útero el origen del mal, que pronto se extiende al resto del cuerpo debido al *summum consensum* del útero con

(4) Dichas conceptualizaciones de la medicina clásica y medieval pueden ser estudiadas, además de en la obra citada en la nota 2, en los estudios de A. ROSUELLE: *Porneia. del dominio del cuerpo a la privación sensorial*, Península, Barcelona, 1989, pp. 39-62 y 79-94 y de D. JACQUART y C. THOMASSET: *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*, Labor, Barcelona, 1989, pp. 17-81 y 182-200.

(5) "Disertación médica de los errores que cometen las gentes vulgares en la curación de los que llaman *mal de Madre, Padrejón y Despaletillado*; perjuicios que producen y modo de corregirlos", en *Memorias Académicas de la Real Sociedad...* Tomo IX, Sevilla, 1790, pp. 35-53.

(6) B. J. FEIJOO: *Theatro Crítico Universal*, Vol. VIII, Discurso VI, Par. 88.

todos los demás órganos⁽⁷⁾. Su opinión se mueve entre las dos explicaciones entonces vigentes sobre la etiología de la histeria; por un lado, Willis y Cheyne sostenían que la corrupción de los humores producida en el útero daba origen a unos vapores malignos que podían alcanzar al cerebro pervirtiendo sus facultades. Por otra parte, la tesis más defendida desde mediados del siglo XVIII era la del origen nervioso. Las formulaciones de Hoffmann o Stahl y, sobre todo, de Cullen⁽⁸⁾, confirieron al sistema nervioso la fundamentación de todas las funciones orgánicas, reduciendo todas las enfermedades a *neurosis* o afecciones del sistema nervioso. En el caso de la histeria, la suma irritabilidad nerviosa del útero transmitía por *simpatía* por todo el sistema un mal que podía manifestarse en cualquier otra parte del cuerpo; se daba así explicación al carácter protéico o polimorfo de los ataques histéricos, que podían revestirse bajo los síntomas de múltiples enfermedades⁽⁹⁾. Sería esta última la tesis que acabaría imponiéndose, aunque con sustanciales modificaciones, en el contexto de la medicina romántica, gracias al prestigio y al impulso de la obra de Pinel⁽¹⁰⁾. Partiendo del concepto de neurosis acuñado por Cullen, Pinel entiende todas las afecciones nerviosas como lesiones cerebrales y no como lesiones locales (los *morbi locales* de Cullen aceptados por Piquer), sustituyendo las causas funcionales por las “morales” y “simpáticas”. En consecuencia, Pinel da el paso definitivo para que la histeria evolucione de enfermedad orgánica a enfermedad mental, del alma; ese paso hacia el proceso estudiado por Foucault de caída de la histeria en el abismo de la locura⁽¹¹⁾.

La evolución posterior de la gran escuela anatomoclínica francesa (la de mayor influencia sobre la medicina española del XIX) en el terreno de las neurosis consistió precisamente en ir reduciendo en su casi totalidad el campo nosológico de la neurosis estableciendo el fundamento anatómico de todas las afecciones englobadas hasta entonces bajo el epígrafe de “neurosis”. En todas menos en el caso de la histeria, que se mostró irreductible al

(7) A. PIQUER: *Praxis Médica*, Matriti, MDCCLXXXIX, Pars Posterior pp. 237-249.

(8) W. CULLEN: *Apparatus ad Nosologiam Methodicam, seu Synopsis Nosologiae Methodicae in Usum Studiosorum*. Edimburgo, 1769.

(9) Sobre la formación del moderno concepto de histeria, vid. J. M. LÓPEZ PINERO: *Orígenes históricos del concepto de neurosis*. Alianza, Madrid, 1985, especialmente los Cap. 1 y 3.

(10) P. PINEL: *Nosographie philosophique, ou la Méthode de l'analyse appliquée à la médecine*. París, 1798.

(11) M. FOUCAULT: *Historia de la locura en la época clásica*. F.C.E. México, 1979. Vol 1, pp. 433-461.

correlato organicista. Hasta Charcot, el discurso médico se empeñó infructuosamente en encontrar la raíz anatómica de la histeria; partiendo de la opinión común de que se trataba de una enfermedad del sistema nervioso, surgieron numerosas teorías que intentaron circunscribir con mayor concreción la parte del sistema cuya lesión provocaba los ataques histéricos: la médula espinal (Rosenthal), el propio útero (Louyer-Villermay y Dubois), el encéfalo (Georget y Voisin) o la parte del mismo destinada a recibir las impresiones afectivas (Briquet)...

En España, el concepto de histeria evoluciona de forma paralela al de la medicina francesa. Baltasar de Viguera, uno de los más importantes fisiólogos y ginecólogos del primer tercio del siglo XIX, aún se mantendría en cierto modo fiel a la vieja teoría de los vapores⁽¹²⁾. El no menos influyente Juan Mosácula, tres años después, explica la histeria por el reflejo simpático en el sistema nervioso a partir de la irritación del útero durante las menstruaciones, favorecido todo ello por la mayor sensibilidad del sistema nervioso de la mujer, un principio que permanecerá inalterable e indiscutido hasta muy avanzado el siglo XX entre los médicos de nuestro país⁽¹³⁾. En definitiva, hasta el último cuarto del siglo imperará, por obra de autores como Sánchez Morate⁽¹⁴⁾, Medrano⁽¹⁵⁾ o el todopoderoso Monlau⁽¹⁶⁾, la conexión entre histeria y sensibilidad especial del útero. Un estadio intermedio en la transición del modelo organicista al mental puede ser el representado por Celestino Lázaro Adradas, quien en 1884 publica varios trabajos sobre el particular. Aunque se adhiere explícitamente a una explicación psicopatológica de la histeria, distingue sin embargo dos modalidades de enfermedad: la “verdadera histeria” (siempre mental) y la “histeria sintomática”, provocada por lesiones orgánicas genitales, llegando a hablar de una “tiranía genital” sobre el organismo femenino⁽¹⁷⁾. El último paso en esta evolución que lleva a la histeria desde el útero hasta la mente lo da en España el que puede ser considerado

(12) B. de VIGUERA: *La Fisiología de la mujer*. Madrid, 1827, Vol I, pp. 16-18 y Vol. II, pp. 110-111.

(13) J. MOSÁCULA: *Elementos de Fisiología especial o humana*. Madrid, 1830, pp. 400-406.

(14) I. SANCHEZ MORATE: “Cuatro palabras sobre el asiento del hitérico y su profilaxis”, en *Boletín de Medicina, Cirujía y Farmacia*, 1851, pp. 187-188.

(15) N. MEDRANO: “Diferencias de las enfermedades de la muger por razón de las diferencias de organización y de las modificaciones de sus funciones”, en *Boletín de Medicina, Cirujía y Farmacia*, 1852, pp. 51-53

(16) P. F. MONLAU: *Elementos de Higiene Privada*. Madrid, 1875 (5ª ed.), pp. 499-505.

(17) C. LAZARO ADRADAS: “Burquismo. Metaloscopia-Metaloterapia”, en *Revista de Medicina y Cirujía Prácticas*, núm. 193 y 196 (1884).

como el principal introductor de la psiquiatría moderna en el país, Juan Giné y Partagás⁽¹⁸⁾. Rechazando de plano la explicación uterina, entiende la enfermedad como *la exaltación funcional en todas las partes del sistema nervioso* en un organismo con predisposición a las alteraciones nerviosas provocadas por una herencia morbosa y por malformaciones congénitas. Giné cataloga esta enfermedad, en consecuencia, entre las distintas formas de afecciones mentales, llegando a definir el concepto de *locura histérica*, caracterizada por las manías, los delirios, la melancolía. Su tratamiento, entonces, no puede ser orgánico, sino afín al tratamiento moral de las distintas especies de locura. Esta será la tesis que acabe triunfando en España en adelante, recibiendo el fuerte apoyo del influyente Federico Rubio⁽¹⁹⁾ y, posteriormente, de las primeras divulgaciones de las tesis freudianas sobre la etiología de las neurosis⁽²⁰⁾.

El camino que someramente acabamos de describir que conduce del útero a la mente como sedes de la histeria discurre paralelo a la instrumentación de la enfermedad en función de los intereses ideológicos de la burguesía emergente. La aplicación de las teorías sobre la génesis y la etiología de la histeria a terrenos extramédicos pasa por dos fases bien diferenciadas en nuestro país.

Entre 1830 y finales de los años sesenta, aproximadamente, la burguesía española tomó conciencia de la inferioridad demográfica en la que encontraba en las ciudades frente al crecimiento acelerado de las clases trabajadoras. La emigración masiva de población rural a los centros industriales y las tasas diferenciales de natalidad de proletariado y burguesía dio origen a un *malthusianismo de clase*, a la formación de una *conciencia de cuerpo* burguesa que pasaba inevitablemente por una redefinición del rol social que había de

-
- (18) J. GINÉ Y PARTAGAS: *Tratado teórico-práctico de Frenopatología*. Madrid, 1876, pp. 492-501.
- (19) Como se ve, por ejemplo, en su libro *La mujer gaditana, apuntes de economía social*, Madrid, 1902, pp. 63-144, en el que sintetiza el estado de la cuestión sobre las formas y causas de la histeria.
- (20) Sobre la recepción del psicoanálisis en España, vid. T. F. Glick: "The Naked Science: Psychoanalysis in Spain, 1914-1948", en *Comparative Studies in Society and History*, 24 (1982); "Psicoanálisis, reforma sexual y política en la España de entreguerras", en *Estudios de Historia Social*, 16-17 (1981); "El impacto del psicoanálisis en la psiquiatría española de entreguerras", en J. M. Sánchez Ron, ed.: *Ciencia y Sociedad en España*, CSIC, Madrid, 1988, pp. 205-221 y H. CARPINTEIRO y M. VICENTE MAESTRE: *Freud en España: un capítulo de la historia de las ideas en España*, Valencia, 1984.

jugar la mujer de los sectores acomodados en la lucha demográfica de clases. Si la burguesía no quería acabar siendo absorbida por las masas proletarias, tendría que responder con instrumentos de autocontrol biopolíticos. El cuerpo femenino se sitúa en el centro neurálgico de esta campaña, y la histeria, su nueva definición génito-nerviosa, se revela como uno de los más eficaces instrumentos de moldeamiento del ideal de la mujer acomodada. En la traducción que Méndez Alvaro publica en 1845 del tratado de Fabre, se insiste repetidas veces en que la histeria amenaza casi exclusivamente a las mujeres de las clases medias urbanas de “los pueblos civilizados”; más en concreto, se presenta con mucha mayor frecuencia en aquellas mujeres que abandonan sus deberes matrimoniales y familiares, entregadas a visitas sociales, bailes, espectáculos, lecturas peligrosas. Todo ello no hace sino provocar una excitación morbosa del delicado sistema nervioso femenino. La vida ociosa predispone a la histeria, como puede observarse en la gran cantidad de jóvenes inquietas, insumisas, impacientes y veleidosas que se ven atacadas del gran mal; estos es, aquellas mujeres que rechazan el molde patriarcal impuesto a la mujer, el modelo que hace de las jóvenes futuras esposas procreadoras y educadoras de su progenie⁽²¹⁾. Aún más claro será el planteamiento de Sánchez Morate, para quien la histeria ataca con especial fruición a aquellas mujeres que, en edad de procrear, renuncian a la misión para la que la Naturaleza las ha creado:

La muger sola esta sujeta a padecer del histerismo esencial, que es del que hablamos, durante el largo periodo que tiene derecho a ser madre⁽²²⁾.

Las soluciones aportadas por este facultativo para prevenir la aparición de la tan temida enfermedad muestran claramente su “utilidad” social: ejercicio físico apropiado para preparar el organismo para la maternidad, educación moral para ser una buena madre y, sobre todo, el matrimonio. Sintomáticamente, casi un 90 por 100 de los numerosos casos de histéricas recopilados por Sánchez Herrero⁽²³⁾ corresponde a jóvenes solteras en edad

(21) M. FABRE: *Tratado completo de las enfermedades de las mujeres*. Madrid, 1845, Tomo II, pp. 325-343.

(22) I. Sánchez Morate, art. cit, pág. 187.

(23) A. SANCHEZ HERRERO: *El Hipnotismo y la sugestión. Estudios de fisio-psicología y de psicoterapia*, Valladolid, 1891 (2ª ed.), pp. 664-698.

de engendrar o a viudas aún fértiles; en definitiva, a mujeres que por diversas razones no se encuentran en disposición de cumplir con su destino maternal. En tales casos, la histeria viene a funcionar como un gran fantasma que amenaza a las mujeres de la burguesía (todos los casos reseñados corresponden a mujeres acomodadas y adineradas) que sientan la tentación de substraerse a las necesidades demográficas de su clase social, sirviendo de complemento a las campañas pronupcialistas y pronatalistas de la España del momento y enlazando con las preocupaciones ilustradas y liberales por la crianza "natural" de los hijos⁽²⁴⁾. La voz de la clase llama firmemente a las mujeres a combatir con su organismo procreador la sombra de un proletariado demasiado prolífico.

Una segunda etapa de este proceso de instrumentalización de la histeria que venimos describiendo se abre desde finales de la década de los sesenta. Coincidiendo (y no por coincidencia) con los inicios de las más insistentes campañas feministas españolas lideradas por entonces por Concepción Arenal y en paralelo con la generalización del paradigma mental de la histeria, ésta será ampliamente esgrimida como argumento en contra de las reivindicaciones laborales y jurídicas de los movimientos feministas. Siguiendo el clásico texto de Moebius sobre la inferioridad mental de la mujer, los médicos españoles insistirán en que el carácter marcadamente frágil del sistema nervioso femenino (origen último de la histeria) imposibilita el acceso de la mujer a labores extradomésticas. Sobre estas bases, el doctor Mariscal justificaba así una opinión compartida por gran parte de la clase médica española de fines de siglo:

Conjetúrese ahora el efecto que este estado mental podría determinar en el ánimo de una mujer que actuase de abogado, de juez, de legislador o de ministro, y los terribles resultados de que podría ser causa, y dígame si se comprende que pongamos en manos de quien tiene una salud tan frágil y una razón tan expuesta a claudicar intereses morales y materiales tan respetables⁽²⁵⁾.

(24) Sobre el particular, vid. M. BOLUFER PERUGA: "Actitudes y discursos sobre la maternidad en la España del siglo XVIII: la cuestión de la lactancia", en *Historia Social*, 14 (1992), pp. 3-22.

(25) N. MARISCAL Y GARCIA: *Ensayo de higiene de la inteligencia*. Madrid, 1898, pág. 81, cit. por 6. SCANLON: *La polémica feminista en España, 1868-1974*, Akal, Madrid, pág. 170.

Con similares argumentos, reforzados por las tesis spencerianas sobre el papel reproductor de la mujer en la evolución de la especie, Federico Rubio catalogó entre las formas de histeria comportamientos que, lejos de demostrar una verdadera enfermedad mental, respondían más bien a actitudes de rebeldía de las mujeres contra el corsé doméstico, matrimonial y procreador que se les pretendían imponer⁽²⁶⁾. Por ejemplo, dentro de la categoría de Histeria cacoafectiva, reseña los subtipos "doliente" y "víctima"; la descripción de los síntomas no puede ser más significativa: rechazo al encierro doméstico, rebeldía contra la autoridad marital, distanciamiento de la maternidad. Como en uno de los casos narrados, son mujeres que subvierten el orden patriarcal natural sometiendo a sus maridos a su propia voluntad y asumiendo la función rectora de la unidad familiar.

La patologización de estos comportamientos contestatarios permitió, finalmente, descalificar y excluir el verbo femenino en unos momentos en que éste pugnaba por hacerse oír. Sánchez Hernández, ya a principios del siglo XX, afirmarí que para el diagnóstico de la histeria no era necesaria la aparición de las clásicas convulsiones y sofocos; bastaba con detectar comportamientos de insumisión y de rebeldía para que el médico aplicase un tratamiento de represión y reconducción de las actitudes femeninas. El tratamiento ideal contra esta histeria pasaba, en primer lugar, por el aislamiento y la reclusión manicomial y, en segunda y definitiva instancia, por el tratamiento mediante hipnosis. Mediante la sugestión hipnótica se lograría definitivamente desterrar de las mujeres las veleidades emancipadoras e inculcarles el respeto al orden tradicional, asumiendo su rol pasivo y procreador⁽²⁷⁾. De esta manera, se cierra el círculo de definición, *contrario sensu*, del ideal de feminidad que, partiendo de la especificidad uterina de la mujer, termina en la medicalización y psiquiatrización de sus comportamientos.

(26) F. RUBIO Y GALI: *La mujer gaditana...* op. cit, pp. 69-73.

(27) A. SANCHEZ HERNANDEZ: "Una histérica", en *Revista Ibero-Americana de Ciencias Médicas*, Tomo XV (1906), pp. 298-301.

SOBRE EL MEJORAMIENTO CIVIL DE LAS MUJERES DE TH. G. VON HIPPEL: ¿ILUSTRACION VERDADERA O A DESTIEMPO?

Maria Luisa P. CAVANA

I

En 1792 se publicó en Berlín *Sobre el mejoramiento civil de las mujeres* anónimamente. Este libro fue poco leído pero duramente criticado por los autores de la época que lo mencionan. El motivo de las críticas y de su escaso éxito era, sin duda, el hecho de que contravenía las teorías vigentes sobre lo que eran las mujeres y sobre el lugar que debían ocupar en la sociedad.

La recepción de la “querelle des femmes” en Alemania se caracteriza en esta última etapa de la Ilustración por la difusión de las ideas Rousseanianas acerca de la mujer. Rousseau había intentado poner orden de nuevo entre los sexos, es decir, devolver a la mujer al sitio que le corresponde - la subordinación al varón- y a su lugar natural - la casa - por medio de un plan de domesticación de las niñas. El “desorden” había comenzado con los primeros escritos feministas ilustrados, entre los que cabría destacar la obra de Marie de Jars de Gournay de 1622 *Egalité des hommes et des femmes*, de Poullain de la Barre *De l'égalité des deux sexes* de 1673, de Anne Thérèse de Lamberts y muchas otras, y por el hecho de que algunas mujeres destacaran en las ciencias y empezaran a ocupar un lugar influyente en la sociedad.

El regreso al orden “natural” de los sexos es también el tema principal de la obra de Ernts Brandes *Über die Weiber* (Sobre las mujeres) de 1787. Según Brandes - principal difusor de las ideas de Rousseau en Alemania - la

galantería habría dado a las mujeres la falsa impresión de ser el centro de interés en sociedad y de convencerse de la superioridad de su sexo: “el que las mujeres participen en la sociedad ha contribuido a la corrupción y ha sacado a las mujeres de su verdadero lugar. La naturaleza las ha determinado para una posición de subordinación”⁽¹⁾. También Adolph von Knigge y Joachim Heinrich Campe, por nombrar a los más famosos, pretenden restituir este orden natural. Von Knigge habla de un “sudor frío que le invade cada vez que tiene al lado a una mujer con pretensiones de erudición”⁽²⁾. Mientras que el pedagogo Campe en su libro “Consejo paternal para mi hija” de 1789 la previene igualmente de falsas ilusiones: “Lo primero y más necesario que tengo que decirte es, suponiendo que hasta ahora no te hayas dado cuenta, que el sexo al que perteneces (...) vive en un estado de dependencia tanto física como espiritual, y así debe ser necesariamente”⁽³⁾.

“Sobre el mejoramiento civil de las mujeres” en lugar de prevenir contra esta supuesta situación de ventaja inadecuada de las mujeres, denuncia lo injusto y terrible de su situación tanto educativa como jurídica y hace una defensa sistemática de los derechos de las mujeres para colocarlas en el lugar que las corresponde, es decir, en un plano de igualdad con respecto a los varones.

No se supo exactamente que el autor de esta obra fue Theodor Gottlieb von Hippel hasta después de su muerte en 1796, sin embargo ya en vida de éste se había especulado sobre su autoría.

II

Theodor Gottlieb Hippel⁽⁴⁾ nació en Gerdauen, Prusia, en el seno de una familia pietista. A los 15 años comienza a estudiar teología en la universidad de Königsberg, estudios que no llegó a acabar. Cuatro años más tarde se matriculó en derecho y acabó en 1765. Hippel desarrolló rápidamente una brillante carrera: de abogado pasó a desempeñar los cargos de administrador del tribunal, asesor y consejero de la ciudad. En 1780 fue nombra-

(1) E. Brandes, *über die Weiber*, Leipzig 1787, pag. 22.

(2) Cfr. A. Freiherr von Knigge, *über den Umgang mit Menschen*, Bd. I, Hannover, 1788, p. 196.

(3) J. H. Campe, *Väterlicher Rath für meine Tochter. Ein Gegenstück zu Theophron*, Braunschweig 1788, 1807, p. 16.

(4) El predicado “von” de Hippel es posterior. Hippel recuperó el antiguo título nobiliario de su familia en 1786 cuando ya ocupaba un cargo importante en Königsberg.

do por Federico II primer alcalde de Königsberg y director de la policía. Paralelamente a su trabajo como alto funcionario Hoppel desarrolló en secreto su faceta de autor: escribió dos comedias y dos voluminosas novelas *Lebensläufe in aufsteigender Linie* (1778-81) (*Vidas ascendentes*) y *Die Kreuz- und Querzüge des Ritters A-Z* (1793-94) (*Cruzadas y entrecruzadas del caballero de la A a la Z*). Su libro *über die Ehe* (Sobre el matrimonio) publicado por primera vez en 1774 conoció cuatro ediciones que fueron ampliadas y corregidas por el autor, que se fue perfilando cada vez más como un defensor de la emancipación de la mujer. En 1792 aparece *Sobre el mejoramiento civil de las mujeres* - que ha sido considerada como la primera obra feminista en lengua alemana - . Hoppel corrigió y revisó este libro pensando en una segunda edición que no llegó nunca a realizarse a causa del escaso éxito que tuvo la primera. Estas correcciones se publicaron postumamente en 1801 con el título *Nachlaß über weibliche Bildung* (*Escrito póstumo sobre educación femenina*).

Hoppel, que perteneció al círculo de amistades de Kant, nunca se casó - hecho que ha sido tomado por numerosos autores como explicación de sus rarezas de publicar libros en favor de la emancipación de las mujeres.⁽⁵⁾

III

Sobre el mejoramiento civil de las mujeres es un análisis de la condición - tanto física como psicológica - de las mujeres, de su opresión a lo largo de la historia, del origen de tal opresión así como de su estatus jurídico.

Podemos distinguir cuatro partes principales en la obra: en la primera Hoppel presenta y discute las afirmaciones de su tiempo sobre la supuesta inferioridad física y mental de la mujer; en la segunda presenta su hipótesis sobre el origen de la opresión de las mujeres; sigue en la tercera parte con este tema explicando cómo se mantiene esta situación de desigualdad y la última parte está dedicada a propuestas para mejorar y superar dicha situación. Veámoslo más detalladamente.

(5) Cfr. C. Honneger, *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750-1850*, Frankfurt/New York 1991, pág. 92, 232. Fichte por ejemplo cuando en su *Grundlage des Naturrechts* explica que las verdaderas mujeres nunca pedirán el derecho al voto se refiere a Hoppel - que las increpa a ello como "una de esas mentes masculinas que desvaría, que no ha tenido esposa y por esta razón, como sustituto, querían ver a todo el género inmortalizado en la historia". cfr. Fichte, 1796, pág. 217.

Hippel parte del principio de “igualdad natural” de todos los seres humanos tal y como se había definido en la *Enciclopedia*: “Esta es la igualdad que existe entre todos los seres humanos por la condición de su naturaleza. La igualdad es el principio y el fundamento de la libertad. La igualdad natural o moral se fundamenta pues en la condición de la naturaleza humana, que es común a todos los seres humanos que de la misma manera nacen, crecen y mueren.” (Diderot y D’Alembert, 1765)

Hippel toma como punto de partida el hecho de que hubo un tiempo en el que el hombre y la mujer tuvieron una relación de igualdad, incluso sitúa este estado de naturaleza igualitario en el jardín del Edén, es decir, interpreta el Génesis en el sentido de que Dios quiso la igualdad, y podría decirse que hace una interpretación “feminista” de la Biblia al contrario de los teólogos y filósofos de derecho natural de su época. Según Hippel en la creación no aparece en absoluto una jerarquía entre los sexos: “La historia de la creación menciona claramente nada más que la diferencia del sexo. Hagamos al ser humano - y lo creó hombre y mujer. Es un una época posterior cuando se dice: Tienes que someter tu voluntad a la de tu marido y él debe ser tu señor!”⁽⁶⁾

El hecho de que Hippel tome como premisa la igualdad entre hombres y mujeres se pone de manifiesto en el título de esta primera parte de su obra, en la pregunta “¿ Hay aparte de la diferencia de sexo otras diferencias entre hombres y mujeres?”

Según Hippel no las hay. Las diferencias son producto de la opresión que han sufrido las mujeres y de que se les haya sido negado el acceso a la educación. Incluso la supuesta debilidad física de la mujer es un producto de nuestra cultura, afirma Hippel, poniendo como prueba de ello otras culturas en las que la mujer realiza los trabajos más pesados, e incluso otras clases sociales “la clase trabajadora no conoce enfermedades específicamente femeninas”⁽⁷⁾. Llama la atención que Hippel haga especial hincapié en la igualdad física entre hombres y mujeres, algo que ni siquiera Mary Woolstonecraft o Amalia Holst afirman, y que, partiendo del principio de igualdad moral de los seres humanos es de una importancia absolutamente secundaria. Sin embargo, la diferencia física de la mujer con el hombre es uno de los pilares sobre los que se apoyaba entonces el discurso de los “ilustrados” para discri-

(6) Th. G. v. Hippel, *über die bürgerliche Verbesserung der Weiber*, (1792), Frankfurt 1977, p. 25.

(7) *Ibidem*, p. 33.

minar a las mujeres así por ejemplo Brandes: "La naturaleza hizo al varón señor de la creación. ¿Acaso no es más pequeña, más delicada, más débil?, o Campe: "la fuerza física se corresponde con una mayor capacidad intelectual", de este modo se explica que Hippel intente rebatir este tipo de argumentaciones.

Como muestra de que las mujeres poseen igual capacidad intelectual Hippel pone algunos ejemplos de aquéllas que han destacado en algún aspecto de la ciencia o en política. Es decir, denuncia la falta de educación que se da a las mujeres como un desperdicio de facultades humanas que se dejan sin desarrollar "¿no es imperdonable" - pregunta Hippel - "dejar la mitad de las fuerzas humanas sin conocer, sin valorar, sin utilizar?"⁽⁸⁾ Esta exigencia de educación para las mujeres está estrechamente unida a la petición por parte de Hippel de igualdad de derechos civiles para las mujeres, ya que la supuesta inferioridad femenina de la que parten los juristas para justificar el que se les niegue a éstas todo tipo de derechos, podría superarse sencillamente mejorando su educación: "Mientras siga siendo distinta la educación de los dos sexos, mientras al otro sexo no se le instruya en las ocupaciones que hasta ahora son exclusivas de los varones no se podrá afirmar que no están a nuestra altura".⁽⁹⁾

La tesis defendida por Hippel es, en resumen, la siguiente: la inferioridad de la mujer es aprendida y no innata. Es muy probable que Hippel llegara a estas ideas - como indica Ruth P. Dawson⁽¹⁰⁾- influido por el análisis del siglo XVIII sobre la esclavitud y sobre los efectos psicológicos de ésta en el esclavo - baste recordar las reflexiones de Rousseau en el Contrato Social sobre este tema. Según Hippel allí donde se oprime la libertad no puede surgir nada humano, y habla expresamente del sexo femenino como la "clase de los esclavos".⁽¹¹⁾

Hippel presenta en la segunda parte de su libro una hipótesis sobre el origen de la opresión de la mujer. Sitúa este origen en la prehistoria, en un estado de naturaleza en el cual varones y mujeres eran cazadores. En algún momento la mujer se tuvo que quedar en su casa o refugio tras dar a luz y

(8) *Ibidem*, p. 21.

(9) Th. G. von Hippel, *Nachlaß über weibliche Bildung*, Sämtliche Werke, Bd. 7, Berlin 1828, p. 11.

(10) R. P. Dawson, *The Feminist Manifesto of Theodor Gottlieb von Hippel (1741-96)*, en: *Gestaltet und Gestaltend. Frauen in der Deutschen Literatur*, hg. v. M. Burkhard, *Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik*, Bd. 10, Amsterdam 1980, p. 18.

(11) Cfr. Th. G. v. Hippel, *Sobre el mejoramiento civil de las mujeres*, op. cit., p. 84.

comenzó a guardar provisiones. La mujer fue así mismo según Hippel la inventora de la agricultura y de la domesticación de los animales; y sin darse cuenta - escribe Hippel irónicamente - se convirtió ella misma en el primer animal doméstico.⁽¹²⁾

En cuanto a la pregunta de cómo se mantiene el estado de esclavitud de las mujeres incluso en la época de la Ilustración, Hippel señala y critica el papel fundamental de las leyes. Según el derecho romano la mujer no era considerada como un ser responsable, sino como menor de edad. Esta misma situación de humillación se reproduce en el código civil alemán, fuertemente inspirado por el derecho romano.⁽¹³⁾

Y para terminar con este breve presentación de "Sobre el mejoramiento civil de las mujeres", la última parte está dedicada a propuestas para mejorar la educación de las niñas - Hippel exige la misma educación que para los varones - y para incorporar a las mujeres al ámbito público en general y al ámbito legislativo en especial, lo cual, según Hippel, redundaría en beneficio de todos.

El desarrollo del pensamiento de Hippel en favor de la emancipación de la mujer tiene dos referencias principales: una es la Revolución Francesa y la otra el discurso ilustrado de I Königsberg (Kant, Hamann) del cual no sólo tomó buena nota, sino que fue el único que lo pensó lógicamente hasta sus últimas consecuencias. Aunque Hippel calificó la Revolución Francesa de horror - la idea de miles de cabezas guillotizadas - critica duramente el hecho de que la constitución francesa dejara de lado a la mitad de la población: "Todos los seres humanos tienen los mismos derechos- Todos los franceses varones y mujeres tienen que ser libres y ciudadanos."⁽¹⁴⁾ Hippel hace referencia a la figura de Olympe de Gouges y al hecho de que no se tuvo en

(12) *Ibidem*, p. 60.

(13) El tema de la igualdad de derechos de las mujeres, ya lo había tratado Hippel, y no de manera anónima, en su objeción al proyecto de código civil prusiano de 1788, del cual critica la ausencia de derechos de la mujer como ciudadana basándose en argumentos propios de la Ilustración: "Todos los niños se convierten en adultos y ¿acaso no debería alcanzar todo un género la mayoría de edad?" Hippel apela al tiempo presente, al triunfo de la razón sobre los prejuicios y la autoridad, pero sin ningún éxito: su objeción fue rechazada a causa de la "diferencia que existe por naturaleza entre los dos sexos en cuanto a la fuerza y a la sensibilidad de los órganos y las consecuencias psicológicas que se derivan de ella." ZSTA, Bd. 61, B1, P. 154. Citado según S. Weber-Will, *Die Rechtliche Stellung der Frau in Privatrecht des Preußischen Allgemeinen Landrechts von 1794*, Frankfurt a. M. 1983, p. 54.

(14) Th. G. v. Hippel, *über die bürgerliche Verbesserung der Weiber*, op. cit., p. 194.

absoluto en cuenta su declaración de los derechos de la mujer y ciudadana, cuando escribe el 18 de marzo de 1792 que no hay ningún motivo para festejar ningún acontecimiento en un país que niega el estatuto de ciudadanas a la mitad de su población "en un tiempo en el que los derechos humanos son proclamados a gritos desde los tejados".⁽¹⁵⁾

El tema de la mujer como ser que actúa libremente, como sujeto, como "yo" - ideas que no aparecen en ningún otro autor, desde luego no en Kant - ocupa un lugar central dentro de la obra de Hippel, sobre todo en la última parte del libro dedicada a "Consejos para mejorar" (Verbesserungsvorschläge).

En una clara alusión a las teorías de Rousseau sobre la mujer - al cual se refiere a veces con el nombre de Hans-Jakob - Hippel escribe: "Vosotros varones, ¿de verdad os creéis que la mitad del mundo existe para vuestro "bon plaisir", para vuestro egoísmo?... ¿Por qué no va a poder decir la mujer "yo"? ¿Por qué no pueden las mujeres ser personas?"⁽¹⁶⁾

El recurso a la "naturaleza", argumento principal utilizado para justificar la subordinación y utilización de la mujer como medio, lo descubre Hippel como una invención para hacer prevalecer los intereses masculinos: "De todos los modos posibles intentamos convencer a la otra mitad de la especie humana que no somos *nosotros*, sino la *naturaleza* la que las ha oprimido y puesto en un lugar inferior, pero somos nosotros los que hemos creado sus necesidades y las opiniones sobre ellas, de tal modo que por medio de esas necesidades podemos jugar a ser los dueños del bello mundo."⁽¹⁷⁾

Hippel no niega el papel que ha podido jugar en los comienzos de la civilización la "naturaleza" - en el sentido de que la mujer se quedara en casa tras dar a luz o al cuidado de los niños pequeños, mientras que el hombre salía a la caza, como ya hemos visto. Sin embargo, le parece que en los tiempos actuales no tiene ningún sentido hacer esa distinción y sobre todo va contra los principios de la razón intentar convencer a las mujeres de que no la poseen, en una clara alusión a Kant escribe:

"Ya no vivimos en los tiempos en los que podemos convencer al otro sexo de que tener un tutor como hasta ahora es beneficioso, que hace su exis-

(15) *Ibidem*, p. 121.

(16) *Ibidem*, p. 120.

(17) *Ibidem*, p. 69. Entre los "intereses" masculinos Hippel nombra el egoísmo y el miedo de los varones a que las mujeres les puedan superar en algún campo.

tencia más agradable y sin problemas, al contrario que la emancipación, por medio de la cual se sobrecargaría de responsabilidades, preocupaciones, problemas y mil inconvenientes de la vida del ciudadano, que no tiene nada de feliz.”⁽¹⁸⁾

Hippel muestra, por tanto, que no hay ninguna *razón* para justificar la opresión de las mujeres, sino que se trata de una *cuestión de fuerza* y de *prejuicios* en contradicción con el tiempo presente y, como ilustrado, increpa a todos sus contemporáneos diciendo que hace falta una buena dosis de demencia - “por decirlo suavemente” - “para ser indiferente, o estar incluso satisfecho” con el estado de humillación al que se ven sometidas las mujeres.⁽¹⁹⁾ Precisamente a esta cita responde indignado un autor que reseñó el *Escrito póstumo sobre la educación femenina* en 1802. Este explica el escaso éxito que tuvo *Sobre el mejoramiento civil de las mujeres* porque en él los derechos de las mujeres no se pedían en broma o en tono de galantería, sino “muy en serio”. El autor de la recensión pregunta si la “demencia” a la que Hippel alude, no estará de parte de quien que “quiere imponer a las mujeres derechos no naturales, y llenarles la cabeza con la quimera de una determinación más alta de la que les corresponde”⁽²⁰⁾

Nos encontramos aquí con la paradoja de que el ser consecuente con los principios de la razón se califica de demencia. La Ilustración, en efecto, no está libre de paradojas, puesto que la obra del que parece ser el único que entendió los postulados ilustrados como universales, no sólo es ignorada, sino que incluso estaría incluida dentro de la categoría de la “Ilustración destiempo o inadecuada”.

IV

Tomo esta definición de Christoph Meiners⁽²¹⁾ que distingue la Ilustración falsa de la Ilustración a destiempo, ésta está representada por

(18) *Ibidem*, p. 119.

(19) Th. G. v. Hippel, *Nachlaß über weibliche Bildung*, p. 6.

(20) Cfr. Recensión “Nachlaß...” en: A. Holst, *über die Bestimmung des Weibes zur höheren Geistesbildung*, (1802), Zürich 1984, p. 152.

(21) Chr. Meiners, *Historische Verchleichung der Sitten und Verfassungen, der Gesetze und Gewerbe, des Handels und der Religion, der Wissenschaften und Lehranstalten des Mittelalters mit denen unsers Jahrhunderts in Rücksicht auf die Vorteile und Nachteile der Aufklärung*. Bd. 3, Hannover: Helwing, 1794, p. 550-552. Citado según: “Die Philosophie der deutschen Aunfklärung. Texte und Darstellung.” von R. Ciafardone, Stuttgart 1990.

"conocimientos en sí correctos y útiles, pero que no son adecuadas a algunas personas, bien por razones de edad, de clase o de sexo, porque o bien no se entenderían, o se utilizarían mal." Como ejemplo de esta Ilustración a destiempo pone Meiners el intentar enseñar a los niños pequeños dogmática, y el que las mujeres se dediquen a las ciencias lo cual "no sólo contraviene su determinación, sino que la impide y crea un ansia de fama nada femenino". (Más que a destiempo habría que hablar de inadecuación, ya que la mujer tiene esta condición de por vida).

Curiosamente Meiners se había pronunciado como muchos otros autores de la época sobre lo que es la verdadera Ilustración como el "desarrollo de las capacidades más nobles del ser humano ..." del mismo modo que es imposible que lo que perfecciona al ser humano, lo haga infeliz, del mismo modo, es imposible que el perfeccionamiento humano por medio de la Ilustración vaya demasiado lejos, o se haga demasiado general entre los hombres. La idea de que la Ilustración verdadera crezca o se difunda demasiado, es (...) contradictoria."

Pero según el mismo Meiners "en tanto en cuanto la verdadera Ilustración crece, deberá disminuir la ilustración a destiempo o inadecuada".

La pregunta que se plantea en este lugar es cómo puede desarrollarse la llamada "Ilustración verdadera" sin hacer la extensiva a todo el género femenino.

La contradicción que aparece aquí, y en otros tantos autores, entre el concepto de Ilustración verdadera e inadecuada tiene una fácil solución desde los mismos principios ilustrados.

Se trata sencillamente de aplicar - como muy bien indica Hippel- la crítica a los prejuicios, en este caso específicamente masculinos, de los que dicen saber lo que es una mujer.

Hippel, por el contrario, es mucho más modesto. Para él el ser humano es un "jeroglífico": "para explicar completamente al ser humano necesitamos más saber del que podemos adquirir en este mundo". De lo que no le cabía ninguna duda, era de la necesidad de extender a las mujeres todos los saberes y derechos propios de la Ilustración. Ya que éste sería el único modo de avanzar en el programa de perfeccionamiento del género humano. Y por esta misma razón, pienso, merece un sitio preferente en las antologías que tratan el tema de la "verdadera Ilustración", aunque de momento no se encuentre en ninguna.

LA LEGITIMACIÓN DE LA IDEOLOGÍA A TRAVÉS DE LA CIENCIA: LA SALUD Y LA ENFERMEDAD DE LA MUJER EN EL SIGLO MÉDICO

María José RUIZ

Es conocida la relación que los supuestos ideológicos guardan con los resultados y explicaciones científicas. El estudio de la elaboración de la patología femenina en el siglo XIX puede ser paradigmático en este sentido debido a la concurrencia de diversos factores. En primer lugar por la aparición de las denominadas mentalidades médicas que explicarían el proceso de enfermar desde diferentes perspectivas⁽¹⁾; en segundo lugar, la propuesta de un método de conocimiento científico sistematizado⁽²⁾ y, por último, la manifestación de unos conflictos derivados de la presencia de las mujeres en la sociedad como sujetos activos de ella y no como meros reproductores. Estos tres elementos hacen que este período, particularmente el último tercio de siglo, resulte especialmente interesante en lo relativo a analizar el proceso mediante el cual, los valores culturales asignados a los géneros se fundamentaron científicamente con objeto de dar razón del orden social que, por parte de los grupos sociales dominantes, se deseaba mantener.

- (1) Para la mentalidad anatomoclínica la enfermedad era la consecuencia de una lesión anatómica; para la fisiopatológica lo era del proceso energético en que consistiría la vida y, para la etiopatológica la enfermedad obedecía a causas externas. Cfr. Lain Entralgo, P.: *Historia de la Medicina Moderna y Contemporánea*. 2ª ed. Barcelona, Ed. Científico-Médica, 1963, p. 557 y ss.; López Piñero, J. M^a: *Ciencia y enfermedad en el siglo XIX*. Barcelona, Península, 1985.
- (2) Véase Bernard, C.: *Introducción al estudio de la Medicina experimental*. Buenos Aires, Emecé editores, 1944. En este libro, aparecido en 1865, Claude Bernard exponía el método experimental y su aplicación a la investigación médica.

En este primer acercamiento al problema nos vamos a centrar en el estudio de las causas y los mecanismos de producción que, para determinadas enfermedades específicas de las mujeres, establecieron los médicos de finales del siglo XIX⁽³⁾; a través del análisis de los elementos que integraron cada uno de estos apartados es posible explicar los modelos de normalidad (salud) y anormalidad (enfermedad) que delimitaron, y cómo, esos modelos, respondían al orden social y biológico que intentaban perpetuar.

Para ello se ha acudido a una de las revistas médicas de más amplia difusión en el período estudiado - 1875-1900- como fue *El Siglo Médico*. La razón de la elección de esta revista obedece a varias razones. En primer lugar, al tratarse de una publicación periódica, es posible acceder no sólo a los conocimientos e ideas aceptadas y compartidas, sino a las que se estaban generando y discutiendo durante esos años⁽⁴⁾. Por otro lado, al recoger esta revista artículos de médicos españoles y extranjeros, así como de los que ejercían en los puestos de mayor autoridad científica y académica y de los que lo hacían en centros alejados de los núcleos productores o consumidores de ciencia, se puede hacer extensivo el análisis realizado a un importante sector de los médicos españoles de finales del siglo XIX⁽⁵⁾.

LA TEORÍA REFLEJA Y LAS CAUSAS DE ENFERMEDAD EN LA MUJER.

La teoría que explicaba la mayor parte de las enfermedades que presentaban las mujeres, la denominada teoría refleja, mantenía que los órganos

-
- (3) Este trabajo es el inicio de un proyecto más amplio en el que, los elementos que intervinieron en el discurso médico para explicar la etiología, fisiopatología y tratamiento de las enfermedades de la mujer, serán estudiados insertándolos en los marcos conceptuales que hemos mencionado: mentalidades médicas y método experimental, analizando, además, el proceso de introducción en España de contenidos elaborados fuera de las fronteras y el desarrollo de estas cuestiones en el primer tercio del siglo XX.
 - (4) A partir del siglo XIX, los artículos de las revistas se convirtieron en el medio de comunicación de las investigaciones más recientes, mientras que los libros quedarían relegados a una función complementaria en la exposición de los avances científicos, López Terrada, M. L.: *La Documentación Médica como disciplina*. Valencia, Universidad de Valencia, 1983, pp. 46-52.
 - (5) *El Siglo Médico* era el órgano oficial de expresión de la Real Academia Nacional de Medicina de publicación lo que puede introducir un sesgo ideológico en la información que de ella se obtengan; este elemento será también objeto de análisis en posteriores estudios cuando se amplíen las fuentes de información a otras publicaciones periódicas y no periódicas.

genitales femeninos se encontraban conectados con el sistema nervioso central, de forma que la alteración en uno de ellos podía provocar daño en el otro⁽⁶⁾. Sin entrar en los mecanismos biológicos que la fundamentaron, sí decir que a lo largo del periodo estudiado, fue incorporando los resultados de los estudios de las ciencias básicas en su elaboración, pero con idéntico objetivo que a sus comienzos, llegando a la idea de que, no sólo el aparato genital o el sistema nervioso eran capaces de desencadenarse enfermedades mutuamente, sino que lo podrían hacer en cualquier punto del cuerpo femenino. Esta noción sería fundamentada a partir de la conceptualización de “vida femenina”; ésta comprendería los caracteres fisiológicos que la hacían diferente a la del varón: la pubertad, la menopausia, la menstruación, el embarazo o el parto y, lo que podríamos llamar “modo de ser femenino”, entendido como aquellas características psíquicas que, consustanciales a la fisiología de la mujer, la harían distinta de lo que sería el “modo de ser masculino”.

El detonante que conducía a la enfermedad podía estar, como hemos apuntado, en el aparato genital o en el sistema nervioso. Si el origen era el aparato genital, se podría desencadenar cualquier tipo de patología extragenital y para que ello ocurriera no era necesario la presencia de una anomalía previa en los órganos genitales, sino que bastaba la única presencia de uno de esos periodos femeninos a los que nos hemos referido⁽⁷⁾. La explicación de estas relaciones se haría posible a través del concepto de “ser menstrual”; el cuerpo de la mujer estaría sujeto al equilibrio, inestable, que su aparato genital femenino mantenía con el resto de los órganos; la aparición o desaparición de esta característica fisiológica, explicaría cualquier enfermedad cuyo origen no podía ser reconocido.

Del mismo modo que la fisiología -la normalidad- era considerada un desencadenante de la enfermedad, cuando lo que aparecía era una manifes-

(6) Puede verse: Smith-Rosenberg, C.; Rosenberg, C.: El animal hembra: puntos de vista médicos y biológicos sobre la mujer y su función en la América del siglo XIX. En M. Nash (Ed.): *Presencia y protagonismo. Aspectos de la historia de la mujer*. Barcelona, Ed. del Serbal, 1984, p. 345.

(7) La pubertad se consideraba causante de cardiopatías e iritis, y la menstruación de anginas y patología ocular. Serret, R.: Cardiopatías uterinas. *Siglo Médico*, 43, 381-382 (1896); Influencia del útero en las enfermedades de los ojos. *Siglo Médico*, 25, 493 (1878); Terres, R.: Las anginas catameniales. *Siglo Médico*, 46, 602-603(1899); Serret, R.: Afecciones oculares de origen uterino. *Siglo Médico*, 40,172-173 (1893); Terres, R.: Dacrio-adenitis aguda periódica dependiente de la menstruación. *Siglo Médico*, 47,158(1900).

tación patológica en los órganos genitales, se identificaría como la causante de la aparición de los más variados y múltiples cuadros patológicos en órganos a distancia⁽⁸⁾. Esta relación causa-efecto obedecía a la idea de que la presencia de patología transformaba el “ser natural” de la mujer y el resto de los órganos, que conformaban su cuerpo y contribuían a las “funciones especiales” de los primeros, se verían afectados por su dependencia y conexión⁽⁹⁾.

Existiría aun un tercer nivel entre las causas de enfermar de origen genital, las relacionadas con la sexualidad femenina; de forma, que se reconocerían como causantes de patologías a ese nivel el exceso en las relaciones consideradas “normales” -el coito⁽¹⁰⁾-, la existencia en los antecedentes de una sexualidad “anormal” -la masturbación⁽¹¹⁾-, y la ausencia a que conducía esa desviación de la sexualidad: la ausencia de embarazo⁽¹²⁾.

Quedaba aún otro desencadenante de enfermedad; cuando el origen se situaba en el otro extremo de la conexión existente entre los diferentes órganos del cuerpo femenino, en el sistema nervioso, la capacidad de producir

-
- (8) Por no extenderemos en una larga lista de los artículos aparecidos en *El Siglo Médico* que trataban sobre este aspecto sólo citaremos los siguientes: Serret, R.: Vómitos uterinos independientes del embarazo. *Siglo Médico*, 36, 10 (1889); Rouvier, J.: Desviaciones menstruales. *Siglo Médico*, 38, 735-736 (1885); Gurrucharri, E.: Caso notable de dificultad de un diagnóstico ginecológico. *Siglo Médico*, 29, 131 (1882); Terres, R.: Relación entre los padecimientos uterinos y las afecciones de los ojos. *Siglo Médico*, 31, 344-345 (1884).
- (9) Gurrucharri, E.: *Op. cit.* La amenorrea y dismenorrea se reconocían como signo la primera y síntoma, la segunda, de una alteración orgánica o funcional de los órganos genitales, y, a la vez, como causa productora de cuadros morbosos en diferentes puntos del organismo. Se trataba de una ausencia, en el caso de la amenorrea, y de una desviación, en el de la dismenorrea, del “ser menstrual”.
- (10) Merlon, P.: De la ovaritis aguda. *Siglo Médico*, 27, 713 (1880).
- (11) Serret, R.: El onanismo en la producción de las afecciones ginecológicas. *Siglo Médico*, 30, 702 (1883). Estos médicos eran conscientes de que la moral, a la que estaban dando apoyo científico, no les permitía a las mujeres declarar tal práctica; por ello, prescindirían de ese dato de la anamnesis, para confirmarlo por dos vías. La primera consistía en el dato “objetivo” de la exploración: la presencia de modificaciones en los genitales externos; y, la segunda, la de determinados cuadros patológicos asociados al estado civil; así sería sospechosa de tal práctica toda nulípara que presentase retroflexión uterina o leucorrea y menorragia simultáneamente, ovaralgia u ovaritis crónica.
- (12) El fundamento que explicaba la producción de enfermedad genital debida a la ausencia de relaciones sexuales normales y, como consecuencia, de embarazo, era la “intemperie cálida uterina”. Se trataba de una dolencia motivada por el hecho de que el útero de una mujer soltera, por tanto, no grávido, se “congestionaba” y “aglutinaban” líquidos produciéndose, a consecuencia de ello, cálculos. Vieta Canduran, A.: Etiología de las afecciones calculosas de la matriz. *Siglo Médico*, 22, 425 (1875).

cualquier tipo de patología era similar a la vista hasta ahora. Las emociones, las denominadas “influencias morales” o “emociones morales”, sustos, “disgustos morales” eran causantes de patología genital y extragenital⁽¹³⁾, y de toda la construcción de la patología mental que se produjo en estos años⁽¹⁴⁾.

El mecanismo que en última instancia desencadenaba la enfermedad -la teoría refleja-, estaba pues regido por la simple presencia de la fisiología -la “normalidad”-, de la patología genital -la “anormalidad”-, o de alteraciones en el sistema nervioso. Pero, junto a éstas causas, fueron reconocidas otras, que ya no estaban en el “ser femenino”, sino que eran externas a él:

“Desde la instauración de las reglas y, sobre todo, después de los primeros coitos, está la mujer a merced de los agentes exteriores”⁽¹⁵⁾

Los elementos externos y cotidianos, eran motivo suficiente para producir un efecto agresor al aparato genital femenino. Así, el ejercicio, el frío o la fatiga eran considerados desencadenantes de graves enfermedades genitales⁽¹⁶⁾. La mujer quedaba a dos conceptos inseparables, el cuerpo y el “modo

- (13) Anónimo: Afecciones oculares consecutivas a la supresión de la menstruación. *Siglo Médico*, 22, 428 (1875); Cortejarena y Aldevo, F. de: Clínica de partos y enfermedades especiales de la mujer y los niños. *Siglo Médico*, 22, 458 (1875); Ramírez Moreno, B.: Menofanía y clorosis. *Siglo Médico*, 26, 261 (1879); Gómez Torres: Quiste dérmico del ovario izquierdo. *Siglo Médico*, 27, 312-313, 328 (1880); More y Bargit, M. E.: Vómitos estercoráceos producidos por una falta menstrual. *Siglo Médico*, 29, 221-222 (1882), García Morales, M.: Caso notable de flemón intrabdominal y periuterino. *Siglo Médico*, 29, 331-333 (1882).
- (14) Cfr. Rosen, G.: *Locura y sociedad. Sociología histórica de la enfermedad mental*. Madrid, Alianza, 1974, pp. 207-227; Saez Buenaventura, C.: *Mujer, locura y feminismo*. Madrid, Dédalo, 1979, pp. 29-33.
- (15) Serret, R. El ataque y la defensa de los órganos genitales de la mujer. *Siglo Médico*, 43, 380 (1896).
- (16) Cortejarana y Aldevo, F. de: Clínica de partos y enfermedades especiales de la mujer y los niños. *Siglo Médico*, 22, 488 (1875); Merlon, P.: De la ovaritis aguda. *Op. cit.*; D. J. L.: Neuralgia de la matriz. *Siglo Médico*, 26, 617-618 (1879).

Las explicaciones sobre los aspectos relacionados con la patología femenina estaban en el nivel de la observación correlacionando la presencia de manifestaciones con determinados hechos, véase: López Piñero, J. M^º: *Ciencia y enfermedad en el siglo XIX*. Barcelona, Ed. Península, 1985, p. 138. En ese marco metodológico, que no se correspondía con las aportaciones de la método experimental -ya utilizado por sectores de profesionales-, la etiología de las enfermedades ginecológicas, serían elaboradas en función de sencillas relaciones de causa-efecto con un alto componente especulativo.

de ser". A partir de esta idea se establecerían unas equivalencias en donde la salud acompañaba al orden natural y, la enfermedad a la transgresión de ese orden. Así, las emociones y los componentes de la fisiología femenina (menstruación, embarazo, parto o puerperio), se convirtieron en:

"los acontecimientos que alteran el tranquilo funcionar de la vida orgánica(...) que con sus continuos arcos reflejos turbarán en gran trecho el sereno horizonte de la vida, pudiendo deducirse que el ser en quien concurren ambas circunstancias será el más esclavo de su organismo, el que pasará su vida embobado y martir bajo la acción de los diferentes ecos que cien veces repite su impresionable y enlazado sistema nervioso"⁽¹⁷⁾.

Si en algún momento, la mujer atravesaba la puerta de su ser, la enfermedad la estaría esperando para mostrarle cómo las leyes naturales no podían desobedecerse sin encontrar a cambio su contrapartida. Esa mujer no sólo vería alterada sus "funciones normales y anormales uterinas, siendo capaz de ocasionar todas las enfermedades imaginables"⁽¹⁸⁾, sino que pondrían en peligro a la sociedad:

"(cuando) el aire moral se inficione por miasmas contagiosos,(...) llegaría un momento en que los poderosos anti-sépticos representados por la prudencia y el sentido común fueran impotentes para combatir las sepsis social"⁽¹⁹⁾.

No se trataba únicamente de que la mujer fuese capaz de ser, para ella misma, el germen causal de la enfermedad, sino que, además, lo sería de la sociedad cuando traspasase las barreras naturales, física o intelectivamente. Los agentes externos y cotidianos o los internos, ajustaban su comportamiento dentro de un orden natural, biológico, y su transgresión, le ocasiona-

(17) Rodríguez Rubi, A.: Sobre la educación de la mujer. *Siglo Médico*, 30,30 (1883).

(18) Martínez Cerecedo, A.: La educación de la mujer. *Siglo Médico*, 34,163 (1887).

(19) Rojo Prieto, C.: ¿Puede ejercer la mujer las diversas profesiones del hombre?. *Siglo Médico*, 42,271 (1895).

ría enfermedades del aparato genital y extragenital; las funciones sociales que tenía encomendadas a partir del orden natural, ajustarían su comportamiento dentro de un orden social, la transgresión de ese orden producirá la enfermedad colectiva, el cuerpo social vería como su normalidad-salud, lo que en definitiva era el equilibrio de poderes, se podía romper, siendo el mismo sistema social el que correría peligro.

EL ORDEN BIOLÓGICO Y LA ENFERMEDAD COLECTIVA

Si la mujer podía enfermar ante las emociones, no era por otra cosa que por su propia naturaleza; el “ser femenino” la obligaba, se trataba de “una sensibilidad servida por órganos”⁽²⁰⁾. En este punto coincidirían todos los que en esos momentos estaban definiendo las características femeninas: impresionabilidad, sensibilidad, excitabilidad nerviosa y movilidad extremada, eran los atributos que hacían a la mujer ser reconocida y reconocerse como tal, y que, una vez asumidos, formarían parte de su ser. La fundamentación científica de tales argumentos la hallarían en lo que denominaron “mancha germinativa” localizada en el sistema nervioso⁽²¹⁾; en ella residían “los atributos físico-psíquicos del ser humano” de manera que la mujer (lo mismo que el varón), no podría escapar a caracteres que, por la naturaleza, le eran impuestos. Ellos determinarían la presencia en la mujer del modo de ser femenino que conllevaba, a su vez, la de : “pueriles temores, (...) locas esperanzas, (...) caprichos, (...) rarezas”⁽²²⁾, características éstas que unidas a una “insustancial charlatanería”, la hacían comparable “felizmente con el niño”⁽²³⁾.

En este retrato, en el que la mujer aparece tan sujeta a su psiquismo - como a su cuerpo-, es fácil notar la falta de al menos un elemento, el intelectual⁽²⁴⁾. El ser mujer no sólo no necesitaba del mismo, sino que, cuando éste se

(20) Martínez Cerecedo, A.: La educación de la mujer. Razones a priori y a posteriori. *Siglo Médico*, 34,113 (1887).

(21) Rodríguez Rubi, A.: *Op. cit.*, p. 29.

(22) *Ibid.*

(23) Martínez Cerecedo, A.: *Op. cit.*

(24) Las referencias que aparecen en los artículos de la revista sobre el componente intelectual de la mujer se encuentran en el camino de la negación. A. Martínez Cerecedo, *Ibid.*, p. 97, opinaba que, los que afirmaban la posibilidad de que las mujeres estudiaran “ciencias abstractas, abstractos concretas o puramente concretas”, reflejaban “un lamentable y hondo desconocimiento de la mujer”; en el mismo sentido, A Rodríguez Rubí, mantenía que la ausencia de mujeres sobresalientes en la historia por su inteli-

encontraba presente, ese ser perdía la categoría de mujer, transformándose en un “*termino medio*(...), embrollada mezcla de los atributos morales e intelectuales que corresponden a cada uno de estos dos distintos seres”⁽²⁵⁾. Estos argumentos estaban dirigidos en un sentido muy claro; la mujer por naturaleza no estaba dotada para el desarrollo del pensamiento; cuando éste era estimulado, algo no sólo en ella iba a alterarse, sino que, por ir contra la naturaleza, la sociedad sufriría también esa alteración. El mecanismo de producción sería el siguiente: al serle ajeno a la mujer el trabajo intelectual, cuando lo ejecutase, la naturaleza reaccionaría sobre ella misma; la combustión cerebral producida por el pensamiento, consumiría su organismo conduciéndole a la enfermedad⁽²⁶⁾. Si el trabajo mental comenzaba en la niñez, el desarrollo del sistema nervioso se haría a expensas del resto de los aparatos, lo que conducía a un desarrollo imperfecto de los órganos sexuales con la consecuente producción de enfermedades ginecológicas que, por la vía refleja, producirían enfermedades en órganos a distancia⁽²⁷⁾. Todo el cuerpo de la mujer se hacía eco de la agresión, en forma de enfermedad, cuando transgredía el orden natural.

Pero el trabajo mental, no sólo iba a volverse contra la mujer, sino que ese cuerpo con una función social -la maternidad- se vería incapacitado para poder cumplirla⁽²⁸⁾. El esfuerzo mental disminuiría su facultad reproductora, y extendería “su poderosa y perniciosa influencia a la lactancia, tornándose las mujeres inhábiles para llenar los deberes de la maternidad”⁽²⁹⁾.

Es en este sentido, en el que debe entenderse otra de las causas de enfermedad mencionada, que se generaba en el propio ser de la mujer, la

gencia se debía que ésta era “debíl y movediza”, y que, “aunque” la Naturaleza organiza de cuando en cuando algunos cerebros femeninos para el provechoso cultivo de la ciencia (...), tales hechos (...)son afortunadamente excepciones. Rodríguez Rubi, A.: *Op. cit.*, p. 30.

- (25) Rodríguez Rubi, A.: *Op. cit.*, p. 30. Esta afirmación buscaría también su fundamentación científica por medio de investigaciones anatómicas y bioquímicas. Rojo Prieto, C.: ¿Pueden ejercer la mujer?. *Siglo Médico*, 41,463 (1894); Martínez Cerecedo, A.: La educación de la mujer. *Siglo Médico*, 34, 163 (1887).
- (26) Martínez Cerecedo, A.: *Ibid.*
- (27) Serret, R.: Causas de las ginicopatías. *Siglo Médico*, 40,794(1893).
- (28) A. Martínez Cerecedo afirmaba que “todo trabajo mental (es) eminentemente pernicioso al normal desempeño de las funciones que más la especializan (a la mujer)”, Martínez Cerecedo, A.: La educación de la mujer. *Op. cit.*, p. 161. Sobre la elaboración de la teoría basada en la incompatibilidad de la actividad intelectual con la maternidad véase: Scanlon, G. M.: *La polémica feminista en la España contemporánea (1868-1974)*. Madrid, Siglo Veintiuno, 1976, pp. 171-177.
- (29) Martínez Cerecedo, A.: La educación de la mujer. *Siglo Médico*, 34,193 (1887).

sexualidad. La solución propuesta para evitar las enfermedades que de ella se derivaban era el matrimonio,

“esa sagrada institución que une indisolublemente al hombre con la mujer, esa creación santa que es el germen de la familia y de la sociedad, es la mejor valía que se puede oponer a aquellas [pasiones], y la manera única de satisfacerlas sin perjuicio de la moral, de las buenas costumbres y de la sociedad a que pertenecemos, y por consiguiente será más difícil en dicho estado el desarrollo de las dolencias cuya causa más o menos remota pueda ser aquellas pasiones no satisfechas”⁽³⁰⁾.

El matrimonio se convertiría en una medida de carácter higiénico para prevenir las enfermedades en la mujer. Pero la función del matrimonio iba más allá. La mujer soltera, además de poder enfermar por las pasiones que no podía satisfacer o como consecuencia de la posible satisfacción, no cumplía su papel principal, la función de la maternidad, “a la que está predestinada la mujer por su conformación, o sea lo que según las leyes de la naturaleza debe ser”⁽³¹⁾. Esta iba a ser la segunda razón por la que la mujer debía contraer matrimonio, y que, además, tendría su explicación fisiológica⁽³²⁾: en una parte del cerebro se localizaba la llamada “función genésica”; al llegar la pubertad, se manifestaría como una necesidad que si era satisfecha, la mujer era fecundada, se calmaba y si eso no ocurría, lo haría en forma de “molimen menstrual”, que sería entendido como el rechazo del organismo ante la no satisfacción de su ser natural -ser madre-, pues, como aclaraba el autor: “la necesidad genésica no se satisface en la mujer con la cópula, sino con la fecundación”. De esta forma, el matrimonio, contemplado en un primer momento como una medida higiénica, pasaba a ser una medida de la naturaleza. Era el orden natural, el ser madre, el que exigía esa condición para acallar sus órganos y conservar la salud⁽³³⁾.

(30) Vieta Candurán, A.: Etiología de las afecciones calculosas de la matriz. *Op. cit.*, p. 424.

(31) *Ibid.*

(32) García-López y García, C.: Procreación de sexos a la voluntad. *Siglo Médico*, 36, 238 (1889).

(33) El impulso natural que debía conducir a la mujer a la maternidad estaba estrechamente relacionado con la sexualidad; para W. Mitchinson el reforzamiento del ideal de mujer-

Pero el matrimonio sufriría aún otra valoración, convirtiéndose en una medida social. No se trataba ya de prevenir la enfermedad individual de la mujer mediante el matrimonio y a través de la maternidad, sino que ambos estados eran concebidos dentro de un marco ideológico más amplio. Cuando la mujer traspasaba la puerta del hogar para ocupar parcelas que le eran ajenas a su ser femenino-social, lo harían en “detrimento de sus intereses físico-morales”⁽³⁴⁾, constituyendo “para la sociedad graves inconvenientes”⁽³⁵⁾; y ello porque lo que la sociedad necesitaba: individuos sanos y educados dentro del orden establecido, no iba a poder ser realizado. De la misma forma que el orden natural había establecido el modo de ser femenino, había establecido el modo de ser social, y en él, la mujer tenía dos funciones que no podía eludir⁽³⁶⁾: la educación cultural y moral de sus hijos, y lo que constituirá “la más natural y apropiada ocupación social de la mujer”, “la distribución del sustento que el hombre trae al hogar”. Para que la mujer transgrediese el orden natural, mediante la salida del hogar y la ocupación de parcelas de la vida pública, con el cese de la función social que tenía encomendada, tenía que dejar de ser lo que era, pues lo que era -ser mujer-, no le permitía comportarse racionalmente como el varón: la negación de la capacidad intelectual, no era más que el intento de justificar la negación de la capacidad de trabajar⁽³⁷⁾; esta salida del hogar significaba la posibilidad de cambio en el orden social, y ésto era lo que se intentaba evitar.

madre, condujo a que se convirtiera a la mujer en un ser asexuado, en donde la maternidad sería el equivalente femenino del instinto sexual masculino, Mitchinson, W.: *Medical perceptions of female sexuality: A late nineteenth century case. Scientia Canad., 9,72* (1985). Esto nos hace ver una aparente contradicción en el discurso médico; por un lado, la mujer era el ser sujeto a pasiones que a veces no era capaz de dominar, y por otro, el ser asexuado cuya pasión era la maternidad.

- (34) Martínez Cerecedo, A.: La educación de la mujer. *Siglo Médico, 34,321* (1887). La salida del espacio privado conllevaba en un primer momento la puesta en contacto con agentes externos (condiciones climáticas, ambientales) que, como hemos visto, eran desencadenantes de enfermedades específicas del aparato genital femenino.
- (35) Rojo Prieto, C.: ¿Puede ejercer la mujer?. *Siglo Médico, 41, 462* (1894).
- (36) Rodríguez Rubi, A.: Sobre la educación de la mujer. *Siglo Médico, 30,31* (1883); Martínez Cerecedo, A.: La educación de la mujer. *Siglo Médico, 34,98* (1887); Anónimo: Profesiones a que podría aspirar la mujer. *Siglo Médico, 25, 173* (1878).
- (37) La negación del trabajo remunerado no era extensiva a todas las mujeres, ni a todas las actividades laborales, sino a las mujeres burguesas y a las profesiones con prestigio social reconocido. Véase Evans, R. J.: *Las feministas. Los movimientos de emancipación de la mujer en Europa, América y Australia, 1840-1920*. Madrid, Siglo Veintiuno, 1980, pp. 278-283; Elejabeitia, C.: *Liberalismo, marxismo y feminismo*. Barcelona, Anthropos, 1987, pp. 90-99.

“... muy bien que se las proteja concediéndolas cuantos derechos y prerrogativas sean compatibles con el orden social; pero opino que de ahí no se debe pasar”⁽³⁸⁾.

Aunque en España el problema que pudo suponer el movimiento feminista no fue tan trascendente socialmente como en otros países⁽³⁹⁾, no por ello los médicos, entre otros profesionales, dejaron de dar justificaciones -en la medida en que podían- para mantener el modelo tradicional de la sociedad⁽⁴⁰⁾. En este sentido, aplicaron a la mujer española los mecanismos por los que podían enfermar y sobre todo, buscando las causas, cerraron puertas en torno a ella de forma que no tuviera la posibilidad o los resortes físicos e intelectuales que le permitieran salir y seguir las nuevas ideas.

“A la Humanidad se presta utilidad tanto impulsándola adelante(...), como refrenándola cuando, embelesada con teorías nuevas, rebasa los límites de la conveniencia social, extraviándose”⁽⁴¹⁾.

Así, los médicos de finales del XIX, cuando estudiaron las enfermedades femeninas, establecieron un modelo de mujer en relación a la salud y a la enfermedad que respondía al modelo social que querían perpetuar, y que las mujeres debían adoptar para ser reconocidas dentro de su género. En tal contexto, la etiología y la fisiopatología de las diferentes enfermedades contribuyeron al intento de alzar y mantener en torno a la mujer las paredes, ocultas por las explicaciones científicas, que iban a hacerla sentirse protegida y defendida de una sociedad que la podía agredir en lo único que poseía, su

(38) Rojo Prieto, A.: ¿Puede ejercer la mujer las diversas profesiones del hombre?. *Siglo Médico*, 42,271 (1895).

(39) Sobre el feminismo español del siglo XIX puede verse Cabrera Bosh, M^a I.: Las mujeres que lucharon solas: Concepción Arenal y Emilia Pardo Bazán. En P. Folguera (Comp.): *El feminismo en España: dos siglos de historia* Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 1988, pp. 29-44; Perninat, A.; Marrades, M.I.: *Mujer, prensa y sociedad en España 1800-1939*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1980, p. 320.

(40) Sobre la relegación de la mujer en la esfera privada, cfr.: Nash, M.: *Mujer, familia y trabajo (1875-1936)*. Barcelona, Anthropos, 1983, pp. 40-42; Knibieler, Y.: Le discours médical sur la femme: Constantes et ruptures. *Romantisme*, nº 13-14, 45 (1976).

(41) Martínez Cerecedo, A.: La educación de la mujer. *Op. cit.*

ser-femenino, para solicitar de él lo que le resultaba imprescindible, los hijos, y ello con la intención de demarcarle el territorio en el que poder moverse y actuar de forma que no produjese alteración en el cuerpo social.

EL PENSAMIENTO DE FLORA TRISTÁN

Asunción VALERO

El pensamiento de Flora Tristán, aunque está fuertemente influenciado por el Socialismo utópico, surgió de su experiencia vital y fue evolucionando y madurando al hilo de esa experiencia propia hasta culminar en su obra *La Unión Obrera*, proyecto con el que pretende poner en práctica la conclusión de su pensamiento: la emancipación de la clase obrera.

Siguiendo los pasos de su corta pero intensa vida -nace en 1803 y muere en 1844-, podemos comprobar cómo las claves de su pensamiento tienen su origen en las dificultades que a lo largo de su existencia irá encontrando, como consecuencia de la organización social.

Flora es hija de don Mariano Tristán de Mocosó, coronel del Ejército español, perteneciente a una opulenta familia peruana, y de Teresa Laisney, francesa de familia acomodada. La pareja se conoció en el País Vasco donde contrajeron matrimonio religioso.

En 1802 los Tristán regresan a París, y don Mariano es nombrado agregado de la Embajada de España. Allí nació y fue bautizada Flora, pero no se sabe por qué causa sus padres no regularizaron su matrimonio civil, por lo cual cuando en 1807 don Mariano muere repentinamente y sin testamento, la familia queda arruinada y Flora en situación de hija ilegítima, a lo que se añade la confiscación de la casa de la familia, por pertenecer a un español, súbdito de un reino que está en guerra con el Imperio francés. Madre e hija tienen que trasladarse al campo, viviendo con grandes dificultades económicas. Estas dos circunstancias de orden legal privan a Flora de la posición social y de la educación que por su nacimiento le hubieran correspondido,

cambiando por completo el rumbo de su vida. En 1818 vuelven a París y se instalan en el barrio de Maubert. Acuciadas por la necesidad y sin saber ningún oficio que les permita ganarse la vida, escriben a sus poderosos parientes de Perú sin obtener respuesta alguna. Flora entra a trabajar en el taller de grabado de André Chazal, que se enamora de ella y con el que se casa en 1821 por consejo de su madre, que ve así un remedio a su situación económica. El matrimonio será un fracaso y tras el nacimiento de dos hijos varones, Flora abandona el hogar estando embarazada de Aline, su tercera hija. La pareja pasa cinco años separada, en los que Flora, al tiempo que trabaja para mantener a sus hijos, frecuenta círculos artísticos y literarios, y va formándose culturalmente. En 1826 hace su primer viaje a Inglaterra como sirvienta o dama de compañía. Más tarde realizará otros tres viajes, de los que surgirá su obra *Paseos por Londres*. En 1828, de vuelta a París, obtiene la separación de cuerpos con Chazal y empieza una larga serie de problemas por la custodia de los hijos.

En este tiempo conoce a Prosper Enfantin y a los socialistas utópicos, escribe artículos de prensa y es un personaje muy conocido en París. Flora ha tomado ya partido por los oprimidos, y por las reuniones de su casa de la calle Bac pasan políticos, intelectuales y obreros.

En 1834 viaja a Perú intentando recuperar la herencia de su padre, a lo que se niega su tío don Pío Tristán, por ser hija ilegítima ante la Ley, aunque le ofrece su hospitalidad y una pensión anual. Despojada de su herencia y teniendo que ocultar su condición de separada, Flora se siente discriminada por las leyes y por la hipocresía de una sociedad, que *soporta el peso de las cadenas que se ha forjado y que no perdona a ninguno de sus miembros que trata de liberarse de ellas*⁽¹⁾.

En el año que duró su estancia en Perú, sus observaciones y el análisis de la situación de las mujeres y de los pobres, la reafirman en la necesidad de transformar la organización social. De este viaje surgirá su obra *Peregrinaciones de una Paria*, definiendo en el término "*Paria*" su condición de marginada en una sociedad injusta. En esta obra hace una dura crítica de las desigualdades sociales y de clase, así como de la clase política peruana que en lugar de trabajar para el buen orden de la nación, sólo se ocupa de sus privilegios, manteniendo al pueblo sumido en el embrutecimiento para lo cual cuenta con el apoyo del clero católico. La publicación de

(1) Tristán, F.: *Peregrinaciones de una Paria*. Colegio Universitario de Ediciones ISTMO. Madrid, 1986. Traducción de E. Romero del Valle, p. 14.

Peregrinaciones... le supondrá ser quemada en efígie en Arequipa, y la supresión de la pensión que le había asignado su tío.

De nuevo en París, continúan sus problemas con Chazal por la custodia de los hijos, y porque se ex-marido no soporta la independencia y la notoriedad de su esposa, hasta el punto de que en 1833 intenta asesinarla, resultando Flora gravemente herida. Chazal es condenado a veinte años de prisión. A partir de este momento, Flora se entrega de lleno a lo que ya será la tarea de toda su vida: la defensa de las mujeres y de los proletarios. Muere en 1844 en Burdeos, durante el Tour de Francia que había emprendido para explicar a los trabajadores su proyecto de emancipación de los oprimidos, por medio de *La Unión Obrera*.

Líneas Principales de su Pensamiento.

Flora es una mujer apasionada, pacifista, individualista, rebelde y pragmática que ha constatado a través de su experiencia y de la observación de la realidad, que la organización social está basada en la división del mundo en explotadores y explotados, por lo que se impone la transformación del estado de las cosas.

Por tanto, toda la línea argumental de su pensamiento gira en torno a cuatro grandes temas estrechamente ligados a su objetivo de transformación social: derechos humanos, internacionalismo, feminismo y constitución de la clase obrera como "clase".

Derechos humanos.

A lo largo de toda su vida, Flora Tristán no ha cesado de reclamar el reconocimiento de derechos humanos fundamentales. Así, el derecho a la educación para *todos* y *todas* como medio de superar la ignorancia directamente relacionada con la miseria de los oprimidos, y causa de la desigualdad que separa a las clases sociales.

Entusiasta del sistema de Owen, aboga por una educación basada en la experiencia y en el aprendizaje profesional, el único que Flora considera "útil", útil tanto a la sociedad como a la dignidad del obrero, pues opina que el hombre que tiene un oficio ya no es un indigente. Por esta razón no dejará de pedir escuelas en todas partes. En las aldeas de Perú para los indios, en los ingenios para los esclavos, y en las cárceles para que los presos aprendan oficios que, aun vez en libertad, les permitan ganarse la vida e integrarse en la sociedad.

Pide especialmente el derecho a la educación para las mujeres. Critica la educación inútil que reciben las mujeres de las clases altas y la total ausencia de educación de las proletarias, que las relega a la explotación social y laboral.

Se preocupa por las condiciones de los presos. En *Paseos por Londres* critica con dureza el sistema penitenciario inglés y afirma que lo que se pretende es el castigo del delincuente y no su redención, asegurando que las prisiones son escuelas del crimen, en lugar de cumplir su función de rehabilitación social.

Es contraria a la pena capital y en 1838, tras el intento de asesinato por parte de Chazal, presentó al Parlamento una *Petición para la abolición de la pena de muerte*.

Flora Tristán, para quien los males de la clase obrera tiene su causa en la explotación de los poderosos, reclama el *derecho a vivir*, es decir, el derecho al trabajo, por ser el auténtico derecho del trabajador, para el cual la igualdad absoluta de derechos, recogida en la Carta de 1830, es inoperante, pues al no poseer nada, de nada puede disfrutar. *Si no sólo de pan vive el hombre*, tampoco puede decirse que, *sólo de espíritu pueda vivir*⁽²⁾, concluye Flora.

Internacionalismo.

A través de las observaciones y de las investigaciones de sus viajes, Flora ha constatado que los problemas y los intereses de los proletarios y de las mujeres, son los mismos en todas partes, por lo cual, su proyecto de solidaridad universal sólo puede ser alcanzado mediante la unión de los oprimidos de todas las naciones. Para Flora Tristán el nacionalismo es la fuente de todos los males, por ser un sentimiento que ella define como egoísta y mezquino⁽³⁾. En la Edición de 1840 de *Paseos por Londres*, asegura que, todas las cuestiones que trata en esta obra están enfocadas desde el punto de vista de la unidad europea y universal, en la que ve *la única garantía de prosperidad para todas las naciones y el único medio de conseguir la paz del mundo*⁽⁴⁾.

Concibe el proyecto de la *Unión Obrera* con una estructura nacional e internacional para lo cual se crearían *comités de correspondencia*, a través de los cuales estarían unidas todas las naciones europeas, pues para Flora el proletariado no tiene patria, sino que es una clase internacional.

(2) *Unión Ouvrière*. Editions Des Femmes, 1986, p. 161.

(3) *Promenades dans Londres*. La Decouverte/Maspero. Paris, 1983, p. 60.

(4) *Ibid.*, p. 60.

Por este concepto del internacionalismo del proletariado, Flora Tristán ha sido considerada como una de las precursoras de la Internacional Obrera.

Feminismo.

Flora Tristán es una feminista convencida, que denuncia constantemente la situación de la mujer y reclama sus derechos. Opina que la mujer es una esclava social. Así, cuando afirma en *Peregrinaciones de una Paria*, que la esclavitud ha sido abolida de derecho pero no de hecho, pone como ejemplo a los campesinos de Rusia, a los judíos en Roma y a *las mujeres en todas partes*⁽⁵⁾, ejemplo que repite en *La Unión Obrera*, cuando dice que en Francia ya no hay esclavos ante la Ley, *al menos entre la población masculina*⁽⁶⁾. Flora Tristán no parte de la idea furierista de la superioridad de la mujer respecto al hombre, sino de su igualdad como individuo social, y explica que las causas de su discriminación son las leyes que han sido hechas por los hombres. La mujer ha sido secularmente marginada por la Iglesia, que la acusa del pecado original; por la Filosofía que la considera intelectualmente inferior al hombre; por los legisladores, que le han privado de los derechos civiles y por los prejuicios de una sociedad patriarcal, que ha establecido una doble moral entre los dos sexos. Por todo ello, la mujer ha quedado relegada a la condición de paria. Como Flora es consciente de la realidad de esta situación de inferioridad, al dirigirse a las sociedades de Compagnonnage, para explicarles su proyecto de *La Unión Obrera*, les dice que lean su libro con imparcialidad y que no vean en su condición de mujer un motivo de rechazo, advirtiéndoles que *el amor, la inteligencia y la fuerza no tienen sexo*⁽⁷⁾. Igualmente establece siempre en su lenguaje la diferencia entre “obreros y obreras”, “todos y todas”, subrayando así que las soluciones que proponen en *La Unión Obrera* abarcan a hombres y mujeres por igual.

Flora afirma que la *raza mujer* se ve sometida a la autoridad de los hombres: por la ley que le impone la indisolubilidad del matrimonio, lo que la condena a la resignación, al adulterio o a la prostitución. Para remediar esta situación, en 1837 envió una petición al Parlamento pidiendo el restablecimiento del divorcio. Culpa finalmente a la injusticia social que la excluye del sistema educativo, dejándola en situación de dependencia frente al hombre,

(5) *Peregrinaciones de una Paria*. P. 9.

(6) *Union Ouvrière*. P. 159.

(7) *Ibid.*, p. 114.

tanto en el plano personal como laboral. La mujer está sometida asimismo en el hogar, donde es considerada propiedad del marido, el cual además de ser el jefe por la ley, lo es también en el orden material por ser el que aporta el dinero para el sustento de la familia, estableciéndose así, dentro del matrimonio, la relación *amo y sierva*. En esta situación, la mujer queda reducida a objeto, *graciosa muñequita y esclava destinada a distraer a su dueño y servirle*⁽⁸⁾.

Flora, de forma clarividente, estableció un paralelo entre la situación de inferioridad social de las mujeres y la de los proletarios. En el capítulo de *La Unión Obrera: "Por qué menciono a las Mujeres"*, Flora dice a los trabajadores que para completar la obra de la Revolución, que en 1789 proclamó los Derechos del Hombre y del Ciudadano, tienen el *deber sagrado* de proclamar en 1843 en la Carta de Constitución de *La Unión Obrera*, los derechos de la mujer a la *igualdad absoluta*, añadiendo que de la rehabilitación social de la mujer depende la de la clase obrera. Flora explica que, a diferencia de los hijos de los ricos, que además de la educación que reciben en los colegios, disponen de gobernantas e institutrices que les enseñan los buenos modales y el arte de vivir, en el hogar del obrero la mujer lo es *todo*. De ella dependen exclusivamente la instrucción y la formación moral de los hijos, de forma que si ella es ignorante sólo podrá transmitir ignorancia, impidiendo así el avance del progreso. Sólo el día que la igualdad absoluta entre los hombres y las mujeres sea una realidad, se habrá conseguido la *Unidad humana*.⁽⁹⁾

La Unión Obrera.

La Unión Obrera representa la conclusión de la ideología que Flora Tristán ha ido elaborando a lo largo de toda su vida. En el plano ideológico, *La Unión Obrera* es una síntesis del sansimonismo, del cartismo y del Compagnonnage, a los que Flora supera con sus aportaciones personales, como la ya mencionada de la relación condición femenina-proletariado. Coincide con los mencionados movimientos en la necesidad de la unión de todos los trabajadores, y afirma que el aislamiento y la dispersión de esfuerzos son su mayor enemigo, ya que sólo se obtienen mejoras parciales que no consiguen erradicar la miseria. *Aliviar el mal no es suficiente, hay que destruir-*

(8) *Ibid.*, p. 191.

(9) *Ibid.*, p. 213.

lo⁽¹⁰⁾ y aporta como prueba que, en todos los países cristianos siempre han existido asociaciones caritativas y los pobres han seguido siendo pobres.

La Unión Obrera agrupará a los trabajadores cuya única propiedad es la de sus brazos, avanzando así el concepto marxista de la fuerza del trabajo. Flora define a la clase obrera como *la más numerosa y la más útil*, y asegura que su emancipación ha de ser obra de esta misma clase, pues ya nada pueden esperar de los poderosos: *Ha llegado la hora de "actuar" y es a vosotros solos a quién corresponde "actuar" en interés de vuestra propia causa...*⁽¹¹⁾, lo que no impide que Flora afirme que pueden contar con el apoyo moral y material de otras capas sociales que sufren asimismo la explotación de los privilegiados de la propiedad.

Flora demuestra la eficacia de la unión, término que ella diferencia claramente del de "asociación", poniendo como ejemplo a la clase burguesa, que se independizó de la nobleza en 1789 haciendo triunfar sus derechos. Para conseguirlo se apoyó en el proletariado y aunque los burgueses reconocieron la igualdad de derechos, de hecho acapararon para ellos todos los beneficios de su conquista. *Unidos en un mismo cuerpo y con los mismos intereses son una clase tan fuerte que han logrado imponer su rey al pueblo y gobernar el país a su modo*⁽¹²⁾. De igual manera, los proletarios y proletarias, constituidos en clase, tendrán la fuerza suficiente para reclamar y obtener su *derecho al trabajo y a la organización del trabajo*.

En el plano material, *La Unión Obrera* estaría basada en: la libre adhesión de trabajadores, hombres y mujeres, mediante el pago de una cotización. El tipo de cotización pactada con los patronos, que propone Flora Tristán, parece adelantar el sistema de retenciones de la actual Seguridad Social, propuesta que en aquel momento histórico constituye un avance absolutamente innovador. Un comité central director, conectado con los comités nacionales e internacionales, los llamados "comités de correspondencia", la organización de empleados y educadores de *La Unión Obrera*, la publicación de un órgano de prensa, la representación parlamentaria de un "defensor remunerado", elegido entre hombres dispuestos a servir la *santa causa*, haciendo abstracción de sus ideas políticas y religiosas, y finalmente la construcción de los Palacios de *La Unión Obrera*. Estos Palacios, inspirados en los falansterios de Fourier, son de todos los proyectos que componían *La*

(10) *Ibid.*, pp. 152-153.

(11) *Ibid.*, p. 140.

(12) *Ibid.*, p. 166.

Unión Obrera, los que, según Flora, mejor acogida tuvieron entre los trabajadores, aunque hoy en día sean los que presentan el carácter más utópico e irrealizable. Centros educativos, de trabajo, de asistencia a enfermos y ancianos, los Palacios venían a colmar el vacío asistencial de la sociedad de la época. De ahí el éxito de este proyecto, en el que Flora Tristán parece trazar un primer esbozo de Seguridad Social, que no quimérico es menos clarividente.

Diferencias con el Socialismo Utópico y el Socialismo Científico

La base teórica de Flora Tristán procede de los sansimonianos, de los cartistas y de Owen. Esta influencia no supone sin embargo una identificación de postulados. Ella misma declara, que no es *ni sansimoniana, ni cartista, ni owenista*⁽¹³⁾, reafirmando su independencia, cuando dice: *Si tuviese que pronunciarme sobre el valor respectivo de estas tres doctrinas, lo haría desde mi punto de vista, después de haberlas examinado profundamente y comparado sus diversas aplicaciones*⁽¹⁴⁾. En todo caso es patente que asimiló y sintetizó aquellos aspectos del socialismo utópico que consideró más útiles para sus objetivos, como ella misma reconoce cuando dice: *Me permito tomar de cada sistema lo que me parece bueno y factible. He sentido siempre un gran interés por todas las ideas renovadoras*⁽¹⁵⁾.

Flora, que ha vivido y conocido la realidad de la miseria y de la injusticia, sabe que los planteamientos teóricos son insuficientes, por lo cual concentra sus esfuerzos en una acción práctica, *La Unión Obrera* como medio de transformar una organización social que permite la explotación de los oprimidos por parte de los poderosos.

Por esta razón sus diferencias con los utópicos enfoques con que encaran las soluciones que aportan. Flora critica las batallas dialécticas entre las distintas escuelas utópicas, y el excesivo idealismo de sus planteamientos, difiere igualmente de la Escuela Societaria, que a través de *La Falange* se pierde en exposiciones retóricas que se quedan únicamente en el plano de ideas. Flora Tristán, que es partidaria de los hechos concretos, sobrepasa el concepto sansimoniano que define a la clase obrera como la *más numerosa y la más*

(13) *Promenades dans Londres*. P. 317.

(14) *Ibid.*, p. 318.

(15) "Carta a Victor Considérant". Paris, 26 de julio de 1837, en *Flora Tristán. Lettres. Réuniones, présentées et annotées par Stephane Michaud*. Editions du Seuil. Paris, p. 71.

pobre⁽¹⁶⁾, ya que interpreta que la pobreza no es una cualidad, por lo que la sustituye por *la más útil*, al ser la utilidad *el verdadero título de la clase obrera*⁽¹⁷⁾ mediante el cual conseguirá su emancipación. Discrepa de Fourier en cuanto al derecho al trabajo de la mujer, que para Flora es premisa indispensable para su reconocimiento social, mientras que para Fourier, aún siendo un derecho necesario, no es aconsejable porque empeoraría la situación general del proletario.

Apasionada de todas las libertades, rechaza de plano el proyecto de organización industrial expuesto por Enfantin, en su obra *La Colonización de Argelia*, basado en un sistema militarizado que atenta a la independencia de los trabajadores, por lo que lo considera incapaz de defender los *derechos* y las *libertades* de la clase obrera⁽¹⁸⁾.

Más realista que los utópicos, que creían en la realización inmediata de una sociedad más justa, Flora es consciente de que sus planteamientos no son definitivos, sino la base para una evolución posterior, basada en la experiencia adquirida y en el trabajo constante. *No os engañéis*, dice a los obreros, *para obtener el derecho al trabajo y después a la organización del trabajo, habrá que luchar duro y durante mucho tiempo*⁽¹⁹⁾.

Respecto al Socialismo científico, es evidente que sus diferencias radican en aquellos aspectos de su pensamiento, que están más influenciados por el Socialismo utópico.

Su proyecto de transformación era únicamente social. Concebía la constitución de la clase obrera como el medio de obtener el mismo rango político y social que el resto de las clases, por lo cual no se plantea la toma del poder del proletariado como paso previo para llegar a la desaparición de las clases. Considera que el medio más eficaz para lograrlo es el pacifismo, pues interpreta que las revoluciones sólo han conseguido agravar la situación de los obreros.

Su pacifismo político está en estrecha relación con su feminismo militante, y así lo expresa cuando dice que la nueva era será *el reino de las mujeres*, contrariamente a la anterior, *reino de la guerra y de la fuerza bruta de los hombres*⁽²⁰⁾. Las mujeres tienen más amor y en la nueva organización social,

(16) *Union ouvrière*. p. 150.

(17) *Ibid.*, p. 150.

(18) *Ibid.*, p. 178.

(19) *Ibid.*, p. 181.

(20) *Le Tour de France. II* Masperó, Paris 1980, p. 31.

sólo el amor tendrá que gobernar⁽²¹⁾. En este punto es sumamente importante la conexión que estableció entre la causa del feminismo y la del proletariado para lograr la emancipación de la clase obrera.

De esta forma la mujer, en el análisis de Flora Tristán, se convierte en agente de la transformación social, base sobre la que se constituirá la *Unidad humana*⁽²²⁾.

Su muerte prematura dejó abiertas muchas incógnitas sobre la evolución de su pensamiento, aunque no parece demasiado arriesgado aventurar que de haber podido profundizar más en su análisis de la realidad, hubiera llegado a enlazar, asumiéndolas o transformándolas, las teorías marxistas. Flora difiere en el método pero su tesis de que la única fuerza capaz de lograr la transformación social es el propio pueblo, está muy próxima a la expuesta por Lenin, cuando dice que, para vencer la resistencia de las clases dominantes sólo hay un medio: *encontrar en la misma sociedad que nos rodea, instruir y organizar para la lucha a quienes puedan –y deban, por su situación social– formar la fuerza capaz de barrer lo viejo y crear lo nuevo*⁽²³⁾.

En todo caso ella sabe que su proyecto será un día realidad, y así lo expresa cuando afirma: *...no hay que desesperar de nada, lo que los hombres han rechazado ayer, lo que no comprenden hoy, mañana quizá lo aceptarán y realizarán lo que durante siglos ha sido considerado como utópico e imposible*⁽²⁴⁾.

(21) Ibid., p. 31.

(22) *Union ouvrière*, p. 213.

(23) LENIN, V. *El socialismo utópico y el socialismo científico*. Editorial Progreso, p. 68.

(24) TRISTAN, F. *Unión ouvrière*, p. 283.

NINFOMANÍA Y CONSTRUCCIÓN SIMBÓLICA DE LA FEMINEIDAD (ESPAÑA, SIGLOS XVIII-XIX)

Francisco VÁZQUEZ

Hallábase una joven tan entregada a la masturbación que le faltaba poco para caer en el último grado de marasmo. Aunque estaba penetrada del peligro de su situación, no tenía sin embargo bastante poder para dominarse, y se dejaba arrastrar por el atractivo del placer. Era inútil atarle las manos, pues sabía muy bien suplirlas agitándose contra cualquier punto saliente de su cama. También se le sujetaban las piernas; pero bastaba el frote de un muslo contra otro o el movimiento de la pelvis y los lomos para provocar abundantes poluciones. Habiéndolas presentado sus padres al profesor Dubois, hizo este cirujano, a ejemplo de Leuret, la estirpación del clítoris, cauterizando después el muñón con un botón de fuego para contener la hemorragia. Esta operación tuvo un éxito completo, pues se curó la enferma de su funesta costumbre, y recobró bien pronto la salud y las fuerzas⁽¹⁾.

(1) Fabre, M. (dir.).- *Tratado Completo de las Enfermedades de las Mujeres*, t. II, Madrid, 1843, p. 348. El texto citado está recogido de la *Nosographie Chirurgical* de Richerand. Las experiencias de Leuret y Dubois, que datan de comienzos del siglo XIX, son también mencionadas por Arce y Luque, J.- *Tratado Completo de las Enfermedades de las Mujeres*, t. III, Madrid, 1845, p. 314.

El fragmento que se acaba de leer describe una operación *clitoridectomía* efectuada para evitar la masturbación pertinaz en un caso de *ninfomanía*. Por ese gesto terapéutico –que muchos facultativos de la época reputaban de ineficaz⁽²⁾– la autarquía sexual de la mujer queda abolida⁽³⁾. Se dirá que esa persecución del onanismo no toma como blanco exclusivo el cuerpo femenino; en efecto, del mismo modo, e incluso con más preocupación y detenimiento, la higiene privada desde mediados del siglo XVIII había combatido sin límites el vicio solitario del varón. Sin embargo, no se persigue lo mismo en uno y otro caso⁽⁴⁾; la masturbación masculina –desde un cuadro conceptual que se mantiene básicamente estable entre 1750 y 1850 aproximadamente– es un derroche del principio vital que provoca el debilitamiento, la muerte del individuo y la degradación de la especie. En cambio, el onanismo femenino, placer que la mujer puede obtener por sí misma, es a la vez síntoma, etapa y refuerzo causal de un tipo de delirio por el que el alma y cuerpo, rompiendo su unidad, abren en el sujeto un proceso ascendente de paroxismo y furor.

Esta forma de locura es la que las nosografías de los siglos XVIII y XIX designarán, entre otros, con el nombre de *ninfomanía*. Sin duda podrían rastrearse en la literatura médica renacentista, medieval, e incluso en la Antigüedad, posibles precedentes de esta noción; no obstante, de un modo análogo a lo que sucede con las nociones de “histeria” y de “melancolía” en

- (2) Cfr. Fabre, M., op. cit., p. 348 y Arce y Luque, J., p. 314. Sosteniendo que las funciones del *instinto de propagación* dependían exclusivamente de la acción del cerebro, los frenólogos españoles (v.g. Cubí y Soler), rechazaban por inútil la amputación del clitoris.
- (3) Aunque los médicos del siglo XIX describían el uso de la *clitoridectomía* en otras culturas (egipcia, árabe), son los primeros en utilizar esta técnica en Occidente. No hay que olvidar que el *clitoris*, entendido como órgano claramente diferenciado de las *nimphae* (labios menores) y con una función fundamentalmente erógena, es un descubrimiento del siglo XVI (cfr. el trabajo fundamental de Laqueur.- “Amor veneris, vel dulcedo appetitur” en Feher, M. (ed.).- *Fragmentos para una Historia del Cuerpo Humano*, Parte 3ª, Madrid, Taurus, 1992, pp. 91-131. Sin embargo, como ya se ha comprobado con las experiencias de Leuvret, Richerand o Dubois, no es cierta la tesis de este autor según la cual la clitoridectomía sólo sería utilizada en Occidente a partir de 1870 (p. 114).
- (4) Esta circunstancia es pasada por alto en el –por otra parte excelente– trabajo de T. Laqueur: *En el siglo XIX el problema del clitoris era el mismo que el del pene: el vicio solitario* (op. cit., p. 120). La diferencia, sin embargo, había sido señalada anteriormente por Goulemot, J.M.- “Fureurs utérines” en *Dix-Huitième Siècle*, 12 (1980), pp. 97-111, pp. 97-101. Sobre la obra de Bienville, cfr. también Rousseau, G.S.- “Nymphomania, Bienville and the rise of erotic sensibility” en Boucé, P.G.- *Sexuality in Eighteenth Century Britain*, Manchester, Manchester U.P., 1982, pp. 95-119 y Knibiehler, Y y Fouqué, C.- *La Femme et les Médecins*, Paris, Hachette, 1983, pp. 144-148.

estas épocas, el concepto de “furor uterino” es entendido en términos fundamentalmente somáticos, anatómicos (relacionado con el tamaño excesivo de las partes genitales, como señalaban todavía los médicos de los siglos XVI y XVII respecto al “clítoris” o las “ninfas”), o fisiológicos (relacionado con un desequilibrio en los humores corporales: el exceso de sequedad y frialdad en la matriz no es compensado con la humedad y calidez del semen). La desomatización del “furor uterino”, que implicaba una distinción entre el alma y cuerpo mal establecida en la medicina antigua y medieval, hará posible la configuración de la ninfomanía como una especie de la locura. La obra de Bienville, *La Nymphomanie ou Traité de la Fureur Utérine* (1771), es la gran monografía sobre el tema, una obra que culmina el trabajo taxonómico de la medicina para cercar esta enfermedad en el siglo XVIII⁽⁵⁾. El discurso posterior sobre la ninfomanía se desplegará precisamente en el espacio abierto por sus argumentos. No se conoce edición castellana del texto de Bienville, pero su presencia se manifiesta en la posterior literatura médica referida al tema: tratados y diccionarios médicos españoles, artículos y observaciones clínicas publicados en la prensa médica, así como importantes estudios ginecopatológicos extranjeros traducidos al castellano. En el presente trabajo se trata de realizar, a partir de estas fuentes, una aproximación arqueológica a la experiencia de la “ninfomana” constituida en España entre los siglos XVIII y XIX, poniendo de relieve el papel preferente –político y epistemológico– desempeñado por la institución médica para la construcción de un nuevo tipo de subjetividad femenina.

Superficies de emergencia

¿A partir de qué reglas determinadas conductas se han visto transferidas al campo médico bajo el concepto de “ninfomanía”? ¿Qué relaciones ha tenido que establecer la medicina con otras instancias sociales para abrir un nuevo dominio de patologías femeninas? Originalmente, los comportamientos acogidos por la “ninfomanía” se encuentran emplazados en dos regiones sociales diferentes. En primer lugar las instituciones de reclusión, espacios cerrados y disciplinarios donde las mujeres no mantienen ningún contacto con sujetos del otro sexo. Puede tratarse de religiosas –*infelices víctimas de una*

(5) Hay que mencionar también el art. “Fureur utérine” de la *Encyclopédie*, t. 15, F, 190-195, del Dr. Arnulphe D’Aumont, quien, frente a los “Antiguos” insiste en que la “ninfomanía” es un “delirio” y no el resultado de una retención del licor seminal (F., p. 191).

eterna clausura⁽⁶⁾– o de *alienadas* internas en un manicomio⁽⁷⁾. En este segundo caso no acaba de quedar claro si los accesos de “furor uterino” son el resultado o la causa del internamiento. Otro emplazamiento característico es el espacio familiar, generalmente se trata de *familias honorables*, y más concretamente, los roles que implican una ausencia o déficit de la vida marital. Esta exterioridad respecto a las relaciones conyugales puede deberse a la edad, como sucede con las mujeres en el periodo de pubertad, *época brillante de su triunfo*⁽⁸⁾, como señaló Roussel, y a la vez la etapa más propicia para la eclosión de la ninfomanía, cuando ésta adquiere su *máximum de frecuencia*⁽⁹⁾. Los tres casos clínicos de ninfomanía que hemos encontrado en la prensa médica de la época se refieren a doncellas próximas a la pubertad⁽¹⁰⁾. Hasta tal punto se consideraba peligroso el intervalo que media entre la pubertad y el matrimonio que el célebre forense Pedro Mata recomendaba, en el peritaje médico-legal de los casos de violación, indagar si la presunta víctima se masturbaba con frecuencia, en cuya circunstancia podía tratarse de una de esas *mugeres ardientes* que simulaban haber sido estupradas para salvar su hono-

-
- (6) Viguera, B.- *La Fisiología y Patología de la Mujer*, Madrid, 1827, p. 135. Arce y Luque, op. cit., p. 309, cita el caso de una religiosa que había sido atacada de muchos accesos de furor uterino.
- (7) *Se hallan casos numerosos de este género en las reclusiones de las mugeres dementes* (Pinel, Ph.- *Nosografía Filosófica*, t. II, Madrid, 1803, p. 126. Lo mismo señalan Ballano, A.- *Diccionario de Medicina y Cirugía*, t. VII, Madrid, 1807, p. 382 y Londe, c.- *Tratado Completo de Higiene*, t. I, Madrid, 1843 (2.ª ed.), p. 151.
- (8) Roussel, M.- *Sistema Físico y Moral de la Mujer*, Madrid, 1821, p. 65. *¡En la edad de la pubertad! En aquella en que la radiante vitalidad y tiránica influencia de la matriz la determinan a un nuevo temperamento, a una nueva vida, a una existencia más brillante, a una mayor suma de acciones, de estímulos, de simpatías y de impresiones. ¡Qué mundanzas, qué cambios no experimenta en toda su economía en tributo de tanto esplendor!(...) ¡Cuántos peligros no la rodean! ¡Cuántos infortunios pueden aguardarla!* (Chinchilla, A.- “El hombre y la Muger” en *Biblioteca Universal. Sección Médica*, t. I, Madrid, 1852, p. 30).
- (9) Fabre, M., op. cit., p. 344. A este periodo como edad más peligrosa, en el que muchas jóvenes se prostituyen a los placeres solitarios (Viguera, op. cit., t. I, p. 155), se refieren también Vigarous, J.M.- *Curso Elemental de las Enfermedades de las Mugeres*, t. I, Madrid, 1807, p. 394 y Viguera, B., op. cit., t. II, p. 121.
- (10) Respecto al primer caso, descrito sin indicar nombre ni localidad, el facultativo, fracasado en su empeño, señaló: *¿Porqué esta bella joven no murió en el desarrollo de su pubertad inocente y virtuosa? ¡Dios mio! ¿Por qué la guardábais tan acerbo padecer?* (F.R.B.- “Ninfomanía” en *Boletín de Medicina, Cirugía y Farmacia*, t. I (1846), pp. 26-29, p. 27. Los otros dos casos, muy posteriores y resueltos favorablemente, son los de Juana A., natural de Zaragoza y el de Domenica Mignozetti, ambos recogidos en *La España Médica*, IV (1860), pp. 37 y 25-26 respectivamente.

rabilidad⁽¹¹⁾. Este emplazamiento en el exterior de las relaciones maritales podía también deberse a un déficit, como en el caso de las viudas –en especial las viudas jóvenes *cruelmente atormentadas de estos deseos, porque la memoria de lo pasado pinta en su abrasada alma la embriaguez de sus dulzuras*⁽¹²⁾– y de las “insatisfechas” (*de un temperamento ardiente casadas con sujetos de constitución débil*)⁽¹³⁾.

Junto a estos dos ámbitos de referencia –reclusión y relaciones intrafamiliares pero extramaritales– se suele mencionar el campo marginal de las “malas mujeres”, *mugeres de teatro o prostitutas que, acostumbradas a los deleytes venéreos se hallan privadas de ellos repentina y forzadamente*⁽¹⁴⁾. En este caso, sin embargo, parece más bien que la *ninfomanía* opera de un modo polivalente: puede ser consecuencia, pero las más veces es un factor causal en relación con la prostitución. En efecto, no son raras las *ninfómanas* que se prostituyen pensando que de este modo podrán sanar, ni las mujeres públicas que han caído en este estado contra su voluntad, impulsadas por la afección mental de la *ninfomanía*⁽¹⁵⁾.

Las conductas anexadas por el concepto de *ninfomanía* a partir de estas diversas localizaciones ofrecen por otra parte determinadas circunstancias propicias: el intervalo previo e inmediatamente posterior a las menstruaciones, la ociosidad, los estímulos artificiales de la imaginación que proporcionan las grandes ciudades, el mullido lecho, la excitación provocada por los

(11) Mata, P.- *Vadecum de Medicina y Cirugía Legal*, Madrid, 1844, pp. 77-78.

(12) Viguera, B., op. cit., t. II, pp. 116-117. Un caso de ninfomanía en una viuda *tan timorata como franca y festiva* fue resuelto favorablemente por Viguera, id., p. 136, fue a las viudas se refieren también Vigarous, op. cit., p. 394, Arce y Luque, op. cit., p. 304, Capuron, J.- *Tratado de las Enfermedades de las Mugeres*, t. I, Madrid, 1821, pp. 84-85 y Fabre, op. cit., p. 344.

(13) Arce y Luque, op. cit., p. 304. Estas mujeres insatisfechas figuran invariablemente en la literatura médica junto a las viudas como candidatas a la ninfomanía.

(14) Vigarous, op. cit., p. 394. Argumentos semejantes en Capuron, op. cit., p. 85, Arce y Luque, op. cit., p. 304.

(15) En sus observaciones clínicas, Viguera, B., op. cit., t. I, p. 168, se refiere a una *joven timorata* que en sus *delirios* se convertía en la *más impúdica ramera*. Londe, op. cit., p. 150 detecta la ninfomanía como causa, si bien poco frecuente, de prostitución. Pedro Mata menciona varios casos de ninfómanas abocadas al oficio de ramera, como el de una joven de *familia honrada y distinguida* –estudiado por Bolmer en *De la Ninfomanía* (1848)– que, no satisfecha con el onanismo *acabó por fugarse de la casa paterna y hacerse inscribir en los libros de las prostitutas* (*Tratado de Medicina y Cirugía Legal Teórica y Práctica*, t. II, Madrid, 1874, pp. 375-76).

climas meridionales⁽¹⁶⁾. Por último, ciertos temperamentos favorecen la eclosión de la enfermedad; si el sanguíneo es por excelencia el que predomina en las mujeres, es precisamente la intensificación de esta hegemonía lo que configura el *temperamento uterino primitivo*⁽¹⁷⁾ característico de las *ninfómanas*. En último término, toda mujer se encuentra por naturaleza predispuesta a adquirir esta enfermedad mental.

Este rápido examen de las superficies de emergencia de la *ninfomanía* hace posible precisar el criterio que sirve para medicalizar ciertas conductas bajo este concepto: la castidad ya no permitirá definir modelos normativos de femineidad. Si en otro tiempo, como sucedió en la Contrarreforma, la “virginidad” pudo funcionar sustentando determinados ideales femeninos que legitimaban en algunos casos la posición de la mujer fuera de la familia y el matrimonio, a partir de ahora esto dejará de ser posible. En el exterior de la conyugalidad y en último término de la maternidad, el cuerpo femenino ve liberada su verdadera naturaleza, que es, en último término, una naturaleza patológica, por eso la ninfomana es el producto de una continencia siempre perjudicial, que acaba convirtiéndose en su contrario⁽¹⁸⁾. A partir de

- (16) En la indicación de estas circunstancias hay unanimidad. La curiosidad es destacada por Viguera, op. cit., t. II, p. 137, Vigarous, op. cit., p. 401, Capuron, op. cit., pp. 89-90, Fabre, op. cit., p. 347. La “cama” como zona peligrosa es mencionada por Fabre, op. cit., p. 345; Arce y Luque ofrece minuciosos consejos para disponer el lecho de modo que *no haya nada que pueda excitar los órganos genitales* (op. cit., p. 344). Al exceso de estímulos en las grandes ciudades se refiere Capuron, op. cit., pp. 89-90. La importancia del periodo próximo a las menstruaciones es señalada por Vigarous, op. cit., p. 401 y Viguera, t. II, op. cit., p. 121. La preeminencia de la ninfomanía en las zonas de clima meridional es mencionada prácticamente en todos los textos utilizados.
- (17) La obra capital de Roussel, op. cit., p. 54, había señalado esta preponderancia del temperamento sanguíneo en la mujer. El prototipo femenino de *temperamento uterino primitivo* es retratado literariamente por Arce y Luque, op. cit., p. 304. Fabre, op. cit., p. 344 también lo menciona.
- (18) *La histeromanía* [sinónimo de “ninfomanía” en Viguera] *es una inevitable consecuencia de la castidad* (Viguera, B., op. cit., t. II, p. 116). Similares argumentos pueden encontrarse en Fabre, op. cit., p. 344 y Ribes, F.- *Tratado de Higiene Terapéutica*, Madrid, 1860, p. 569. Debido a esta circunstancia, la mayoría de los autores recomienda el casamiento como remedio de esta enfermedad: Ballano, A., op. cit., p. 382, Viguera, op. cit., t. I, p. 136, Belot, C.- *Observaciones sobre los males que se experimentan en esta Isla de Cuba desde la Infancia y Consejos dados a las Madres y al Bello Sexo*, t. I, Nueva York, 1828, pp. 148, 155 y 156. Arce y Luque muestra algunas reticencias, op. cit., p. 409. Alguno llega incluso a describir la curación de mujeres entregándose a *la soldadesca* (Viguera, op. cit., t. II, p. 134). En general, sin embargo, el desenfreno sexual —onanismo, prostitución— se percibe como contraproducente, pues, aunque puede aplacar durante un tiempo, termina incrementando el furor y la salacidad (cfr. Fabre, op. cit., p. 348).

la Ilustración, con el nacimiento de la “biopolítica”, un tipo de poder que se ejerce, no sobre sujetos jurídicos sino sobre organismos y episodios biológicos, la “población” se convierte en “riqueza de las naciones”. No se trata de extraer de ella sus fuerzas y sus bienes en beneficio del soberano, sino de intensificar su poder biológico, su número y su salud. Blanco de este biopoder, en pleno apogeo de las tesis poblacionistas en España, los ideales de femineidad serán identificados forzosamente en la esfera del matrimonio y de la reproducción⁽¹⁹⁾, por eso la mujer casta será siempre “insatisfecha”; patologizada en las formas de la “histérica” y de la “ninfomaniaca”; el rostro inmaculado de la “virgen” puede anunciar la mueca salvaje y espasmódica de la “ninfómana”, conduciendo de los desenfrenos masturbatorios a los abismos de una prostitución sin límites.

Autoridades de delimitación

¿Qué redistribución del poder sobre la familia y sobre el cuerpo femenino implica el hecho de que sean los médicos los que posean autoridad social para decidir qué conductas caen bajo el registro de la *ninfomanía*?

A través del discurso sobre la *ninfomanía*, todo un conjunto de comportamientos, asimilados por la higiene privada, la medicina legal, el alienismo y la ginecología, van a caer bajo la exclusiva jurisdicción del facultativo. Esto se produce precisamente en el mismo momento en que el saber médico, como sucede por ejemplo en el caso de la lactancia materna⁽²⁰⁾, conquista nuevas plazas para tutelar la esfera de la familia y los cuidados de la infancia. Al investir la castidad de propiedades patogénicas, la medicina despliega una estrategia frente otras autoridades que rivalizaban con ella en el control del cuerpo femenino. En primer lugar se encuentra descalificado el clero, cuya pedagogía fundada en la reclusión disciplinaria y en la virginidad tiende a suscitar el furor uterino⁽²¹⁾. En este punto se establece una coherencia

(19) Fabre, M., op. cit., p. 346, llega a sostener que muchas *ninfómanas* se curan durante el embarazo y vuelven a enfermar justo después de parir. Belot por su parte señala que *las personas aisladas suelen experimentar males funestos que estarían distantes de sufrir si pasasen a ser madres* (Belot, C., op. cit., p. 158). Sobre el poblacionismo ilustrado en España, cfr. Nadal, J.- *La Población Española. Siglos XVI al XX*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 121-127.

(20) Es esencial el trabajo de Bolufer Peruga, M.- “Actitudes y discursos sobre la maternidad en la España del siglo XVIII: la cuestión de la lactancia” en *Historia Social*, 14 (1992), pp. 3-22.

(21) Los efectos nocivos de la reclusión son señalados por Ballano, A., op. cit., p. 383 y Viguera, B., op. cit., t. II, p. 135. La *ninfómana* Juana A., natural de Zaragoza, cuyo caso ya ha sido mencionado, se educó en el convento de monjas de Santa Rosa. *Dos años permaneció en el claustro* (op. cit., p. 37).

estratégica entre el discurso médico y el de los economistas y gobernantes ilustrados que, como Cabarrús, rechazaban el celibato clerical porque sustrayía matrimonios y fuerzas útiles de la población⁽²²⁾. En segundo lugar la autoidad de los padres, cuya severidad e imposición forzosa de maridos no deseados conduce a la pendiente de la insatisfacción sexual y la ninfomanía. En este segundo frente, destacando sus efectos saludables para el individuo y la especie, los médicos tenderán a defender los matrimonios por libre consentimiento, ese *sí de las niñas* que la literatura por su parte no dudará en apoyar⁽²³⁾. El facultativo tiene además que convencer a los padres de que la doncella es una enferma y no puede imputársele la responsabilidad de sus actos⁽²⁴⁾. En otra estrategia combinada, la tecnología médica encargada del cuerpo femenino se encarna en definir sus competencias depurándolas de todo un conjunto de prácticas y remedios populares que aparecen descalificados; el saber de las comadronas y de los “charlatanes”, las recetas tradicionales que pretenden curar la ninfomanía saciando el placer femenino –como sucede con las titilaciones del clítoris o los afrodisíacos– sin canalizarlo hacia el matrimonio, dejarán su lugar a un conocimiento médico profesionalizado cuyos remedios nunca llevan a rebasar los preceptos de la moral⁽²⁵⁾.

Rejillas de especificación

La especificación de los síntomas y las causas que producen la ninfomanía, la delimitación de este campo respecto al de otras enfermedades vecinas (*histeria, melancolía, erotomanía, satiriasis, salacidad*) tiene lugar a partir de dos sistemas complementarios: la división y los paralelismos entre el organismo del hombre y el de la mujer y la escisión entre cuerpo y alma. Por una parte

-
- (22) Sobre estas tesis de Cabarrús y sobre el apoyo de los ilustrados españoles a la realización de matrimonios precoces, cfr. Nadal, op. cit., pp. 98-99.
- (23) La conveniencia del “libre consentimiento” aparece por ejemplo indicada en Capuron, J., op. cit., p. 90.
- (24) Viguera, B., op. cit., t. II, descalifica las censuras de las que son objeto estas dementes. En el caso de ninfomanía descrito por F.R.B. en 1846, el médico intentó convencer a los padres *de la inculpabilidad de su inocente hija* (op. cit., p. 29). En la descripción, los padres aparecen aterrorizados ante la declaración de la enfermedad de la muchacha –el padre, que padecía una afección, fenece al contemplar a su hija en semejante estado–, prefiriendo la muerte de la doncella antes que la infamia.
- (25) A la ignorancia dañina de *matronas y barberos* se refiere Capuron, J., op. cit., p. 92. Todo capítulo sobre la ninfomanía contiene una descripción de las falsas recetas. El rechazo de las *titilaciones obscenas* puede encontrarse en Viguera, B., op. cit., t. II, pp. 137-38 y Arce y Luque, op. cit., p. 314.

la *ninfomanía* es al sexo femenino lo que la *satiriasis* al masculino, *un deseo desenfrenado del coito y una irritación nerviosa de las partes de la generación*⁽²⁶⁾. Siguiendo así una tradición médica milenaria, el cuerpo y las afecciones de la mujer son conceptualizados a imagen y semejanza de los del hombre. Sin embargo, la *ninfomanía* presenta propiedades distintivas respecto a la *satiriasis*; en primer lugar, se trata de una enfermedad más común –en cierto modo, como se indicó, el sistema nervioso femenino se encuentra predisuesto a esta enfermedad– y mucho más peligrosa, pues los excesos femeninos, una vez desterrado por completo el pudor, son más exaltados y *estrepitosos*, y, a diferencia de los del hombre, nunca quedan saciados o frenados por la potencia genital; la masturbación masculina aplaca y debilita; el onanismo femenino incendia y multiplica sin límite la salacidad⁽²⁷⁾. En segundo lugar, y esto se constata en la elaboración conceptual realizada por Pedro Mata de las imprecisas indicaciones de Esquirol, la *ninfomanía* puede revestir dos formas diferenciadas: a) una más sensual, provocada directamente por la excitación de los órganos genitales (debido a un prurito o a una afección herpética), sin participación del cerebro, que obliga a una frotación y onanismo permanentes alterando el sistema nervioso y propiciando así el asalto indiscriminado a los individuos del sexo contrario. Este tipo de *ninfomanía* es semejante a la *satiriasis* masculina; b) una forma más espiritual, cuya causa son las impresiones del entorno, que actúan sobre el cerebro y excitan la imaginación, avivando posteriormente el *aparato generador* y produciendo un *ensueño lascivo* no indiscriminado sino más bien dirigido hacia alguna persona concreta. Este tipo de *ninfomanía* no se asemeja a la *satiriasis* sino más bien, sin llegar a confundirse con ella, a la *erotomanía* descrita por Esquirol, un delirio amoroso, platónico y obsesivo que nunca rebasa los límites de la decencia⁽²⁸⁾.

(26) Ballano, A., op. cit., p. 382. Otras definiciones: *un ardor excesivo y verdaderamente morboso para los placeres venéreos que se apodera a veces de la mujer (Diccionario de Ciencias Médicas por una Sociedad de los más célebres profesores de Europa, t. XXVI Madrid, 1825, p. 190); especie de delirio furioso y lascivo, sin fiebre, que experimentar algunas veces las mugeres, en consecuencia de una pasión amorosa, excesiva y carnal (Hurtado de Mendoza.- Diccionario de Medicina y Cirugía, Madrid, 1840, p. 532). El paralelismo con la *satiriasis* puede encontrarse en Pinel, Ph., op. cit., p. 129, Ballano, A., op. cit., p. 382 y Mata, P.- *Tratado de Medicina y Cirugía Legal*, Madrid, 1874, (1.ª ed. 1846), vol. II, p. 373.*

(27) Cfr. Mata, P.- *Tratado...*, op. cit., pp. 373-74.

(28) Sobre estos dos tipos, cfr. Mata, P.- *De la Libertad Moral o Libre Albedrío*, Madrid, 1868, pp. 316-322.

Por otra parte, la *ninfomanía*, inserta en la unión del alma y el cuerpo⁽²⁹⁾, entre las excitaciones de la imaginación y de las partes genitales, implica siempre la dislocación de esta unidad; o bien las representaciones delirantes y agitadas se independizan de las estrictas necesidades orgánicas y arrastran al cuerpo hacia el exceso, o por el contrario, los movimientos violentos del cuerpo, sus frotamientos, sus espasmos venéreos y su furor se separan del alma y dejan de corresponder a sus representaciones conscientes:

Y ella se agitaba, se reía, continuaba en sus acciones, en sus impúdicos movimientos. El deleite se pintaba en su rostro (...). Debía sucumbir, y sucumbió, al cabo de dos meses de su primer arrebato, de una congestión cerebral, que fue precedida de la escena más deshonesto que ha podido jamás inspirar el crimen⁽³⁰⁾.

En el centro de las dos formas de ninfomanía descritas se encuentra el onanismo femenino, sea como ineficaz respuesta de la afectada para aliviar la excitación genital, sea como consecuencia de las impresiones del entorno recibidas por el cerebro. A diferencia de la masturbación masculina, no posee entidad propia, es síntoma y momento de una enfermedad mental, sus efectos no están tanto en el debilitamiento del organismo como en su sobreexcitación. En el varón, el “funesto hábito”, según los higienistas, llevaba a inhibir su virilidad, a volverlo taciturno, quebradizo, solitario, tímido. En la mujer, después de una primera fase melancólica⁽³¹⁾, el onanismo emerge haciendo que transgreda completamente las barreras de la decencia, un proceso que la conduce a salir del hogar familiar y a lanzarse con furor sobre los hombres. Lo intolerable, lo que debe ser negado y siempre temido por el varón –como en otro tiempo lo fueron las vecindades diabólicas de la *vagina dentata*– es la subjetividad erótica femenina, el hecho de que la mujer adquiera, no sólo la autarquía sino también la iniciativa en el campo de los placeres:

(29) Sobre la conceptualización de la “locura” desde la medicina de los “espíritus animales” hasta el “alienismo” a partir de la relación alma-cuerpo, cfr. Foucault, M.- *Historia de la Locura en la Época Clásica*, t. I, México, F.C.E., 1978, pp. 333-390.

(30) F.R.B.- “Ninfomanía”, op. cit., p. 29. Una detallada descripción del paso de la *agitación interior*, del alma en la fase melancólica a los furores y espasmos del cuerpo en la fase maniaca puede encontrarse en Arce y Luque, op. cit., p. 306.

(31) Las tres fases de la *ninfomanía* y sus síntomas correspondientes aparecen descritos de un modo semejante en casi todos los tratados de ginecopatía, cfr. Pinel, op. cit., pp. 125-26; Vigarous, op. cit., pp. 394-96; Viguera, B., op. cit., t. II, pp. 116-17; Arce y Luque, op. cit., pp. 306-308 y Fabre, op. cit., p. 345.

En el afecto de que tratamos todo choca e irrita; en él está pervertido e inverso el orden de la naturaleza, pues en asunto de amor, siempre fue prerrogativa natural del sexo masculino el acometer, y la de defenderse, y resistirse, del femenino: en el actual afecto, por el contrario, se ven algunas mugeres las cuales, por medio de los más lascivos discursos, gestos y acciones, provocan a los hombres, y llegan hasta amenazarlos si no satisfacen sus desenfadados apetitos⁽³²⁾.

Irresponsables y sometidos al determinismo de la causalidad –natural y social a un tiempo– la *ninfómana* y sus excesos, que sirvieron a la medicina para elaborar un modelo de identidad femenina definitivamente disociado de la castidad, revelan sin embargo una libertad más salvaje y primitiva –autarquía sexual del onanismo, iniciativa erótica del furor–, una naturaleza irredenta y tempestuosa, sublime por su desmesura, que la moderna *razón patriarcal* pretendía dominar sin dejar a la vez de sentir por ella todo el *temor y el temblor* de su propio abismo.

(32) Vigarous, op. cit., p. 393.

HISTORIA

LA OBSERVANCIA DE LAS MONJAS GADITANAS EN EL SIGLO XVIII

Pablo ANTÓN

La vida de las monjas, religiosas y beatas preocupó a la jerarquía eclesiástica y al gobierno de la Monarquía ilustrada, aunque en mucho menor grado que la de los monjes y frailes. No eran ni son colaboradoras de la jerarquía, porque en la Iglesia las mujeres no participaban del orden sacro ni de la jurisdicción eclesiástica. Sin embargo, la consagración de vírgenes y la profesión de los votos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia las asimilaban a los monjes y frailes, que constituyeron las órdenes segundas o femeninas para acoger a las que deseaban seguir el camino de perfección trazado y reglamentado por los padres fundadores. La condición monjil y religiosa favorecía a las mujeres incluyéndolas en el estamento social eclesiástico con sus exenciones de cargas y tributos estatales y con el goce del fuero privilegiado.

Hemos señalado tres categorías o modalidades de la vinculación y consagración de la mujer a la vida religiosa, más antigua y solemne la de las monjas, menos la de las religiosas y la de las beatas. Sin embargo, esta diferenciación tenía sus repercusiones en la práctica de vida activa, ya que hacía a estos dos últimos grupos más abiertos y susceptibles de una dedicación al apostolado a través de la educación humana y cristiana de muchachas y niñas, y la asistencia a enfermos y ancianos de ambos sexos.

En la diócesis de Cádiz, las casas femeninas eran pocas en comparación con los conventos masculinos y adolecían de escasez de recursos económicos con la excepción de las ubicadas en la capital, que gozaban de cierto desaho-

go. Casi todas las fundaciones femeninas remontaban a época anterior al siglo XVIII, correspondiendo a éste solamente la Compañía de María de la Enseñanza de la Isla de León (hoy San Fernando) y el Beaterio de Jesús, María y José de Alcalá de los Gazules. Sumando todas las casas femeninas de Cádiz y su obispado resultan en total ocho monasterios de monjas, una congregación religiosa y cuatro beaterios⁽¹⁾.

Dejando para otra ocasión el estudio minucioso del origen y estado material de las fundaciones de mujeres, presentamos ahora una serie de testimonios desde comienzos del siglo hasta su última década, tomados de las visitas *ad limina* de los obispos Fray Alonso de Talavera y Don José Escalzo, de las visitas pastorales de los mismos conventos, de los documentos episcopales y de un informe del año 1764 y remitido al Nuncio por el obispo Fray Tomás del Valle, que nos permiten acercarnos al estudio de su estado espiritual y observancia de las reglas.

El obispo Fr. Alonso de Talavera hizo en 1701 una descripción del estado espiritual y material de todos los monasterios de monjas de la diócesis, dándonos una visión un tanto optimista que necesitaría ser perfilada con noticias para cada convento. Al referirse a los tres de Cádiz dice que los encuentra "arreglados a la mera observancia de su instituto, produciendo sus religiosas como verdaderas esposas de Jesuchristo exemplares frutos de modestia y virtud, conteniéndose en rigurosa clausura humildísima pobreza y en el más exacto cumplimiento de sus reglas y loables costumbres, en que

(1) No tenemos estudios ni completos ni particulares suficientes y actualizados de los conventos femeninos de la diócesis de Cádiz. Para la capital se dispone de las dos pequeñas síntesis que dedican al tema Agustín de Horozco en su *Historia de la ciudad de Cádiz*; Cádiz, 1845 (redactada después del saco angloholandés del conde de Essex en 1596), pp. 263-268, y Jerónimo de la Concepción, *Emporio del Orbe Cádiz ilustrada*, Amsterdam, 1690, pp. 602-603, 605-609, 617-620 y 644-645. Recientemente Arturo Morgado ha dedicado alguna atención a las monjas gaditanas de la Ciudad de Hércules en su libro *Iglesia y Sociedad en el Cádiz del siglo XVIII*, Cádiz, 1989, pp. 168-180 y en los artículos "El descenso de las vocaciones religiosas en el Cádiz de finales del Antiguo Régimen. Los ingresos en Nuestra Señora de la Candelaria (1700-1849)", comunicación presentada al *II Encuentro de la Ilustración al Romanticismo*, Cádiz, 1986, "Los ingresos de novicias en el Convento de Ntra. Sra. de la Candelaria (Cádiz): 1600-1900", Gades núm. 15 (1987) 79-94, "Los conventos de monjas concepcionistas en el Cádiz del siglo XVIII", comunicación al Congreso celebrado con motivo de la celebración centenaria concepcionista, pp. 299-311, y "Modelos de comportamiento religioso en la España del siglo XVIII. El caso del convento de concepcionistas franciscanas descalzas de Nuestra Señora de la Piedad de Cádiz" *Archivo Ibero-Americano*, T. LI (1991) núms. 201-202, pp. 201-215.

se desvelan las preladas con infatigable ansiedad⁽²⁾. Los ha visitado todos y los ha hallado dotados de buenas raíces con muy buen gobierno de los administradores. Respecto a las Concepcionistas de Sta. María hace una alusión a un fallo que apuntarán sin eficacia los visitantes posteriores:

“...y aunque en el de calzadas de la Concepción encontré descrezida la observancia regular en la parte de no tener refectorio, he procurado por los medios más convenientes y suaves reducirlas a él y actualmente estoy dando planta para su erección y perpetuidad, habiéndoles destinado los medios competentes, por cuya falta se había tolerado este abuso, y darán principio a esta vida común dentro de muy pocos días, de que resultarán saludables efectos en su observancia⁽³⁾.”

Los monasterios del obispado, tanto los de la obediencia episcopal como los exentos, no eran inferiores a los de la capital en virtud y religión sin que hallara entonces cosa digna de reparo⁽⁴⁾.

D. Lorenzo Armengual de la Mota visitó los conventos y remedió lo necesario⁽⁵⁾. Fr. Tomás del Valle en su informe de su visita *ad limina* no entra en el tema de las religiosas sino para citar el número de conventos⁽⁶⁾.

Los años cuarenta del siglo XVIII fueron especialmente importantes para los monasterios gaditanos. El de las Descalzas de la Piedad fue escenario de un curioso episodio en 1740 entre los meses de febrero y julio. Las madres brígidas de Vitoria se encontraban en Cádiz para embarcar con destino a Méjico para fundar, cuando les puso pleito la abadesa del convento de Valladolid, que se decía generalísima de los reinos de España de su Orden, oponiéndose a que fundaran sin su permiso. Fr. Tomás del Valle salió en su defensa depositándolas en las Descalzas e intercediendo a su favor ante los cardenales Belluga y Ferrau⁽⁷⁾.

En 1742 el Nuncio remitió una constitución apostólica de Benedicto XIV sobre la clausura de los conventos de monjas (Roma, 3 de enero). Fue promulgada al mismo tiempo otra para los regulares y las dos venían juntas con una carta con la siguiente observación:

(2) Archivo Secreto Vaticano, Sagrada Congregación del Concilio, *Relationes*, Cádiz, caja-legajo nº 354: Visita *ad limina* de Alonso de Talavera, 11 de septiembre de 1701.

(3) *Ibidem*.

(4) “

(5) Archivo Diocesano de Cádiz (=ADC), Secretaría leg. 2: Despacho de Lorenzo Armengual de la Mota.

(6) Archivo Secreto Vaticano, *ibidem*: Visita *ad limina* de Tomás del Valle, 1733.

(7) ADC, Secretaría, Nuncio y Roma, nº 1 bis: Cádiz, febrero-julio de 1740.

“Prosiguiendo Nro. Smo. Pontífice en el laudable instituto que comenzó a practicar desde su ingreso al Pontificado de hacer oír las voces de su apostólico celo en todo lo que concierne al servicio de Dios, a la observancia de la regular disciplina y a la edificación de la Iglesia, ha publicado dos Pontificias Constituciones para proveer a la más exacta custodia de la Clausura, tanto de los Monasterios de Monjas como de Regulares, y a fin de que passen a la noticia de todos los Ordinarios estas tan saludables providencias Su Santidad me manda que remita a V.S. los adjuntos ejemplares, para que enterado de sus contestos los haga cumplir y observar por lo que a si toca en los distritos de su jurisdicción, como me lo comprometo de su conocido celo y filial obediencia a los Decretos de la Santa Sede”⁽⁸⁾.

En 1748 se recibió otra constitución sobre la designación de confesores extraordinarios para las monjas (Roma, 5 de agosto). Fr. Tomás del Valle escribió una carta a los provinciales de las órdenes a las que estaban sujetas los monasterios de su obispado informándoles de su obligación de vigilar que se cumpliera lo que mandaba la bula en orden a la asignación de confesor extraordinario por dos o tres veces al año y que éste había de oír a todas las religiosas y seglares que hubiesen en el convento, bien en confesión, la que quisiese confesar con él, bien para recibir consejos saludables para evitar el inconveniente de señalarse, así como que “estos confesores extraordinarios devan ser elegidos de otra Religión o del Clero a lo menos una vez al año, como el que la existencia de este confesor ordinario en este oficio, y el que a la monja particular que por especial ahogo o ansiedad de su conciencia pidiese, alguna otra vez más de las dichas, confesor extraordinario, atentas las circunstancias de confesada y confesor, no sean excassos los prelados superiores en concederselo”⁽⁹⁾.

Al año 1764 correspondía el informe remitido por el prelado gaditano al Nuncio sobre religiosos y religiosas que hemos utilizado ya anteriormente. Lo relativo a las monjas se encuentra recogido en estos párrafos, que resumen los datos aportados por los vicarios de los pueblos:

“Los tres monasterios de religiosas que completan con los manifestados conventos los doce ya citados del continente de Cádiz, el de Calzadas Concepcionistas, su advocación Sta. María, bajo la regla de Sn. Francisco, y el de Agustinas, también calzadas con el título de Nra. Sra. de Candelaria, componen respectivamente sus comunidades con concepto a sus rentas en

(8) *Ibidem*, nº 1: Madrid, 28.2.1742.

(9) “ ”, nº 4: Roma, 5.8.1748.

fincas y tributos que no dejan de ser suficientes para la manutención de aquellas, pues manejadas como las manejan con la más prudente economía les queda después de deducidas algunas cargas y pensiones a que están afectas, un sobrante anual para reparar y subsistencia de las fincas.

El tercer monasterio, que es de Descalzas Recoletas de la Purísima Concepción, consiste en determinado número de religiosas; zeñido este a su fundación y su régimen a vida común, y aunque la fatalidad de los años y la nueva reedificación de la clausura las constituyó en atrasos y forzosos empeños, ya hoy logran mejor desahogo, arregladas sus rentas con el buen manejo que tienen de estas, sufragándoles para el mantenimiento decente y más ocurrencias que pueden ofrecérseles; son observantísimas de la regla que profesan, mereciendo singular estimación por su virtud en el general concepto, el que tienen igualmente adquirido las demás comunidades por su religiosidad, fraternal amor, recíproca unión y buen exemplo, en cuos dones se gloria mi complasencia, porque no ocasionan a mi cuidado la más leve incomodidad.

Extra de la capital en el corto distrito de el obispado ay dos monasterios de Religiosas Recoletas Descalzas, fundados uno en la ciudad de Medina Sidonia, y otro en la villa de Chiclana, cuias rentas en casas, tierras, olivares y censos sufragan respectivamente a su mantenimiento; y según los año así experimentan su alivio conforme las ventajas o escaseces de los frutos, pero en todos tiempos no exceden de lo preciso, porque como pueblos cortos y de poca substancia ninguna otra les puede ser de útil auxilio. Su virtud, abstracción y religiosidad es mui conforme a la estrechez de su instituto.

En la villa de Alcalá de los Gazules está el Convento de Sta. Clara, dotado en lo posible para su mantenimiento por ser sus rentas de la misma naturaleza que las anteriores, computado su importe en más o menos producto conforme la esterilidad o felicidad de los años.

Otro Monasterio de Religiosas de Nra. Sra. con el título de la Enseñanza es fundación novísima en la Rl. Isla de León y como tal su comunidad está sobradamente dotada por su fundador sobre mui seguras fincas, capaces a la subsistencia de más crecido número de religiosas que las que oy existen; observan una vida en todo exemplar, utilísima a el común beneficio por la educación de las jóvenes, que es su instituto, produciendo éste cada día

(10) ADC, Reales Ordenes, nº 3: Madrid, 21.3.1764: Orden del Nuncio al obispo para informar sobre el estado de los conventos de religiosos y religiosas.

sazonados frutos de virtud y proporciones en las educandas a el estado más perfecto en servicio de Dios nro. Sor.

Sugetos a los regulares agustinos y franciscanos observantes de esta Provincia de Andalucía ay en la relacionada ciudad de Medina Sidonia y villa de Vexer dos Monasterios de Religiosas Calzadas y, aunque el primero se mantienen escasamente, es otro lo pasa bien y en ambos observan sus comunidades exactamente la regla, cumpliendo cada una debidamente con las obligaciones de su estado⁽¹¹⁾.

Hay que citar también las medidas del gobierno ilustrado para contrarrestar las vanas profesías, revelaciones y supersticiones surgidas en los conventos de religiosas en 1767 y su reflejo en Cádiz y su obispado⁽¹¹⁾.

Una puerta para la intromisión de abusos en la observancia de la regla era la presencia de las mujeres seglares en la clausura, de grado y voluntariamente por parte del convento como una ayuda económica y como un servicio a la sociedad, o como una carga impuesta a veces desde fuera por la autoridad civil. Existían conventos que aparecen frecuentemente en la documentación con esta sobrecarga, que explica los avisos y disposiciones de los obispos y visitadores. El de Sta. María de Cádiz adoleció de esto, como en 1771, en que el gobernador político y militar comunicaba al obispo que había encaminado a D. Estanislao Forero para que S.I. dispusiera la salida de su mujer D.^a María de Molina⁽¹²⁾ y el Conde de Aranda, presidente de Castilla, escribía para que no se impidiera el trato de D. Juan Antonio Jiménez Pérez con su hija D.^a María de las Mercedes, que se hallaba alojada en el mismo monasterio⁽¹³⁾. En 1797 se recibió orden del gobernador del Consejo mandando trasladar como reclusa a D.^a Pascuala Bucarely, mujer de D. José Perea Quintero, oficial de la Secretaría de Hacienda de España, a un convento de Medina Sidonia; el obispo recibió además carta del marido, que se interesaba por el costo de su subsistencia, a la que tenía que hacer frente con su sueldo de 25.000 rs. para todo, el mantenimiento de dos hijas en un colegio, y su sostenimiento con la debida decencia, cuidado de sus dos hijos varones y demás familia. El prelado, para que no se retardara la ejecución con motivo de su ausencia de Cádiz, remitió la orden al provisor encargándole su cumplimiento y escribió a la priora del Convento de Agustinas de S. Cristóbal para que preparase celda y permitiese la introducción en su clausura.

(11) *Ibidem*, nº 21: Madrid, 23.10.1767.

(12) “ , sin numerar: Cádiz, 13.1.1771.

(13) ADC, Reales Ordenes, nº 18: Madrid, 19.11.1771.

Respecto a la asignación de alimentos se abstenía, porque nadie mejor que el marido para calcular lo proporcionado y, supuesto que en el particular se había de hacer recurso a S.M., su soberana resolución aseguraría el acierto y evitaría reclamaciones. Y como las cosas de palacio van despacio hasta septiembre del año siguiente de 1798 no vino orden del mismo gobernador del Consejo de Castilla para las asistencias de la mencionada D.^a Pascuala, reclusa en el dicho convento⁽¹⁴⁾.

El señor obispo D. José Escalzo y Miguel en su informe de la visita *ad limina* nos ofrece una visión del estado espiritual y material de los monasterios de monjas de la diócesis, fría, sin elogios ni reproches. Responde a los apartados del capítulo 5:

Todas las monjas de su jurisdicción guardan sus constituciones. La clausura se guarda inviolablemente en sus monasterios. Ningún abuso ha irrumpido en sus monasterios que necesite el consejo o el auxilio de la Sagrada Congregación.

A todas las monjas no solo dos veces o tres en el año, sino muchas veces fue ofrecido además del confesor ordinario otro extraordinario. Las rentas de los monasterios fueron administradas fielmente y las dotes de las monjas pagadas e invertidas en provecho del monasterio. En el monasterio de monjas de la villa de Vejer, sujeto a la jurisdicción de los regulares (no tienen otro en la diócesis), se observa la clausura exactamente. Sus confesores regulares, ya ordinarios, ya extraordinarios, fueron aprobados siempre antes de oír sus confesiones. Nunca se exigió la razón de la administración a los que administraron los bienes pertenecientes al mencionado monasterio de Vejer, porque esto no se usa en estas provincias, ni los regulares lo tolerarían sin especial mandato apostólico⁽¹⁵⁾.

Esta presentación de la vida de los conventos contrasta fuertemente con los informes de los visitantes. Un grupo de vírgenes consagradas y apartadas del mundo, pero con las preocupaciones y dificultades para su sostenimiento material y con la comunicación necesaria con la sociedad circundante, de la que no se podían aislar completamente, porque ni era necesario ni exigible, tenía que presentar sus diferencias como la vida misma. Que no todo era virtud se demuestra con la lectura de estos párrafos de D. Cayetano M.^a de Huarte y Bribiesca:

(14) *Ibidem*, sin numerar: 1. Madrid, 31.11.1797 y Puerto Real, 12.9.1798.

(15) Archivo Secreto Vaticano, *ibidem*: Visita *ad limina* de José Escalzo y Miguel, 1787, cap. 5.

“El Convento de las Religiosas Descalzas de Medina es de los más observantes y austeros que puede haber; de aquella comunidad no tengo que decir sino que en todo edifica. El de las Agustinas Calzadas, advocación de Sn. Christoval, todo a el contrario, no conoce la regularidad, ni quiere conocerla. Devo hacerle la justicia que no hay escándalos de amistades, visitas de gentes que vayan a pasar el rato a los locutorios, pero fuera de esto en lo demás tan arruinado está en lo material como en lo formal. Esforzándose mucho y aún echando mano de los capitales, sólo se puede dar a las religiosas diez o doze quartos, y aún creo no llega. La actual Priora ha cuidado mucho de lo temporal, pero ha avandonado lo espiritual: quasi ninguna va a la oración, la que quiere deja de ir a el choro y son muy raras las que conocen a lo que obliga el voto de pobreza, aún respectivamente a el estado en que se hallan. El Vicario Dn. Juan Gil del Valle, que podía y devía procurar la mejor disciplina de aquella casa, es el más a propósito para arruinarla. Su genio naturalmente vano no le hace pensar si en la ostentación que se le ha figurado deve tener su oficio: para esto dice misa con el mejor ornamento, el mayor aparato de luces, y hace otras mil exterioridades pueriles. Merienda en el locutorio todas las noches, a pear de la pobreza de aquel Convento y, lo que es peor, interpreta todos los mandatos superiores que se dirigen a la mayor reforma. Por todo esto le quitó la Vicaría el Sor. Escalzo y le dio un curato; pero el mismo Prelado a el año le volvió la Vicaría por darle el curato a Garrucho. De aquí ha resultado que no hay voz que la suya entre aquellas Religiosas que aman la inobservancia, que son las más, y de estas quasi todas las que quisieron pasar a la Jurisdicción Ordinaria. Yo puse con el mayor cuidado los mandatos, haciendo ver en qué términos y a qué estaban obligadas las Religiosas, aún en la situación triste en que se hallava el Convento, corregí todos los abusos que deven mirarse como tales, aún en la vida privada. Pero he savido que con consulta de el Vicario no se han leído sino aquellos mandatos que el a querido. Sin otra licencia que la suya y de la Prelada se admitió en la clausura el Arca de los caudales de Propios y que entrasen a el ajuste de cuentas el Corregidor y varios seglares; con sola la licencia de los mismos Vicario y Priora, sin tener comisión de el Ordinario, entravan las criadas, sobre lo que también providencié. Me pidió la Prelada protexiese con V.S.S. se diera el hábito con dispensa de dote a una que ocho días antes habían conocido, a la que enseñarían el canto llano para Vicaria: me negué a ello, pues en aquel Covento hay una Vicaria bien joven y otra juvilada de mediana edad, además que ni aún con dote deve entrar ninguna por la suma pobreza y falta de observancia de aquella casa. Sé que han de hacer instancia a el Cabildo por esta gracia y por la misma para una confesa-

da de el Vicario, pretextando se necesita para enfermera; de una de éstas sé que quieren darle el hábito diciendo que es con dote y a el tiempo de pedir licencia para la profesión decir no ha podido juntarlo⁽¹⁶⁾.

De este elenco documental utilizado se puede sacar la conclusión de que la observancia religiosa de las monjas gaditanas adolecía de algunos defectos y carencias, sobre todo en los pueblos del obispado, no faltando el contraste de las luces y las sombras en el discurrir diario de estas comunidades de vírgenes consagradas, apartadas del mundo por la clausura, pero con las preocupaciones y dificultades para su sostenimiento material y con la necesaria comunicación con la sociedad que las rodeaba y de la que dependían en varios aspectos de la vida tanto económicos como afectivos.

(16) ADC, Secretaría, leg. 507, Visitas pastorales: Informe de la visita general de Cayetano M.^ª de Huarte y Briviesca del año 1791.

LA MUJER ENCOMENDERA EN YUCATÁN (MÉXICO): SIGLO XVIII

Isabel ARENAS

A la mujer en el virreinato de la Nueva España y según marcaban los postulados de la época, no le quedaba otra opción que casarse, o profesar en un convento de religiosas. Sin embargo, el gran problema surgía con las que quedaban solteras, viudas, abandonadas o casadas con holgazanes, inútiles y derrochadores, al ser ellas quienes debían cargar con el peso de la manutención del hogar, teniendo a veces que sacar adelante a una numerosa prole. Frente a una sociedad que ostentaba el ideal femenino del recato y encierro –en el hogar o en el convento–, se presentaba la realidad de una gran cantidad de mujeres sin otro medio de subsistencia que su trabajo, además del pequeño número de inconformes, enérgicas o ambiciosas. Para unas y otras, la falta de adiestramiento significaba un obstáculo, pero no un impedimento para lograr los objetivos que por sí mismas se habían propuesto⁽¹⁾. Aunque muy escasas, tanto, que suelen ser citadas como excepciones, hubo algunas mujeres en el Nuevo Mundo, y durante los primeros siglos de la colonia, que desempeñaron puestos y trabajos dignos de importancia y consideración: adelantadas y gobernadoras⁽²⁾,

-
- (1) Giraud, Francois: Mujeres y familia en Nueva España, en *Presencia y transparencia: La mujer en la historia de México*. El Colegio de México. México, 1987, pág. 73. Gonzalbo Aizpuru, Pilar: *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*. El Colegio de México. México, 1987, págs. 113 y 114.
- (2) Pumar Martínez, Carmen: *Españolas en Indias. Mujeres-soldados, adelantadas y gobernadoras*. Biblioteca Iberoamericana. Ediciones Anaya, S.A. Madrid, 1988.

regidoras⁽³⁾, escribanas⁽⁴⁾, impresoras⁽⁵⁾... La mayoría de estas tareas fueron realizadas, lógicamente, en las ciudades más densamente pobladas, donde existía una mayor demanda de servicios. Pero en muchos otros lugares, como es el caso que nos ocupa, la mujer hubo de recurrir a las escasas posibilidades que el territorio le ofrecía y dentro de los límites ocupacionales aceptados por la sociedad del momento.

I) Situación de la mujer yucatera en el siglo XVIII

En la gobernación del Yucatán⁽⁶⁾, sujeta en lo eclesiástico y civil a la Audiencia de México, se reunían una serie de circunstancias que la Corona tuvo que acabar reconociendo y que dieron como resultado una legislación adaptada a sus difíciles condiciones económicas, y diferente en muchos aspectos a lo decretado para el resto de las provincias americanas⁽⁷⁾. Ello se va a reflejar por ejemplo, en la institución de la encomienda que consistía, como es de todos conocido, en asignar por parte de la Corona, un grupo de indígenas a aquellos de sus súbditos que por sus servicios se hubiesen hecho acreedores de algún premio o compensación, para que se aprovecharan del trabajo

(3) Madrid, 12 de Julio de 1582. Real Cédula por la que se hace merced a Lucía de Plasencia de un oficio de regidor de la ciudad de Santo Domingo de La Española, al quedar la plaza vacante por el fallecimiento de Alonso de Encinas, regidor de dicha ciudad. Archivo General de Indias (en adelante A.G.I.), Indiferente General, 2859, lib. 1, fol. 244v.

(4) Madrid, 27 de Mayo de 1571. Real Cédula por la que se le concede a Doña María de Córdoba y Aragón la escribanía del Consejo de la ciudad de México. A.G.I. Indiferente General, 2859, lib. 1, fol. 55v.

(5) Grañen Porrua, M.^a Isabel: El ámbito socio-laboral de las imprentas novohispanas, siglo XVI. *Anuario de Estudios Americanos*, XLVIII. Escuela de Estudios Hispanoamericanos (C.S.I.C.). Sevilla, 1991, págs. 49-94.

(6) A 66 leguas del Cabo de San Antonio, situado al lado occidental de la isla de Cuba, se halla a la punta de Yucatán o Yucatan, que da nombre a esta provincia. Es una península de gran extensión puesto que su menor anchura será de 85 a 90 leguas, teniendo de largo de Este al Oeste como 200. La descubrió Don Francisco Fernández de Córdoba en 1517. A distancia de 300 leguas de la ciudad de México, se encontraba Mérida, capital de la provincia, fundada por Don Francisco de Montejo en 1526, a 12 leguas del mar. Abarcaba en su extensión jurisdiccional en el siglo XVIII, lo que en la actualidad son el estado de Yucatán y el territorio de Quintana Roo. García Bernal, Manuela Cristina: *La sociedad de Yucatán, 1700-1750*. Escuela de Estudios Hispanoamericanos (C.S.I.C.). Sevilla, 1972, pág. 2. Rubio Mañe, Jorge I: Jurisdicciones del virreinato de Nueva España en la primera mitad del siglo XVIII. "Revista de Indias", nº 25, Madrid Julio-Septiembre, 1946, pág. 27.

(7) García Bernal, Manuela Cristina: *La sociedad...*, pág. 39.

indígena, con la obligación, por parte del encomendero, de atender al sustento de los indios encomendados y de procurar costear su instrucción cristiana.

El rey, tras haber asumido por un decreto del 13 de noviembre de 1717 la facultad de conceder encomiendas –siguiendo la tónica general de restricción– que hasta entonces habían ejercido los gobernadores, acabará devolviendo al gobernador de Yucatán dicha prerrogativa por una Real Cédula de 19 de septiembre de 1721, exceptuando por medio de ella a la provincia, como un privilegio oficial, de la total incorporación decretada en 1718⁽⁸⁾.

La extinción de las encomiendas, tan anheladas por la Corona, no pudo llevarse a cabo tan rápida y radicalmente como aquella hubiera deseado. También puede fácilmente deducirse que en ello quien mayor responsabilidad tuvo fue el rey, que con sus continuas excepciones contribuyó indirectamente a la prolongación y mantenimiento de la encomienda durante todo el siglo XVIII. No fue únicamente en Yucatán la exceptuada de la incorporación general, sino que otro tanto ocurrió con Chile y Paraguay. Hasta 1785, las encomiendas yucatecas no se incorporaron definitivamente a la Corona, aunque posteriormente tuvieron una breve resurrección⁽⁹⁾.

La mujer que en esta provincia, deseaba profesar en religión, podía ingresar en el convento de las concepcionistas, tempranamente fundado con este fin (1596)⁽¹⁰⁾; las casadas, con las posibles dificultades que anteriormente se han señalado, se encontraron con la feliz opción de poder convertirse en pensionistas de encomiendas⁽¹¹⁾, o en encomenderas. Esta circunstancia, fue

(8) *Idem*.

(9) *Ibidem*, págs. 39 y 137. GERHARD, Peter: *La frontera sureste de la Nueva España*. U.N.A.M. México, 1991, pág. 47.

(10) Foz Y Foz, Pilar: *Las mujeres en los comienzos de la evangelización del Nuevo Mundo*. Actas del Simposio Internacional "Historia de la evangelización de América". Ciudad del Vaticano, 1992, pág. 137. Huerta Ourcel, M.^a Magdalena y Sarabia Viejo, M.^a Justina: *Establecimiento y Expansión de la Orden Concepcionista en México, siglo XVI*. "Actas del I Congreso Internacional de la Orden Concepcionista" (2 vols.). León, 1990, vol. I, pág. 474. Muriel, Josefina: *Conventos de monjas en la Nueva España*. Editorial Santiago. México, 1946, pág. 48.

(11) Gozaban en la mayoría de los casos de una renta libre de las cargas que pesaban sobre las encomiendas (montado, alcabala, real de mantas, doctrina, diezmo de mantas, maíz, gallinas y escuderaje). Su desventaja estribaba en la menor cuantía de sus beneficios y en no disfrutar del señorío de la encomienda, lo que implicaba la posibilidad de que fueran concedidas por una sola vida, como premio a una determinada persona, y no por dos que era lo que regía en las concesiones de encomiendas, debiendo por ello incorporarse, a la muerte de su beneficiario, al tronco común de la encomienda a que habían sido impuestas. García Bernal, Manuela Cristina: *La sociedad...*, págs. 56 y 69.

ya algo tan común para la mujer y, aceptado por la sociedad yucateca de tal manera, como comentaremos a continuación que, tanto el *propio convento*, como algunas de sus *religiosas*, consiguieron disfrutar de encomiendas o de pensiones. Entre las casadas, eran los propios *maridos, padres, hermanos* e incluso *futuros esposos* (circunstancia realmente curiosa y que nos reafirma aún más todo lo comentado), los que solicitaban las encomiendas, a fin de conseguir una cierta ayuda que compensara las dificultades económicas y un medio de mantener una situación social ya adquirida de las mujeres, presentes y futuras, de su familia.

Dedicaremos pues el presente trabajo, mediante la exposición de ejemplos documentales en cada caso, extraídos todos ellos del Archivo General de Indias en sus secciones de Indiferente General y México, a exponer diferentes casos de lo comentado. Presentan todas ellas similares particularidades: los solicitantes generalmente son también encomenderos; las encomiendas que solicitan para las mujeres, han vacado por fallecimiento de sus antiguos propietarios; habiendo sido puestos edictos para su provisión –por un plazo de 60 días– y, presentándose distintos opositores –entre ellos varones–, han sido elegidas estas mujeres para dirigir las encomiendas por el gobernador yucateco, encontrándose en el último proceso de concesión de las mismas y aguardando ser tan sólo refrendadas por designación real, como efectivamente ocurrió con todas ellas, con más o menos tardanza.

Comprobaremos cómo se llegó a asimilar de tal modo el disfrute de la pensión, o la encomienda, por parte de la mujer, que vino a ser aceptada, tanto en las formas de vida “recomendadas” –dentro de la clausura del convento o por parte de las casadas– como ante la posibilidad de que también las pudieran disfrutar otras mujeres que aún se hallaban sin tomar estado. Esta sociedad, al tener un ámbito territorial con tan escasos alicientes económicos, como ya se ha comentado, no tuvo otra posibilidad que esa institución de la encomienda, para asegurar a sus mujeres algún ingreso, a la par que el mantenimiento de un status social ya adquirido. Ejemplo de esto último, serán las continuas alegaciones, de ser descendientes de antiguos conquistadores y pobladores de la provincia, algo tan remoto ya para estas fechas del XVIII.

II) El convento de la Concepción de Mérida

La idea de su fundación venía gestándose desde 1589, en tiempos del gobernador Don Antonio de Vozmediano⁽¹²⁾, cuando las principales familias

(12) Había llegado a esta provincia en Octubre de 1586, en sustitución de Don Francisco de Solís. Pérez, José Baltazar: *El convento de monjas*. Distribuidora de Libros Yucatecos. Mérida, Yucatán, México, 1970, pág. 17.

españolas de la provincia, pidieron autorización real para emprender esta obra, solicitándose incluso que el edificio construido para hospital se destinase a acoger a doncellas huérfanas pobres de ascendencia hispana, que no se pudieran establecer decentemente. Los ayuntamientos mostraron también gran interés en este asunto, de manera especial el de Valladolid, donde se efectuó una asamblea pública, denominada de “cabildo abierto”, a la que asistió la totalidad de los vecinos españoles, recaudándose allí mismo más de 2.000 pesos⁽¹³⁾.

El nuevo obispo Fray Juan Izquierdo O.F.M.⁽¹⁴⁾, a su llegada a esta provincia en 1591, se encuentra con las gestiones y preparativos pertinentes para la realización de este proyecto. Basándonos en un interesante informe que remitió a la Península⁽¹⁵⁾, indica que había varias personas muy interesadas en la fundación de este monasterio. Entre ellas, como sucedería en tantas otras ocasiones y lugares del continente americano, las donaciones por parte de señoras ricas⁽¹⁶⁾: una viuda, *Doña Jerónima de Luján*, aportó para la obra 14.000 pesos y *Doña Leonor de Garebay*, muy anciana, hizo merced de 800 ducados librados en una encomienda, cuando ella falleciese⁽¹⁷⁾; un mercader, también de gran fortuna, *Fernando de San Martín*, aportó una importante suma, recogiendo además limosnas en la ciudad por valor de 25.000 pesos⁽¹⁸⁾,

- (13) Irigoyen, Renán: *Edificios, monumentos y rincones de Mérida*. Editorial Provincia. Mérida, Yucatán, México, 1977, págs. 27 y 28. Molina Solís, Juan Francisco: *Historia de Yucatán durante la dominación española*. (2 vols). Imprenta de la Lotería del Estado. Mérida del Yucatán, 1904, T. I. pág. 234.
- (14) Sustituyó al dominico Gregorio de Montalvo, nombrado obispo de Cuzco. Fray Diego era andaluz, oriundo de Huelva, misionero en Guatemala. Tomó posesión de la diócesis yucateca el 13 de abril de 1590, llegando a ese obispado al año siguiente (1591) y gobernándolo hasta su muerte el 17 de noviembre de 1602. Lopetegui, S.I. y Zubillaga, S.I.: *Historia de la Iglesia en la América Española*. Desde el Descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. B.A.C. 248. Madrid, 1965, pág. 509.
- (15) Mérida, 1 de Abril de 1598. El obispo Fray Juan Izquierdo O.F.M., respondiendo a una carta de 7 de septiembre de 1596, en la que se le solicitan datos sobre la situación de la provincia. A.G.I., México, 369.
- (16) Arenas Frutos, Isabel: Mecenazgo femenino y desarrollo conventual en Puebla de los Angeles (1690-1711). Congreso sobre “Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano”. Tlaxcala (México), Abril 1991 (en prensa).
- (17) Mérida, 10 de febrero de 1602. El obispo al rey. A.G.I., México, 369.
- (18) Aunque San Martín solicitó además alguna limosna al prelado para la fundación del convento, éste se la negó, al considerar que “...él está bien rico, y (puesto que) fue la causa principal de todo lo que queda dicho –se refiere al informe que presenta–, que les de su hazienda”. Vid. nota 13. Cardenas Valencia, Francisco de: *Relación historial eclesiástica*. Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e hijos. México, 1937, pág. 60.

persona que, según el obispo, “al presente me parece a mí que será hombre de ochenta años y su muger tendrá más de noventa”⁽¹⁹⁾ y hacía más de treinta años que habían enviado a una hija suya a la ciudad de México para que ingresara en el convento de la Concepción de aquella ciudad “como en efecto lo fue...”⁽²⁰⁾; además de otras familias de la provincia, cuyas hijas, deseando igualmente profesar, habían marchado en los últimos tiempos también al mismo monasterio concepcionistas capitolino⁽²¹⁾.

El prelado en principio se mostró en desacuerdo con el proyecto, negándose a conceder la licencia de fundación, –imprescindible, junto con la del gobernador, según marcaba el Real Patronato, para realizar la obra–, al considerar que “los conventos de monjas fundados en tierras pobres, por no tener suficientemente el sustento que conviene, an venido a menos y se an disminuido en el amor y honrra de la rreligión y suscedido muchos cassos de ynfamias... la qual (licencia) denegué siete años... trayéndoles a la memoria muchas rrazones”⁽²²⁾. Todas ellas resultaron inútiles y al fin, “apurado y molestado desta gente”⁽²³⁾, la concedió.

Se compraron solares, una cuadra al oeste de la plaza mayor y se comentó la construcción del monasterio⁽²⁴⁾. Vozmediano no tuvo la satisfacción de verlo concluido, porque el 30 de julio de 1593 concluyó su gobierno⁽²⁵⁾.

En la época del gobernador Don Carlos Sámano y Quiñones, el 22 de Junio de 1596 se inauguró el monasterio de religiosas concepcionistas bajo la advocación de Nuestra Señora de la Consolación, sujeto a la regla de Santa Clara y con dependencia del prelado, viniendo de México las cinco⁽²⁶⁾ fundadoras, suponiendo su traslado un gasto de más de 24.000 pesos⁽²⁷⁾: Sor

(19) Vid. nota 15.

(20) Idem.

(21) Idem.

(22) Idem.

(23) Idem.

(24) Originalmente la superficie de la comunidad abarcó desde la hoy calle 64 hasta la 66 A. No existía la calle 66, porque su perímetro alcanzaba dos manzanas sobre la 61 y la 63. Irigoyen, Renán: *Edificios...*, pág. 29.

(25) Cardenas Valencia, Francisco: *Relación historial...*, pág. 60. Irigoyen, Renán: *Edificios...*, pág. 28. Molina Solis, Juan Francisco: *Historia de Yucatán...*, vol. I, pág. 236.

(26) Todos los autores coinciden en éste número. El obispo, en ambos informes que manejamos, indica repetidamente que fueron seis, pero sin especificar sus nombres. Vid. notas 15 y 17.

(27) Vid. nota 17.

Mariana Bautista, abadesa; Sor Ana de San Pablo, maestra de novicias; Sor María de Santo Domingo, vicaria; Sor Francisca de la Natividad, organista y Sor María del Espíritu Santo, portera⁽²⁸⁾.

El prelado indicará que las monjas se encontraban con el cambio de clima "...achacosas y enfermas, congojadas y enfadadas del mucho calor... muy arrepentidas por aver venido"⁽²⁹⁾, y, aunque bien pronto, el monasterio comenzará a aumentar su comunidad con la entrada de doncellas y viudas meridianas⁽³⁰⁾ –entre las primeras: Isabel de Bojórquez, Carmen de Orduña, María Rosa Canché; con las segundas, la viudad de Francisco Barrio⁽³¹⁾– aún seguirá mostrándose reacio a la fundación que se ha hecho del convento ya que "...como el mundo tiene de costumbre dar lo peor a Dios, la una dellas (de las profesas) es coxa y manca de una mano y la otra es lisiada de un ojo y las otras an entrado con grande violencia y fuerça que sus padres les han hecho por no cassallas... ignorantes sin saver leer, screvir ni contar..." con "...poca esperança de que éste vaya adelante con la rreligión y recogimiento devido..."⁽³²⁾.

En sus inicios hubo entre ellas, sigue indicando el obispo, "alguna discusión y vandos"⁽³³⁾, superados bien pronto y desenvolviéndose la vida interna del monasterio de manera apacible, viviendo sus moradoras "religiosa y loablemente"⁽³⁴⁾.

La construcción de la iglesia se inició posteriormente. Puso la primera piedra, en 1610, el mariscal de campo, Don Carlos de Luna y Arellano, gobernador de la provincia, y se inauguró solemnemente el 9 de Junio de 1633. La obra era de mampostería, cubierta de bóveda de una sola nave; un altar mayor y tres laterales y un coro de dos pisos, oscuro y poco ventilado. En su edificación se gastaron más de 40.000 pesos⁽³⁵⁾.

(28) Cardena Valencia, Francisco de: *Relación historial...*, pág. 60. Irigoyen, Renán: *Edificios...*, pág. 29. Molina Solis, Juan Francisco: *Historia de Yucatán...*, vol. I, pág. 242.

(29) Vid. nota 15.

(30) En 1602 habían profesado 9 monjas. Vid. nota 17.

(31) Una descendiente del emperador Moctezuma, que vino a Yucatán con Doña Beatriz de Herrera, esposa del Adelantado Montejó. Pérez, José Baltazar: *El convento...*, pág. 195.

(32) Vid. nota 15.

(33) Vid. nota 17.

(34) *Idem*.

(35) Cuando se inauguró la iglesia, el papa Urbano VIII le concedió diversos jubileos que se ganarían en las festividades de San Pedro Mártir; San Pedro y San Pablo y la de la Purísima Concepción y su octava. Cardenas Valencia, Francisco de: *Relación historial...*, pág. 61. Molina Solis, Juan Francisco: *Historia de convento...*, pág. 196.

A) Aspectos económicos.

Las primeras religiosas entraron con una dote de 1.300 ó 1.500 pesos⁽³⁶⁾, aunque algunas de ellas, debido a su pobreza “an sido a lo fiado”⁽³⁷⁾.

El convento contaba con una renta de 1.400 pesos de tepuzque. De esta cantidad se pagaban:

- 300 pesos al capellán.
- 80 pesos al mayordomo.
- 30 pesos al sacristán⁽³⁸⁾.

A las religiosas les quedaban tan sólo unos 1.000 pesos para su sustento, no teniendo sus “necesidades y menesteres cumplidos”⁽³⁹⁾.

B) La encomienda en el convento.

Esta difícil situación económica fue una constante a lo largo de las centurias posteriores; aunque las monjas trataron de subsistir con los trabajos manuales y la educación de pupilas a quienes daban enseñanza elemental⁽⁴⁰⁾, como era común en los conventos de esta Orden, consiguieron que, tanto la Corona como los particulares, les donasen rentas y pensiones de encomiendas, tanto al *monasterio*⁽⁴¹⁾, en general, como a las propias *religiosas* en particular⁽⁴²⁾, especificándose en la documentación que, “no obstante estar prohibida por reales órdenes semejantes asignaciones en *personas eclesiásticas* y hijos de

(36) Aparecen indistintamente éstas dos cantidades como dote. Vid. notas 15 y 17.

(37) Vid. nota 17.

(38) Estas cantidades corresponden a la fecha de fundación (1596), para posteriormente (1602), sufrir un aumento: 336 pesos al capellán; 100 al mayordomo y 50 al sacristán. Vid. notas 15 y 17.

(39) Vid. nota 17.

(40) Irigoyen, Renán: *Edificios...*, pág. 29. Molina Solís, Juan Francisco: *Historia de Yucatán...*, vol. II, pág. 394.

(41) El rey le tenía concedido al monasterio en perpetuidad, una merced de 800 ducados, situados en los pueblos de Tekax y Motu y en la primera mitad del XVIII, el convento gozó de dos pensiones de encomiendas: 1) Media pensión, situada en los pueblos de Homun y Cuzama, con un valor de 100 pesos anuales de renta. 2) Una pensión, en los de Conkal, Cholul, Sitpach, Chablekal, Itzimina y Dzilam, de 85 pesos anuales. Cardenas Valencia, Francisco de: *Relación historial...*, pág. 60. García Bernal, Manuela Cristina: *La sociedad...*, págs. 141 y 143.

(42) La madre Antonia de Tres Marias gozaba de una pensión de 224 indios con 240 pesos y 2 tomines anuales de rena, en el pueblo de Tixkuncheil. Tanto ésta, como las dos religiosas que a continuación se citan, también aparecen en las listas elaboradas por la Dra. García Bernal, Manuela Cristina: *La sociedad...*, págs. 145, 156 y 158.

oficiales reales, la que no les impedía por haberle concedido facultad por Cédula de 11 de Julio de 1731⁽⁴³⁾.

Entre las religiosas, vamos a comentar con mayor detalle dos ejemplos:

1) *La Madre Antonio de Santa Florencia*⁽⁴⁴⁾.

El gobernador Don Juan Bruno Tello de Guzmán, concedió al padre de esta monja, Don Pedro Pardo de Lagos, la encomienda de los pueblos de Tixcanal⁽⁴⁵⁾, Ecah⁽⁴⁶⁾ y Yalsihón⁽⁴⁷⁾, por dos vidas, con una pensión de 25 mantas, con el maíz y gallinas correspondientes, concedida a ella (Doña Thomasa de Argáez, en el siglo) y refrendada por Real Cédula de 30 de Diciembre de 1692⁽⁴⁸⁾.

Habiendo fallecido su padre y sucedido su hermano, Don Pedro Pardo de Argáez, en la encomienda, “ha resistido la satisfacción de la pensión que le está concedida”⁽⁴⁹⁾. Acudió al gobernador, quien, en 14 de Febrero de 1718, ordenó a éste “la mantubiese en la posesión de la expresada pensión y se la pagase enteramente”⁽⁵⁰⁾.

El rey expide ahora esta Real Cédula (30 de Junio de 1720), confirmando el auto provisto por el gobernador “para que con ningún motivo ni pretexto se le inquiete de la posesión” pudiendo dicha religiosa “usar de su derecho contra el dicho Don Pedro Pardo de Argáez”⁽⁵¹⁾.

1) *La Madre Josefa de San Agustín*⁽⁵²⁾.

Don Agustín de Echauri solicita la encomienda de los pueblos de Canasín⁽⁵³⁾, Tahchebilchén⁽⁵⁴⁾, Abalá⁽⁵⁵⁾ y San Luis y Santa Lucía de Kalkini⁽⁵⁶⁾

(43) Real Cédula, Aranjuez, 13 de Mayo de 1736. A.G.I., México, 428.

(44) Real Cédula, San Lorenzo el Real, 30 de Junio de 1720. A.G.I., México, 1106. Tomo C. 54, fols. 3v-4v.

(45) En Tizimín, extremo Nororiental de la península. Gerhard, Peter: *La frontera...*, págs. 104, 105 y 108.

(46) *Ibidem.*, págs. 103, 104, 105, 108 y 109.

(47) El pueblo anterior y éste se encuentran en extremos opuestos de la misma jurisdicción. *Ibidem.*, págs. 105 y 108.

(48) Vid. nota 44.

(49) *Idem.*

(50) *Idem.*

(51) *Idem.*

(52) Vid. nota 43.

(53) (También Kanasín). En el partido de Mérida. Gerhard, Peter: *La frontera sureste...*, págs. 91 y 93.

(54) (También Tacchebilchén y Taccibichén). Perteneciente a los Beneficios Bajos, al sur del partido de la Costa. *Ibidem.*, págs. 66 y 69.

(55) Perteneciente a la Sierra. Al sur del anterior. *Ibidem.*, págs. 99 y 101.

(56) (También Calkini). En el Camino Real Alto. *Ibidem.*, págs. 72, 73 y 75.

–con una renta de 286 pesos, 4 tomines y 6 granos–, por fallecimiento de Doña Josefa Díaz Bolio. A esta última le habría de suceder, por segunda vida, Don Luis Carrillo, pero éste renunció por haberse ordenado de subdiácono.

Puestos los edictos para su provisión, acudieron varios sujetos, siendo nombrados por el gobernador los hijos de Don Agustín: Don Jacinto de Echauri y su hija, religiosa concepcionista, a la que se le asignó “el producto de todas las mantas⁽⁵⁷⁾ de que se compone el mencionado pueblo de Canasín, para ayudar de mantenerse en la religión durante su vida”⁽⁵⁸⁾. Dicha encomienda fue refrendada en 1736 por mandato real⁽⁵⁹⁾.

III) Las mujeres encomenderas: algunos casos particulares.

En 1785, como anteriormente ya hemos indicado, las encomiendas del Yucatán pasan a depender de la Corona. En esas fechas, de las 116 existentes⁽⁶⁰⁾, eran encomenderas, o con pensiones aplicadas a las mismas, 23 mujeres, lo cual representa un 19,82% del total.

A continuación, vamos a presentar algunos ejemplos de la tutelación de los varones de las familias yucatecas, en un intento de conseguir esas anheladas encomiendas para disfrute, ayuda económica y mantenimiento del status social de las mujeres presentes y futuras de su familia:

A) Los maridos.

1) El capitán, Don Martín Antonio de Noguera⁽⁶¹⁾, solicita la encomienda de los pueblos de Pencuyut⁽⁶²⁾ y Hunabkú⁽⁶³⁾, que ha vacado por fallecimiento de Doña Josefa Angela de Lozoya, para su mujer, *Doña Isabel de Avila*. Le fue concedida por el gobernador de Yucatán según auto del 14 de Agosto de

(57) Estas mantas estaban compuestas de cuatro piernas, de cuatro varas de largo y tres cuartas de ancho cada una, con un precio (reducido, con respecto a épocas anteriores) de 4 pesos y 4 tomines. García Bernal, Manuela Cristina: *La sociedad...*, pág. 55.

(58) Vid. nota 43.

(59) Idem.

(60) García Bernal, Manuela Cristina: *La sociedad...*, págs. 137-163.

(61) Cámara de Indias, 30 de Enero de 1736. A.G.I., México, 428. Citado por García Bernal, Manuela Cristina: *La sociedad...*, pág. 144.

(62) En la Sierra. Gerhard, Peter: *La frontera sureste...*, págs. 99, 100 y 103.

(63) (También Hunubkú). En Tizimín, extremo Nororiental de la península. *Ibidem*, págs. 104 y 105.

1734. Se presentaron a ella como pretendientes Don José de la Peña, Don Joaquín Flores del Granado y el enunciado Don Martín⁽⁶⁴⁾.

Tiene una renta anual de 378 pesos, 5 tomines y 10 granos y el Hospital de San Juan de Dios de Campeche, goza en ella de una pensión perpetua⁽⁶⁵⁾.

2) Don Eloy Clemente de Cuenca⁽⁶⁶⁾, capitán y alcalde ordinario de Mérida del Yucatán, solicita que se le conceda a su mujer, *Doña Beatriz de Salazar y Valverde*⁽⁶⁷⁾ la encomienda situada en los pueblos de Tihosuco⁽⁶⁸⁾, Chikindzonot⁽⁶⁹⁾ y sus anejos, por muerte de su última propietaria, Doña Ana Josefa de Peralta y Castilla⁽⁷⁰⁾.

Tiene esta encomienda una renta anual de 480 pesos líquidos, solicitando además la pensión de 500 ducados que goza en ella Don Pedro de Toledo, de la Compañía de Jesús, cuando conste su fallecimiento⁽⁷¹⁾.

Le fue adjudicada por el gobernador el 17 de agosto de 1730 y alegrará para la concesión real la descendencia de "nobles conquistadores y pobladores de aquellas provincias y de la Nueva España"⁽⁷²⁾, tanto de su esposa como de él. De sus oponentes a dicha encomienda, Don Andrés Domínguez de la Cámara, vecino de Mérida y Don Bernardino López de Seisa y Gómez, nos constan igualmente sus antepasados⁽⁷³⁾.

B) Los padres.

1) Don Mibuel de Lastiri⁽⁷⁴⁾, vecino de la ciudad de Campeche, factor de la Real Hacienda, solicita la encomienda de los pueblos de China⁽⁷⁵⁾,

(64) Vid. nota 61.

(65) Idem.

(66) Cámara de Indias, 26 de Abril de 1737. A.G.I. México, 429.

(67) Citada por García Bernal, Manuela Cristina: *La sociedad...*, pág. 155.

(68) En la jurisdicción de los Beneficios Altos. Gerhard, Peter: *La frontera sureste...*, págs. 61, 63, 65, 68 y 112.

(69) (También Chikinzonot). *Ibidem*, págs. 61, 63 y 65.

(70) Citada por García Bernal, Manuela Cristina: *La sociedad...*, pág. 155.

(71) Vid. nota 66.

(72) Vid. nota 61.

(73) Ver Apéndice Documental, al final del trabajo.

(74) Cámara de Indias, 20 de Febrero de 1736. A.G.I. México, 428.

(75) Se hallaba ubicada en una región que hasta fines del siglo XVIII compartió la historia política de Campeche. Este partido, inicialmente muy grande, se había reducido, siendo a fines de esa centuria, una angosta faja a lo largo de la costa, en las inmediaciones de la ciudad homónima, rodeada por colinas bajas. GERHARD, Peter: *La frontera sueres-te...*, págs. 70, 71 y 79.

Usulaban⁽⁷⁶⁾ y Chicbul⁽⁷⁷⁾, que gozaba Doña Margarita de Izquierdo y Vejarano⁽⁷⁸⁾ (que ha profesado en el convento de la Concepción de Mérida) para Doña María Micaela de Lastiri, su hija⁽⁷⁹⁾, al concurrir en su persona “las circunstancias de lustre y nobleza”⁽⁸⁰⁾.

Fue concedida por el gobernador el 10 de septiembre de 1734, habiendo concurrido a su oposición:

– Don Bartolomé Velázquez de la Parra, vecino de Campeche, hijo de Don Bartolomé Velázquez, capitán de milicias, y Doña Petrona Gómez, personas de “conocido lustre y calidad”⁽⁸¹⁾.

– Don José Antonio del Castaño, igualmente vecino de Campeche, hijo de Don Bartolomé Castaño, también capitán de milicias y procurador síndico general, y de Doña Lorenza del Rey⁽⁸²⁾.

Si falleciese su hija, pide “se entendiase la misma primera vida en su hermana, Doña María de los Dolores”⁽⁸³⁾ sin poder pedir a su padre “razón y cuenta de los frutos de la referida encomienda durante su menor edad”⁽⁸⁴⁾ y, caso de pasar a religiosa cualquiera de las dos “la pudiese gozar, sin embarco de esta circunstancia”⁽⁸⁵⁾.

Dicha encomienda rentaba anualmente 110 pesos líquidos⁽⁸⁶⁾.

2) Don Francisco de Solís⁽⁸⁷⁾, regidor de la ciudad de Mérida de Yucatán, solicitaba la encomienda de Tzeme⁽⁸⁸⁾, Tixculum⁽⁸⁹⁾ y Teyá⁽⁹⁰⁾, que la gozaban

(76) Al Sur de la anterior. En el partido de Sahcabchén (coincidía con lo que hoy es la parte central del estado de Campeche). *Ibidem*, págs. 94, 95 y 98.

(77) (También Checubul). *Ibidem*, págs. 41, 94, 96 y 98.

(78) Citada por García Bernal, Manuela Cristina: *La sociedad...*, pág. 142.

(79) *Idem*.

(80) Presenta una relación de méritos y servicios suya y de su padre. Vid. nota 74.

(81) *Idem*.

(82) *Idem*.

(83) Vid. nota 67.

(84) *Idem*.

(85) *Idem*.

(86) *Idem*.

(87) Cámara de Indias, 18 de Mayo de 1737. A.G.I. México, 429. Esta familia (cuyo árbol genealógico se inserta en su obra), aparece citada por la Dra. García Bernal como un ejemplo de acaparamiento de encomiendas. García Bernal, Manuela Cristina: *La sociedad...*, entre págs. 72 y 73. González Muñoz, Victoria y Martínez Ortega, Ana Isabel: *Cabildos y élites capitulares en Yucatán* (Dos estudios). Escuela de Estudios Hispanoamericanos (C.S.I.C.). Sevilla, 1989.

(88) (También Zeme). En el camino Real Bajo. Gerhard, Peter: *La frontera sureste...*, págs. 76, 77 y 79.

(89) (También Tixkulum). En la jurisdicción de la Costa. *Ibidem*, págs. 83, 86 y 89.

(90) *Ibidem*, págs. 86, 87, 89 y 90.

en última vida Doña Tomasa Carrillo, el alférez Don Valentín de Fletes y Doña María Barbosa, para su entonces hija menor *Juliana de Solís y Barbosa*, “deszendiente por todos quatro abologos de los principales conquistadores de aquella provincia”⁽⁹¹⁾.

El gobernador se la concedió con la opción de que “no pudiese pedir cuentas a su padre... del usufructo que de ella percibiese, mientras no tomase estado”, al considerarse esta renta como “manutención y provecho de la citada Doña Juliana, durante su menor hedad...”⁽⁹²⁾. Fue confirmada por el rey en Junio de 1739⁽⁹³⁾.

Se opusieron a la misma⁽⁹⁴⁾:

– Don Francisco de Valdós, de la compañía de caballería de corazas, solicitándola para su esposa Doña Francisca González y Aldana.

– El Alférez Don Cristóbal Gómez Quintero, intérprete general de aquella gobernación, también en representación de su esposa Doña María de los Reyes Flores del Granada.

Dicha encomienda rentaba anualmente 508 pesos y 6 tomines⁽⁹⁵⁾.

C) Los hermanos.

Don Esteban del Castillo y Solís⁽⁹⁶⁾, natural de Mérida de Yucatán, presentó instancia para que se le concediesen a él las encomiendas de Quitilcum⁽⁹⁷⁾ y Otolím⁽⁹⁸⁾ y una pensión en el pueblo de Guayma⁽⁹⁹⁾, para su hermana, *Doña Antonia del Castillo y Solís*⁽¹⁰⁰⁾.

Se opusieron a las mismas⁽¹⁰¹⁾, Don Francisco Javier de Aldana y Don Pedro de Argais y Ferráez.

(91) Vid. nota 87.

(92) Idem.

(93) Real Cédula dada en el Buen Retiro, 23 de Junio de 1739. A.G.I., México, 431.

(94) Vid. nota 87.

(95) Idem.

(96) Hijo de Don Esteban del Castillo y Solís, quien a su vez era hijo de Don Juan del Castillo y Arrúe. Cámara de Indias, 9 de Marzo de 1736. A.G.I. México, 428. Perteneciente a la familia Solís, anteriormente comentada (Vid. nota 85).

(97) (También Zitilcum o Citilcún). En la Costa. GERHARD, Peter: *La frontera sureste...* págs. 82, 86 y 89.

(98) (También Yotholín o Yotolín). En la Sierra. *Ibidem*, págs. 100 y 103.

(99) (También Uayma y Vayma). En el partido de Valladolid. *Ibidem*, págs. 100 y 103.

(100) Citada por GARCÍA BERNAL, Manuela Cristina: *La sociedad...*, pág. 158.

(101) Vid. nota 96.

Rentaban anualmente 750 pesos, 3 reales y 6 granos⁽¹⁰²⁾.

Si ambos falleciesen, recaerían en dos hermanos suyos, hijos de Don Juan, prefiriéndose “el mayor al menor y el barón a la hembra”⁽¹⁰³⁾.

Se ordenó al gobernador que “en adelante no concediese pensión alguna sobre las expresadas encomiendas principales” y que cuando acabaran las dos vidas de las ya concedidas, se reunieran “al tronco y gruesa de toda la encomienda”⁽¹⁰⁴⁾.

D) Los futuros esposos.

Don Casimiro, Osorio⁽¹⁰⁵⁾ solicitará la encomienda de diferentes pueblos, entre ellos el de Ixil⁽¹⁰⁶⁾, que gozaba Doña Tomasa de Avila (desde Octubre de 1689), para que en segunda vida “la pueda consignar de viudedad, o al arbitrio de la persona con quien casare”⁽¹⁰⁷⁾.

Tenía una pensión de 600 pesos anuales⁽¹⁰⁸⁾.

Ya para finalizar, traer a estas líneas un informe del prelado sevillano Fray Francisco de San Buenaventura O.F.M., destinado a esta provincia hacia la mitad de dicha centuria, y que, aunque en modo alguno pretende ser una generalización de la situación de la mujer yucateca en estos años, refleja la liberalización económica que pudo suponerles a algunas de ellas lo comentado. Todo ello causó gran escándalo y disgusto de las personas y sectores más conservadores de la sociedad que así nos lo reflejan, al desunirse “muchas mujeres de sus maridos, sin más causa que querer vivir una vida relajada y nada christiana, sin hazer caso de amonestaciones...”⁽¹⁰⁹⁾.

(102) Idem.

(103) Idem.

(104) Idem.

(105) Cámara de Indias, 7 de Mayo de 1736. A.G.I. México, 428. Citado por García Bernal, Manuela Cristina: *La sociedad...*, pág. 144.

(106) Situado en el partido de la Costa. Gerhard, Peter: *La frontera sureste...*, págs. 82, 85, 87 y 89.

(107) Vid. nota 105.

(108) Idem.

(109) Mérida, 15 de Junio de 1749. El obispo al rey. A.G.I., México, 1030. Arenas Frutos, Isabel: De San Pablo de la Breña a San Agustín de la Florida: Fray Francisco de San Buenaventura, obispo de Tricali. “Actas de las IV Jornadas de Andalucía y América: Andalucía y América en el siglo XVIII” (2 vols.). Escuela de Estudios Hispanoamericanos (C.S.I.C.). Sevilla, 1985, T. II, págs. 313-322.

APÉNDICE DOCUMENTAL*

“Doña Beatriz de Salazar y Valverde, es hija legítima del capitán Don Simón de Salazar Villamil y de Doña Manuela Valverde Ramírez; nieta del maestre de campo Don Francisco de Salazar y Córdova y de Doña María Josefa de Villamil y Bargas; biznieta de don Simón Nieto de Salazar; rebiznieta del licenciado Don Gaspar León de Salazar; cuartanieta del capitán Don Martín Nieto; quintanieta de Don Gonzalo Nieto y de Doña Catalina Sarmiento y Téllez; del capitán Francisco Tamallo Pacheco, conquistador y sextanieta de Don Francisco de Montejo, adelantado de aquellas provincias.

Por línea materna, es nieta legítima del capitán Don Alonso Valverde y de Doña Manuela Ramírez; biznieta del alférez Don Illán Valverde Serrano; rebiznieta de Don Antonio Novelo y quintanieta de Juan Martín Colmillo, quien sirvió en la conquista y pacificación de esta provincia.

Don Eloy Clemente de Cuenca, es hijo legítimo de Don Carlos de Cuenca y de Doña Florencia Zerquera, naturales de la ciudad de Sevilla; nieto legítimo por línea paterna de Don Diego de Cuenca y por la materna de Don Gregorio Zerquera, descendientes de cristianos viejos, limpios de toda mala raza, como se contenía en una información hecha en Sevilla el 13 de octubre de 1724. Vino a estas provincias en las compañías de caballos corazas, adquiriendo tal crédito que el gobernador Don Antonio de Cortaire le confirió el 8 de Enero de 1722, el empleo de capitán de infantería de una de las compañías de la guarnición de aquella plaza. En 1728, se le dio título de capitán de una compañía de caballos corazas que actualmente ejerce. En 1729, el Cabildo de la ciudad, le eligió como alcalde ordinario, gozando actualmente de ambos.

Don Andrés Domínguez de la Cámara, es hijo legítimo del alférez Don Ignacio Domínguez, natural de Ayamonte y de doña María Díaz Santiago, hija legítima del capitán Don Blas Díaz de Santiago y de Doña Francisca Monrreal, todos antiguos pobladores y por línea materna de Doña María de la Cámara, que lo fue del alguacil mayor Don Juan de la Cámara Osorio y de Doña Juana Duarte, sus bisabuelos, rebiznieta de Don Juan de la Cámara y Aldana y Doña Ana Osorio; de Don Juan Suárez de la Cámara y de Doña María Aldana Santa Cruz; cuartonieta de Don Juan Gómez de la Cámara que casó con Doña María de Sandoval, luego que fue de conquistador a aquellas provincias en compañía del adelantado Don Francisco de Montejo.

Don Bernardino López de Seisa y Gómez, es hijo legítimo de Don Salvador López de Seisa y Doña Felipa Gómez Zenturión y que su padre fue hijo legítimo de José López de Seisa y de Doña Magdalena de Anduesa, su abuelo lo fue de Diego López de Seisa y Sandoval y de Doña Francisca García Rejón y éste lo fue de Don Francisco López de Seisa y de Doña Catalina Sandoval y lo fue de Diego López de Seisa y Doña Beatriz de Laguna, nobles conquistadores y pobladores de aquellas provincias y de la Nueva España". *Cámara de Indias, 26 de abril de 1737. A.G.I. México, 429. Vid. nota 66.

DOMINGA ARAMBULE: UNA DOMINICANA RELACIONADA CON CÁDIZ

M.^a del Mar BARRIENTOS

INTRODUCCIÓN:

La comunicación que presentamos trata de una dominicana, Dominga Arambule, casada con un gaditano, concretamente de Rota, Joseph Guerrero.

A través de la comunicación vemos como fue su vida y muerte –su origen dominicano, cómo se vivía en la isla, por qué fue allí un peninsular, cómo llegó a casarse con él, cómo fue la relación entre ambos, etc.–. El testamento nos da cuenta de cómo había de realizarse las honras fúnebres y de las últimas voluntades; conversión de los bienes dejados en numerario, la división entre herederos dominicanos y peninsulares, la entrega a los herederos en la isla, el traslado de los bienes a la península, la localización de los herederos en Rota y la entrega de los bienes a estos.

La documentación utilizada para nuestra comunicación es un auto de Bienes de Difuntos que se encuentra en la Sección de Contratación del Archivo General de Indias⁽¹⁾.

(1) Vila Vilar, Enriqueta: "La documentación de Bienes de Difuntos como fuente para la H.^a Social en Hispanoamérica: Panamá a fines del S. XVIII". Jornadas de investigación de España y América en el S.XVI. Sevilla 1983. Pp. 259-273. pp. 265, 266 y 273. Este tipo de documentación nos proporciona todo tipo de noticias de interés para el conocimiento de la sociedad americana y española y la relación entre ambas, ofreciendo posibilidades para todo tipo de estudios comparativos: estamentos sociales, mentalidades, precios, poder adquisitivo, etc... La podemos considerar indispensable para los trabajos socio-económicos que se realice sobre Hispanoamérica.

¿QUIÉN ERA DOMINGA ARAMBULE?

A través de la documentación hemos podido reconstruir la biografía de Dominga Arambule y Joseph Guerrero.

Dominga era natural de la ciudad de Santo Domingo, hija de Santiago Arambule y M.^a Soledad, ambos vecinos de la isla y ya difuntos.

Joseph Guerrero era natural de Rota⁽²⁾ y por ello apodado “Joseph el Roteño”. Algunos de sus parientes cercanos habían emigrado a Indias⁽³⁾ por lo que en su familia no fue un hecho extraño o sorprendente que él también emigrara, a raíz de ser destinado a ultramar. Llega a Santo Domingo en el año 1713, contando 46 años de edad.

Su arribada y posterior asentamiento en la isla es motivado por su profesión de militar. Llega como sargento –perteneciente a la Compañía de Artillería– destinado a la Raya de Dejabón. A partir de aquí las dos vidas se unen. Sobre 1713 ó 1714 contraen matrimonio Joseph y Dominga. Parece que no hubo capital aportado por él ni dote aportada por ella, aunque es claro que este recibió algún dinero por su cargo de militar, y que poco antes de la muerte de Joseph, la madre de Dominga les cedió una pequeña parcela de tierra con algún ganado. Esta propiedad es vendida por “el Roteño” y su fruto se emplea para pagar deudas. Aparte acumulan escasos bienes que son considerados gananciales.

Los lazos establecidos con Dominga Arambule lo ligan y radican definitivamente en esta nueva tierra, tanto que rompe relaciones con sus familiares de la península; no mantiene correspondencia, e incluso no se preocupa de testar, aunque sí deja encomendadas algunas disposiciones a favor de su mujer.

La convivencia de este matrimonio parece que duró 26 años –tiempo que dura la unión– sin hechos relevantes; no dejan descendencia; bien es verdad que la edad que contaba el roteño al contraer nupcias era de 46 años, y la de ella no la sabemos con exactitud, pero parece que era próxima.

Joseph Guerrero muere en 1739 en Santo Domingo. Su esposa Dominga Arambule muere 7 años más tarde, el 10 de septiembre de 1746, en su casa,

(2) Archivo General de Indias, (A.G.I.) Sección Contratación 5634. N^o 3. Autos sobre los Bienes de Difuntos de Joseph Guerrero y Dominga Arambule. En notas posteriores no volveremos a citar el origen del documento. Para saber el lugar de origen de este hombre, las autoridades competentes acuden a la Real Contaduría, ya que en el asiento de la plaza aparece su naturaleza.

(3) Pedro Guerrero, hermano de Joseph Guerrero, murió en Veracruz; Sebastián, presbítero, hijo también de una hermana de Joseph, muere en Indias, no se especifica el lugar.

tras una larga enfermedad en que sabemos se gastan 7 pesos en botica –según constan entre las deducciones que se hacen del monto total de la fortuna–.

LAS HONRAS FÚNEBRES EN SANTO DOMINGO

Siete años más tarde que su marido muere Dominga Arambule –1746–; ella otorga testamento unos meses antes de fallecer, en estado de enfermedad corporal, pero no mental. Estos testamentos eran muy semejantes a los otorgados en la península.

En la primera cláusula encomienda a Dios su alma, y pone por intercesora a la Inmaculada Concepción. Como casi todos los testadores expresan su deseo de ser enterrados con un hábito religioso como mortaja. También en este caso, el cuerpo de Dominga Arambule es amortajado con el hábito de la Orden de la Merced, como deja escrito en su testamento. Ello respondía a la preocupación por conseguir indulgencias que redujesen el tiempo de permanencia en el Purgatorio⁽⁴⁾. La elección del lugar del enterramiento también constituía una de las cláusulas importante del testamento⁽⁵⁾. Dominga Arambule es sepultada en el Convento de nuestra Sra. de la Merced, de la ciudad de Sto. Domingo, donde tenía sepultura propia.

El mismo día del entierro se le cantó una Misa de Requiém o de cuerpo presente en el convento de Ntra. Sra. de la Merced donde iba a recibir sepultura. El cuerpo se colocó sobre una tarima cerca del altar mayor, rodeada de cuatro cirios en los ángulos. La celebración de estas misas era uno de los capítulos más constantes de las disposiciones testamentarias, pues todos los testadores la solicitaban⁽⁶⁾. Según el historiador P. Chaunu⁽⁷⁾.

- (4) Peñafiel Ramón, Antonio: *Testamento y Buena Muerte: un estudio de mentalidades en la Murcia del S. XVIII*. Murcia 1987. Pp 74. La Mayoría de los testadores en la península elegían el hábito de San Francisco, sobre todo por el carácter de interceptor que dicho Santo tenía para las almas del Purgatorio y la sencillez del Santo.
- (5) *Ibidem*: pp. 79, 80, 81 y 93. Se intentaba mantener una estrecha relación entre vivos y muertos, que reposan no en cementerios asépticos y alejados, sino, precisamente en el centro de la comunidad, en el sótano de la iglesia parroquial o de Conventos vecinos, en donde se dice Misa en su presencia. En el momento de la muerte el deseo de asemejarse a los pobres, o en alguna ocasión el deseo de hacerse perdonar sus muchos pecados, llevan al testador... a buscar el lugar más sobrio posible.
- (6) Cláusula 8 del Testamento de Dominga Arambule. "M ando que el día de mi entierro si fue ora para ello y sino el día siguiente se me cante una Misa de Requiém con vigilia que así es mi voluntad".
- (7) Chaunu P.: *La mort a Paris, XVI, XVII, XVIII éme siècles* Paris, 1978.

“la gran transcendencia de este oficio religioso era, como la última celebración del ministerio de la Eucaristía en la que el cuerpo del difunto participa antes de ser inhumado”.

Otra disposición de su testamento, fue que se ofrecieran por el eterno descanso de su alma 10 Misas rezadas. El número de estas estaba de acuerdo con las posibilidades económicas del testamentario⁽⁸⁾. Se tenía muy presente que las misas ayudaban considerablemente al alma a la hora del juicio final; de ahí que el legado más importante de la difunta y su marido fuera el mandato de que se fundase una Capellanía de Misas rezadas por sus almas.

Era costumbre entre los testadores del momento dejar una cantidad para obras de caridad, Dominga Arambule, deja escrito “se den de sus bienes 5 pesos de limosna para redimir a los pobres cautivos, y a las mandas forzosas y acostumbradas un real de a cuartos a cada una”. Todo ello se descontaría de su bienes.

Del entierro del cónyuge la documentación consultada no dice apenas nada; aunque podemos deducir que el entierro se llevaría a cabo en el mismo convento de la Merced, donde tenían sepultura propia.

LAS ÚLTIMAS VOLUNTADES

Sabemos que Joseph Guerrero no testó, sino que simplemente deja unos apuntes, unas notas, cuya finalidad era servir al escribano de instrucción para redactar su testamento.

En ellas expone los bienes que tenía y que tras la muerte deja a su esposa:

- las casas en las que vive.
- una negra y sus dos hijos.
- 67 reses vacunas (50 enteras y 17 para de multiplico), 4 caballos.
- Y también ordena, que una vez pagadas las deudas, del remanente que quede de sus bienes se imponga una Capellanía de Misas rezadas, para su alma y la de su mujer. Esta la serviría un sobrino-nieto de Dominga; si éste faltase pasaría a la Mitra Arzobispal dominicana. Como aún este sobrino es de corta edad y no puede servir la Capellanía, deja ordenado que su albacea nombre interinamente a un sacerdote para que la sirva.

(8) Cláusula 3 del Testamento de Dominga Arambule. “Mando que se digan por mi alma 10 Misas rezadas y que se paguen de mis bienes con la limosna acostumbrada”.

Dominga destina las primeras cláusulas del testamento a encomendarse y a las mandas piadosas. A partir de aquí la testadora expresa todas sus deudas y deudores, como forma o manera de quedar en paz con este mundo.

Otro gesto de este tipo, aparece en relación con una esclava de 9 años de edad que la difunta heredó de su esposo. Se ordenó que por su buen comportamiento se le den de sus bienes una cruz de perlas pequeñas, unos aritos y un anillo; y aparte, una vez ella muerta se la entreguen a su sobrina y heredera, con el fin de que llegada la edad de tomar estado se le de la libertad, a cambio de que anualmente le ofreciese 3 misas rezadas por su alma.

La disposición testamentaria más importante es la referida a la posesión de las casa bajas en la C/ Caño que le legó su marido. Ordena que se saquen a pregón, y con el dinero obtenido se funde la Capellanía de Misas Rezadas que habían establecido. Nombra capellán y patrono, al mismo sobrino-nieto que su marido.

Dominga Arambule deja como albacea a Don Juan de Inaquibar y como única y universal heredera a su sobrina Ana de Jesús Rivero Arambule.

PROCEDIMIENTO SEGUIDO PARA EL CUMPLIMIENTO DEL TESTAMENTO

Ana de Jesús Rivero Arambule y D. Lucas de Inaquibar, llevan a cabo todas las gestiones para que se proceda a hacer inventario, nombrar tasadores y seguidamente pregón, postura y remate de los bienes dejados por la difunta, con el fin de cumplir las mandas del testamento.

Inventario de los Bienes

Al hacer inventario de sus bienes aparecen además de las casas, la relación de objetos que poseía. Creemos que es interesante enumerarlos pues su escasez es significativa y muestra de los pocos recursos con que se contaba en la isla -1/2 S.XVIII-. Tampoco es novedad que através del ajuar doméstico se pueda llegar a conocer las costumbres y aspectos de la vida cotidiana de una familia y sobre todo del ama de casa, como es el caso de esta dominicana.

Por otra parte, es de destacar que en el inventario, a pesar de su pobreza, aparecen algunas alajas, lo que muestra que el matrimonio tenía algunos posibles económicos. Ello también responde al interés de estos hombres por convertir el dinero en metales preciosos para conservar su valor.

La relación de los bienes es la siguiente:

- Una cruz de oro con el Sto. Cristo.
- Un par de aritos pandoretas.
- Una tumbaga de oro.
- Dos tumbagas de ligado.
- Quince cuentas de oro.
- Una tumbaga de plata.
- Cuatro cucharas de plata.
- Una cama torneada.
- Una batea de labar(sic).
- Un carrillo.
- Una caja de cedro con cerraduras y argollas.
- Una caja de caoba con su cerradura.
- Una caja de cedro con tapa de caoba.
- Una pieza de tabla enteriza.
- Un mortero.
- Una paila que pesa 7 libras(sic).
- Una pailita que pesa 1 libra y media(sic).
- Dos cuadros de Nra. Sra. de Guadalupe.
- Cuatro laminitas.
- Un almirez roto.
- Un almirez bueno.
- Dos taburetes.
- Una jeringa.
- Una negrita.
- Dos árboles de chicozapotes y pié de higueras.
- Una cantadera con ropa y demás prendas.
- Un punzón de oro esmaltado.
- Una tacita de plata.
- Un anillo.
- La ropa de su uso en condiciones muy deterioradas.

Además de esto había otras joyas que estaban empeñadas y que se quedaron en poder del empeñador. Aparte de otras deudas.

Las Almonedas

Todo lo que no fuera oro y plata había que convertirlo en numerario. De él se pagarían los gastos de entierro, misas, escribanos, ejecución de diligencias, pregones, inventarios, etc.; y lo que quedara sería la herencia.

Según los bienes se hacen dos almonedas. La primera a los trece días de la muerte de Dominga para la venta de las casas situadas en la C/ Caño de la ciudad de Santo Domingo. A partir de aquí son 30 pregones los que se dan en días alternos hasta el 3 de noviembre de 1746; las posturas son innumerables por lo que la cotización va subiendo y aplazándose la adjudicación definitiva. Finalmente es un tal Diego García, sargento de profesión, el que después de muchas ofertas logra por 1225 pesos quedarse con ellas. Su interés –por esta casa– se basaba en que poseía la casa inmediata y así lograba una propiedad más amplia.

La segunda almoneda para el resto de los bienes de Dominga Arambule, no se llevará a cabo hasta 1753, 7 años después de la primera, no sabemos por qué razón. El pregón se practicó durante 3 días –3, 4, 12 de noviembre de 1753–. El albacea Don Lucas de Inaquibar y el depostario de los bienes de Dominga Don Juan Sánchez, presentaron una cuenta de cargo y data –sobre todo gastos de entierro, pagos de deudas, tasadores, etc.–, con el propósito de que tras la almoneda, con el dinero obtenido se pagasen todas las deudas y gastos.

Tras los remates de todos los bienes, se saca la cantidad de 11.341 reales de plata. A esto se le deduce los gastos enumerados arriba, que en total suman 4.297 reales, por lo que quedó un capital limpio de 7.044 reales. Estas cuentas son aprobadas.

LA HERENCIA

Como ya dijimos anteriormente al referirnos al testamento, Dominga Arambule nombra como única y universal heredera a su sobrina Ana de Jesús Rivero Arambule. Pero, por otro lado, esta sobrina, por propia voluntad, expone que Joseph Guerrero murió abintestato, y sin herederos legítimos en la isla; por lo cual una parte de sus bienes pertenecería a los posibles herederos existentes en la península. Así esta parte habría de encauzarla por el Juzgado de Bienes de Difuntos⁽⁹⁾; hecho que ignoró la finada Dominga de Arambule.

(9) Vila Vilar, Enriqueta: op. cit. pp. 262. El Juzgado de Bienes de Difuntos tutelaba los bienes de los que morían en Indias abintestatos o con testamento, de forma que los albacas o la autoridades ordinarias realizaran los trámites necesarios para que dichos bienes pudiesen ser remitidos a la Casa de la Contratación y que esta se encargara de distribuirlos entre los herederos.

Para comprender esta justa actitud tenemos dos opciones, bien que la heredera poseyese un nivel económico lo suficientemente saneado para poder permitirse el rechazar la parte que le podía corresponder, en favor del derecho que tendrían otros herederos legítimos. O bien que por ley no tuvo más remedio que ceder ante este derecho.

Por otro lado, la heredera también sostiene que según la cláusula 18 del testamento de su tía, se disponía que con el dinero de la venta de las casas se creara una Capellanía de Misas Rezadas. Ahora –por la cuestión de los posibles herederos peninsulares– hay que partir el dinero dispuesto para la Capellanía –3522 reales para la heredera de Dominga Arambule, y la misma cantidad para los herederos peninsulares de Joseph Guerrero–, con lo cual habría dificultad para cumplir la última voluntad.

Por tanto, para poder llevar a cabo el mandato de su tía busca una solución, pide al señor Juez del Juzgado de Bienes de Difuntos que le proponga al Promotor Fiscal de Obras Pías del Arzobispado que de la mitad del capital, los 3046 reales que a su parte le corresponde –una vez deducidos 476 reales por gastos de funeral de Dominga abonados por su albacea– se haga lo siguiente:

Dos tercios del capital - para imponer Capellanía por el alma de su tío, de su tía y de ella.

Un tercio del capital - para ella como única heredera, de los cuales se pagarían todas las tasas y costos de las diligencias hechas.

Así pues la herencia quedaría dividida en dos partes iguales. Una se quedaría en la ciudad de Santo Domingo, para la fundación de la Capellanía por el alma de los difuntos, y para la parte de herencia que correspondía a la sobrina. La otra parte para los posibles herederos existentes en la península.

Se abre la Caja del Juzgado y se le entrega a Ana Rivero 301 pesos 5 reales, que con los gastos de las honras fúnebres sumarían los 350 pesos. Para los herederos de Joseph Guerrero, el Juez del Juzgado de Bienes de Difuntos da la orden de remitir a la Casa Contratación de Cádiz 350 pesos de plata y 6 reales y medio. La cantidad iba acompañada de la documentación del proceso que había tenido lugar. Habían quedado algunos bienes sin vender y se dispuso que si alguno se vendía con el dinero se ofrecería una misa por el eterno descanso de Joseph Guerrero. El dinero se envía en mayo de 1757 en la Armada de Barlovento –en el navío nombrado Ntra. Sra. de la “Asunción” de la Real Compañía de la Habana - por medio de la libranza que hacen los oficiales de la Real Hacienda de la Contaduría de la Habana.

Los Herederos Peninsulares

La primera constancia que tenemos de estos caudales en el arca de la Casa Contratación es de febrero de 1758⁽¹⁰⁾.

De la custodia de los Bienes de Difuntos, como bien sabemos, se hacía cargo la Casa de la Contratación, desde 1717 ubicada en Cádiz. Ahí se llevaba un libro para anotar en qué consistían los bienes, nombre del difunto, lugar de nacimiento y vecindad, quién remitió los bienes, a qué personas se consignaron, navío en que llegaron y día de recibirse.

A partir de ahora se procede a la búsqueda de los posibles herederos.

El fiscal de la Real Audiencia de la Casa de la Contratación, dice saber por vía extrajudicial que el difunto tenía familia en Rota, una tal Francisca Nicolasa Guerrero Rodríguez, casada, hija de un hermano del difunto. Por ésta se podrían localizar a los demás hermanos.

La localización y notificación a los parientes del difunto desde el punto de vista legal debía tener lugar en el plazo de un mes si no residían en Cádiz.

Para estos menesteres, se manda a uno de los alguaciles de la Real Audiencia que se lo notifique a Francisca Nicolasa. Los demás herederos debían ser localizados tras las órdenes que las escribanías gaditanas envían a las Justicias de Rota. Después se les pagaría.

A los pocos días, la presunta heredera se presenta en la Escribanía de Cámara de la Real Audiencia con un poder de su marido, para que haciendo todas las diligencias oportunas, pueda cobrar los bienes o remesas que dejó su tío Joseph Guerrero en Santo Domingo. Y se le ponen en conocimiento de los autos. Por otro lado aparece en la Real Audiencia de la Casa de la Contratación D. Joseph de Luque, vecino de Cádiz con un poder entregado por Gaspara M.^a Guerrero, viuda de Joseph Huartes, donde expone ser hermana de Joseph Guerrero, y por ello se la declare coheredera del dinero que llegó de Santo Domingo.

(10) *Recopilación de las leyes de los Reinos de Indias*. Libro IX. Título XIV. De los Bienes de Difuntos. Ley Primera: "...y, es justo, que en la Casa de Contratación haya buena cuenta, y razón, que se deve observar. Ordenamos y mandamos, que el Presidente, y los luezes Oficiales de la dicha Casa sea obligados a tener una Arca de tres llaves diferentes, en la cual introduzgan todo el oro, plata, perlas, piedras y otras cualesquier cosas, que de las Indias se enviaren, ó causaren en los viajes de la Casa Contratación, por bienes de difuntos, el mismo día que lo recibieren. ó por lo menos el siguiente, sin retenerlo en sí, ni en otra tercera persona, por vía de secreto, ni depósito, ni en otra forma alguna, pena de diez mil maravedis por qualquiera partida, que dexare de poner en el Arca dentro del dicho término, para nuestra Cámara y Fisco..."

Para demostrar que tía y sobrina son las herederas, ambas presentan numerosos certificados de casamiento y bautismo de sus padres, de sus hermanos, etc., y de testigos que lo afirman. Tras la presentación de estos papeles, hacen la petición con el propósito de que se mande librar la cantidad remitida por el Juzgado de Bienes de Difuntos de Santo Domingo.

El fiscal deniega esta petición. El motivo es que tras haber examinado los certificados, los apellidos de unos y otros no coinciden con los de sus padres. Además el fiscal sabía por vía extrajudicial que el difunto tenía más hermanos y sobrinos. Por ello pide a Doña Francisca Nicolasa que bajo juramento le proporcione nombres y domicilios de estos.

Francisca Nicolasa declara saber que eran 5 hermanos, todos difuntos y cuyos hijos también murieron apenas nacer o de corta edad.

El fiscal sigue sin estar de acuerdo con esta respuesta, no obstante, cambia su opinión con la vía alternativa de solución que ofrece el nuevo representante de las dos herederas, Joseph Lorenzo Garigoa. Pide que se le entreguen a Fca. Nicolasa y a Gaspara M.^a, 2 de las 5 parte en que se divide la remesa –según parecía ser el número de hermanos del difunto– quedando los otros tres “por el derecho de los muertos que se presumen ausentes”. Aparte, el representante solicita, que de las tres partes que quedan para los futuros herederos que pudiesen aparecer, se le de una y media a cada una, aunque por supuesto con fiador; con la reserva de cancelarlas si demuestran ser las únicas herederas.

El libramiento se lleva a cabo.

A los pocos meses muere de repente y abintestato Gaspara M.^a, hermana del difunto Joseph Guerrero. Por lo que el representante de Francisca Nicolasa, como única heredera, pide pase a ésta la parte que le correspondió a su tía –en iguales condiciones–. Para esta petición presenta el certificado de enterramiento de Gaspara M.^a y declaraciones de testigos que certifican la muerte.

El fiscal, acepta la petición y manda se la declare a Francisca Nicolasa como única heredera. Cobrando 414 pesos de a 128 cuartos, 4 reales y 11 maravedis de plata –líquidos, una vez deducidos los reales derechos y demás gastos–.

LA IMÁGEN DE LAS MUJERES EN LA POLÉMICA SOBRE EL LUJO (SIGLO XVIII)

Mónica BOLUFER

La emergencia de una valoración ilustrada del lujo

La discusión sobre el lujo, sus consecuencias económicas, sociales y morales adquiere gran relevancia en los siglos XVII y XVIII. Se trata de un rico filón en el que cabe desenmarañar diversos aspectos que muchos coetáneos no percibían de forma distinta, sobre todo desde enfoques reprobadores⁽¹⁾: en lo que atañe a las consecuencias económicas, hay que considerar el valor del consumo como estímulo a la producción, la penetración de productos extranjeros; socialmente, el consumo suntuario y de forma especial los usos indumentarios pueden ejercer tanto una función delimitadora de jerarquías estamentales como contribuir a socavarlas y a establecer límites más móviles basados en el dinero y en el cultivo de las apariencias. Desde el punto de vista moral, el pensamiento cristiano es persistente en su condena. Por otra parte, las consideraciones sobre los excesos indumentarios (a los que se refiere la mayor parte de las críticas al lujo) conectan con cambios en los criterios estéticos e higiénicos, con evoluciones en las percepciones de los modelos corporales y gestuales⁽²⁾.

(1) Schumpeter, J.A.: *Historia del análisis económico*. Barcelona, Ariel, 1971, pp. 375-377, nota 64 realiza una distinción entre los aspectos estrictamente económicos y otra serie de consideraciones envueltas en el tema del lujo, a las que cabría añadir algunas más.

(2) Ver por ejemplo Matthews-Grieco, S.: "El cuerpo, apariencia y sexualidad", en Farge, A.; Davis, N.: *Historia de las mujeres en Occidente. T. III. Del Renacimiento a la época moderna*. Madrid, Taurus, 1992, pp. 67-109; Perrot, P.: *Le travail des apparences. Les transformations du corps féminin (XVII-XIX siècles)*. Paris, Seuil, 1986.

En los siglos XVII y XVIII el desarrollo de la economía política va liberando progresivamente al lujo del baldón moral que pesaba sobre él en el pensamiento religioso, destacando su valor de estímulo económico y erigiéndolo en indicador del progreso de las sociedades⁽³⁾. Ciertos ilustrados, como Hume o Diderot, distinguen entre un lujo aristocrático, de ostentación, parasitario, propio de sociedades muy desiguales, y un lujo burgués, de comodidad, moderado, producto del trabajo, que armoniza la felicidad privada y la pública. Al mismo tiempo, surge una corriente crítica al lujo en nombre del retorno a la naturaleza, que halla sus más destacados representantes en Rousseau y los filósofos materialistas.

En España el lujo genera en el siglo XVIII una abundante literatura económica, legislativa, moral y satírica⁽⁴⁾. También las páginas de las publicaciones periódicas fueron escenario de animados debates⁽⁵⁾. El corpus más nutrido y coherente lo constituyen los textos morales, que se apoyan en una sólida tradición bíblica y patrística para fulminar una condena con escasas variaciones. Dejaremos de lado estos escritos y nos fijaremos nuestra atención en la corriente laica de defensa, que obligó a los eclesiásticos fustigadores del lujo a adaptar su argumentación enfatizando los aspectos temporales.

En los últimos decenios del XVIII una serie de autores, tras distinguir entre un lujo "ruinoso" y "voluptuoso" y otro "legítimo" e "inocente", emprenden apologías de este último en las que al eco del arbitrista mercantilista se le suma la influencia del pensamiento europeo⁽⁶⁾.

-
- (3) Calatrava Escobar, J.A.: "La Ilustración y la polémica sobre el lujo", *Historia* 16, 125, 1986, pp. 94-102.
 - (4) Guinard, P.: "Séminaire sur les problèmes sociaux et la satire sociales en Espagne au XVIIIème siècle", *Actes du IX Congrès des Hispanistes Français de l'Enseignement supérieur (Etudes sur le XVIIIème siècle en Espagne et en Amérique Latine)*, Université de Dijon, 1973, pp. 168-173.
 - (5) En el *Correo de los Ciegos* participaron en la polémica Manuel de Aguirre, Antonio Cacea y Lucas Alemán. Asimismo, *El Censor* consagró al tema sus discursos 124-127, 133, 134 y 166.
 - (6) Sarrailh cita los ejemplos del "Militar Ingenuo" de la Sociedad Económica Bascongada, Meléndez Valdés, foronda o el P. Gómez del Casal. Sarrailh, J.: *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. México, FCE. 1957, pp. 243-245. Otros casos: Jovellanos, M.G.: "Memoria sobre la educación...", en *Obras*, Bae, t. LXXXVII, Madrid, 1956. Ver también otros escritos suyos que citamos más adelante. Sempere Y Guarinos, J.: *Historia del lujo y de las leyes suntuarias en España*. Madrid, Imprenta Real, 1788; Cavaza, J.I.: *Conversación política sobre el lujo, daños que causa al Estado, modo que ha tenido de entronizarse y medios de ataxarle*. Madrid, Joseph Doblado, 1786.

Esta consideración positiva del lujo ha sido valorada fundamentalmente desde un enfoque económico. Así, Sarrailh la ha interpretado como indicio de disociación, prudente pero no exenta de conflictos, entre el pensamiento económico y la doctrina eclesiástica. Por su parte, Martín Rodríguez ha resumido los argumentos económicos comunes a las posturas de defensa: la valoración del efecto dinamizador del consumo y la voluntad de encaminarlo hacia la producción nacional, que explican el rechazo general de la legislación suntuaria y el apoyo a medidas proteccionistas⁽⁷⁾.

Pensamos, no obstante, que es posible ir más allá de una interpretación utilitaria y productivista, aplicando a los textos españoles el prisma social e ideológico que ha orientado la lectura de los escritos europeos. Así, pese a las precauciones sobre la equiparación directa de pensamiento ilustrado con ideología burguesa, opinamos que cabe interpretar la nueva valoración del lujo como estrategia ideológica de las clases medias ascendentes o, de forma más general, de parte de los sectores ilustrados para dotarse de una identidad social a través de los signos externos de status. De ese modo resulta más comprensible la voluntad de delinear distinciones entre un lujo de “comodidad” y otro “escandaloso” de “ostentación”, o un lujo acompañado de ocio y otro asociado al trabajo⁽⁸⁾. Se trataría de legitimar los hábitos suntuarios de las nuevas élites, justificándolos como contribución a la economía nacional, y al mismo tiempo desvinculándolos tanto de los dispendios extravagantes y faltos de previsión de la aristocracia como del régimen de vida de las clases menos favorecidas. El ideal vendría definido por la idea de moderación, de “aisance”, que según Mauzi es el eje del concepto de felicidad burgués⁽⁹⁾. De forma más amplia, Chartier ha caracterizado la transformación como el paso del *fasto al lujo*, propio el primero de la sociedad cortesana, demostración retórica del poder monárquico y del status de los grupos que rodean al príncipe, y atributo este último de la sociedad civil, asociado a la valorización del gusto como factor de distinción⁽¹⁰⁾. Los usos suntuarios se

(7) Martín Rodríguez, M.: *El pensamiento económico español sobre la población. De Soto a Matanegui*. Madrid, Pirámide, 1984, pp. 241-246.

(8) Jovellanos, G.M.: O.c., p. 232. Cavaza, J.I.: O.c., prólogo. *El Censor*, disc. 124 señala la dificultad de establecer límites legítimos a partir de la idea de exceso, y por ello propone una distinción entre el lujo ocioso y el consumo asociado a actividades productivas.

(9) Mauzi, R.: *L'idée de bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIème siècle*. Paris, Colin, 1979, p. 271.

(10) *Historia de la vida privada. T. III. Del Renacimiento a la Ilustración*. Madrid, Taurus, 1989, p. 166.

incluirían, junto con prácticas de sociabilidad como las tertulias, paseos, bailes y representaciones teatrales, entre los signos de distinción que contribuyen a cimentar los vínculos entre las élites tradicionales y nuevas, a través de una comunidad de gustos que comprende la adopción de costumbres extranjeras⁽¹¹⁾. El término de “lujo” sin calificativos justificadores queda reservado para la reprobación del gasto desproporcionado a la posición social y capacidad económica del sujeto, asociándolo al “exceso”, concepto cuya ambigüedad reconocen algunos escritos.

Las críticas conservadoras han fustigado en diversas épocas, en particular en las de mayor dinamismo social, las pretensiones de ascenso a través de la emulación de comportamientos suntuarios de los grupos más encumbrados en la escala social. Este tipo de observaciones son recurrentes en la literatura moral y satírica de los siglos XVII y XVIII⁽¹²⁾. En las posturas que defienden el lujo dentro de ciertos límites aparece en ocasiones asimismo una denuncia de la erosión de las diferencias sociales; no obstante, si centramos nuestra atención en los elementos de cambio que subyacen a la aparente continuidad, podemos apreciar que como alternativa a los comportamientos suntuarios se ofrece a la pequeña burguesía una apología del ahorro y la previsión. Así, tras aludir brevemente a la falta de diferenciación entre la apariencia de las “señoras” y las “particulares”, Cavaza centra su discurso en la ostentación de las mujeres plebeyas, reprobando la conducta de quien “más estima salir a la calle a parecer, lo que no es, que el que su marido vaya ahorrando para poner su tienda, ó precaver las incomodidades, y curar las enfermedades á que vivimos sugetos”⁽¹³⁾.

Si Cavaza parece más interesado en marcar el límite inferior por bajo del cual los comportamientos suntuarios deben estar vedados a quienes han

(11) Sobre estos usos disponemos de informaciones proporcionadas por relatos de viajes, literatura moral y satírica, prensa periódica y memorias. Ver por ejemplo los textos recogidos por Martín Gaité, C.: *Usos amorosos del XVIII*. Barcelona, Anagrama, 1988. Acerca de una ciudad de gran dinamismo social y cultural como Cádiz, ver Romero Ferrer, A.: “La apariencia y la cultura como formas de inversión de capital en la sociedad gaditana del siglo XVIII”, *Actas del congreso Carlos III y la Ilustración*, t. III, pp. 397-415.

(12) Por ejemplo, Catherine Hall observa como en la Inglaterra del siglo XVII, el ascenso social de la burguesía viene acompañado de este tipo de reproches, que se centran en el comportamiento suntuario de las esposas de artesanos y comerciantes: Hall, C.: “The History of the Housewife”, en *White, Male and Middle Class. Explorations in Feminism and History*. Cambridge, Polity Press, 1992, p. 54. En la España del siglo XVIII los ejemplos son numerosos; pueden verse algunos en la bibliografía citada en la nota 19.

(13) Cavaza, J.I.: O. c., p. 9.

de tener como misión la producción, mientras mantiene en cierto modo la línea divisoria entre las diversas élites sociales, Jovellanos, representante de una burguesía de cargos relacionada con círculos aristocráticos, rechaza en pocas líneas la diferenciación de los privilegios a través del vestido, sugiriendo una integración de las élites bajo unas pautas de moderación⁽¹⁴⁾. Las conductas suntuarias se resitúan así como principio simbólico de jerarquización al servicio de un nuevo orden social.

Para cerrar estas consideraciones sobre el valor del consumo suntuario en la fijación de nuevos límites sociales y enlazar con las ideas que exponremos en el epígrafe siguiente, cabe observar que en la definición de la identidad social de clases medias desempeña un papel central la elaboración de un modelo normativo de feminidad opuesto al aristocrático, un ideal de mujer doméstica, capaz de desempeñar las absorbentes tareas de una maternidad acorde con los principios ilustrados, en beneficio de la sociedad. Los textos de médicos, diaristas y educadores aspiran a atraer a las mujeres de las élites a unos modelos de comportamiento en los que la distinción social pase no tanto por la exhibición pública de signos ostensibles de status como por el abandono de pautas de sociabilidad mundana en favor de la dedicación doméstica⁽¹⁵⁾.

La belleza y el lujo femenino: facetas de un lugar común.

El estudio de las implicaciones sociales, económicas y morales de la percepción del lujo se habría de completar con una lectura atenta a las diferencias de género en el discurso y en la práctica social. En efecto, las críticas al lujo tienen como blanco preferente a las mujeres, tanto si emergen desde una perspectiva moral (que aproxima peligrosamente el lujo y la lujuria), social (como censura de los hábitos aristocráticos, o bien como defensa del orden social tradicional), económica (gasto excesivo para la economía familiar o nacional) o higiénica (constricciones al desarrollo saludable del cuerpo).

(14) Jovellanos, G.M.: "Diálogos sobre el trabajo del hombre y el origen del lujo" en *Obras*, Bae, t. LXXVII, Madrid, 1956, pp. 146-150. Aunque su propuesta de un vestido sencillo y uniforme para los niños parece inspirada en la tendencia rousseauiana e higienista de simplificar la indumentaria infantil por motivos de salud, pensamos que el texto en conjunto, y en relación con otras observaciones suyas, como la diferenciación entre el lujo de comodidad y el de ostentación comentada más arriba, es susceptible de ser interpretado en el sentido que indicamos.

(15) Mauzi, R.: O.c., p. 281.

D. Owen-Hughes ha situado la cristalización de este estereotipo en la Baja Edad Media⁽¹⁶⁾. Coincidiendo con una época de revitalización de los intercambios comerciales y de aumento del consumo de lujo, las críticas a la vestimenta femenina se incorporan al arsenal misógino en la “querelle des femmes”, interpretando la belleza femenina y los artificios que la realzan como causa de tentación y remitiéndola a una invariable naturaleza heredada de Eva, mientras que los defensores de las mujeres identifican la belleza con la excelencia moral (o, bajo influencia neoplatónica, con la expresión de la divinidad)⁽¹⁷⁾.

En obras posteriores que marcaron profundamente los discursos de género a nivel europeo subsiste la atribución del gusto por las apariencias a una inclinación innata femenina. Así, en su influyente tratado sobre la educación de las niñas, marcado por una postura de severidad moral, Fénelon afirma que las mujeres nacen con un “violento deseo de agradar”, aunque también apunta una causa social: la limitación de las expectativas femeninas de alcanzar la gloria y la autoridad⁽¹⁸⁾.

En época ilustrada la emergencia de una concepción más matizada y compleja del lujo, asociada a una moral laica y al ascenso de una nueva clase social, junto a otros factores como la confianza en la perfectibilidad humana y el poder de la educación, obligan a una reelaboración de la imagen femenina en los discursos sobre el lujo. Es cierto que pervive en la literatura moral y satírica una asociación casi mecánica de los comportamientos suntuarios reprobados con conductas femeninas; la larga tradición del estereotipo parece haber innecesaria toda explicación en este sentido, o en todo caso basta

(16) Owen-Hughes, D.: “Las modas femeninas y su control”, en Klapischzuber, C.: *Historia de las mujeres en Occidente. T. II. La Edad Media*. Madrid, Taurus, 1991, pp. 171-195.

(17) Un análisis de los temas de la querrela en Angenot, M.: *Les champions des femmes. Discours sur la supériorité féminine de 1400 à 1800*. Montréal, Presses Universitaires du Québec, 1977.

(18) Fenelon, F.: *Education des filles*. Paris, Flammarion, s.a., cap. X, “La vanité de la beauté et des ajustements”. Esta obra influyó de modo muy directo en autores como Mme. de Lambert, Mme. de Genlis, Verney o Rousseau, y fue traducida al castellano en 1769 y 1804. De forma opuesta, su coetáneo Poulain de la Barre atribuye a los hombres y a las mujeres idéntico deseo de agradar, y explica la mayor dedicación femenina a su aspecto como adaptación a unas relaciones sociales de género que aseguran a las mujeres bellas mayor estimación y mejor trato.

con una escueta remisión a la naturaleza⁽¹⁹⁾. No obstante, junto a esas posturas tradicionalistas vemos delinearse otras en las que la relación entre las conductas femeninas y la preocupación por las apariencias reviste nuevas justificaciones.

Una tendencia consiste en mantener y reforzar la inscripción de estos comportamientos en una “naturaleza” femenina que en esta época se rehace como constructo ideológico desde presupuesto estrictamente laicos. Por ejemplo, Rousseau retoma el tema clásico de la coquetería femenina innata insertándola en el orden natural, que destina a las mujeres a agradar a los hombres y hacer más feliz su existencia⁽²⁰⁾. La virtuosa Sofía no es una excepción: el modelo normativo de feminidad que ella encarna no propugna la despreocupación del aspecto, sino el refinado artificio de una apariencia sencilla, modesta e ingenua que resulta poderosamente seductora⁽²¹⁾. Rousseau no propone reprimir esa tendencia “natural”, sino dirigirla hacia una estética sencilla, lejana a la ostentación, acorde con sus severas críticas del lujo como elemento del proceso de degradación y distanciamiento de la naturaleza que caracteriza al desarrollo de la civilización, en una línea moralista de austeri-

(19) Por ejemplo, *Miscelánea instructiva*, nº 8, t. III; *El Escritor sin título*, nº 10. En España, la condena de la vestimenta femenina interpretada como deshonesta, prueba de orgullo, amenaza al orden social estamental y causa de ruina económica aparece de forma insistente en los autores misóginos, moralistas y satíricos desde la Baja Edad Media, configurando un estereotipo de fuerte vigencia todavía en el siglo XVIII. Textos medievales en Pérez Priego, M.: *Poesía femenina en los cancioneros*. Madrid, Castalia, 1989. También Iradiel, P.: “Tenir cura del cos, tenir cura de la imatge. Els paradigmes de la bellesa de los siglos XVI-XVII en Vigil, M.: “La importancia de la moda en el Barroco”. *Actas de las IV Jornadas de Investigación Interdisciplinaria. Literatura y vida cotidiana*. Zaragoza, UAM-Servicio de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza, 1987, pp. 187-199; *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*. Madrid, Siglo XXI, 1986, pp. 156 ss.; Deleito Piñuela, J.: *La mujer, la casa y la moda (En la España del rey poeta)*. Madrid, Espasa Calpe, 1966. Para el XVIII Martín Gaité, C.: O.c.; Guinard, P.: *La presse espagnole de 1737 à 1791. Formation et signification d'un genre*. Paris, Centre de recherches hispaniques, 1973; Bolufer Peruga, M.: “Poesía satírica y crítica de costumbres en el *Diario de Valencia* (1790-1800)”. Comunicación presentada al II Congreso de Jóvenes Historiadores y Geógrafos. Moncada, Valencia, 2-4 octubre 1992. En los siglos XVII y XVIII existe también una abundante literatura de crítica moral y satírica a la figura del hombre “afeminado” o “petimetre”, cuya excesiva preocupación por las apariencias, disculpable en las mujeres, resulta escandalosa para las normas sociales de género y tan amenazante para el orden como la subversión de los signos externos de jerarquía estamental.

(20) Rousseau, J.J.: *Emilio o la Educación*. Barcelona, Bruguera, 1983, pp. 502, 504, 508. Ecos de esta idea percibirse en el pensamiento II de *El Pensador* de Clavijo y Fajardo.

(21) *Ibid.*, p. 548.

dad y rechazo del progreso que contrasta con las posturas más difundidas entre los ilustrados⁽²²⁾.

En otros escritos, el recurso a la naturaleza se utiliza desde posturas opuestas sobre el valor del lujo. Así ocurre en la explicación finalista que redime a la belleza femenina de la sospecha que el discurso eclesiástico y misógino hacía pesar sobre ella y la concibe como ardid natural para asegurar la pervivencia de la unión conyugal y en el último término la perpetuación de la especie. Para algunos autores, estas consideraciones legitiman también los artificios destinados a mantener y acrecentar ese atractivo, lo que conduce a una justificación del lujo como estrategia femenina que, fundada en una necesidad natural, contribuye al progreso de la sociedad. Ejemplo de esta idea de raigambre materialista es la ardiente defensa del lujo debida a la pluma de Manuel de Aguirre, "El Militar Ingenuo", representante del primer liberalismo español, y, en menor medida, otros textos publicados en la prensa, como el número 2 de *El Hablador juicioso* o un discurso de Marmontel traducido a finales de siglo⁽²³⁾.

Dentro de la diversidad de pensamiento que caracteriza a la Ilustración, la vinculación entre mujeres y lujo ofrece también otro enfoque en el que el énfasis en una naturaleza que, de forma monolítica, explica, sanciona o reprueba los comportamientos sociales es sustituido por la insistencia en el poder, positivo o negativo según sus usos, de la educación y los modelos sociales. Ello no anula las alusiones a una "naturaleza" femenina, pero deja abierta al menos una cierta ambigüedad en las explicaciones y sugiere líneas de crítica y reforma⁽²⁴⁾.

En esta línea podemos situar a Jovellanos. Como la mayoría de sus coetáneos, considera los excesos suntuarios un defecto particularmente común y difícil de corregir en las mujeres ("la clase más agregada a sus usos, más caprichosa y más difícil de gobernar"⁽²⁵⁾), a quienes juzga empecinadas en sus costumbres e impermeables a los motivos que inducen al cumplimiento de

(22) *Ibid.*, p. 519-520. Su postura sobre el lujo se expresa en especial en el artículo "Economie politique" de la Enciclopedia y en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*.

(23) Langlet; *El Hablador juicioso*, nº 2, pp. 32-33. Marmontel: "Discurso de Mr. Marmontel sobre la belleza", en *Miscelánea instructiva*, t. I (1796), pp. 11-15. Elorza, A.: *Cartas y discursos del Militar Ingenuo al Correo de los Ciegos de Madrid*. San Sebastián, 1974, p. 163.

(24) *Correo de los Ciegos*, nº 106, 27-X-1787, p. 503.

(25) Jovellanos, G.M.: "Voto particular del autor sobre permitir la introducción y el uso de muselinas", en *Obras*, BAE, t. L, Madrid, 1859, pp. 47-49, cita p. 47. Para no sobrevalorar la dureza de estas afirmaciones, cabe recordar que se insertan en el rechazo de las prohibiciones como ineficaces en la lucha contra los excesos del lujo.

las leyes (la razón, el temor de las penas, el crédito). En uno de sus escritos, analiza, en boca de un personaje femenino, una aristócrata ilustrada, las causas del lujo en las mujeres, introduciendo una serie de explicaciones sociales: además del deseo natural de distinguirse (del que no especifica si lo considera propio de ambos sexos), apunta como motivos la limitación de expectativas con respecto a los hombres y el sistema de valores estamental y de género, que aprecia los signos exteriores de status en los superiores sociales en general y exige el cuidado de las apariencias especialmente a las mujeres⁽²⁶⁾. La solución propuesta rechaza las medidas coercitivas y se centra en la reforma de los valores transmitidos por la educación.

Resistencias femeninas a las normas de control social del vestido.

Ante esta secular, aunque, como hemos visto, no ahistórica e inmutable, referencia a las mujeres cuando se trata de evaluar el fenómeno del lujo, resulta interesante constatar las posturas de mujeres que, desde distintas posiciones sociales y culturales, expresaron sus ideas al respecto. Owen-Hughes ha comentado la resistencia de algunas aristócratas y autoras renacentistas a las reformas indumentarias y a las críticas del lujo femenino. La voluntad de ciertas damas nobles de conservar los usos indumentarios de sus lugares de origen es para ella, en una época de consolidación de las prácticas hereditarias y simbólicas patrilineales, un signo de su empeño por mantener la vinculación con sus familias y marcar su independencia respecto a linaje del marido. Al mismo tiempo, y en respuesta a la apropiación de la crítica al lujo como argumento misógino, autoras como Lucrecia Marinelli, Christine de Pisan o Nicolosa Sanuti defendieron el derecho femenino a la ostentación indumentaria desvinculándola de acusaciones de seducción y erigiéndola en símbolo de excelencia moral y compensación por la exclusión del poder político⁽²⁷⁾.

(26) Jovellanos, G.M.: "Diálogos sobre el trabajo...".

(27) Owen-Hughes, D.: O.c., pp. 189-191. Un ejemplo hispánico, en este caso un autor que defiende los usos suntuarios femeninos en polémica con sus coetáneos es Arias Gonzalo: *Memorial en defensa de las mugeres de España y de los vestidos y adornos que usan*. Lisboa, Antonio Alvarez, 1636, p. 15. Los considera producto de unas tendencia natural femenina, paliativos de la reclusión, moralmente lícitos (pues aspiran a agradar a los maridos, argumento del que desconfían los moralistas) y también garantes del recato (la incomodidad de los trajes no les permitirá salir demasiado de casa); sobre el carácter limitador del movimiento en aras de la adaptación a ciertos valores y códigos gestuales que adopta en diversas épocas el vestido y en particular el femenino, ver Perrot, P.: O.c.

En el siglo XVIII Mary Wollstonecraft, ilustrada de extracción social media-baja, perteneciente a círculos políticos radicales, expresó públicamente sus críticas a la postura de Rousseau que hemos resumido anteriormente. Si bien coincidía con sus propuestas de austeridad y moralidad femenina y su crítica a los comportamientos mundanos de las damas de su época, Wollstonecraft se negaba enérgicamente a admitir que la vanidad se atribuyese a un instinto femenino irreductible al influjo de la educación: “la atención prestada al vestir –que se ha considerado característica del sexo femenino– es común, por naturaleza, a toda la humanidad”. En lugar de ello, atribuía las diferencias a la limitación de la educación femenina, a la imposibilidad de encontrar satisfacciones en otros campos, como el desempeño de cargos, y a la voluntad interesada de los hombres por convertir a las mujeres en objetos de placer⁽²⁸⁾. En el mismo sentido, le indignaba la instrumentalización, la ontologización, en beneficio del orden social y la reproducción de la especie, de unas formas de conducta que ella misma denunciaba en las mujeres acomodadas de su época; así, se expresaba contra “el absurdo que supone creer que una muchacha es por natural coqueta y que hay un deseo vinculado al instinto natural de reproducción que aparece antes incluso que una educación inadecuada le haya producido prematuramente una imaginación calenturienta”⁽²⁹⁾.

En la España del siglo XVIII el episodio más significativo de la imbricación de los usos indumentarios femeninos en los propósitos reformistas del gobierno ilustrado es la polémica en torno al establecimiento de un traje nacional⁽³⁰⁾. Recordaremos el desarrollo de la discusión. En 1788 bajo los auspicios de Floridablanca un anónimo *Discurso sobre el lujo de las Señoras y proyecto de un traje nacional* en el que una supuesta dama resumía las ideas clásicas, que se venían expresando desde el siglo anterior, sobre los efectos del lujo: ruina económica, reducción de los matrimonios, despoblación. De forma simplista, proponía un remedio único para estos males: la reforma del traje femenino estableciendo una especie de uniforme diferenciado por categorías sociales y en algunos casos por escalafón de los cónyuges en el servi-

(28) Wollstonecraft, M.: *Vindicación de los derechos de las mujeres*. Madrid, Debate, 1977, pp. 60, 64-65, 163-164, 190, 267-268.

(29) Wollstonecraft, M.: O.c. pp. 163-164. Cursiva mía.

(30) Fernández Quintanilla, P.: *La mujer ilustrada en la España del siglo XVIII*. Madrid, MEC, 1980, pp. 101-108; “Un traje nacional femenino”, *Historia* 16, 30 (1978), pp. 115-121; Demerson, P.: *María Francisca de Salas y Portocarrero, condesa de Montijo: una figura de la Ilustración*. Madrid, Editora Nacional, 1975, cap. VIII.

cio público. La estrategia retórica consistía en presentar el proyecto como una apelación al honor y patriotismo de las damas en lugar de como una intromisión que atentase contra la libertad individual.

El escrito tuvo cierto eco aprobador en la prensa de la época⁽³¹⁾. En contraste, la respuesta negativa de la Junta de Damas a través de su secretaria, la condesa de Montijo, resulta interesante por su firmeza y por los motivos que desarrolla⁽³²⁾. Como bien han captado las autoras que han comentado este episodio, pese a la composición aristocrática de la Junta no cabe interpretar su rechazo como oposición retrógrada a los propósitos reformistas de gobierno, sino como un ejemplo de las tensiones entre la Ilustración y el absolutismo ilustrado. El intervencionismo de este se patentiza en un intento de control de las conductas de las mujeres, mientras que un grupo de nobles vinculadas a las iniciativas reformistas desarrollan en defensa de su libertad de actuación aspectos del ideario ilustrado similares a posturas liberales como la de Jovellanos y elementos de contestación del sempiterno nexo entre comportamientos suntuarios y conductas femeninas. En abierta oposición al proyecto, la respuesta recurre a argumentos económicos (la incapacidad de las fábricas nacionales para hacer frente al consumo), recuerda la recurrente ineficacia de la legislación suntuaria, denunciada por los arbitristas y por el pensamiento económico del XVIII, observa que también los hombres son culpables de gastos suntuarios excesivos y, en definitiva, se pronuncia contra la imposición arbitraria y desigual de un cambio indumentario, proponiendo en cambio una reforma paulatina de las costumbres y valores a través de la educación.

Por su parte, Josefa Amar, ilustrada perteneciente a la burguesía de profesiones liberales, expresa en su obra pedagógica una postura opuesta tanto a los propósitos de reforma desde arriba como a las asperezas de la sátira⁽³³⁾. Define, según es usual, el lujo como exceso económico y social, señala sus efectos nocivos, defiende la estimación de valores más sólidos y considera la obsesión por las apariencias como defecto específico femenino, acusando la

(31) El *Memorial Literario* ofreció un amplio extracto del mismo (julio 1788, 2.ª parte, pp. 448-453). *El Duende de Madrid* publicó un sueño alegórico en el que, con apoyo iconográfico, se mostraban de forma simple y didáctica los nocivos efectos del lujo; en él se alababa a la autora del *Discurso* por renunciar a los usos de su clase, si era aristócrata, o vencer la tentación de la emulación social, si era plebeya (nº 7, pp. 161-193).

(32) Texto reproducido en Demerson, o.c., pp. 371-373.

(33) Amar y Borbón, J.: *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres*. Madrid, Benito Cano, 1790, pp. 208 ss.

influencia de Fénelon. Sin embargo, su reprobación no es excesivamente dura, ya que condena la recurrencia de la sátira contra las modas femeninas, enumera una lista de autores que aprueban el adorno femenino moderado, y se niega a erigirse en la legisladora, aceptando las variaciones de los usos indumentarios; resulta plausible ver en esta última observación una alusión al proyecto de traje nacional discutido dos años antes de la publicación de su obra. En definitiva, es sensible al valor del vestido como signo de distinción, garante de respeto y aceptación en el medio social, conciliando esta concesión a las exigencias de la civilidad con una actitud de cierto despego moral, de rechazo a la obsesión por la apariencia, postura que en conjunto recuerda a Mme. de Lambert.

Hemos visto dibujarse una nueva definición de los usos suntuarios que obedece en gran medida a la construcción de la identidad social y cultural de la burguesía ascendente. Las nuevas formulaciones incorporan una diferenciación en función de género que reviste diferentes justificaciones y proyecta en las mujeres las críticas a los valores y modelos de conducta tanto de la aristocracia como de las clases medias-bajas. En los escritos de las ilustradas hallamos, desde diferentes posturas sociales y culturales, reacciones, unas frontales y otras interpretables como matizaciones, contra la secular culpabilización de las mujeres en los hábitos suntuarios, que nos proporcionan un ángulo más en la diversidad de pensamiento de la ilustración.

EL MANTENIMIENTO DE LA MORAL SEXUAL Y FAMILIAR TRIDENTINA EN LAS MUJERES MADRILEÑAS DEL S. XVIII

M.^a Isabel CORRECHER

En los regímenes monárquicos del Antiguo Régimen, todo cambio de dinastía supone una novedad para los habitantes de los territorios que los componen, máxime cuando esta proviene de más allá de sus fronteras. Durante el s. XVIII, la dinastía borbónica tratará de implantar en la monarquía hispánica, no sólo un nuevo modelo de administración, sino que introducirá unas nuevas formas de relación social que significaban una importante oportunidad para salir del tradicional enclaustramiento doméstico de las mujeres característico de la sociedad de los siglos XVI y XVII, sobre todo para aquellas del estamento aristocrático y nivel acomodado con contactos con la corte, extendiéndose por imitación a las mujeres de las clases medias urbanas madrileñas. Las nuevas ideas de los pensamientos científico y filosófico de raíz laica penetran en los territorios de la monarquía y son recogidos por hombres con deseos de reformar el país y conseguir un desarrollo económico que suponga el bienestar para sus habitantes.

Sin embargo, en una sociedad en la que la cultura dominante está controlada por el estamento eclesiástico, todas estas novedades fueron vistas por sus integrantes como una amenaza a todas las construcciones culturales e ideológicas creadas por ellos a lo largo de los siglos que, introducidas dentro del sistema de valores y creencias de los miembros de la sociedad, eran los fundamentos justificadores del sistema estamental, la estructura familiar y el papel que dentro de ellos jugaban los géneros.

La construcción ideológica más importante, fruto de los pensadores eclesiásticos de la Baja Edad Media y base mental justificadora de una sociedad estamental dirigida por clérigos es la llamada *sociedad de los Tres Órdenes*⁽¹⁾. El momento histórico en el que se sitúa es el de los enfrentamientos y luchas por el poder en la cristiandad entre el emperador y el papa. El modelo coloca en la cúspide de la sociedad al orden eclesiástico debido a que se encuentra más cerca del mundo espiritual, más cerca de Dios. La causa de ello es su renuncia a la sexualidad, símbolo carnal más evidente de todo lo material (oposición espiritual-material, castidad-actividad sexual, puro-impuro, hombre-mujer dentro de la más pura tradición del pensamiento occidental).

Con posterioridad, el intento más importante de normalización y definición de la ortodoxia fue la celebración del Concilio de Trento. En él se fijó la norma que definía lo que era la doctrina católica en una reacción defensiva frente al avance de la heterodoxia protestante. En el concilio no sólo se definen las normas por las que a partir de entonces se deberá regir la vida de todo católico, sino que también se diseñarán los medios para difundir la doctrina y controlar su conocimiento y práctica.

Pero el concilio no sólo supone la fijación de la ortodoxia católica en materia religiosa, sino que, mediante el establecimiento del modelo único y definitivo del sacramento del matrimonio⁽²⁾ se culminan los pasos que la Iglesia da para que un acto social en principio de carácter civil, pase a la esfera de lo religioso⁽³⁾. Con ello los eclesiásticos consiguen controlar el comportamiento sexual y familiar de los hombres y mujeres de las sociedades católicas y sus relaciones de género utilizando para ello unos argumentos de carácter religioso (proceden de la voluntad divina), con lo que se consiguen dar a estas construcciones socioculturales un carácter inmutable, extrayéndolas del devenir histórico. El pensamiento que subyace en la Contrarreforma es el de un profundo pesimismo con respecto a la naturaleza humana, lo cual lleva a un excesivo peso de las medidas controladoras, pasando a convertirse en represivas. Se piensa que el hombre es terreno fértil para que fructifiquen en él las maléficas intenciones del diablo, la mujer es un caso a parte que más tarde veremos.

En el siglo XVIII en España los miembros del estamento eclesiástico sienten que los nuevos vientos provenientes de Europa son un peligro para

(1) Georges Duby, *Los Tres Órdenes o lo imaginario del Feudalismo*. Madrid, 1992.

(2) *conc. trident.*, sess. XXIV.

(3) Georges Duby, *El caballero, la mujer y el cura*. Madrid, 1982.

la sociedad establecida, puesto que suponen un rechazo a la religiosidad que impregna todos los aspectos de la vida social así como su base moral. La progresiva laicización del pensamiento y la posibilidad de destrucción de los valores establecidos por la religión católica es visto como un peligro para la supervivencia material de la sociedad.

Los canales de comunicación que tradicionalmente utilizaron los clérigos para la difusión de su pensamiento fueron la imprenta y la predicación oral⁽⁴⁾, esta última bien a través del púlpito en los sermones de la misa dominical de obligatoria asistencia así como los de los demás oficios del año, bien a través de las misiones extraordinarias por los diversos territorios del reino. A través de ellos se explicita cual es la concepción eclesiástica del modelo genérico de mujer y de hombre y su correcto comportamiento sexual y familiar. Veamos pues, como son estos modelos a través de dos obras de Fray Antonio Arbiol⁽⁵⁾: *La familia regulada*⁽⁶⁾ y *Estragos de la luxuria*⁽⁷⁾. Se trata de un autor típico dentro de la tradición de la literatura religioso-moral. Su estilo es ejemplarizante y su argumentación de carácter teológico, basándose en la autoridad de la Biblia (Antiguo Testamento, Evangelios, S. Pablo), la patrística (S. Juan Crisóstomo, San Jerónimo, S. Agustín, Tertuliano) y autores religiosos medievales (San Bernardino de Siena, San Bernardo). Debido a su carácter de obra escrita puede suponerse que sus principales destinatarios

- (4) La historiografía más reciente ha hecho numerosos estudios sobre el tema. De ellos entresaco algunos que me han sido de gran utilidad para la confección de esta comunicación como son los capítulos de Francisco Aguilar Piñal, "Predicación y mentalidad popular en la Andalucía del siglo XVIII y Pedro Gan Giménez, "El sermón y el confesionario, formadores de la conciencia popular" en Carlos Álvarez Santaló, M.^º Jesús Buxó y Salvador Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular. II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*. Barcelona, 1989; C. Fernández, D. Rosado y F. Marín, "La sociedad del siglo XVIII a través del sermionario, en *Cu. H. Mod. Contemp.*, 4, 1983, págs. 35-57; M.^º Victoria López-Cordón, "La literatura religiosa y moral como conformadora de la mentalidad femenina" en Pilar Folguera (edit.), *La mujer en la historia de España. Actas de las III jornadas de Investigación Interdisciplinar*. Madrid, 1984.
- (5) Fray Antonio Arbiol y Díez (1651-1726) perteneció a la orden franciscana. Lector de Teología, formó parte del Santo Oficio como calificador, enseñando en los conventos de S. Francisco en Huesca y en el de Sta. M.^ª de Jesús en Zaragoza. (*Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, tomo I, Madrid, 1972).
- (6) F. Antonio Arbiol OMF, *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*. Zaragoza, 1715. Edición consultada aquí, Madrid, 1805.
- (7) *Ibid.*, *Estragos de la luxuria y sus remedios, conforme a las divinas escrituras y Santos Padres de la Iglesia*. Zaragoza, 1726. Ed. consultada aquí, Madrid, 1726.

serían las clases medias y altas, así como el estamento religioso, a través del cual, sus enseñanzas llegarían hasta capas más amplias de población no lectora⁽⁸⁾.

LA MORAL SEXUAL EN LA TRADICIÓN CATÓLICA

En una sociedad en la que los vigilantes de los comportamientos sociales son célibes, el deseo sexual es la primitiva raíz de todos los males, que afectan a los seres humanos:

“(…) para que haga ver a estos apestados, y a todos la gravedad, malicia, y fealdad de este vicio torpe, y abominable. Lo mucho que Dios lo aborrece. Quan rigorosamente lo castiga: Que llena los infiernos: Que prevarica á las criaturas: y Dios amenaza con todo rigor á los confesores para que cumplan con sus obligaciones, y receten los más propios, y eficaces remedios para la curación fundamental de tan graves enfermedades. No absuelva V.P. si no se enmiendan, a los consuetudinarios, y á los que no quitan ocasiones próximas voluntarias, y a los escandalosos públicos, que arruinan el mundo”. (*Estragos..., Introducción*)⁽⁹⁾.

Michael Foucault ha explicado cómo durante la Edad Moderna ha habido un incremento en el discurso sobre el sexo por parte del poder⁽¹⁰⁾. Este interés por conocer está en relación con la necesidad de controlar. Así, a partir de Trento la confesión de los pecados de la carne ha de ser tan detallada que pudiera parecer morbosa:

“El mismo trabajo tienen aquellas mugeres perdidas, que hacen el ánimo para ser deseadas de todos los que las vieren, y pecar con todos los que las tentaren; porque también la obligación para confesarse bien de hacer el examen de su conciencia en el modo, que pueden, y distinguir las especies de sus pecados, y el número poco más o menos, el

(8) Sobre el alcance social de la cultura escrita vid. Carlos Álvarez Santaló, “Adoctrinamiento y devoción en las bibliotecas sevillanas del siglo XVIII, en C. Álvarez Santaló, M. J. Buxó y S. Rodríguez Becerra (Coords.), *op. cit.*, págs. 41-42.

(9) Los datos de la fuente impresa de la que se sacan los textos se citan al final del párrafo entre paréntesis, indicando la primera palabra del título de la obra, libro y capítulo.

(10) Foucault, Michael, *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*, Madrid, 1978.

cual se saca por las veces, que retrataron su voluntad general, y volvieron a consentir de nuevo contacto distinto, o con diversa persona. Esta es una diligencia molestísima, pero conveniente, y aún necesaria para la prudente seguridad de las almas, como lo explican los Doctores Moralistas; y no hay duda, que cada uno debe hacer el examen, que puede, para confesar en especie, y número sus pecados, como lo determina el mismo Santo Concilio (TRIDENT. SESS. 14, CAP 5)⁽¹¹⁾ (*Estragos, lib. prim., cap. V*).

Toda esta información servía para normalizar y definir la forma “legal” de la sexualidad y sus formas ilegales. En definitiva, se pretende “montar una sexualidad económicamente útil y políticamente conservadora”⁽¹¹⁾, destinada a la reproducción y evitando todo contacto social entre los sexos, puesto que siempre lleva a otro tipo de contactos (concepción antropológica pesimista en el que el varón siempre es víctima pasiva de la mujer, agente del demonio como veremos más adelante). En este momento se importan nuevas formas de relación social en las que la mujer tiene un papel activo, como son los salones y las tertulias. En 1700 se vuelven a abrir los teatros. Así mismo los borbones introducen los bailes cortesanos franceses como el minué y la moda francesa en la que los trajes se hacen más escotados y suntuosos. Todo ello será intepretado como una corrupción de la moral de los súbditos de la monarquía:

“El no cerrar los oídos a conversaciones, y palabras de mujeres es inminente peligro de castidad, y quando la conversación es honesta. no permitía S. Pablo, que las mugeres, por sabias que fuesen, enseñaran en público, y donde los hombres pudieran oirlas(...). Y da la razón de este concepto el angélico Doctor Santo Thomas: Las palabras de la muger, dice el santo, por si mismas encienden el deshonesto amor; y parece conforme a el el mismo Apostol, pues dice que es cosa torpe, que la muger hable en la Iglesia (...). Pues si el oirlas hablar cosas deshonestas, ó indiferentes, es ocasión, e incentivo de luxuria; ¿Qué será oirlas cantar cosas amatorias, y profanas en los saraos, y danzas, que con peligro de la honestidad ha introducido el demonio en esta Cathólica Monarquía por medio de estrangeros, en cuyos vailes para

(11) Foucault, op. cit., pág. 49.

executar los que llaman primores, se cogen las manos, se cruzan los brazos, y a veces los pies, los hombres con las mugeres? No permita el Señor, que esto se consienta en nuestra feliz España". (*Estragos, lib. II, cap. VI*).

"3.- Que en concurso separen de las mujeres los hombres, de forma, que aún para entrar y salir de la Casa de Comedias, no entren ni salgan los hombres por la puerta por donde entran, y salen las mujeres" (*Real Cedula de condiciones de representación de Comedias en Granada, Lib. prim., cap VII*).

El marco legal y único donde se inscribe el sexo es el matrimonio. Pero los casados no son libres de practicarlo como quieran. La moral matrimonial predicada por los eclesiásticos se basará en tres principios: monogamia, exogamia y represión del placer⁽¹²⁾.

"El Santo Sacramento del Matrimonio es instituido por el Señor, principalmente para la propagación humana, y juntamente para moderar, y templar los incentivos de la carne. El primer motivo es el principal, y el que nunca ha de faltar en los casados para que el uso de su Matrimonio sea perfecto. Así lo dice S. Agustín." (*lib. prim., cap. XIV*).

Han de usar de él en función del fin para el que fue instituido, la procreación:

"Tres engaños principales suelen padecer los que viven en estado de Matrimonio. El primero es, pensando que toda torpeza les es lícito con sus mugeres propias. Esto no es así, porque S. Bernardino de Sena dice, y es así, que también el hombre puede embriagarse con el vino de su propia cuba, si lo bebe con exceso notable, o con moderación dañosa, y prohibida.

El segundo engaño es imaginar, que con su propia muger *non est prohibita Sodomia*. Este es un engaño muy pernicioso, porque la misma naturaleza les enseña, que en todos es pecado gravísimo semejante congreso. Se dice pecado nefando, por su fealdad. Por el abrasó Dios las cinco Ciudades, como se refiere en la Divina Escritura.

(12) Isabel Testón Núñez, *Amor, sexo y matrimonio en Extremadura*, Badajoz, 1985.

El engaño tercero es, de aquellos casados, que con indebida positura se juntan, exponiéndose a frustrar el santo fin del Matrimonio, *emittendo semen extra vas*. Qualquiera diligencia, que la muger hace para no concebir, ó para abortar, es pecado grave; y lo mismo se entiende también en el hombre". (*lib. prim, cap. V*).

Fray Antonio Arbiol advierte en la Introducción que "algunas cosas las pongo en Lengua Latina, para que los ignorantes, y párvulos no padezcan escándalo, ni aprendan lo que no saben, ni les conviene saber". Esto puede apreciarse en la anterior cita. A lo largo del libro la sodomía siempre es nombrada en latín, así como las explicaciones sobre posibles relaciones sexuales con demonios (*Lib. prim, cap. IX*). Se trata de una forma de ocultar el tema del sexo a los profanos, dotándole de un aura de secreto: "Lo propio de las sociedades modernas no es que hayan obligado al sexo a permanecer en la sombra, sino que ellas se hayan destinado a hablar del sexo siempre, haciéndolo valer, poniéndolo de relieve como el secreto"⁽¹³⁾. Queda claro pues que la práctica de la sexualidad es pecado salvo para procrear. Pero para que un hombre peque ha de ser tentado por el demonio. Y para pecar de lujuria el medio del que se vale Satanás es la Mujer.

EL PAPEL DE LA MUJER EN LA LITERATURA RELIGIOSO-MORAL

Como fiel seguidor de la más pura tradición moralista cristiana y postridentina, Arbiol ve en la mujer el objeto de perdición del hombre –cuerpo y alma–. Para corroborar esta idea utiliza las citas bíblicas y cristianas que ya muchos de sus antecesores habían usado para justificar su miedo frente a la mujer. Así se cita el Eclesiastes:

–"La muger es mas amarga que la muerte". (*Eccles. 9, 77*).

–"La mala muger es lazo de los cazadores". (*Eccles. 3, 17*).

O a San Antonio de Padua:

"Guárdate de la muger inquieta, y luxuriosa, porque te engañará con sus alagos venenosos, y te perderá. Con sus palabras dulces te llevará encantado, y con sus profanos adornos enredará á tu alma".

(13) Foucault, pág. 47.

La tradición misógina de la cultura occidental tiene su origen en las culturas clásica y judía. El papel de los autores cristianos tanto religiosos como laicos será el de recoger esta tradición y darle, bien un fundamento teológico, bien un fundamento naturalista en el caso de los autores del pensamiento iusnaturalista del s. XVII o los filósofos de la Ilustración en el s. XVIII. De esta manera, la construcción genérica en la que el rol femenino se circunscribe al ámbito de lo doméstico y el masculino a lo público pervivirá como tal prácticamente hasta nuestros días. Veamos cuales son las características propias de ambos géneros.

En el aspecto sexual para los autores de literatura moral la mujer es causa que provoca en el hombre un deseo sexual continuo e irrefrenable el cual no son capaces de controlar, por lo que la única salida frente a la perdición es la huida y la evitación de todo trato con ellas. Una teoría interesante, puesto que en caso de agresión el varón está totalmente justificado por su incontinencia natural provocada por la mujer⁽¹⁴⁾:

“La conversación y trato con mugeres es el más inminente peligro de la preciosa virtud de la Castidad, y por consecuencia su fuga será el remedio más eficaz para preservarla y defenderla” (*Estragos, lib. seg., cap. III*).

“De Dios ha de venir el auxilio, y la fortaleza; porque para tan grave combate es mui debil y flaca la criatura”. (*id.*)

Pero ¿Dónde está el verdadero peligro de la mujer? Delumeau lo explica significativamente: la Iglesia sustituye un miedo espontaneo a la muerte inherente a todo ser humano por un miedo teológico a la condenación eterna en el infierno. Es una forma de llenar el vacío y la impotencia ante la muerte. Hay una salida, el cuerpo muere pero el alma es inmortal. Quizá la muerte del cuerpo sea inevitable, pero con la ayuda de Dios, es posible evitar la condena, siguiendo fielmente la doctrina de la Iglesia⁽¹⁵⁾. La mujer, como constante instigadora del pecado de la lujuria, supone, pues, un peligro terrible puesto que puede privar al hombre de la Vida Eterna:

“La muerte una vez quita la vida del cuerpo; pero la muger deshonesto mata muchas veces á la alma, y aun al cuerpo lo destruye y debilita, hasta quitarle la vida á manos de la luxuria”. *Estragos, lib. II, cap. III*).

(14) Vance, Carole S., “El placer y el peligro: hacia una política de la sexualidad” en Vance Carol S. (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*.

(15) Jean Delumeau, *El miedo en Occidente*, Madrid, 1989, págs. 48-49.

Todas aquellas acciones de la mujer encaminadas a hacer más agradable su aspecto son interpretadas en este sentido como intentos malvados de ésta para llevar al hombre a la perdición de su alma (recuérdese que, como el hombre es débil, este no tiene forma de luchar contra este terrible peligro):

“Dice la segunda, que la mala muger es lazo de los cazadores. No es lazo de un cazador solo, sino de muchos cazadores juntos, que son los demonios del infierno, que por medio de la torpe muger intentan cazar y coger a todos los hombres insipientes. Por eso lleva tantos adornos profanos, y tantas cintas que dicen se llaman lazos (...). De todo lo malo tiene la mala muger” (*Estragos, lib. prim., cap. X*).

Así pues, uno de los pecados más graves de la mujer puede venir de la elección de su atuendo. Arbiol dedica dos capítulos para reprender los desatinos que se siguen de un vestir escandaloso. Distingue varios tipos de mujer en relación con la vestimenta, las casadas, las doncellas, las prostitutas o insaciables (otro tópico de los moralistas en relación con la mujer), y las coquetas seguidoras de la moda. En este sentido el proyecto de traje nacional expuesto por el Conde de Floridablanca a la Junta de Damas de 1.778 no es original y sigue el sentir de su época⁽¹⁶⁾. De todas ellas, sólo las doncellas están legitimadas a “cazar” al hombre con el santo fin de convertirlo en su marido, mediante su propio ornato.

“Tambien es justo, que las doncellas honradas se adornen honestamente conforme a la voluntad de sus padres: porque si han de tomar estado de Matrimonio, importa, que no parezcan mal a los ojos de los que han de ser sus maridos. La Divina Escritura dice, que no se olvidará la doncella de sus honestos adornos”. (*Estragos, lib. prim., cap. III*).

Las casadas ya no tienen necesidad de buscar marido y han de recordar que provocar el deseo de su marido la haría culpable de la perdición de su alma, pues hasta en el matrimonio el deseo es pecado de lujuria:

“El príncipe de los Apóstoles San Pedro dice en su primera carta, que las mugeres casadas esten sujetas a sus maridos y les complazcan en todo lo justo, adornándose con honestidad, y modestia, como las mugeres santas antiguas:

(16) Paloma Fernández Quintanilla, *La mujer ilustrada en la España del s. XVIII*, Madrid 1981.

Que no usen de vanidades en los cabellos, ni vayan adornadas de oro" (*id.*).

Recuérdese que el cambio de moda para adoptar la francesa, supone, no sólo una nueva forma de mostrar el cuerpo femenino haciéndolo más atractivo a la vista, sino que también supone mayores gastos pues si se quiere asistir a los actos sociales se debe vestir según los nuevos aires franceses:

"Las que no se adornan por ese mal fin determinado, sino por parecer bien, y por seguir las modas, y trages de la tierra, deben aun examinar dos cosas principales. La primera, que no empeñen su casa en lo que no pueden ganar, por vestir a la moda. Estas son las, y galas, de quien dixo con amargo llanto al Profeta Isaías, que están bañadas en sangre de pobres, y están preparadas para ser leña del infierno (...). Estas infelices mugeres, que por vestir galas á la moda, empeñan sus casas en lo que no pueden pagar, y desconsuelan a sus pobres maridos, y repugnan la debida reforma de su familia, y casa, están en continuo pecado mortal, y en estado fatal de condenación eterna (...)." (*id.*).

La intención de este estilo de frases, estilo por otra parte nada original, es la de provocar el temor de la lectora. Una forma (la única) de contrarrestar el posible deseo de probar las nuevas posibilidades de diversión:

"El mundo se abrasa con este fuego maldito y no se puede esconder, porque lo vemos a los ojos. Ojalá no se viese tanto. Vemos a cada paso por las calles unas mugeres torpes y deshonestas, y tan escandalosamente vestidas, que son la ruina del Pueblo Christiano. Viven con ciega obstinación en sus escandalosas profanidades, y no advierten los innumerables daños que hacen. El escandaloso Lucifer hizo caer a los infiernos a la tercera parte de los Angeles, como se dice en el misterioso Libro del Apocalipsis (...). Y estas malditas, y diabólicas mugeres con sus colas, y zapatitos de tacón, y de punta, que parecen a los pies con que pintan al enemigo: y así con sus escandalosos adornos arrebatan al infierno a numerosos hombres. Con la provocativa desnudez de sus pechos, mostrando la cerviz, garganta, hombros, espaldas y brazos, se hacen maestras de torpeza, y lascivia. De pies a cabeza, no se ve en algunas infelices otra cos que

incentivos de lujuria. La cola larga, la basquiña corta, la cabeza levantada, parecen a las venenosas culebras. El profeta Jeremías las pinta, y dice, que son lazos para perder a los hombres incautos (...). Cada cinta que se ponen es un lazo para este único fin". (*id.*)

La tradición engloba al conjunto de las mujeres y las dota de un genérico caracterizado por ser débiles en el plano físico, moral e intelectual. Son por ello tratadas por las leyes como menores de edad y pasan de la tutela del padre a la del marido al casarse, siempre deben vivir bajo la sumisión a un hombre, paradigma de la perfección por haber sido hecho, según San Agustín, a la imagen de Dios. La imagen de la mujer como intrínsecamente mala sólo es diferente en los casos de mujeres ejemplares. El caso paradigmático es el de la Virgen María o las santas. Pero en estos casos, las mujeres descritas son tan extraordinarias que difícilmente pueden ser imitadas por las mujeres comunes (precisamente por eso son extraordinarias). Ello induce a pensar en las grandes culpabilidades que provocarían, puesto que las mujeres se verían incapaces de seguir sus modelos, confirmando por si mismas lo que la cultura dominante decía de ellas, que eran por naturaleza malas. Incluso su propio celo es fomentado por un instrumento de control de la Iglesia como es la delación obligatoria.

EL MODELO DE FAMILIA OCCIDENTAL Y LAS RELACIONES DE GÉNERO

Si la castidad fuese la mejor forma de ganar el Paraíso ello podría provocar la progresiva disminución de la especie humana en el caso de ser practicada por numerosas personas. Ello lleva a los autores a decir que no es el estado lo que lleva a Dios, sino el vivir conforme a las reglas que cada estado conlleva en si mismo, ya sea siendo casado o célibe.

La familia se forma a partir del matrimonio. Este como tal es fundamentado en el principio de los tiempos con Adán y Eva. Es una institución inmutable, fuera del espacio y del tiempo, puesto que se origina con la primera pareja por mandato divino, y todas las demás están sujetas a ello:

“Desde el principio del mundo, dispuso la divina providencia para la propagación legítima del género humano, el estado decente y honesto del santo matrimonio”. (*Familia, lib. prim., cap. I.*)

Gerda Lerner ha estudiado cómo se ha creado el modelo de familia patriarcal y como esta adopta numerosos tipos adaptándose a las condiciones de cada sociedad⁽¹⁷⁾. En ella los roles y las relaciones de género están dirigidos y sirven de modelo para la organización política. En mi opinión este argumento es válido para las sociedades de Antiguo Régimen en las que el monarca es visto como el padre de su pueblo, relacionándose con él de modo paternalista, tal y como el marido se ha de comportar con su mujer. Todas estas relaciones son argumentadas mediante razonamientos de carácter teológico:

“La cabeza mística del varón es Christo Señor nuestro, y la cabeza de la muger es el varon su marido dice el apóstol. El varón es imagen y gloria de Dios, la muger es la gloria de su varón, según lo dice y explica el mismo S. Pablo”. (*Familia, lib. seg., cap. VI*).

Es curioso como esta idea de relacionar familia y organización política es puesta de manifiesto por Arbiol en la introducción de *La familia regulada*:

“Considerado que la ruina y perdición espiritual y aún temporal de los pueblos consiste en los malos padres de familia (...)” (*Familia, introd.*).

El hecho de que la propiedad se transmita por herencia a través de la línea masculina hace que el adulterio sea atacado ferozmente porque supone un atentado a la célula básica de la sociedad patriarcal y por lo tanto constituye un peligro de destrucción de la misma:

“El espíritu Santo dice, que el adúltero pierde su alma y sus conveniencias temporales, y no tiene más que perder. Y el Sabio les dice a los hombres torpes, que no pongan sus trabajos en las casas ajenas de las mugeres malas; no sea que lloren en su muerte amarguísima; quando vean consumidas sus carnes propias con feísimos pecados, y ya se hallen sin remedio. (PROV. 5. V. 10.)”. (*Familia, lib. ter., cap. XXII*).

La publicación de un libro de regulación de la vida familiar en 1.726 viene dada, sin duda, por las novedades del siglo antes mencionadas y no supone ninguna novedad con lo escrito anteriormente, tanto en España

(17) Gerda Lerner, *La creación del patriarcado*, Barcelona, 1990.

como en Europa. A decir verdad, la literatura religioso-moral se caracteriza por una atemporalidad basada en la repetición de los mismos argumentos y las mismas citas, ya sean de la tradición cristiana o clásica desde la Edad Media⁽¹⁸⁾. El intento que subyace en todo ello es el mantenimiento del control que la iglesia católica ya tiene de los tres elementos descritos anteriormente, sexualidad, familia y relaciones de género. Este control se lleva a cabo a través de las conciencias, manteniéndose incontestado, debido a que eleva la argumentación a un plano religioso en el que el miedo a la pérdida del alma es la consecuencia de todo lo que no se ajuste a la doctrina católica. Incluso las consecuencias también pueden ser materiales:

“La conclusión cierta es, que el amar y temer a Dios, y guardar atentos y cuidadosos su divina ley y santos mandamientos, es el único principio de toda nuestra verdadera felicidad y buena fortuna en este mundo, y en el otro de la vida eterna que esperamos. Esto conviene enseñar y predicar (...) a todas las criaturas; porque en ello consiste todo nuestro bien eterno y temporal. La casa donde se teme a Dios, y en ella se guarda su santísima ley, se prospera infaliblemente, y se hará feliz de todos modos; pero la casa desventurada donde no se cuida da amar y servir a Dios, y de guardar sus santísimos mandamientos, ella irá siempre de mal en peor hasta su última y fatal ruina. En esta máxima principal concuerdan todas las Divinas Escrituras. Aprended, hombres mortales, esta ciencia verdadera”. (*Familia, lib. ter., cap. I*).

Los estereotipos de género creados en la Antigüedad son recogidos y mantenidos casi sin revisar por la cultura dominante. Los intentos que hubieron de cambiarlo no tuvieron éxito y quedaron reducidos a los círculos más progresistas de la sociedad a lo largo del tiempo. La repetición argumental es tan machacona que a fuerza de ello estos estereotipos se grabaron en las mentes de las personas hasta casi hacerlos naturales. Y si los elementos que basan las sociedad patriarcal, cultura sexual, relaciones de género y estructura familiar son puestos en cuestión, entonces se activa un mecanismo de defensa en el que el sector privilegiado que básicamente es el guardián de la cultura tradicional (en el caso de la sociedad española del s. XVIII el estamento eclesiástico) enmascara este peligro, consciente o inconscientemente, y lo transforma mediante construcciones culturales e ideológicas. Así

(18) Delumeau, *op. cit.*, págs. 471-531.

por ejemplo, en el caso del adulterio: no se le dice al individuo que está cometiendo un pecado mortal, que pone en peligro su alma, porque Dios (ente incontestable) así lo establece, y la Iglesia se encarga de hacerlo saber y vigilar su cumplimiento.

LA POBLACIÓN ESCOLAR FEMENINA A MEDIADOS DEL SIGLO XIX EN CÁDIZ

Gloria *ESPIGADO*

Tuve la oportunidad de presentar, con ocasión del Segundo Coloquio de Historias Locales de Cádiz celebrado en octubre de 1990, lo que habría sido la evolución de la oferta pública y privada educativa femenina en nuestra ciudad en la segunda mitad del siglo XIX. Me interesaba entonces, fundamentalmente, averiguar los efectos supuestamente benéficos que la promulgación de la Ley de Instrucción Pública de 1857 habría significado en este particular apartado de la educación elemental, una vez el Estado liberal parece decidido a poner en práctica los postulados ilustrados de uniformización y universalización de los rudimentales conocimientos de todos los ciudadanos, incluyendo lo que a la representación femenina le pudiera tocar.

Después de trazar el desarrollo fundacional en el período entre 1850-1900 se nos mostraba con toda claridad que los centros públicos dedicados a la instrucción de las niñas gaditanas fueron erigidos de manera concentrada en un *lapsus* temporal corto y anterior a la promulgación de la Ley citada, por lo que parecía lógico pensar, vista la despreocupación municipal que preside las últimas décadas ochocentistas, que el interés por promover a la mujer gaditana hacia la educación, siquiera elemental, era una cuestión madurada con antelación a esa fecha y que tras una fase que podríamos calificar como experimental comienza a dar sus únicos frutos en los años centrales del siglo, concretamente entre 1855 y 1857.

Efectivamente, Cádiz cuenta, mediada la centuria, con tres escuelas públicas masculinas y una sola femenina. De la supervisión y control de

estos centros nace la primera nota diferenciadora, puesto que si el seguimiento de los establecimientos para niños lo efectúa el organismo legalmente capacitado para ello, la Comisión Local de Instrucción Pública, las niñas conocen la intermediación de una sociedad privada, la denominada Junta de Damas, filial femenina de la Sociedad Económica de Amigos del País, formada por las mujeres pertenecientes a las mejores familias burguesas de la ciudad, que están acostumbradas a tener la responsabilidad sobre todo lo concerniente a la enseñanza de las niñas gaditanas adscritas a un centro público⁽¹⁾.

A esta situación se llega a después que la escuela para niñas pobres creadas por la sociedad en 1827 fuera transferida al Ayuntamiento, sin merma en la tutela que las Damas ejercían desde su fundación, el 22 de noviembre de 1842. Con anterioridad a esto, el Municipio también se venía haciendo cargo de la educación de las niñas asiladas en la Casa de la Misericordia. De igual modo, otro centro de particular longevidad, que se ocupaba de la instrucción de niñas sin recursos de la ciudad desde 1925, era la escuela que creara María de Arteaga en el callejón de la Cerería, que contaría con la protección del cabildo catedralicio⁽²⁾. Fuera de este ámbito, las niñas podían recibir la instrucción común a su sexo en las múltiples "amigas", o también "migas", simplemente, que así era como se conocían a las mujeres que con el permiso municipal, avalado por la doble certificación, expedida por el cura párroco y comisario de barrio, donde acreditaban ser buenas cristianas y mantener una conducta intachable, atendían a un grupo no muy numeroso de niñas, o de niños, siempre menores de cuatro años, éstos últimos, a cambio de un pequeño estipendio que difícilmente garantizaba su manutención⁽³⁾.

Los años que siguen van a ser buenos desde el punto de vista fundacional en toda España, lo que parece responder a una actitud decidida del

- (1) *Actas de la Comisión Local de Instrucción Pública* (en adelante A.C.L.I.P.) 5 de marzo de 1850, L.*86, punto 2, Archivo Histórico Municipal de Cádiz (en adelante A.H.M.C.). Un estudio en profundidad sobre la Sociedad Económica de Amigos del País de esta ciudad, centrado fundamentalmente en su labor educativa, en Rafael Jiménez Gámez, *La Sociedad Económica Gaditana y la educación en el siglo XIX*, Caja de Ahorros de Jerez, 1992.
- (2) *Constituciones de la escuela Pía que fundó en la ciudad de Cádiz para la enseñanza gratuita de niñas pobres la Sra. D.^a Mariana de Arteaga Ochoa y Verovia, bajo el nombre y patrocinio de María Sma. del Carmen*. Cádiz, Imprenta de D. Juan Jiménez Carreño, 1787.
- (3) *Reglamento del Colegio Académico de Primeras Letras de la Ciudad de Cádiz*, Cádiz, 2 de enero de 1802, Imprimase Cueto, Papeles Varios del Casino Gaditano, 15/2-34.

Estado por asumir la responsabilidad de la educación elemental de los españoles con o sin recursos, desplazando a la Iglesia en lo que había sido una de sus misiones más tradicionales. En Cádiz también se acomete la creación de nuevas escuelas. Entre 1854 y 1855, la Comisión Local, en vista de la clara inferioridad de oportunidades educativas en que se encuentra el sexo femenino (se habían abierto dos centros masculinos más, entretanto), reitera la conveniencia de disponer de una escuela en intramuros “para que acudan a ella las muchas niñas pobres que lo solicitan y no caben en la academia que vigila la Junta de Damas”, naciendo así la nueva escuela de Santa Isabel, mientras que la antigua academia de niñas recibe el nombre de Inmaculada Concepción. Ambas seguirán bajo la supervisión de la Asociación femenina mencionada⁽⁴⁾.

En los años finales de esta década y primeros años de la siguiente se erigen en la ciudad de Cádiz las últimas escuelas de enseñanza primaria elemental municipales, de manera que en lo que resta de siglo no habrá ninguna alteración más del número de centros que funcionan. Para el caso que nos ocupa esto se traduce en la apertura de sólo dos escuelas más, una bautizada con el nombre de Nuestra Señora del Rosario y otra, por primera vez en Extramuros, la de niñas de San José, además, se amplía el control municipal a las dos escuelas prácticas de niños y niñas que se encuentran vinculadas a la Escuela Normal de Maestros de la ciudad⁽⁵⁾. A partir de entonces quedan desatendidas todas las peticiones que distintos organismos o personas particulares efectúan como, por ejemplo, la que erige la Junta de Damas al Ayuntamiento, incitándole a que con urgencia proceda a crear una escuela de niñas en el barrio de Santa María que no cuenta, ni contará, con un centro público de esta naturaleza, en un barrio donde, debido a su carácter popular, tampoco proliferan los establecimientos particulares o privados⁽⁶⁾.

Podemos deducir a partir de aquí que el cuerpo legal aprobado en 1857, la famosa Ley de educación de Claudio Moyano, no incidió en una ampliación de los centros municipales de educación femenina en nuestra localidad,

(4) *A.C.L.I.P.*, 8 de marzo de 1854, punto 1 y 12 de mayo de 1855, punto 10, L. 887.

(5) *Ibidem.*, 4 de julio de 1856, punto 4 y 29 de mayo de 1857, punto 1. Después de largo pleito con la Junta Provincial de Instrucción Pública que recababa para sí dicho cometido.

(6) *Comunicación de la Junta de Damas del estado de la matrícula en las escuelas públicas de niñas*, 7 de enero de 1862, C. 379.

pese a lo que disponía al respecto su articulado⁽⁷⁾. Concretamente, al finalizar el año de 1865, Cádiz requería para ajustarse a lo que la Ley prescribe la fundación de 9 centros más de enseñanza elemental: 3 masculinos y 6 femeninos que, siempre por razones presupuestarias, según esgrimían las autoridades competentes, quedaron sin ver la luz⁽⁸⁾.

La clave de este marasmo fundacional, aplicable al cómputo de centros municipales y, dentro de estos, particularmente, a los destinados a la enseñanza femenina, la encontrábamos suficientemente explicada, en la fase de nuestra investigación ya avanzada, en el importante espacio que ocupara en toda la estadística de finales de siglo los centros de enseñanza de carácter privado, de modo que de 120 centros dedicados a la instrucción primaria que había en esta ciudad hacia 1887, 105 correspondían al tipo señalado y tan sólo 15 a la iniciativa municipal⁽⁹⁾. Este desequilibrio en favor de la enseñanza privada podía estar en consonancia con las especiales ventajas que reportaría al interés particular una ciudad de tradición mercantil conocida, en donde dedicarse a la instrucción de sus jóvenes podía constituir un medio de vida suficientemente lucrativo. Evidentemente, otra razón de peso sería la proliferación, en estos núcleos urbanos, de comunidades religiosas afanadas en su obra caritativa de instruir de manera gratuita a los hijos de las familias sin recursos⁽¹⁰⁾. Sin embargo, otras son las peculiaridades que rodean la mul-

- (7) "Art. 7, Título I *De la primera enseñanza*. La primera enseñanza elemental es obligatoria para todos los españoles...desde la edad de seis años hasta la de los nueve", Ley de Instrucción Primaria, *Colección Legislativa de España, tercer trimestre 1857*, Imprenta del Ministerio de Gracia y Justicia, Madrid, 1857, p. 267. La Ley de 21 de julio de 1838, que recogía las disposiciones educativas del Duque de Rivas de 1836, dedicaba su título VIII, Art. 35, al régimen que debía comprender la instrucción femenina que, relegada al final del Decreto Real, revelaba el rango secundario que el legislador concedía a este capítulo, sujetando su creación a la disponibilidad de recursos y su regulación a la discusión de un reglamento especial. *Boletín Oficial de la Provincia de Cádiz*, N° 78, 28 de septiembre de 1838.
- (8) Datos estadísticos del curso 1865/66. *Discurso leído el día 1 de octubre de 1866, en la solemne apertura del curso de la Universidad Literaria de Sevilla*. Sevilla, 1867. Papeles Varios 15/2-40, del Casino Gaditano.
- (9) Información suministrada por la Corporación Municipal a petición de la Junta Provincial de Instrucción Pública, e inserta en el *Boletín Oficial de la Provincia de Cádiz*, N° 256 de 10 de noviembre de 1887.
- (10) Este podría ser el destino último de los objetivos educativos que la Compañía de Jesús mantenía cuando en 1566 estableció escuela de niños en la ciudad. Sería común, también, a los encargados del establecimiento una vez se consumó la expulsión de los primeros en 1767. Vid. Rafael Román *La enseñanza en Cádiz en el siglo XVIII*, Unicaja, 1991.

tipicidad de los centros femeninos. Calificarlos como centros sería mucho decir, cuando descubrimos que la responsabilidad particular de la enseñanza de las gaditanas recae en las conocidas y típicas “amigas” que en determinados momentos llegan a superar la centena con clase abierta en esta población. Sería difícil para la autoridad competente negar la licencia de apertura a las numerosísimas solicitudes enviadas por mujeres, que tienen en común el no poseer los medios económicos necesarios para su subsistencia y encontrar en esta actividad la única salida a su estado de orfandad o viudedad, es decir de miseria.

En el Reglamento que el Colegio Académico estableciera para su propio funcionamiento a comienzos de siglo, se estimaba prudente la reducción de las más de cien existentes que cobijaban a unas 2.000 niñas y que, a razón de una media de 20 alumnas en cada una de ellas, apenas podían contribuir al sostenimiento de su titular, dada tal fatal competencia⁽¹¹⁾. El centenar de escuelas de este tipo que aún perduran en 1818, frente a los 35 establecimientos de educación primaria masculina, revelan la ineficacia de los ajustes propuestos por la autoridad en aquella fecha⁽¹²⁾. Avanzando en el tiempo, tenemos que hacia 1846 se había conseguido rebajar a 40 centros de este tipo la enseñanza impartida con carácter particular, a los que hay que sumar los cuatro colegios públicos contabilizados, lo que hacía un total de 44 escuelas femeninas, por un lado, y 19 centros dedicados a la instrucción de los varones⁽¹³⁾.

Por fin, en el recuento general realizado por el inspector de instrucción primaria en 1858⁽¹⁴⁾, son solamente 33 las mujeres que organizan en su domicilio este tipo de enseñanza. Seguramente, la competencia de los 6 establecimientos públicos ocupados de este menester en estas fechas resultó más decisiva para la desaparición de muchas de ellas que el reiterado intento de reglamentación que repetidamente aparece en las fuentes. En 1897 la relación permanece casi inalterable a razón de 7 centros públicos y 37 privados⁽¹⁵⁾.

(11) Se pretendía reducirlas a 34, dos por cada comisaría, a fin de que se repartiesen de 50 a 60 niñas cada una de ellas”. “Capítulo Xº, De las Escuelas de Niñas llamadas Amigas”, *Reglamento del Colegio Académico, Op. Cit.*, p. 46.

(12) “Estado de las escuelas primarias en Cádiz en 1818”, cifr. Jiménez Gámez, R., *Op. Cit.*, p. 136. De este cómputo se exceptuaba la Casa de la Misericordia y la escuela que fundara M.ª de Arteaga.

(13) *Estado de las escuelas públicas y privadas relativo a 1846*, C.L.I.P., C.2023, Doc. 36. A.H.M.C.

(14) *Informe elaborado por el inspector de Instrucción Primaria del estado de las escuelas existentes en 1858*, Leg. 483, Archivo Histórico Universitario de Sevilla.

(15) *Estado de las escuelas gaditanas en el año de 1897*, C.378, A.H.M.C.

Si pasamos ahora a dilucidar cual es el peso que corresponde a la escolarización femenina en las casas de "amigas" y en los nuevos establecimientos públicos que se van creando, podemos apreciar que la tendencia secular va marcando el equilibrio en la matrícula de estas dos opciones posibles, teniendo muy presente que las que se inscriben dentro de la enseñanza particular están diseminadas entre el número crecido de "amigas" que las acogen, mientras los pocos centros costeados por el erario municipal difícilmente pueden funcionar con un criterio pedagógico, dada la elevada matrícula que presentan.

Rafael Román apunta en su libro sobre *La enseñanza en Cádiz en el siglo XVIII*, una escolarización para comienzos de siglo que abarcaría las 1702 niñas que se reparten entre la centena de "amigas" existentes, 138 niñas en la Casa de la Misericordia, 50 en la escuela de María de Arteaga y 50 educadas en sus domicilios bajo preceptor, según sus propias estimaciones⁽¹⁶⁾.

Todavía en 1844, la predilección por la instrucción particular, o también, vistas las cosas desde otro ángulo, la escasa oferta pública para la instrucción femenina, hace que se concentren 1.236 alumnas en los domicilios de estas maestras de la indigencia, mientras que sólo 170 se educan, o bien en la Casa de la Misericordia, o bien en la antigua clase que abriera la Sociedad Económica allá por 1827 y que ahora pertenece a la administración municipal. Apenas dos años más tarde, en el recuento de 1846, el alumnado femenino se divide más equitativamente entre las escuelas particulares (752 matriculadas) y las 4 de carácter público (531 inscritas). Hacia 1858, la relación se presenta sumamente equilibrada entre las dos opciones: 825 alumnas recibiendo educación privadamente y 874 matriculadas en las escuelas municipales y de beneficencia, situación que parece perpetuarse en el tiempo, puesto que el estado finisecular referido al recuento de 1897 mantiene un 47% de escolarización pública.

El estudio de la escolarización se debe completar con el establecimiento de la tasa que a cada periodo compete. Dicha tasa resulta de la relación entre la cifra global de alumnas matriculadas y la población total que compone el grupo de susceptible escolarización. Evidentemente, es de vital importancia, a la hora de hacer esta estimación, conocer con la mayor exactitud los segmentos de edad en que suelen estar comprendidos los niños y niñas que acuden a un centro escolar. Por las fuentes que disponemos sabemos que los reglamentos al uso sobre la admisión de alumnos insisten en que estos sean acogidos cuando hayan cumplido los seis años, del mismo modo conocemos que las disposiciones del Colegio Académico para el régimen de las escuelas de "amigas" era tajante a la hora de advertir que ninguna niña mayor de doce años fuera aceptada, insistiendo en

(16) Rafael Román, *Op. Cit.*, p. 59.

que en caso de cumplir dicha edad siendo alumna asistente fuera inmediatamente dada de baja en la escuela, lo que no deja de ser altamente significativo. Por todo ello nos ha parecido conveniente considerar al grupo comprendido entre los 6 y los 12 años como aquel que normalmente nutre las aulas de las escuelas gaditanas, edades, por lo demás, en las que coinciden la mayoría de los especialistas.

Hemos procedido al cálculo, a partir de diversos padrones de vecindad, de la cohorte que a este estadio corresponde en las fechas que señala el cuadro adjunto y, a continuación, hemos vertido sobre ella la cifra total de escolares de que tenemos noticias en cada ocasión, obteniendo un porcentaje que nos muestra que difícilmente la tasa de escolarización femenina gaditana alcanza a la mitad de las niñas susceptibles de educar. Asimismo, aprovechamos la ocasión para comparar dicho cómputo con la tasa masculina, cuantificando, en su justa dimensión, el desfase entre sexos que podíamos presumir *a priori*. En ambos casos, sin embargo, está justificado hablar de estancamiento, cuando no de regresión, tal como muestra la tasa de las niñas, en las previsiones de escolarización del mayor contingente de niños en edad oportuna para ello, quedando en entredicho los buenos resultados que en nuestra capital pudiera adjudicarse al siglo que transporta a importantes zonas del país hacia la alfabetización universal⁽¹⁷⁾.

AÑOS	NIÑOS	MATRÍCULA	%	NIÑAS	MATRÍCULA	%
1801	3.684	1.757	47	3.704	1.940	52
1818	4.187	2.809	67	3.848	2.079	54
1858	3.203	2.071	64	2.986	1.404	47
1887	6.187	3.959	64	6.446	2.752	42

Fuente: Matrícula de 1801, Rafael Román, *Op. Cit.*, p.59; Matrícula de 1818, Rafael Jiménez, *Op. Cit.*, p. 136; cifras censales de 1801 y 1813, extraídas a partir de Julio Pérez Serrano, *Cádiz. La ciudad desnuda. Cambio económico y modelo demográfico en la formación de la Andalucía contemporánea*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1992, pp. 124 y 126. *Censos de población de España*, años 1857 y 1877. *Visitas realizadas por el Inspector de instrucción de instrucción primaria a las escuelas gaditanas en 1858*, A.H.U.S., Leg. 483. B.O.P.C., N^o 256, 10 de noviembre de 1887.

(17) Clara Eugenia Núñez en *La fuente de la riqueza. Educación y desarrollo económico en la España Contemporánea*, Alianza, Madrid, 1992, se sorprende de la peculiar evolución que en materia de alfabetización experimenta la provincia de Cádiz, que puede ser equiparada al de la región andaluza occidental. Partiendo desde un punto bastante óptimo, en relación al contexto nacional, cercano al primer umbral alfabetizador que establece su frontera en el 30 y 40% de población adulta alfabetizada, pierde posiciones con respecto a las regiones avanzadas del centro-norte y se acomoda al ritmo más lento de sus provincias orientales hermanas, que no se encaminarán hacia el segundo umbral (40-70%) hasta bien entrado el siglo XX.

Extraer conclusiones definitivas sobre el alcance de la alfabetización femenina al amparo, exclusivamente, de la estimación efectuada del grupo escolarizado resulta bastante arriesgado. Al moderado porcentaje que señala la tasa encontrada en cada fecha hay que añadir las limitaciones que impone el ritmo de asistencia a las aulas. Baste de ejemplo, el cuadro que hemos elaborado a partir de la matrícula y la asistencia registrada por espacio de una década en la escuela de niñas de la Real Sociedad Económica de Amigos del País. La primera columna recoge la inscripción media anual desde 1831 a 1841, con un aumento de la inscripción de alumnas que duplica sobradamente la cifra de partida en 1839 y que es propiciada por el cambio a un local más amplio de la escuela citada⁽¹⁸⁾. Sin embargo, esta demanda previa y, por fin, satisfecha contrasta profundamente con el uso que el alumnado hace de la oferta educativa. La segunda columna la hemos elaborado a partir de la asistencia mensual de todos esos años. Hemos estimado a partir de las cifras globales la asistencia individual media mensual propia de cada una de las fechas. Llama poderosamente la atención que no se supere, en ningún caso, los 15 días de presencia en las aulas de las alumnas y que, por tanto, el aumento de la matrícula experimentada al final no significa un crecimiento paralelo de la asistencia.

AÑOS	(1)	(2)
1831.....	125.....	13'9
1832.....	124.....	14'5
1833.....	126.....	11'8
1834.....	122.....	14'3
1835.....	135.....	11'7
1836.....	133.....	11'4
1837.....	143.....	9'7
1838.....	153.....	8'6
1839.....	292.....	7'6
1840.....	292.....	12
1841.....	300.....	11'7 ⁽¹⁹⁾

En el *currículum* que caracteriza el aprendizaje más convencional destinado a la mujer, a lo largo de la primera mitad de siglo al menos, las mate-

(18) El traslado se hace desde la parte alta del edificio del Beaterio que ocupaba al N° 158 de la calle Verónica. Rafael Jiménez, *Op. Cit.*, p. 173-175.

(19) *Estado de la matrícula de la Escuela Gratuita de niñas*, años 1831-1841, C. 1437, A.H.M.C.

rias que otorgan el *status* de alfabetización, la lectura y la escritura, no parece que hayan constituido la parte preeminente del espacio lectivo en las escuelas femeninas.

Resulta significativo que el Reglamento redactado por el Colegio Académico, que ya hemos mencionado en otra ocasión⁽²⁰⁾, insista en la impartición en las escuelas de “amigas” de estas dos materias junto a las ya tradicionales de “Doctrina Cristiana, urbanidad y buenas costumbres” para evitar, y cito textualmente, “que la mayor parte de las niñas se queden, como sucede, sin saber leer y escribir”. La idea de incorporar definitivamente estas enseñanzas en las escuelas de niñas se vuelve a reiterar en las previsiones de organización que la Sociedad Económica gaditana efectúa en 1827 para la nueva escuela “de niñas indigentes” que abre al público en ese año⁽²¹⁾. Sin perder el puesto de honor que le es común, después de la Doctrina Cristiana se enseñará a las alumnas a “leer, escribir y contar”, mínimos contenidos que se consideran útiles para la formación de éstas y que contrastan con la programación habitual de las escuelas masculinas, donde además de la lectura y escritura, se presta interés a la gramática, la ortografía y la aritmética.

Con mucho más detalle, sin embargo, se enumeran en este centro femenino las manualidades que, sin duda, constituyen la parte central de la formación de la futura mujer, responsable de la buena organización doméstica de su hogar: la costura, en todas sus formas, en blanco y color, hilar, hacer calceta, bordar..., ocupaban buena parte del tiempo lectivo diario de las mismas y prueba de ello, es que en los primeros exámenes públicos a que son sometidos las pupilas de la Sociedad siguiendo la costumbre que, de antiguo, se practicaba con los niños, son frecuentes las excusas anticipadas de la Clase de Damas que las supervisan por las deficiencias que con toda probabilidad han de encontrar los examinadores en el nivel de instrucción alcanzado en la lectura y la escritura. Además, en los memoriales que resumen los contenidos de dichos actos académicos, se transita de manera apresurada en el balance de estos conocimientos, mientras no se pierde ocasión en resaltar la brillantez y modosidad con que han sido presentadas el conjunto de labores confeccionadas durante el año sometido a juicio⁽²²⁾. El volumen total de prendas confeccionadas por las niñas al cabo del año, es el argumento al que

(20) Vid. nota 3.

(21) *Reglamento para la Escuela gratuita de niñas de la Real Sociedad de Amigos del País de Cádiz*, 20 de marzo de 1827, C. 1437, A.H.M.C.

(22) *Memoria de los exámenes públicos de las escuelas gratuitas celebrados en 1839*, C. 1437, A.H.M.C.

se apela para ilustrar la dedicación al trabajo que preside la actividad escolar. En 1830, por ejemplo, fueron presentadas 1.597 prendas, la mayor parte realizadas “en blanco”, 1.414 concretamente, y una breve representación del color y del bordado, que se enseñaría a las alumnas más avezadas. El destino final de todo este material encubría, en cierto modo, un trabajo sin cotrapartida salarial destinado a cubrir las necesidades del hospital de San Juan de Dios y de la casa de expósitos de la capital, que se beneficiaban de la mayor parte de las labores realizadas por las niñas, que también eran premiadas por su aplicación con los pañuelos, camisas y vestidos que habían realizado durante el curso⁽²³⁾.

Es indudable que a la hora de analizar la parquedad del *currículum* femenino, según nuestro criterio actual de lo que debe constituir los mínimos contenidos educativos, sobrarán argumentaciones que lo justifiquen en virtud del tradicional papel asignado a las mujeres en sus funciones sociales típicas de madres y esposas. Sin embargo, nos gustaría hacer hincapié en un factor explicativo de tipo, podríamos decir, técnico que pudo contribuir a agrandar este desfase entre un proyecto de educación más amplio para la mujer, que es obvio recogen las leyes y disposiciones que jalonan la primera mitad del siglo, y los resultados reales que nos señalan las fuentes sobre la marcha cotidiana de las escuelas femeninas y que vienen a cuestionar sus supuestos efectos alfabetizadores. Nos estamos refiriendo a la incapacidad de contar con un profesorado femenino idóneo, capaz de asumir la impartición de dichas materias, lo que constituye un testimonio más de las deficiencias educativas que en la práctica contemplan estas escuelas.

Los requisitos indispensables exigidos para solicitar y abrir una escuela de “amigas” son una prueba de la escasa preocupación por el grado de preparación de este magisterio. Junto a las certificaciones parroquiales y judiciales mencionadas anteriormente tan sólo era habitual someter a la candidata a un examen de labores, evaluado por las maestras que atendían la Casa de la Misericordia de la localidad, cuyo dictamen era definitivo para otorgar la licencia.

La lectura y la escritura, como materias incorporadas a las escuelas de niñas, era competencia, según disponen los dos reglamentos a los que venimos haciendo alusión a lo largo de estas páginas, de un maestro con la cua-

(23) *Escuela gratuita de niñas. Resumen general de las labores concluidas en el expresado establecimiento en el decurso del año de la fecha, 24 de diciembre de 1830. C. 1437, A.H.M.C.*

lificación debida para su impartición. A comienzos del XIX, la norma prescribía que un leccionista de las escuelas de niños, que normalmente era elegido y propuesto por la maestra “amiga” que solicitaba la licencia, cumpliera con esta función. Considerando el gran número de centros abiertos en la ciudad y la frecuente repetición de los mismos nombres de maestros en las peticiones elevadas por las “amigas” y su dedicación, en primer término, a la educación de los niños de las escuelas donde se adscribían, debemos ser muy críticos a la hora de evaluar el posible fruto que de su trabajo pudieran extraer las niñas gaditanas. Posteriormente, en 1827, considerando aún escasamente preparadas a las maestras, se disponía que el regente de la escuela de niñas de la Sociedad Económica fuera el encargado de enseñar a leer, a escribir y a contar a sus alumnas.

Ya para terminar, dispuestos a calibrar las realizaciones educativas, en esta primera mitad de siglo, por lo que a la instrucción de la mujer se refiere, es evidente que pese a que el discurso populista dieciochesco e ilustrado ha considerado útil para el Estado el conseguir que la responsable de la procreación y primera educación de los súbditos del reino se encuentre en la mejor disposición para cumplir con este fin, y nos sobran testimonios que, entrados en el siglo XIX, persisten en la necesidad de educar a la mitad de la población con unos contenidos, aunque mínimos, capaces de asegurarle una formación moral sólida y cristiana para transmitir a su descendencia, junto a la pericia manual que sustente una buena administración doméstica, reflejo del primer nivel de eficacia que debe alcanzar la gestión de la administración estatal, resulta bastante precarias las realizaciones prácticas derivadas de toda esta teorización de buenas intenciones.

En Cádiz nos hemos encontrado, en cuanto al número de escuelas femininas puestas en funcionamiento, una primera mitad de siglo interesada en la apertura de locales para este fin y una segunda mitad vacía desde el punto de vista fundacional.

Hemos evaluado en su justa dimensión la escolarización de las gaditanas entre los 6 y los 12 años, con porcentajes mínimos decrecientes desde comienzos hasta final de la centuria.

Finalmente, hemos avanzado el carácter limitado de la formación recibida por estas alumnas en los conocimientos que todavía hoy, según definición de la UNESCO, son estimados como garantes de la alfabetización.

Todo ello nos pone sobre la pista para explicar el descolgamiento provincial que Clara Eugenia Núñez detecta en todo el escudo occidental anda-

luz, desde un punto de partida aceptable hacia mediados del XIX, cercano al primer umbral de alfabetización, hasta una asimilación a la lenta evolución de su entorno regional oriental, que prolonga hasta bien entrado el siglo XX la superación del segundo umbral. De todos los especialistas es conocido que el tránsito entre estos dos umbrales, camino de la alfabetización universal, una vez han sido superados los primeros estadios que, en líneas generales, asegura la alfabetización masculina, depende de los logros obtenidos dentro del grupo de las mujeres de la comunidad de que se trate, de ahí la importancia de analizar por separado los condicionantes históricos que han operado en la extensión de la educación a esa mitad de la población mundial.

Nos quedaría por averiguar, según la teoría que relaciona el crecimiento económico con el estado de instrucción de la población, si esta relajación alfabetizadora que hemos descrito es función de la involución económica de una región que parecía abocada por sus recursos físicos y humanos hacia la mutación de los factores productivos que marca el *take-off* de la Revolución Industrial, pero que pierde la oportunidad histórica para transmutar sus estructuras y terminar por dejar pasar de largo el tren del progreso.

APUNTES EN TORNO A LAS MUJERES VENEZOLANAS EN UN PERIODO DE TRANSICIÓN, 1787-1820

María-Dolores FUENTES

Me gustaría decir, en primer lugar, que los minutos de que dispongo para mi exposición los voy a dedicar a reflexionar sobre las dudas que me han planteado ciertas cuestiones más que a formular tesis definitivas y concluyentes, de ahí el título de la comunicación, apuntes sobre las mujeres venezolanas.

Nuestra charla trata de Venezuela y de mujeres. La provincia de Venezuela, en las últimas décadas de la dominación hispánica, sufre transformaciones decisivas en todos los planos (político, social, económico, también cultural), consecuencia de la revalorización que experimentan las tierras atlánticas americanas a ojos de la monarquía borbónica⁽¹⁾. Sus mujeres, las mujeres venezolanas, tengo la impresión de que igualmente se ven afectadas, de alguna manera, por esos aires de renovación y relativo progreso o, al menos, eso se desprende de la documentación de la época.

Sin embargo, hay un inconveniente pues los testimonios escritos que han llegado hasta nosotros, sobre todo aquellos que cruzaron el Atlántico y se vieron custodiados en los archivos del Consejo de Indias, deben ser analizados con cautela al describir en gran medida situaciones y personajes extraor-

(1) Pueden consultarse al respecto las obras de Eduardo Arcila Fariás, *Economías colonial de Venezuela*. Caracas 1973; Rafael María Baralt, *Resumen de la historia de Venezuela*. Caracas 1975; Federico Brito Figueroa, *Historia económica y social de Venezuela*. Caracas 1976 y, por último la de Miquel Izard, *El miedo a la revolución*. Madrid 1979.

dinarios, alejados de la vida cotidiana y de sus pequeños y, por lo general, anodinos problemas. No obstante, y ante la falta de fuentes de otra naturaleza, debemos acudir a esta documentación que, sin duda, puede arrojar luz sobre el espíritu de una época y sus inquietudes.

Ciñéndonos a las mujeres objeto de nuestro estudio, rebasan la decena, perteneciendo a un entorno social y cultural muy diferente. Asimismo las razones por las que fueron llamadas a intervenir las autoridades variaron según los casos, si bien es cierto que esta amalgama de tipos femeninos tiene en común el salirse de las pautas de comportamiento señaladas para la mujer y el fecharse todos estos casos en las últimas décadas de gobierno español, aproximadamente entre 1787 y 1820.

Se desarrollan los problemas de nuestras protagonistas tanto en la esfera de lo privado como de lo público, se refieren a su vida en pareja y a su entorno familiar, a los valores en los que creen y los que aparentan; pero la mujer que estudiamos también tiene un papel fuera del hogar, por más que moralistas y teólogos se afanaran en subrayar exclusivamente las funciones de esposa y madre en el arquetipo femenino ideal; en este sentido, se encuentran unas líneas dedicadas a casos en que “frágiles” –y este término se ha escrito intencionadamente entre comillas– viudas entablan eternas batallas legales en defensa de sus intereses económicos; en otras circunstancias, más comprometidas y peligrosas se hallan representantes femeninas, lo que no deja de llamar la atención; está documentada, en esta línea, su presencia en los difíciles tiempos de la Independencia, como se tendrá ocasión de ver.

Para concluir estas palabras preliminares, he de hacer una puntualización con respecto a los “comportamientos estanco” que distingo en mi comunicación. Me han guiado, sobre todo, unos criterios metodológicos; así, he procurado estructurar el trabajo en unos apartados claramente delimitados, con el fin de facilitar su comprensión, aunque luego la realidad fuera, como es lógico, más compleja y plural en matices y las diferentes cuestiones esbozadas no aparecieran tan nítidamente separadas.

Amor y desamor en la Venezuela colonial.

La primera mujer a la que vamos a referirnos es jefa de un clan, si bien en realidad, no vamos a hablar de una sino de cuatro mujeres pertenecientes a una prestigiosa familia con poder e influencias antes, durante y después de la Independencia. Pertenecen a tres generaciones distintas: Josefa Blanco y

Herrera es la cabeza visible de la familia, tras enviudar, en 1782, de Miguel de Aristeguieta; de sus numerosos hijastros e hijos interesan para el caso su nuera Josefa Lovera –casada con Martín–, su hija Rosa –esposa de José de Castro– y su nieta e hija de la anterior Mercedes Castro.

Sus problemas son de amor y desamor. Josefa pretende contraer un segundo enlace matrimonial, mientras que a sus hijas y nietas les ocurre lo contrario, el matrimonio se les antoja una carga muy pesada y desean ponerle término. El resultado de sus cuitas será diverso, pues mientras Josefa Blanco se ve incapaz de hacer frente a la oposición en bloque de sus parientes que toma la forma de juicio de disenso, por lo que se sabe, las otras mujeres salieron mejor paradas en sus respectivos juicios de divorcio. Pero más que los pleitos en sí, interesa el discurso de estas mujeres, un discurso donde parecen emplearse justificaciones antiguas para posturas vitales de una cierta modernidad. Así, por ejemplo, Josefa Blanco sostendría en sus escritos de apelación a las autoridades que fue su natural fragilidad femenina, su necesidad de protección, su inexperiencia en asuntos ajenos al hogar lo que la decidió a casarse con el abogado Mora, cuando la realidad es que sólo intereses económicos motivaron esta segunda boda, y sólo intereses económicos la frustraron. La casa de Josefa Blanco, por otra parte, era el círculo más selecto y cosmopolita de la Caracas de finales del setecientos, uno de los salones más concurridos del momento, dato que parece contradecirse con esa imagen de mujer honesta, recogida y débil, propia de tiempos y mentalidades mucho más antiguos, que Josefa, de forma sistemática y creo que consciente, se empeña en dar en sus escritos.

Por mediación de su abogado, Josefa Lovera se expresaba en parecidos términos, haciendo hincapié en su honestidad y fidelidad, mientras que, por supuesto, acusaba de todo lo contrario a su marido. La pareja se intercambia en el expediente gravísimas recriminaciones que, a veces, fueron más allá del plano verbal. Prueba de esto último es que la morada de Josefa llegó a estar cercada de soldados capitaneados por un médico galo con intenciones de someterla a la fuerza a un reconocimiento ginecológico, ardid maquinado por Martín Jerez de Aristeguieta no se sabe si para demostrar la veracidad de su acusación de adulterio o, simplemente, con la intención de vejlarla:

“También supe por cosa cierta que D. Juan Combe, un francés, había ido a registrar a esta señora para ver si estaba o no preñada, y que para esto se puso una guardia a la puerta, pero también supe que ella no se dejó registrar, porque ocupó la vergüenza en tan indigna hechura y, mientras se

dio cuenta al juez de aquella resistencia, salió por trascorro y se escondió no sé donde, y, cuando vino la resolución del juez, ya no la entraron en su casa, porque se había escapado; y, después, supe que el dicho D. Martín, su marido, le había cogido toda su ropa de poner; y, luego, a pocos días, me dijeron que la expresada señora, desde donde estaba escondida, le había mandado decir al juez que la mandase registrar, pero que este registro fuese hecho o cualesquiera de las parteras que tiene esta ciudad, o por una de las muchas señoras que tiene casadas y paridas, y que, en tal caso, se dejaría registrar, pero que, con francés, ¡ni un pelo!”⁽²⁾.

Pero todo tiene su razón de ser; atendiendo a que no se contemplaba la posibilidad de una separación de mutuo acuerdo, sino que los jueces competentes marcaban las diferencias entre un inocente y un culpable del fracaso matrimonial, recompensando al primero de todos sus sinsabores con la administración en exclusiva del patrimonio conyugal, y penalizando al segundo con la exclusión de su disfrute, el enfrentamiento de los Jerez-Lovera tiene sentido⁽³⁾. Pero, repito, considero de mayor interés centrarme en la personalidad de Josefa Lovera, figura mucho más fuerte de lo que aparentemente se desprende de sus escritos; sus peleas legales con Martín se extendieron no menos de diez años, tiempo que necesitó para salir al fin victoriosa y recuperar todos sus bienes. Decididamente, este triunfo me hace pensar que no eran tan débil e incapaz. Por lo que hace a su conducta “honesta”, no tengo suficientes argumentos para afirmar lo contrario, si bien es cierto que tampoco me extrañaría, a raíz de la liberalidad de las mujeres de su familia política.

Es el caso, sin ir más lejos, de Mercedes y, sobre todo, de su madre Rosa Jerez Aristeguieta, con quienes concluimos las referencias a esta familia. Está documentado que Rosa tuvo al menos un hijo fuera del matrimonio, y aunque su marido José de Castro estuvo a punto de matar a su amante de un pistoletazo, escándalo que motivó la intervención de las autoridades caraqueñas, la mujer, desde luego, no se amilanó y sus escritos dirigidos directamente a Madrid surtieron pronto el efecto deseado y logró un trato especial para su caso, de donde se desprende que tampoco se adaptaba a los moldes preconcebidos.

(2) Carta de Nicolás Blanco al licenciado Francisco Pulido, abogado de Josefa Lovera, de Caracas 5 de junio de 1786. Archivo General de Indias (AGI), Caracas 412.

(3) Silvia Marina Arrom, *Las mujeres de la ciudad de México, 1790-1857*. México 1988, pp. 254 ss.

Pertenecían nuestras protagonistas, evidentemente, a la élite, lo que arroja alguna luz sobre los conflictos desencadenados y el resultado favorable, en general, para las afectadas⁽⁴⁾. En el supuesto de mujeres de otro talante, el fallo de los jueces bien podía ser otro. En el Archivo General de Indias, hemos topado con un curioso documento que parece extraído más de una comedia de enredo que de la vida real; centra su atención en Rita Fernández, rectora, aunque merecía ser, a la luz de las fuentes, una interna más de la prisión de mujeres públicas de Caracas, que, de este modo, en los años 90 del siglo XVIII, se denominaba al Hospicio de la Caridad, una de las pocas casas de recogidas que se conocen en Venezuela. Que nuestra amiga Rita tuviera un amante y que esto llegara a descubrirse de una forma un tanto novelesca no interesa tanto como la contradicción que este hecho suponía; el temido Hospicio⁽⁵⁾, cuyo fin primero era la reeducación de mujeres extraviadas, de acuerdo a un encorsetado modelo ideal, estaba guiado por una persona con las mismas máculas que se quería a toda costa erradicar en las presas. Pero Rita no se apellidaba Aristeguieta y su desliz amoroso tuvo consecuencias, no por la falta en sí misma sino porque Rita Fernández carecía de armas para minimizar los efectos de lo ocurrido al tener unos orígenes modestos. De esta suerte, se vio, de inmediato, separada de su puesto en la casa de recogidas, como era de esperar⁽⁶⁾. Pero avancemos en la exposición ya que en este periodo cabe señalar otros campos donde, igualmente, hay representantes femeninas.

Mujeres, negocios y política.

En efecto, por más que la historia oficial se haya resistido a reñarlo, las mujeres estaban preparadas (por lo menos, claro es, las que aparecen en

- (4) Parte de estas ideas las adelanté en el XI Congreso Internacional de Historia de América en la comunicación titulada *Familia, matrimonio y poder en la Caracas colonial: el caso de los Jerez Aristeguieta, 1786-1809*, cuyas actas recientemente han sido publicadas (Sevilla, 1992); en aquella ocasión, sin embargo, no abordé el caso de los problemas matrimoniales de Mercedes de Castro y José Benítez de Ponte; el expediente, que contiene diferentes documentos fechados en 1807 y 1808, se custodia en el legajo 17, Sección Audiencia de Caracas, del Archivo General de Indias de Sevilla.
- (5) De esta institución ofrecí unas breves pinceladas en *Un modelo de mujer, un modelo de sociedad: notas para el estudio de la realidad venezolana del siglo XVIII*. En Pilar García Jordan-Miquel Izard (coordinadores), *Conquista y resistencia en la Historia de América-Conquesta i resistència en la Història d'Amèrica*. Universitat de Barcelona 1992.
- (6) Expediente relativo a la causa seguida contra Manuel Barbosa, alias Curazao, mayordomo de la capilla de Nuestra Señora de la Caridad, contigua al Hospicio del mismo nombre y sucesos allí ocurridos, 1793-1797 (AGI, Caracas 15).

nuestras fuentes) para afrontar problemas difíciles, al margen, por completo, del reducido universo etiquetado de femenino. Podían ser, por ejemplo, tozudas cuando sus dineros estaban en juego. María de la Soledad Silva era una cándida viuda hasta que se cruzó en su camino José Blanco con la pretensión de despojarla de sus tierras; justo en ese momento se fecha el inicio de una auténtica guerra, cuyas batallas legales terminaron poco a poco bajo el control de María, obteniendo, primero, fallos favorables de las autoridades venezolanas y, más tarde, del propio Consejo. Las fuentes computan nada menos que 25 años de pleitos, y es que María, a pesar de ser mujer y viuda, hacía gala de un tesón extraordinario⁽⁷⁾.

De igual suerte, se revela de un temple singular el último grupo de féminas al que vamos a hacer referencia. Se trata de nueve mujeres que sufrieron y, en algunas ocasiones, hicieron ellas mismas, casi literalmente, las guerras de Independencia. Figuran entre ellas nombres que no dicen nada, como el de Margarita Baquero, que era una mulata más bien humilde, pero también se recoge en nuestra lista una María Antonio Bolívar, hermana, nada menos, que de El Libertador. Muchas fueron víctimas y a duras penas lograron sobrevivir, más, como se ha apuntado, las hubo con un papel notable; los méritos alegados en general, en su solicitud de ayuda económica a la monarquía, están relacionados con los de sus difuntos esposos, que en no pocas ocasiones encontraron un final trágico a manos de los patriotas, sin embargo, se reseñan expedientes como el de Josefa Matos, que mereció ser premiada, y no es una excepción, con una condecoración especial, a resultas de su innegable colaboración con los ejércitos realistas.

“...después de oír a mis fiscales en consulta de seis de noviembre del año próximo pasado, conformandome con su dictamen, he resuelto que así a la referida doña María Josefa Matos, como a las demás que se hallen en igual caso, se las condecure con la distinción de una medalla de oro orleada y coronada con mi Real busto y en el reverso una inscripción que diga: *El premio de la fidelidad de las Americanas*. En su consecuencia por la presente doy licencia a los Virreyes y Presidentes de las Reales Audiencias de mis dominios de Indias para que en mi Real nombre puedan conceder dichas medallas a aquellas mujeres que acrediten en debida forma

(7) Interesan dos resúmenes del Consejo de Indias al respecto, de 12 de octubre de 1806 y 14 de abril del año siguiente (AGI, Caracas 17).

y con hechos positivos su fidelidad y amor a mi Real servicio y Persona..."⁽⁸⁾.

La lista concluye aquí, aunque está lejos de agotarse el tema⁽⁹⁾. Del lado revolucionario, habría que mencionar compromisos idénticos, si bien, en esta fase de la investigación, no han sido encontrados.

A modo de reflexión final.

Con el ánimo de concluir, de poner punto final a este borrador desordenado de biografías, me veo en la necesidad de reiterar una idea que ha servido de telón de fondo a lo que se ha esbozado hasta aquí: el mayor problema del estudio que se presenta reside en las quince mujeres que le sirven de esqueleto pues no tienen por qué adaptarse al tipo medio y, de hecho, no lo hacían. En circunstancias así parece aventurado hacer generalizaciones. Está claro que nos sonaría a falso afirmar que toda la población femenina se vio involucrada en la guerra o sostener que su vida transcurría en eternos pleitos familiares y matrimoniales, ciñendonos ahora a algo menos devastador. No, nuestras reflexiones deben ir por otro lado. Por descontado que se pueden conjeturar algunas cosas, sin intención, desde luego, de elevarlas a verdades definitivas. En este sentido sospecho que algo iba cambiando en el setecientos, sobre todo cuando se acercaba su final, que cada vez mediaba más distancia entre esa imagen rancia de mujer mojigata, que hunde sus raíces en la literatura del siglo XVI, y las mujer de carne y hueso que paseaba por las calles y asistía al lento despertar de una nueva América. Tengo la impresión, no obstante, de que no llegó a producirse una ruptura definitiva y pudieron convivir valores viejos con realidades nuevas sin que las gentes o, en este caso, las mujeres de la época observaran desajustes.

(8) Real Cédula de Madrid 23 de febrero de 1818 (AGI, Caracas 19).

(9) Los diferentes expedientes, fechados entre 1815 y 1821, se encuentran en los legajos 18 y 19 de la Audiencia de Caracas.

“CONTRIBUCIÓN DE LA DOCUMENTACIÓN NOTARIAL AL CONOCIMIENTO DEL MONACATO FEMENINO DE LA EDAD MODERNA: LAS ESCRITURAS DE DOTE DE MONJAS EN LA CÓRDOBA DEL ANTIGUO AL NUEVO RÉGIMEN”

Soledad GÓMEZ

I. INTRODUCCIÓN

Dedicados desde hace ya tiempo a la investigación tanatológica, esta Comunicación, que forma parte, a su vez, de un trabajo más extenso concebido en su momento como un primer acercamiento a la muerte y a su religiosidad en sentido amplio, donde, lógicamente, tuvieron cabida, como una más de las tipologías de nombramientos de obras pías, las obligaciones de dotes en favor de jóvenes doncellas que, por razón de linaje (parentesco con el fundador) o situación económica (pobreza), según las condiciones reconocidas en cada institución, pudieron percibir determinado caudal para entrar en religión, pretende solamente reflexionar acerca de la utilidad y colaboración de esas escrituras notariales al conocimiento de la composición sociológica del monacato femenino andaluz –parcela de la historia religiosa aún hoy y en cierta medida desatendida⁽¹⁾– y al de otros muy variados aspectos (fases,

(1) Que sepamos, hasta ahora aún no se ha prestado la suficiente atención a la explotación específica, masiva y monográfica de esa escritura notarial como forma de llegar al conocimiento del perfil sociológico del monacato femenino, necesario primer paso para un análisis completo del estamento eclesiástico (ni siquiera todavía podemos ofrecer el parangón cordobés de un excelente estudio que se acerca al clero como agregado social significativo: Morgado García, A., *Iglesia y sociedad en el Cádiz del siglo XVIII*, Cádiz, 1989, 288). Lo único que existen respecto a las potencialidades de las obligacio-

ritos, costos, compromisos y, claro está, motivaciones espirituales) de la profesión religiosa⁽²⁾.

II. DESCRIPCIÓN

Concebida como fase previa a ulterior y fundamental reflexión sobre la contribución de la fuente y, sobre todo, al subsiguiente planteamiento de un posible cuestionamiento acerca de su aprovechamiento, es evidente que, aun con ser interesante para la comprobación de su servicio al conocimiento de ciertos temas del clero femenino (composición sociológica, costes de profesión y motivaciones religiosas) la sola indagación de la información contenida en la estructura formal de las llamadas escrituras de dote de monja⁽³⁾, que

nes de dotes de monjas de cara a ese y otros fines son alusiones puntuales (Bennassar, B., *Valladolid en el Siglo de Oro. Una ciudad de Castilla y su entorno agrario en el siglo XVI*, Valladolid, 1989, 2.ª ed., 584, especialmente pp. 371-3) o, dentro de una obra de indudable especialización, comentarios parciales (Sánchez Lora, J. L., *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, 1988, 558, sobre todo pp. 114-147).

- (2) Dada la limitación espacial impuesta, nuestra participación se plantea fundamentalmente, a medio camino entre lo que es posible hacer y lo que nos parece más interesante, acudir a la sola presentación de la estructura formal de esa escritura notarial —que, a su vez, y en algunas ocasiones, se desdobra en dos tipos de papeles distintos (compromiso de obligación de dote emitida en el momento mismo del ingreso de la beneficiaria como novicia; y, por lo general al año, cumplimiento concreto de aquél en documento formalizado al efecto originado en el órgano competente de la administración episcopal), respondiendo a la doble fase de un mismo proceso: admisión en noviciado y concreción de dicha etapa en firme profesión—, sirviéndonos para ello de su ejemplificación en los resultados alcanzados en su momento que, de esta forma, también así ven la luz —se completa de este modo en su práctica integridad el trabajo general del que forman parte: Gómez Navarro, S., *El sentido de la muerte y la religiosidad a través de la documentación notarial cordobesa (1790-1814)*, I: *Análisis y estudio de los testamentos*, Granada, 1985, 131. Y asimismo: “El ritual de la muerte en su perspectiva histórica: Córdoba en los siglos XVII y XVIII”, *Encuentros con la Muerte*, Córdoba, 1991, 76-135— y exponer las potencialidades que esa huella ofrece por sí misma —es decir, tanto en la individualidad de cada uno de sus ítems, como en el posible contraste de algunos de éstos entre sí— o en combinación con otra clase de huellas, para el desvelamiento de ciertas cuestiones del monacato femenino que afectan a determinadas parcelas de la historia social y religiosa.
- (3) Por lo general breves y registradas en la documentación con variada nomenclatura (obligación para recibir religiosa, nombramiento de dote y alimentos de monja, nombramiento de dote de monja, etc.), los resultados de las analizadas en su momento, todas pertenecientes al archivo cordobés de protocolos notariales, gravitaron sobre el siguiente pivote documental [Aclaración de Citas: Identificación del Notario, Dígito del Oficio —nombre que recibe la serie sucesiva de escribanos que pertenecen a una

se organiza, junto a las consabidas e indispensables referencias de identificación (oficio notarial, nombre del escribano, lugar y fecha del otorgamiento) como tanta otras actas de obligación, sobre la presentación de datos concernientes al otorgante (bien individual –poderista de la comunidad o representante personal de la futura monja⁽⁴⁾–, bien colectivo –nombre y orden del convento⁽⁵⁾–), beneficiaria (nombre, naturaleza, filiación⁽⁶⁾, cualidad –virtudes,

misma notaría–, p. –inicial de protocolo o tomo, seguido del nº correspondiente–, año –entre paréntesis– y nº de folios –inicial y final y, junto a éste, señalización de recto (r.) o vuelto (v.)]: *Rafael Fernández de Cañete y Calvo*, 11, p. 144 (1804), 384-386v.; p. 145 (1806), 84-87v.; p. 146 (1807), 71-73v.; p. 146 (1807), 74-76v.; p. 146 (1807), 215-217v.; p. 146 (1808), 3-5v.; p. 147 (1809), 183-186v.; p. 147 (1809), 19-21v.; p. 149 (1813), 131-133v.; p. 149 (1813), 134-135v. / *Antonio Mariano Barroso*, 12, p. 260 (1790), 254r-v. / *Lope Valero y Hocés*, 21, p. 173 (1813), 35-36v. / *José Rafael Aguado*, 34, p. 94 (1795), 100-103r. / *Lorenzo Muñoz y Díaz*, 39, p. 62 (1797), 528-529r.; p. 63 (1798), 95-97v.; p. 66 (1801), 60-61v.; p. 66 (1801), 136-137v.; p. 67 (1802), 79-80v.; p. 68 (1803), 549-550v.; p. 69 (1804), 176-178v.; p. 69 (1804), 374-375v.; p. 71 (1806), 83-85r.; p. 71 (1806), 244-245v.

- (4) Precisamente a esta categoría pertenecían nueve de las veintitres escrituras de dote en su momento examinadas. Dichos particulares podían ser familiares de las jóvenes [padre, hermano, tío u otro pariente bajo cuya tutela estuvieran: 12, p. 260 (1790), 254r-v.] o no, circunstancia esta última ante la que podemos suponer que ejercen el patronazgo de alguna causa, memoria o fundación pía encaminada a dotar las posibles vocaciones religiosas de doncellas sin recursos económicos, si bien el tenor del acta no detalla este dato específicamente así: Un ejemplo de esta falta de aclaración respecto al tipo de relación del dador con la joven es la dote otorgada por D. Tomás de Madre y Herrero [21, p. 173 (1813), 34-36v.], de quien sólo se dice que es vecino de Córdoba en la parroquial del Salvador y Sto. Domingo de Silos, sin añadir ninguna otra información.
- (5) Clasificación que es, por cierto, la mayoritaria al rellenarse con las catorce escrituras restantes cuyas primeras líneas se destinan precisamente a la identificación del nombre y orden del convento (Santa Isabel de los Ángeles y Santa Clara –ambos de vocación franciscana–; Encarnación, de la regla de S. Benito y S. Bernardo; Encarnación Agustina; y Jesús Crucificado, de Sto. Domingo de Guzmán, son en esta ocasión los resultantes), lo que, por lo demás, es lógico, si tenemos en cuenta que lo normal era que el propio convento llamara al notario para formalizar la recepción de la novicia y el compromiso del ingreso de la futura dote.
- (6) Por lo que respecta a las beneficiarias de la escritura, es obvio que son las novicias –si se trata de la ya aludida primera fase del doble proceso que conforma la constitución de la dote– que, de esta forma, hacen su primera incursión en la vida comunitaria, o las religiosas –cristaliza y se materializa real y verdaderamente el compromiso, por lo general un año antes contraído, sobre aquélla, con la entrega de su cuantía completa– cuando toman sus votos perpetuos y definitivos. Este es, pues, el apartado del acta que nos permite saber que alguien es hija de alguien y natural de algún sitio: Sor María Baquero y González [11, p. 146 (1808), 3-5v.], natural de la villa cordobesa de Obejo e hija legítima de Benito Baquero y Juana González, naturales también del mismo lugar, impulsada por su deseo de “*consagrarse a Dios Nuestro Señor* (f^o 3r.), entraba el siete de enero de mil ochocientos ocho en el convento franciscano de Santa Isabel de los Ángeles.

moralidad, honradez⁽⁷⁾-, requisitos de profesión⁽⁸⁾, información sociológica de los padres –ubicación en la ciudad, profesión⁽⁹⁾–), objeto de la escritura (explicitación de causas directas del ingreso en religión –lo que nos sumerge en un plano especialmente interesante por la evidente relación de este punto con el cuestionamiento de la religiosidad y, singularmente, con el conocimiento de las motivaciones espirituales que llevan al claustro⁽¹⁰⁾– y, a veces,

- (7) Por lo general, esta información se contiene en el documento anejo que se exige cuando se realiza y concreta la formal y definitiva profesión incluyendo el permiso del Ordinario para tal actuación, momento en que el Lector y Examinador Sinodal del Obispado informa que extiende esa licencia a favor de la religiosa porque se *“nos informa que es hábil, suficiente, virtuosa, e hija de padres honrados”*: 11, p. 146 (1808), 3-5v., f^o 4r.
- (8) Fundamentalmente, edad –tener doce años cumplidos, o, si es menor, *“dispensación de N. Rmo. P. Vicario Gral. en que supla los años que le faltaren”*– y, si es posible, saber leer y escribir: 11, p. 146 (1808), f^o 4r.
- (9) 39, p. 67 (1802), 79-80v.: Recepción de religiosa en favor de D.^a M.^a Antonia Troncoso, hija del médico D. Manuel Troncoso que la presenta.
- (10) ¿Qué razones aducen las escrituras de nombramientos para llamar al notario? O, dicho de otra manera, ¿qué conducía a una joven al convento? Por lo general, estas actas notariales son poco locuaces al respecto –¿se impone así la búsqueda de otras huellas? ¿de la literatura creativa o confidencial quizás? tal vez...–, limitándose, a lo sumo, a confirmar los deseos de una muchacha de tomar hábitos, lo cual, en realidad, no significa nada, porque partimos de este supuesto desde el momento en que se protocola el documento. El objetivo fundamental del acta es actualizar la decisión de una mujer cuyo único interés consiste en ingresar en una comunidad como novicia o religiosa, es decir, tomando los votos definitivos; pero nos gustaría indagar aún más en este plano y poder llegar a conocer los deseos ocultos que la mujer siente a la hora de adoptar tal determinación. La vocación debe ser factor importante, qué duda cabe; pero también debe contar la búsqueda de soledad, aislamiento (¿quién sabe si incluso ‘provocado’ por causas inconfesadas e inconfesables que llevan a pensar en el claustro como forma de enjugar honor particular u honra familiar mancillados?: Sánchez Lora, J. L., *Op. cit.*, pp. 147-163), seguridad –máxime en una sociedad donde la mujer tenía tan pocas posibilidades y oportunidades de realización personal–, e incluso, y en definitiva, de protección, sobre todo *“(...) conociendo los peligrosos escollos que de continuo ofrece el mundo y deseando huir de su vana presunción y dedicarse con toda libertad a servir a Dios Nuestro Señor”*: 12, p. 260 (1790), 254r. ¿Esconden estas palabras una ‘cristiana y laudable determinación’?; o, por el contrario, ¿se convierten en la expresión de un convencionalismo que venía destinando a la mujer sin porvenir a la clausura monacal? En principio, no tenemos por qué desconfiar de la primera alternativa, mas no cabe duda de que también debía pesar la segunda, porque el formulario notarial, frecuentemente refugiado en expresiones tan poco explícitas como las de decir que una joven se hace religiosa por *“...firme vocación que tiene...”*, o *“(...) para mejor servir a Dios Nuestro Señor y a su Santísima Madre (...)”* –39, p. 62 (1797), 528r/v.–, deja muy pocas oportunidades para una mayor profundización sobre los auténticos móviles de la mujer, que, por lo demás –y volviendo el espejo del revés–, quizás por su propia especificidad e intimidad, sean de ese tipo de confesiones que hallen el canal notarial poco adecuado para su tramitación.

aclaración de la categoría, posición o calidad en que se hace dicha profesión⁽¹¹⁾, concreción económica de la misma (costo y cuantía de la dote⁽¹²⁾, contenidos –item ante el que tampoco se prodiga el escribano⁽¹³⁾, fases de cumplimiento, condiciones de cobro y/o entrega, consecuencias de demora o impago⁽¹⁴⁾), pro-

- (11) Es muy poco frecuente tal especificación, pero pudimos comprobar la existencia de este 'condicionante' en sendas escrituras que aprobaron la admisión de novicias "(...) *con el empleo y ejercicio de organista* (...)" –34, p. 94 (1795), 100-103r., f^o 100v.; 39, p. 66 (1801), 60-61v., f^o 60v.–, en el primer caso sin dote –convento de Sta. Clara–, en el segundo con media dote, monasterio de la Encarnación.
- (12) Constituye aspecto básico del tema, aunque suponga descender al materialismo de una cuestión fundamentalmente espiritualizada como es la derivada de la profesión religiosa. Sobre los casos estudiados –y aun advirtiendo que tres de las diez escrituras del oficio 39^o no adjuntaron cuantía concreta–, la consideración más sólida no sólo apunta al dominio de la variedad –sin dote (1); media dote (1); a 8.800 rv.cu. (10); a 14.630 rv. (6); 11.000 rv. (1); 5.500 rv. (1)–, sino también a la deducción de que en el valor final de la dote intervendrían probablemente muy variados y diversos elementos –concepto en que se hacía la obligación; reglas de la orden en que se pretendía entrar; disponibilidades económicas de la propia familia que, a voluntad, quizás podría ampliar los límites establecidos; número de religiosas, niveles de producción, fluctuación de precios, y otras muchas condiciones de carácter socioeconómico– cuya específica naturaleza y acción sólo en primer y bruto nivel de contraste se pueden intuir.
- (13) O, lo que es lo mismo, escasa aclaración también sobre este punto: "(...) *ajuar, alimentos y demás gastos de estilo*": 11, p. 146 (1808), f^o 3r.
- (14) Elementos todos estos de la dote que pueden variar con ligeros matices de una comunidad a otra [21, p. 173 (1813), 34-36v.: convento de Jesús Crucificado; 39, p. 68 (1803), 549-550v.: convento de la Encarnación], pero que, en general, no sólo traducen, en esos cuatro condicionantes anotados, las dos fases a las que desde el principio venimos haciendo alusión (es decir, noviciado y profesión propiamente dicha: de ahí que, y remontando particularismos se trata de construir un modelo-tipo que presente una imagen de conjunto de todo lo recibido, fuera costumbre que el ponente se comprometiera a entregar al convento en el momento en que la joven ingresaba, una porción de trigo en especie y dinero para alimentos durante el tiempo de noviciado, pagables por medios años –es decir, cada seis meses– más el costo habitual de los hábitos; "y antes de su profesión y luego que se verificara su aprobación" [11, p. 146 (1808) 3v.], las propinas y gastos de costumbre, la dote estipulada "en buenas monedas usuales y corrientes en estos reinos" [12, p. 260 (1790), 254v.], y también determinado dinero en metálico para gastos de sacristía), sino que también –y ante todo– están llamados a ser respaldo económico de la nueva religiosa (lo que explica el interés en la cualidad del alimento: el trigo debía ser "nuevo, limpio, no apaulillado ni picado, harandado de dos vueltas, medido con la real de Ávila y a entera satisfacción de la abadesa y graneras": 39, p. 62 (1797), 528v.), así como garantía para la comunidad de que percibiría a su tiempo los ingresos a que tenía derecho: si el otorgante se retardaba en el pago de dicho alimentos más de quince días, se ponía en la calle a la joven [11, p. 144 (1804), 386r.]; pero tampoco la profesión se materializaba hasta que se cumplía lo firmado en la obligación de dote: "Iguualmente mandamos que dos meses antes de cumplir el año de la aprobación, se haga la escritura de la entrega de dote, y se nos pida licencia para que no se pueda entregar la dote y huvieren de pasar algunos días mas

ceso previo a la consumación del estado religioso⁽¹⁵⁾, y omnipresentes cláusulas finales (fórmulas jurídicas que obligan al firme cumplimiento del otorgamiento), la interrogación constante a que debe estar sometido el quehacer del historiador y la no menos imperiosa necesidad de crítica que aquél impone exigen pasar de este indispensable, pero también insatisfactorio por sí mismo, clásico plano de la exclusiva literalidad, y acudir tanto a la presentación de las posibilidades de estudio que la sola información de esta escritura conlleva para el fin explicado en su momento, o a la explicitación de las vías de examen que abren la puntual serialización de sus cláusulas y el cruce combinado de algunas de éstas, cuanto a la expresión de que es indispensable asumir la irrenunciable exigencia de contrastar esta huella con otras para alcanzar un conocimiento lo más completo posible sobre el fondo económico y social que esconde la realidad religiosa.

III. UTILIZACIÓN Y APLICACIÓN

Sobre base computarizada de cortes amplios, masivos y serializados en espacio y tiempo, la riqueza y sugerencia del material analizado desde la fecha a la firma del notario, a la par que acercan a este último punto dedicado a la discusión de interrogantes y sirven de plataforma para la formación de un generoso cuestionamiento que trata de mostrar, a través de distintas ópticas, todas ellas dirigidas a la consecución de profundización y dilatación del tema hasta aquí debatido, las potencialidades del acta notarial de dote de monjas desde el punto de vista *formal* (relación escribano-convento⁽¹⁶⁾), *social*

que el año de la aprobación, no pueda exceder el tiempo de seis meses y se nos dará aviso para que proveamos lo que más convenga": 11, p. 146 (1808), 4v.

- (15) Es decir, cautelas contra posibles 'alteraciones' más o menos inducidas del procedimiento debido por parte de alguien, y fundamentalmente prohibición de hacer renuncia de legítimas antes de concretarse firme y realmente la profesión religiosa para evitar que se ingresara en el cenobio como salida a la falta de recursos: "*Y para que la dicha (...) pueda con mas plena libertad continuar en el proposito del Religioso estado, o volverse al Siglo –sic– (si quisiere) por ante Escribano público ha de hacer juramento y declarar que no ha renunciado su legitima, y protestar el no renunciarla, o transferirla en otra persona por qualesquier título que sea antes de los dos meses próximos a su Profesión*": 11, p. 146 (1808), 4r. Es tan clara la intencionalidad, que cualquier otro comentario es accesorio.
- (16) Lo que, en un principio, puede parecer peregrino quizás se confirme en el sentido de descubrir la existencia de cierta especialización escribanil ante determinados conventos –así, por lo menos, parece decantarse del examen de los datos: entre las actas manejadas, determinados monasterios siempre protocolaron sus escrituras de dote de monjas ante los mismos oficios notariales: así lo hizo el de Santa Isabel con el décimo pri-

(implantación geográfica, relación campo/ciudad –¿cuántas religiosas proceden del medio rural, cuántas de la capital, en qué proporción rebasa el primer ámbito al segundo o viceversa?–; perfil individual y familiar de la beneficiaria –contenidos y orientación devocional de su onomástica⁽¹⁷⁾; extracción social y definición de status⁽¹⁸⁾; inclinación o vinculación hacia un determinado convento por este último condicionante, es decir, según la cualidad del factor socioeconómico y familiar; cargos en la comunidad; y desempeño de ciertas actividades en función de la propias habilidades o facultades–), *económico* (fijación de la posible influencia del medio y sus recursos en la profesión religiosa⁽¹⁹⁾; y, sobre todo, y como consecuencia de la actuación de sensi-

mero, y el de la Encarnación con el trigésimo noveno– que conduce, por varios y distintos motivos –entre los que no hay que descartar el de la tradicional fidelidad de una determinada comunidad hacia su notario o el topográfico, es decir, que se acudiera al más cercano–, al diseño de una especial vinculación entre comunidades y notarios. En cualquier caso, el sencillo cruce de la variable de la escribanía con la del nombre del cenobio permitiría confirmar esta idea que, de momento –y con la sola base del escaso material indagado–, no rebasa el plano de la mera intuición.

- (17) Respondiendo a la invitación de una sugerente y ya hasta cierto punto contrastada línea de investigación que trata de acercarse a la red de devociones religiosas a través del nombre –y cuyo debido respaldo bibliográfico obviaamos para no alargar en exceso esta referencia–, bastaría la sencilla tabulación del campo informático que recogiera, en amplios y jugosos cortes espacio-temporales, ese preciso ítem para comprobar la respuesta de las religiosas cordobesas –o, mejor dicho, de sus padres, ya que el nombre es resultado de imposición y, por tanto, pertenece a esa categoría de aditamentos que, sin poder resistir, se ‘reciben’– en ese sentido.
- (18) Es factible llegar a la definición de este punto en las hijas a través de la de los padres o representantes, es decir si prestamos mayor y más seria atención a un doble tipo de información que contienen, como hemos visto, las escrituras de obligación de dote, a saber, ubicación topográfica o colación y, sobre todo, profesión u ocupación, y, en su defecto, observando el dato de la filiación o cualquier otra pista de carácter familiar o social que suele siempre ayudar en este sentido.
- (19) O, lo que es lo mismo, el peso de lo que podemos considerar un factor esencialmente ambiental, ya que se trataría de establecer si en la profesión religiosa se refleja también esa influencia, que sí está probada para otros ámbitos de la vida colectiva –especialmente en el seno de una sociedad esencialmente agrícola y rural como es la de la época moderna–, del medio en la comunidad, y, por consiguiente –y llevando este principio al terreno que ahora aquí nos ocupa–, si se produciría también correlación entre tiempos agrícolas y ‘tiempos religiosos’, entre calendario o ciclo agrario e ingreso conventual; dicho sencillamente, si la recolección de la cosecha coincidía con la protocolización de la promesa de dote –que, en sí misma, exigía su materialización en el mínimo plazo de un año– que era la escritura de obligación –y aterrizando incluso en otros terrenos, se trataría incluso de detectar, como alguien ya lo ha hecho (Sánchez Lora, J. L., *Op. cit.*, pp. 127-138), si existía correspondencia entre precios agrícolas y cuantías dotales– o, si por el contrario, ambos procesos eran independientes: en cualquier caso, bastaría la simple tabulación de las fechas de otorgamiento para despejar el contenido de esta incógnita.

bles variaciones en la valoración y cuantificación de las dotes a distintos planos⁽²⁰⁾, desvelamiento y descubrimiento de las profundas desigualdades productoras de tal gradación diferencial⁽²¹⁾, y lógicamente *religioso* (naturaleza de la institución que da origen a la profesión –fundación o memoria pía, patronato, iniciativa particular–; captación del número de religiosas y novicias permitido por cenobio y examen de las oscilaciones de este factor como resultado de su relación con determinadas circunstancias ambientales; comprobación del cumplimiento de las garantías espirituales de la dote; observación de la existencia de cierta exigencia de formación religiosa –ejercicios piadosos, conocimiento de la regla, asistencia a los actos comunitarios–; y, sobre todo, especial atención a la elección conventual como plausible traducción de un sistema organizado de devociones⁽²²⁾), confirman asimismo la

- (20) Es decir, ya fuera entre las religiosas de un mismo convento, que era lo más frecuente –realidad, por lo demás, probada y contrastada de diversas formas: en el convento de la Encarnación agustina “*había tres clases de religiosas, según su origen é ingreso en la comunidad*” (Ramírez de Arellano y Gutiérrez, T., *Paseos por Córdoba ó sean Apuntes para su Historia*, Córdoba y León, 1985, p. 201), y también Bennassar, B., *Op. cit.*, pp. 371-2-, ya entre distintas órdenes religiosas e incluso entre varios monasterios de una misma regla. En cualquier caso, ese pronunciamiento no es resultado de mera apreciación personal o de ligera indagación de la documentación, sino reflejo de un hecho conocido y notorio.
- (21) A pesar de su contingencia por la ya conocida reducción de la base manejada, es suficiente una simple mirada a nuestros propios resultados –en términos absolutos, es decir, teniendo en cuenta, obviamente, las particularidades de cada caso y recurriendo, por tanto, a un cálculo global que contemple sólo los ingresos derivados de cada profesión, el convento de Sta. Isabel de los Ángeles ingresó en sus arcas 88.000 rv.; el de la Encarnación de benitas y bernardas, 87.780; el de las dominicas de Jesús Crucificado, 11.000; y el de la Encarnación agustina únicamente 5.500 rv.- para comprender y captar la existencia y actuación de serias y hondas diferencias intercomunitarias.
- (22) Por la inclusión del nombre, orden y localización de los conventos, la escritura de dote de monjas puede tomarse no sólo como instrumento de conocimiento de la implantación espacial que tienen las comunidades religiosas –dicho de otra manera, por ese concurso es posible aproximarse al diseño de un espacio urbano sacralizado y a la comprensión de su actuación–, sino también, y muy fundamentalmente –sin duda con mayor confianza o entusiasmo de lo que hasta el presente a esta posibilidad se le ha dado–, como indicativo de religiosidades populares –estableciendo cuáles son los más solicitados, de alguna forma conocemos también cuáles son los preferidos–, como fiel medidor que traduce orientaciones, predilecciones, decisiones personales de elección o vinculación a un determinado cenobio, bien por impulsos devocionales particulares, o bien –por qué no, recuérdese que así de alguna manera ya lo hemos intuído– por el influjo de otros factores que, por su propia naturaleza –socioeconómica, ambiental o familiar–, suelen estar, por lo general, bastante alejados de la pura espiritualidad. Por último, y como culminación a toda esta reflexión sobre la contribución y aprovechamiento de la escritura de dote de monjas, queremos citar aquí, precisamente porque

necesidad de recurrir, de forma paralela o complementaria, a otro tipo de información emanada de los más diversos canales (actas de reuniones conciliares, constituciones sinodales, visitas generales, libros de reglas, literatura religiosa y documentación privada generada en el seno de las distintas órdenes conventuales) para comprender algún día, en toda su extensión y hondura y bajo la férula que para nuestra época hormó Trento, la verdadera problemática que quedaba encerrada tras las rejas de cualquier claustro femenino.

fijamos nuestra atención en todos estos aspectos de la perspectiva religiosa, el que fue nuestro primer acercamiento a esta manifestación de la institución eclesiástica que se expresa en la vivencia colectiva de la fe: Gómez Navarro, S., "La orden concepcionista en Montilla (Córdoba). Fundación del convento de 'Santa Ana', *La Orden Concepcionista. Actas del I Congreso Internacional*, I, León, 1990, 261-274.

LOS CONVENTOS RELIGIOSOS FEMENINOS EN EL CÁDIZ DEL SIGLO XIX

Pedro GONZÁLEZ

No pretendemos con la presente comunicación, aunque por el título pueda parecer lo contrario, poner de relieve la trayectoria histórica global de los conventos femeninos gaditanos a lo largo del ochocientos sino recoger, dejar sobre el tapete o aportar a anteriores investigaciones una serie de hechos, realidades o costumbres concernientes a la vida cotidiana de los claustros monjiles existentes en el Cádiz del siglo XIX, a saber:

- Convento de Nuestra Señora de Candelaria, fundado en Cádiz en 1567 por doce señoras de primera calidad de la ciudad, seis viudad y seis doncellas para cuya instrucción el entonces Obispo de la Diócesis gaditana Don García de Haro hizo venir a dos religiosas Agustinas de la ciudad de Jerez de la Frontera⁽¹⁾, y desaparecido en la década de 1940 con el traslado de las religiosas a Medina Sidonia⁽²⁾.
- Convento de monjas Concepcionistas calzadas de Santa María, fundado en 1534 y existente en la actualidad⁽³⁾.

(1) A.D.C.: Caja 268. I.

(2) Morgado García, Arturo: Los ingresos de novicias en el convento de nuestra señora de la Candelaria. 1600-1900. *Revista Gades*. Nº 13.

(3) Horozco, A. de: *Historia de la Ciudad de Cádiz*. Cádiz, 1845. pp. 263-264.

- Convento de monjas Concepcionistas descalzas de Nuestra Señora de la Piedad, fundado en 1648 y como el anterior, existente hoy en día⁽⁴⁾.

Las fuentes utilizadas para la realización de nuestro trabajo proceden en su mayoría del Archivo Diocesano de Cádiz ya que no nos ha sido posible acceder a los archivos conventuales de Santa María y el convento de la Piedad, lo cual ha limitado considerablemente nuestras investigaciones. Hemos complementado nuestra información con algunos acuerdos Municipales concernientes a los conventos femeninos localizados en las actas capitulares del Archivo Municipal amén de breves reseñas bibliográficas de carácter diverso.

La elección del siglo XIX como marco cronológico de nuestro estudio no responde a mero capricho sino a ser un período histórico para la vida conventual caracterizado por la localización en el mismo de dos situaciones antagónicas que experimenta la vida conventual femenina:

- Ruptura con el modelo y la situación económica anterior, fruto de la cual quedará cuestionada la supervivencia de los claustros monjiles.
- Persistencia, a pesar de los cambios ocurridos, de una forma de vida cotidiana sujeta a reglas, ritos y votos concretos.

El siglo XIX supone, en la forma de vida hieráticamente reglamentada de los conventos, una época de ruptura, de tensiones y el inicio de una crisis progresiva portadora de graves desaveniencias. Como indica Jutglar refiriéndose a las consecuencias del fenómeno desamortizador: "Las convulsiones que experimentaron fueron tantas y tan fuertes que los descompusieron (los conventos) como cuerpo social"⁽⁵⁾. Como consecuencia de la desamortización por Real Decreto del 8 de Marzo de 1836 fueron suprimidos "todos los monasterios, conventos religiosos, colegios, congregaciones y demás casas de comunidad o de instituciones religiosas de varones"⁽⁶⁾.

La exclaustración afectó también a los conventos femeninos aunque sólo en parte ya que fueron suprimidos los beaterios no dedicados a hospita-

(4) Morgado García, Arturo: Los conventos de monjas Concepcionistas en el Cádiz del s. XVIII.

(5) Jutglar, A.: *Ideologías y clases en la España Contemporánea*. Madrid, 1968. p. 1

(6) *Historia de la Iglesia en la España Contemporánea*. T.V. Madrid, 1979 Drg. por Ricardo García Villoslada. p. 139.

lidad o a enseñanza primaria, mientras que los restantes conventos podían seguir abiertos si contaban con un mínimo de veinte religiosas, medida esta que, como veremos más adelante, no se aplicó estrictamente al menos en el caso gaditano⁽⁷⁾. Ya en 1823 el cabildo gaditano prohibió la admisión de jóvenes educandas en los conventos a excepción de que fueran niñas de condición humilde menores de diez años⁽⁸⁾.

El proceso desamortizador supuso un duro golpe para la economía autónoma de los conventos ya que éstos se vieron desprovistos de todos sus bienes. La ruptura con respecto a años recientes fue total conllevando a una crisis general de la que los conventos femeninos no volverían a recuperarse. Según un inventario de los bienes de la comunidad el convento de Santa María poseía en 1836, poco antes de que se procediera a la desamortización de los mismos, los siguientes bienes: el convento era propietario de 33 fincas urbanas en Cádiz y una Puerta Real, y cobraba los intereses de 54 censos, 37 impuestos sobre casas en Cádiz, uno sobre casas en el Puerto de Santa María, otro más sobre un corral de pescadería en Cádiz, uno sobre una escribanía en Cádiz y otro más sobre una huerta en Puerto Real...etc., proporcionando todos estos arbitrios unas rentas de 75.453 reales y 32 maravedíes de los que 82,4% procedían de alquileres de fincas urbanas⁽⁹⁾. La precariedad de la situación económica de los conventos conllevó la firma de un acuerdo en el Municipio gaditano en 1839 para socorrer a los tres conventos de monjas existentes en la ciudad..."infelices vírgenes, que con sus devociones pedirán al supremo Hacedor por el feliz reinado de Isabel II, y el bien de la monarquía"⁽¹⁰⁾. La ayuda del Ayuntamiento gaditano incluía la manutención diaria de las religiosas así como los diferentes gastos de la comunidad. En el Convento de Nuestra Señora de Candelaria éstos eran los siguientes:

"Aceite, a los mozos y las mozas del convento, gastos del torno, de la portería y del médico, leche de burra y cabra para las enfermas, donativo a la Sociedad de Señoras, misas y limosnas... etc."⁽¹¹⁾.

(7) Así en 1860, por poner un ejemplo, el número de monjas profesas en el Convento de Candelaria era de 14. A.D.C. caja 2272.

(8) A.M.C.: Actas Capitulares 1823. 1823. f. 216 vto-f. 239 v.

(9) A.H.^º.P.: Hacienda. L. 1236. exp. 2.

(10) A.M.C.: Actas Cap. 1839. f. 473 vto.

(11) A.D.C.: Manuscrito. 1110.

Entre 1852 y 1857 los importes económicos percibidos por los conventos gaditanos fueron los siguientes:

- <i>Piedad</i>	20	29.200	-	9.400
- <i>Santa María</i>	11	16.060	2190	9.216,63
- <i>Candelaria</i>	10	14.600	2190(a)	7.933,30
	Nº de monjas que perciben dotación del Gobierno.	Importe dotación anual.	Dotación de los Capellanes.	Asignación de cantora, organista, culto y enfermería.

(a): Ninguno de estos Capellanes disfruta de dotación a no ser que la perciban como enclaustrados⁽¹²⁾.

Además de los ingresos estatales, las órdenes religiosas femeninas podían obtener ingresos propios. Como es el caso del Convento de Candelaria éstos podían proceder de “las limosnas de los fieles, las mesadas, los intereses de las dotes y la fabricación de dulces y obritas”⁽¹³⁾.

El fenómeno desamortizador repercutió gravemente en relación al número de ingresos femeninos en los claustros. Si observamos las listas de ingresos en el convento de Candelaria a lo largo del siglo XIX:

- 1800-1809.....	12	- 1850-1859	9
- 1810-1819.....	7	- 1860-1869	10
- 1820-1829.....	3	- 1870-1879	0
- 1830-1839.....	2	- 1880-1889	11
- 1840-1849.....	0	- 1890-1899	9 ⁽¹⁴⁾

A excepción de la caída brutal del número de ingresos entre 1807 y 1811 como consecuencia de la guerra de Independencia, el proceso desamortizador y por ende la grave crisis económica origina que entre los años 1832 y 1853 no halla nuevas tomas de hábito. La misma carencia se produce entre los años 1866 y 1882 como consecuencia del acuerdo que por Real Decreto se firma el 18 de Octubre de 1868 por el cual se prohíbe la admisión en los conventos de novicias y la profesión de las mismas. Dicha ley no será revocada hasta la orden dictada a instancias del R. Obispo de Victoria el 21 de

(12) A.D.C.: Caja 524 (I).

(13) A.D.C.: Manuscrito. 1110.

(14) A.D.C.: Libro de hábitos y profesiones de las Religiosas de Candelaria. Manuscritos 1114-1113. (1751-1945).

Noviembre de 1874 a partir de la cual se concede autorización para nuevas tomas de hábito y profesiones⁽¹⁵⁾.

Junto a las consecuencias del proceso desamortizador, Arturo Morgado habla de un transcurso de desecristianización que avanza desde el siglo XVII. Esto es evidente si comparamos el número de ingresos en el convento de Candelaria:

- Siglo XVII	177
- Siglo XVIII	89
- Siglo XIX	73 ⁽¹⁶⁾

La crisis que para los conventos gaditanos suponen los diversos acontecimientos históricos es puesta de manifiesto si observamos el número de profesas, seglares y personal de servicio que, tomando como punto de referencia dos fechas puntas durante el siglo XIX, observamos en el convento de Candelaria:

	Nº de monjas profesas	Novicias	Seglares	Niñas Educ.	Sirvientes	Mozos
1803	29	1	2	2	32	2 ⁽¹⁷⁾
1860	14	2	2	1	7	— ⁽¹⁸⁾

Como es fácil observar no sólo se reduce el número de nuevas profesiones sino también el número de sirvientes a la cuarta parte así como la inexistencia de mozos ayudantes. Podemos afirmar sin género de duda que la crisis económica repercutió duramente en la vida anterior del convento así como mermó considerablemente la calidad de vida de los mismos.

Una cuestión de rigor que se plantea cualquier investigador del campo de las mentalidades femeninas es la razón que pudo mover a tantas mujeres a abrazar la vida religiosa, aunque quizás para entenderlas habría que intentar definir la línea vital de la fémina decimonónica. Como indica Fernán Caballero en "La Gaviota": "La mujer, hija mía, o es de Dios o es del hombre; si no no cumple con su vocación, ni con la de arriba, ni con la de abajo"⁽¹⁹⁾. La mujer está inserta por su naturaleza en un proceso vital dualizado en torno a

(15) A.D.C.: Caja 274 (II).

(16) Morgado García, Arturo: Los ingresos de novicias. Op. Cit.

(17) A.D.C.: caja 524 (I).

(18) A.D.C.: caja 2272.

(19) Fernán Caballero: *La Gaviota*. Barcelona, 1972. p. 212.

dos estados vitales: el matrimonio o el convento. Ambos son las únicas posibilidades para las mujeres de inserción social ante una soltería condenada socialmente, así como las dos únicas formas de realización femenina tanto emocional como psicológica. Obligadas y presionadas por la educación recibida las mujeres deben decidir, no sin trabas, entre el amor sacro y el profano, decisión cuyo centro es el varón. Esposas del marido o de Cristo la vida femenina transcurre flanqueada por la presencia masculina, bien sea material o espiritual. La elección del matrimonio material supondrá para la mujer su consagración al esposo y la familia. La vida conventual supone convertirse en esposa de Cristo, ser intangible consecuencia de lo cual la virtud más ensalzada en las enclaustradas será la castidad, la salvaguarda hasta la muerte de una virginidad consagrada al Todopoderoso.

La elección por parte de las mujeres de la vida claustral puede responder, según nuestro parecer, a numerosas premisas si bien no existe documentación monástica que nos permita apreciar otra razón para ingresar en el convento que la vocación religiosa. Sin embargo intuimos que el libre albedrío femenino, posibilidad personal bastante limitada en las mujeres decimonónicas, podría verse condicionado o bien por presiones familiares o como consecuencia de una inseguridad psicológica provocada por la imposibilidad de contraer matrimonio material lo que conllevaría a la soltería y por tanto al rechazo social y a la soledad, situación fervientemente esquivada por las mujeres, no por el simple deseo de estar solas sino por la situación de desprestigio social y el desamparo económico que dicho estado implicaba.

Si analizamos las ceremonias de tomas de hábitos y profesiones se insiste continuamente en dos cuestiones: La libertad de acción para tomar estado o en su caso la posibilidad de consejo, seducción o amenaza, y la capacidad mental de la solicitante. Ambas cuestiones pueden poner de manifiesto, aunque no podamos confirmarlo científicamente, el que en la práctica cotidiana pudieran darse frecuentemente casos de coacción por parte de agentes externos como distorsiones de tipo mental⁽²⁰⁾.

Documentalmente sí podemos constatar que la manipulación y la anulación de la voluntad femenina estaba presente en los conventos en los que existían los llamados “depósitos judiciales” consistentes en que por orden legal cualquier mujer era encerrada en el claustro como consecuencia de desarreglos matrimoniales o pretensiones de casamiento contra la voluntad de los padres⁽²¹⁾.

(20) A.D.C.: Libro de los hábitos y Profesiones de las religiosas. Op. Cit.

(21) A.D.C.: Caja 2272.

Como vemos cualquier diferencia con el varón, padre o marido, registros, alicientes y fines de la vida femenina, podía conllevar a la privación de la libertad de las mujeres.

Por otra parte, si analizamos las listas de ingresos de novicias en el convento de Candelaria, datos delatores atestiguan, a nuestro parecer, algunas otras razones o motivaciones a partir de las cuales la mujer solicitaría la entrada en el convento. Si analizamos el periodo cronológico entre 1800 y 1850 de las 25 novicias que toman el hábito 15 son huérfanas, 9 huérfanas de padre, 3 de madre y 3 de ambos.

El desamparo social y económico de tales mujeres pudo ser razón suficiente para desear el ingreso claustral, situación de privilegio social, seguridad y garantía espiritual.

Por otra parte si dividimos en grupo de edades las novicias que toman estado entre 1800 y 1899 observamos:

- 15 a 19	20 a 24	25 a 29	30 a 34	35 a 39	40 en adelante
5	18	14	19	12	5 ⁽²²⁾

Si bien las cifras están muy igualadas sobre todo en los grupos centrales, el porcentaje más elevado lo posee el grupo de edades comprendidas entre los 30 y los 34 años, años de madurez en la vida de la mujer y por ende de mayor dificultad para conseguir uniones matrimoniales convenientes.

No pretendemos con nuestras conclusiones intuitivas desacreditar la vocación religiosa como razón principal para tomar estado religioso pero sí, acaso insinuar, otros detonantes suficientes y poderosos que contribuyesen a aumentar las filas de monjas enclaustradas. Que la vocación religiosa existía no podemos ponerlo en duda si analizamos algunas de las solicitudes para entrar en el convento en clase de educanda o pupila así como el deseo por parte de algunas mujeres de vestir el hábito de la orden y vivir como novicias cuando, por las circunstancias históricas, no pudieron ser admitidas para tomar el hábito. Así por ejemplo Sor M.^a del Rosario de la Sma. Trinidad Herrera, religiosa del convento de Candelaria, solicita traer consigo en clase de educanda a una sobrina joven de buenas intenciones y criada "por sus padres en el Santo temor de Dios"⁽²³⁾.

(22) A.D.C.: Libro de los hábitos y profesiones de las religiosas. Op. Cit.

(23) A.D.C.: Caja 268 (IV).

Doña M.^a del Pilar de Molina solicita su ingreso como pupila⁽²⁴⁾. M.^a Candelaria Vélez pide poder vestir el hábito como si fuera novicia⁽²⁵⁾.

En lo que no influyó la crisis económica provocada por la desamortización así como otros fenómenos históricos que mermaron sobremanera el número de ingresos conventuales fue en la forma de vida, ritos, costumbres y votos de los claustros femeninos. ¿Cuál era la trayectoria de una aspirante a religiosa hasta el momento de su profesión? ¿Cómo era la vida dentro del recinto conventual?

Hasta llegar a ser religiosa de una orden la solicitante debía pasar por una serie de etapas: Solicitud de entrada en la orden, toma de hábito, noviciado y profesión. Tras la solicitud de entrada la aspirante religiosa comparecía ante la autoridad eclesiástica pertinente ante quién, en la puerta Reglar del convento, jura no mentir a una serie de cuestiones personales, nombre, edad, estado y ajena a cualquier ocasión que la obligue a ingresar como novicia. Ratificándose en su postura cabal y consciente pasa a la clausura del convento donde, recibida por la Priora y demás religiosas, viste el hábito de novicia ante numerosos testigos de naturaleza eclesial⁽²⁶⁾.

Durante el año que durará el noviciado, la aspirante a profesora se encuentra bajo el mando de la llamada "maestra de novicias" quién tendrá como misión fundamental "enseñarlas y adoctrinarlas en la Santa religión...instruyéndolas en el ejercicio de la oración y en la frecuencia de sacramentos, reprehendiendo las negligencias que en ello tuvieren"⁽²⁷⁾.

Corresponde a las religiosas del convento mediante voto secreto el permitir la profesión de la novicia, debiendo tener presente el que las pretendientes tuviesen "vocación especial, limpia sangre, fieles cristianas y de ningún error sospechosas"⁽²⁸⁾. Siendo afirmativo el voto de las religiosas y una vez entregada la dote, dentro de los dos meses anteriores a la profesión, se procede a ésta mediante una ceremonia que aunque similar a la de toma de hábito es mayormente insistente en relación al estado principal y decisivo que caracterizará la nueva etapa de la religiosa, la clausura. Así la comisión intentará cercionarse de que la interesada no posee enfermedad alguna que dificulte su vida de enclaustrada "como son mal de corazón, gota..."⁽²⁹⁾, ade-

(24) Ibidem.

(25) Ibidem.

(26) A.D.C. Caja. Manuscrito. 1113.

(27) A.D.C. Caja 274 (II).

(28) Ibidem.

(29) Ibidem.

más de asegurarse de si en el tiempo transcurrido como novicia se la ha instruido en las obligaciones a que debe estar sujeta en el nuevo estado⁽³⁰⁾.

La novicia hace voto a continuación y promete sujetarse a los tres principales, castidad, pobreza y obediencia además de la clausura. Y la madre abadesa le dirá: "Si esto guardares yo te prometo la vida eterna"⁽³¹⁾.

Una vez religiosa, la profesa pasará dos años al lado de la llamada "maestra de jóvenes" quién continuará enseñándola a fin de que se confirme "en el santo temor de Dios y obligaciones religiosas"⁽³²⁾.

Es a partir de su calidad de profesa cuando la religiosa pasa a formar parte de la vida interior del convento, estado regido por el más estricto encerramiento. La clausura "obligación que tienen las personas religiosas de no salir de cierto recinto y de la prohibición a lo seglares de entrar en él"⁽³³⁾, convierte en coto privado el espacio vital de las religiosas cuyo fin no es sino la consecución del más absoluto aislamiento tanto físico como psicológico. El enclaustramiento de las monjas garantiza, en la medida de lo posible, la custodia de la mayor prenda de virtud femenina, la castidad. De este modo si la razón de ser de un convento es la vida espiritual, la razón del éxito social de la clausura no es otra que la salvaguarda de esa prenda, demasiado valiosa para ser dejada exclusivamente a merced de la voluntad femenina.

Con verdadera obsesión patológica, los preceptos encaminados a preservar la clausura se repiten y especifican detenidamente en las reglas impresas del convento. Salidas o huecos hacia la calle, puertas, rejas y tornos son objeto de vigilancia por parte de abadesas, vicarias o porteras, portadoras de las llaves que hacen posible la comunicación con el exterior. La privatización del espacio claustral origina una especial atención a posibles vías de infiltración sujetas, por ende a unas leyes precisas. La altura y anchura del torno debía ser "de tal manera que no pueda por él entrar ni salir ninguna persona"⁽³⁴⁾; las dos rejas del locutorio o libratorio tengan de distancia "de 3/4 partes de una a otra"⁽³⁵⁾. Sólo prelados, visitantes, confesores, médicos, cirujanos y sangradores así como oficiales, reparadores podían acceder al espacio claustral, siempre bajo vigilancia de la vicaria quien, a son de cam-

(30) A.D.C.: Manuscrito 1113.

(31) A.D.C.: Caja 274 (II).

(32) Ibidem.

(33) Diccionario de la Lengua Española. R. Acad. Españ. Madrid, 1970. p. 309.

(34) A.D.C.: Caja 274 (II).

(35) Ibidem.

panilla, anuncia la visita del peligro promoviendo al recato. La indignación divina y la sentencia de excomunión son las penas para quienes infrinjan las leyes conventuales⁽³⁶⁾. A nuestro parecer el celo por la convivencia dentro de un recinto inviolable encierra una clara inseguridad psicológica con relación a lo “externo” así como un férreo miedo a cualquier fenómeno que pudiese distorsionar la vida espiritual de las religiosas. Así se expresa en 1811 la priora del convento de Candelaria Doña Josefa Baeza a fin de evitar la persistencia en los conventos de los llamados “depósitos Judiciales” debido al mal ejemplo y desequilibrio emocional que podían ocasionar a las profesas: “Los asilos destinados a la practica de las virtudes se convierten con estas gentes (se refiere a mujeres divorciadas o jóvenes casaderas sin el consentimiento paterno) en lugares de horror, y maldición contra los autores de sus males, y esta santa soledad que santifica al que la ama, proporcionándole medios de justificación, condena al que está violento en ella facilitándole los de desesperación. Las conversaciones edificantes que resonaban en estos claustros son sustituidas por las que les sugiere a esta clase de gente las pasiones violentas, que les han dominado y conducido a ellos contra su voluntad. Las religiosas jóvenes, que por falta de proporciones en el convento no pueden estar con separación de las depositadas, se imponen en las causas de su encierro que jamás son edificantes: se instruyen en los sucesos escandalosos, que han conducido a él a la mujer casada; en las intrigas y los secretos de las solteras para sorprender la vigilancia de los padres y tratar con libertad al objeto de su pasión...”⁽³⁸⁾.

Asegurada la enclaustración de profesas y novicias la comunidad conventual forma un núcleo privado, autosuficiente y perfectamente reglamentado, un microcosmo donde cada miembro debe cumplir una serie de funciones precisas de acuerdo con el cargo que regente. En la comunidad de religiosas de Candelaria éstos eran los siguientes: Priora, Vicaria de coro, cantora, secretaria, porteras, sacristanas, confesoras, enfermera, torneras, escuchas, maestras de labor, bibliotecaria, Ropera, provisoras, refictolera⁽³⁹⁾. La Priora o abadesa era la principal responsable del buen funcionamiento del convento y del seguimiento de una correcta forma de vida. Elegida por las religiosas de la comunidad en voto secreto sobre cédula depositado bajo auspicio de miembros de la autoridad eclesiástica, se la delegaba el mando

(36) Ibidem.

(37) A.D.C.: Caja 2272.

(38) A.D.C.: Caja 268 (II).

(39) A.D.C.: Manuscrito 1105.

de la institución conventual con la entrega de las llaves y sello de la congregación en una ceremonia generalmente oficiada en el coro del recinto monjil. En el caso de las religiosas de Candelaria esta ceremonia se celebraba cada tres años, si bien la abadesa podía renunciar a su cargo con anterioridad a juzgar por los casos encontrados⁽⁴⁰⁾. Es la priora la encargada de dar cuenta a los Prelados o sus visitadores quienes daban parte del correcto funcionamiento del convento mediante las llamadas “visitas pastorales”, controles generales de carácter anual⁽⁴¹⁾.

El tiempo diario comienza al alba y se reparte en función de las horas litúrgicas. Las horas dedicadas al trabajo, mediante el que se “lanzarán la ociosidad enemiga del alma, la cual es puerta y camino por donde entran los vicios que llevan el alma a la perdición”⁽⁴²⁾ se combina con los dedicados al coro, comidas, recreación, lectura espiritual y necesario descanso⁽⁴³⁾. La asistencia al coro se considera de vital importancia, y la no asistencia o impuntualidad se pena con la privación de la comunión o la libranza⁽⁴⁴⁾...” y así no con leve causa faltan a él (se refiere a los oficios) pues este es el obsequio que a su esposo deben dar en la vida lámpara de su amor”⁽⁴⁵⁾.

(40) Ibidem.

(41) A.D.C.: Visitas Pastorales. Caja 511. (I).

(42) A.D.C.: Caja 274. (II).

(43) Ibidem.

(44) Ibidem.

(45) Ibidem.

– A.D.C.: Archivo Diocesano de Cádiz.

– A.H.^º.P.: Archivo Histórico Provincial.

– A.M.C.: Archivo Municipal de Cádiz.

LA DOTE Y LA MUJER PORTUENSE EN EL PERIODO ISABELINO (1830-1868)

Pedro GONZÁLEZ

Para cualquier investigador que haya escudriñado la realidad social de las mujeres decimonónicas puede resultar inverosímil el descubrir que aquellas pudieron ser poseedoras de bienes, en el caso de haberlos aportado antes o durante el matrimonio, durante el período de casada. Aparte de la participación en los gananciales, “toda cosa que marido y mujer ganasen o comprasen estando de consumo, hayanlo ambos por medio”⁽¹⁾, y hasta la ley de 1855 y sobre todo el Código Civil de 1889, las mujeres conservaron en el matrimonio unos bienes que les eran propios y que no se confundían con los del marido: dote, parafernales, arras y donaciones. Los dos primeros procedían del patrimonio familiar de la desposada y los segundos tenían su origen en una cesión económica realizada por el propio marido ya en concepto de compromiso o regalo. El proyecto del Código Civil de 1855 no admitió la tipología de los bienes convirtiéndolos todos en dotales y así fueron definitivamente regulados en 1889⁽²⁾.

Refiriéndonos a la época Isabelina, período donde insertamos nuestra investigación, podemos definir la dote como “algo que la mujer da al marido por razón de casamiento... algo entregado a ella por sus padres, parientes o personas extrañas, antes o después de celebrarse el matrimonio”⁽³⁾, bienes de

(1) Novilísima Recopilación. Libro X. Tit. IV. Leg. I.

(2) Morán, G.: *La mujer en la historia y la legislación*. Madrid, s.a. p. 437.

(3) García Bogena, Florencio: *Concordancias, motivos y comentarios del Código Civil español*. Madrid, 1852. p. 55.

diversa índole que la mujer aporta para “ayudar a superar las cargas matrimoniales”⁽⁴⁾, amén de suponer, en nuestra opinión, una especie de “seguro de vida” o salvaguarda económico en una sociedad en la que se la considera un ser desprovisto de personalidad jurídica estando al margen del varón.

El hecho de considerarse los bienes dotales como propios de la mujer casada no debe, sin embargo, inducirnos a error, ya que es el marido el administrador absoluto de todos ellos por lo que sin el consentimiento del marido la mujer no podía disponer de los bienes a su antojo y bajo su libre albedrío⁽⁵⁾.

Una vez casada podemos afirmar que la esposa se convierte en mera espectadora del control y el gobierno masculino de la fortuna familiar.

A fin de preservar y establecer la valoración de los bienes dotales, lo cual era importante porque las donaciones dependían de su cuantía, se firmaba ante notario un documento en el que, bajo variada nomenclatura, cartas dotales, escritura de dote, cartas de pago y recibo de dote... etc., se detallaban los bienes aportados por la esposa así como el valor en metálico de los mismos. Tales documentos son las principales fuentes consultadas para realizar nuestras investigaciones documentos escasos, insuficientemente estudiados y sin ninguna sistematización, si bien fundamentales para conocer la situación económica de las familias así como la diversa tipología de los bienes.

Hemos utilizado asimismo como fuente de primera mano los testamentos femeninos si bien en tales documentos generalmente no se especifican los bienes aportados constando exclusivamente el importe en metálico de los mismos.

Basándonos en ambas fuentes tratamos de conocer y reconstruir la aportación al matrimonio de la mujer portuense. De entre los años comprendidos entre 1820 a 1860 el número de cartas dotales encontradas ha sido bastante escaso, pero al mismo tiempo original y representativo.

La estructuración formal del documento dotal notarial es idéntica en todos los casos consultados teniendo como expositor al marido quien, ante un escribano, realiza la carta dotal. Todos los casos cuentan con las siguientes partes:

(4) A.P.C.: Recibo de dote. Don Francisco Nicolau a Doña Angela M^a Chevasco. Pt. 982. F. 19. 1833. Puerto Santa M^a.

(5) Gacto, Enrique: La mujer ante la ley en “La mujer en España”. Historia 16. n^o 145. p 24.

- Datos personales de ambos cónyuges en el caso de realizarse el documento después de celebrado el matrimonio o pensamiento de contraer matrimonio en el caso de formalizar el documento antes del casamiento.
- Bienes aportados por la esposa.
- Evaluación de la misma en metálico.
- Compromiso por parte del marido a devolver los bienes dotales a la esposa en caso de disolverse el matrimonio.
- Descripción de las arras.

En todos los casos consultados referidos al Puerto de Santa María el documento notarial está redactado antes de la celebración del matrimonio aunque, a juzgar por los ejemplos de otras localidades⁽⁶⁾, no era requisito legal ni el realizar una carta dotal ni que ésta tuviera que declararse antes de la celebración del matrimonio.

A través de los documentos dotales conocemos la tipología de los bienes aportados por la esposa:

- Bienes muebles: Prendas de vestir, encajes, alhajas, complementos, muebles y objetos... etc.
- Bienes inmuebles o Raíces, rústicos y urbanos: Propiedades, viviendas y tierras... etc.
- Bienes en metálico.

Veámos algunos ejemplos.

En la carta dotal de M.^a Catalina de Albertis, el marido D. Vicente Merello especifica las alhajas aportadas por aquella a la morada matrimonial:

- Un aderezo de oro compuesto de collar, par de zarcillos y alfiler: 2600 r.v.
- Un aderezo de oro compuesto de un calabrote, para de zarcillos y alfiler: 2800 r.v.
- Un aderezo de corales compuesto de una chalina, dos pares de pulseiras, un par de zarcillos y un alfiler: 1500 r.v.
- Un aderezo de perlas y brillantes compuesto de un collar de perlas con entrepiezas de brillantes, un par de zarcillos de brillantes y una flor de perlas y brillantes: 12.800 r.v.

(6) Ver: González Jiménez, Pedro: La dote y la mujer de Jimena de la Frontera en el s. XIX. II Jornadas de Historia del Campo de Gibraltar. Tarifa, 1992.

- Un collar de perlas con entrepiezas de brillantes grandes: 18.000 r.v.
- Un aderezo de plata, collar y par de zarcillos, un broche y cinco flores y palomas: 1000 r.v.
- Dos tumbagas de brillantes: 1800 r.v.
- Cinco tumbagas de perlas: 460 r.v.
- Dos alfileres de perlas, granates y otra piedras: 740 r.v.
- Dos pares de zarcillos de oro: 600 r.v.
- Dos pares de flores de perlas: 240 r.v.
- Un reloj de oro montado sobre piedras: 3.200 r.v.⁽⁷⁾.

Doña Angela M.^a Chevasco aportó la cantidad en metálico de 72.000 reales de vellón además de bienes muebles, la mayor parte de los cuales eran prendas de vestir, y raíces⁽⁸⁾. De estos últimos Doña Carlota M.^a de Miranda dio al matrimonio los siguientes:

- Una casa en la calle Larga n.^o 147: 140.000 r.v.
- Una casa en la calle de Palacio: 25.000 r.v.
- Un palco platea n.^o 7 en el nuevo teatro: 7.140 r.v.
- Una hara de 40 aranzadas y 42 estandales de tierra nombrada la Riqueza en Vellut: 18.000 r.v.
- Otra de 15 aranzadas nombrada el Sombrero de tres picos en Vellut: 7.000 r.v.
- La tercera parte de una casa en Sanlúcar de Barrameda: 21.998 r.v.⁽⁹⁾.

El análisis de la globalización de los bienes dotales de la mujer Portuense en la época Isabelina nos ofrece una serie de informaciones variadas. A saber:

- La consideración de materiales nobles como bienes importantes. La pureza se revaloriza tanto en maderas como en textiles: caobas, mármoles, rasos, sedas, terciopelos y mantillas de encaje.
- La ausencia de bienes en especie tales como cereales, legumbres o animales, aportaciones propias de zonas más rurales⁽¹⁰⁾, lo que nos pone de relieve el carácter menos agrario del Puerto de Santa María en pró de un ambiente más comercial y urbano.

(7) A.P.C.: Carta de dote y donación de arras. Don Vicente Merello a Doña Catalina de Albertis. Pt. 1025. f. 252. Puerto Santa M.^a. 1841.

(8) A.P.C.: Recibo de dote. Don Francisco Nicolau a... Op. Cit.

(9) A.P.C.: Recibo de dote y carta de pago. Don José Barreda a Doña Carlota M.^a de Miranda. Pt. 1124. f. 795. 1856. Puerto de Santa M.^a.

(10) Ver: González Jiménez, Pedro: La dote y la mujer... Op. Cit.

- Dentro de los bienes dotales y formando parte de él podemos considerar el "ajuar" o conjunto de bienes de uso diario en la morada familiar así como las prendas íntimas de uso femenino. A nuestro entender el ajuar encierra simbólicamente una significación peculiar: el comienzo de una nueva vida. Al igual que en su nacimiento, en el que se le arroja con la canastillas o conjunto de prendas y objetos de uso infantil, la mujer casadera necesita del ajuar para comenzar la etapa decisiva de su vida a la que estaba abocada por principio desde su nacimiento. La toma de estado supone para la mujer el comienzo de un nuevo ciclo vital, el de esposa y madre, de ahí la renovación y el estreno de sus prendas más íntimas así como de objetos necesarios para comenzar la vida familiar.
- En algunos de las cartas dotales consultadas se recogen las llamadas "arras" o "Propter Nuptias", bienes que el marido cedía a la mujer una vez casados como pago o recompensa hacia ella así como de establecimiento de apoyo económico si el matrimonio se disolvía, ya que al igual que los bienes dotales pertenecen exclusivamente a la mujer.

Al igual que la dote, las arras podían consistir en bienes en metálico, 8.000 r.v. regala Don Fernando Llacér a Doña Gertrudis de Cala y Rodríguez, su esposa⁽¹¹⁾, o en objetos, alhajas o prendas de vestir. Así por ejemplo Antonio Ariza dona a su mujer Doña Rosario Victor i Pico los siguientes bienes en concepto de arras:

- Un traje de seda color rosa: 1300 rv.
- Un traje de terciopelo: 1440 rv.
- Una capa de pieles; 500 rv.
- Un mango de piel: 104 rv.
- Un pañuelo de mano bordado: 240 rv.
- Un abanico de nácar: 500 rv.
- Un alfiler de oro: 320 rv.⁽¹²⁾

A fin de que el lector posea una idea general de lo aportado al matrimonio por la mujer portuense en los años centrales del siglo XIX hemos seleccionado el Recibo de Dote de Don Fernando a Doña Gertrudis de Cala su futura esposa, la cual constatamos a continuación:

(11) A.P.C.: Recibo de dote y carta de pago. Don Fernando Llacér a Doña Gertrudis de Cala y Rodríguez. Pt. 1124. f. 544. 1856. Puerto de Santa María.

(12) A.P.C.: Carta dotal Don Antonio Ariza a favor de Doña M.^a del Rosario Victor i Pico. Pt. 1082. f. 978. 1850. Puerto Santa M.^e.

ROPA DE VESTIR:

- Dos docenas de camisas de hilo, cada una apreciada en 60 r.v.: 1440 rv.
- Una docena de camisas de algodón, cada una a 24 r.v.: 288 rv.
- Dos docenas de enaguas de hilo: 1728 rv.
- Dos docenas de enaguas de algodón, cada una a 24 r.v.: 576 rv.
- Un camisolín de Holan con mangas: 160 rv.
- Dos docenas de medias de hilo a siete rv cada una: 168 rv.
- Dos docenas de medias de algodón inglés a once rv cada una: 264
- Ocho trajes de coco, a sesenta y cinco rv, cada uno: 520 rv.
- Un traje de Piña con adornos: 640 rv.
- Dos trajes de seda de colores a 400 rv cada uno: 800 rv.
- Un traje de glasé: 520 rv.
- Un traje de seda brocado con adornos: 1040 rv.
- Un pañuelo de espuma de seda: 240 rv.
- Dos pañuelos espuma de seda hombreros: 100 rv.
- Un pañuelo de cachimir: 360 rv.
- Un pañuelo de piña: 400 rv.
- Un pañuelo de piña de capucha: 140 rv.
- Una mantilla de blonda con adornos: 1500 rv.
- Un velo mantilla: 800 rv.
- Un manto de glasé: rv.
- Doce pañuelos de mano de piña, seda e hilo: 200 rv.
- Seis abanicos de varias clases: 280 rv.

ROPA DE CAMA:

- Doce sábanas de hilo: 1680 rv.
- Dos colchones de lana: 860 rv.
- Dos almohadones de lana y fundas: 94 rv.
- Dos fundas para almohadones: 144 rv.
- Dos almohadas de algodón de pella: 64 rv.
- Doce fundas de almohadas: 168 rv.
- Dos cobertores cameros: 200 rv.
- Una colcha blanca bordada de realce: 260 rv.
- Dos sobrecamas de zaraza: 140 rv.

ALHAJAS:

- Un aderezo de oro con amatista: 640 rv.
- Dos pares de zarcillos de oro: 260 rv.

- Ocho anillos de oro, uno con brillantes: 1240 rv.
- Una cadena de oro: 600 rv.
- Un guarda pelo de oro: 80 rv.
- Un rosario de plata: 140 rv.

MUEBLES:

- Una cómoda de caoba: 560 rv.
- Una cama francesa de caoba: 840
- Colgadura y argollas doradas: 360 rv.
- Una mesa de sala de caoba: 360 rv.
- Doce sillones de caoba: 960
- Cuatro rinconeras de caoba.

A pesar de la opinión de algunos autores que suponen la dote como requisito legal y social sin el que la mujer no podía contraer matrimonio, no compartimos dichas opiniones y corroboramos nuestras conclusiones al respecto con los numerosos casos encontrados, generalmente tomando como fuentes los testamentos femeninos, en los cuales se expresa con claridad uniones matrimoniales en las cuales no intervino “dote ni capital ninguno”⁽¹⁴⁾.

La dificultad que entraña la carencia de dote concierne única y exclusivamente al elemento económico. La mujer no cuenta a lo largo de su monótona vida con autosuficiencia económica, a excepción de los bienes heredados de los padres o de algún familiar, bien por la carencia de profesiones femeninas o por la visión negativa de la mentalidad burguesa acerca del trabajo femenino.

Esta situación agudizaba la dependencia femenina, en torno a los padres y una vez casada al marido.

(13) A.P.C.: Recibo de dote y carta de pago. Don Fernando Llacér... Op. Cit.

(14) A.P.C.: Ver Testamentos:

- Rosa Lobero. Pt. 982. f. 38. 1834. Puerto Santa M^a.

- Manuela Berreta. Idem. F. 99. Idem.

- Milagros Grosso. Pt. 1082. f. 374. 1850. Puerto Santa M^a.

FUENTES PARA EL ESTUDIO DE LA MUJER BURGUESA GADITANA EN LA ÉPOCA ISABELINA

Pedro GONZÁLEZ JIMÉNEZ

Escribir la historia es el último acto de un largo proceso de investigación. Lo primero es escoger el objeto de la investigación histórica, un conjunto social más o menos grande situado en el espacio y en el tiempo sobre las que el historiador planteará una serie de hipótesis o una cadena de las mismas.

Pertrechado con tales instrumentos, el historiador se lanza a la busca y captura de la materia prima, es decir de las fuentes, vocablo que podríamos definir como todo documento, testimonio o simple objeto que, sin haber sufrido ninguna reelaboración sirve para transmitir un conocimiento total o parcial de unos hechos pasados⁽¹⁾.

Una vez decidido el tema de nuestra investigación, “La mujer burguesa gaditana” inserta en el período histórico isabelino, nuestro cometido fue realizar un profundo sondeo sobre las publicaciones bibliográficas referentes al tema en cuestión y aún más el análisis de cualquier estudio, libro o artículo que tratase el tema de la mujer en cualquier ámbito social, estudios individualizados, colectivos, económicos, legales o cuantitativos.

Las conclusiones a las que habían llegado los numerosos especialistas consultados pueden ser resumidas, compactadas y sintetizadas en las consiguientes palabras de la escritora francesa Simone de Beàuvoir: “...al vivir en función del otro, el varón, la mujer no tiene proyecto de vida propia, ya que

(1) Tuñón de Lara, Manuel: *Porqué la Historia*. Barcelona, 1985, p. 18.

ha actuado siempre al servicio del patriarcado, constituyendo el segundo sexo supeditado al sexo sujeto, protagonista activo y agente de la historia: el hombre⁽²⁾.

Efectivamente, testigos de escaso valor, relegadas a la esfera de lo doméstico, destinadas al silencio de la reproducción maternal y casera lo cual no merece tenerse en cuenta ni contarse, y por ende ajenas al estado de las “esferas trascendentales”, ámbito exclusivo del varón, las mujeres no aparecen como sujeto visibles en el discurso histórico⁽³⁾.

Todas las manifestaciones escritas analizadas no hacen sino repetir una situación social femenina sobre la que no creemos necesario reincidir: la historia de la mujer en función del victicismo masoquista de la sufrida condición femenina determinada por la opresora condición masculina. Somos de la opinión de que la repetición esquizoide de los eternos tópicos sobre la opresión femenina no hace sino obstaculizar y combatir el avance del conocimiento científico referido al tema de la mujer.

Ajenos, además de a estos cometidos, a cualquier visión histórica en función de una serie de mitos personales, reinas, heroínas, santas o mártires, nuestras pretensiones consistían en el intento de dar a conocer una serie de realidades concernientes a un determinado colectivo social, la clase burguesa, localizado en el núcleo urbano gaditano. Queríamos saber sobre mujeres anónimas que nacieron, se educaron, amaron, maduraron y murieron, en definitiva mujeres que vivieron de una determinada manera, reglamentada y preceptada desde una órbita social de carácter burguesa. Nuestra investigación formaba parte de una corriente historiográfica denominada “nueva historia”, definida por “la aparición de nuevos problemas, nuevos métodos, y sobre todo, la aparición de nuevos objetos en el campo de la historia antes reservados a la antropología: alimentación, cuerpos, gestos, imágenes, sexo... etc”⁽⁴⁾.

Conocida por algunos autores como “antropología histórica” o como indicaba Miguel de Unamuno “Intrahistoria”, búsqueda del alma española sólo alcanzable en lo colectivo y cotidiano⁽⁵⁾, nuestra historia era la historia de muchas historias. Si pretendíamos conocer cómo y quiénes eran las muje-

(2) Beauvoir, Simone de: *Le deuxième Sexe*. París, 1973. p. 32.

(3) Folguera, Pilar: *Notas para el estudio de la historia social de la mujer en España en “Nuevas perspectivas sobre la mujer*. Madrid, 1982. p. 1.

(4) Le Goff, Jacques: *Hacer la historia*. Barcelona, 1974. p. 35. v.2.

(5) Tuñón de Lara, Manuel: *Porqué...* Op. Cit. p. 41.

res burguesas gaditanas en la segunda mitad del siglo XIX, si trabajaban, cómo se alimentaban, cómo eran sus casas, cómo contrajeron matrimonio, qué aportaron al mismo, cómo amaron, cómo era su vida sexual, en qué soñaban, cómo se divertían, cómo ocupaban su tiempo, cómo enfermaban y morían, debíamos tener en cuenta que nuestro trabajo se basaba en la aglutinación de muchas historias, de la familia, la alimentación, el mobiliario, la indumentaria o el sexo.

Nuestro cometido era inmenso, intenso, complejo y plenamente apasionante, además de decisivo para la formulación de futuras investigaciones referidas a otros núcleos poblacionales. Efectivamente las fuentes utilizadas en nuestra investigación así como la metodología aplicada a nuestro trabajo servirían de modelo para otras posibles incursiones investigatorias que tuviesen como objeto la figura de la mujer burguesa decimonónica.

Una vez decidido el objeto de nuestra investigación y conocida la línea historiográfica dentro de la cual estábamos inmersos, se nos plantearon dos cuestiones importantes:

¿Qué fuentes utilizar para conseguir nuestro cometido? ¿Cómo interrogar las fuentes seleccionadas y qué metodología debíamos aplicar?

Para cualquier investigador cuyo objeto de trabajo sea la mujer, la utilización de una serie de fuentes presenta un problema intrínseco al objeto de nuestro estudio: la escasez de las mismas y la utilización para con éstas de un proceso metodológico bien distintos a los generalmente manejados por los historiadores de otros campos históricos. Los tratadistas del tema femenino, quizás motivado por la utilización de unas determinadas fuentes y por el modelo metodológico empleado, han sido generalmente acusados por un amplio sector de historiadores científicos o neopositivistas, de investigadores oportunistas, manipuladores o aportadores de conclusiones no apoyadas fielmente por documentación con un mínimo rigor científico. Según nuestro parecer tales opiniones son el resultado de la necesidad. Si los investigadores sobre el tema de la mujer tuviésemos que basar nuestras conclusiones apoyándose exclusivamente en las fuentes tradicionales no podríamos escribir una historia de la mujer debido principalmente a que ésta no aparece como sujeto histórico en las fuentes oficiales. Se nos acusa de apoyarnos en fuentes no estrictamente documentales, de abusar de la literatura como medio de información, de basar nuestros trabajos en fuentes orales, de generalizar a partir de un hecho concreto. Sinceramente creemos más positivo todo esto que la carencia o repetición de estudios e investigaciones que no hacen sino

repetir lo que ya todos sabemos de corrido. El investigador que trate el tema de la mujer debe, si queremos decir algo nuevo y con riesgo a equivocarnos, agarrarse a toda aquella fuente sea del carácter que sea que pueda aportarle cierta información. No podemos esperar aportar datos sobre cualquier faceta de la vida cotidiana de las mujeres decimonónicas apoyándonos exclusivamente en documentación de carácter archivístico porque escasamente aparecen en tales. El historiador tradicional debe ser consciente de que contar sobre la mujer no es lo mismo que referir un hecho político, económico o de cualquier otro carácter. La documentación oficial está muda cuando tratamos de reconstruir el pasado histórico femenino.

Cómo indica George Duby y Michelle Perrot: “las huellas que han dejado (las mujeres) provienen menos de ellas mismas que de la mirada de los hombres que gobiernan la ciudad, construyen su memoria y administran sus archivos. El registro primario de lo que hacen y dicen está mediatizado por los criterios de selección de los escribas en el poder. Y éstos, indiferentes al mundo privado, se mantienen apegados a lo público, en dominio en el que ellas no entran”⁽⁶⁾.

Clarificadas mentalmente las conclusiones a las que queríamos llegar mediante nuestra investigación, contábamos al menos mentalmente con una serie de fuentes imprescindibles en las que apoyaríamos nuestro legado. Nos referimos a las llamadas fuentes o testimonios directos es decir memorias manuscritas o género epistolar. Desgraciadamente no hemos podido localizar ninguna de tales fuentes de información. El celo burgués por todo lo que forme parte del entorno privado dificulta el poder contar con testimonios reales y directos ricos en confesiones, actitudes, sentimientos, temores, pensamientos, cualquier intromisión del ojo público en esferas de índole íntima individual. En el caso gaditano sí hemos contado sin embargo con la oportunidad de contar con una fuente de vital importancia en la reconstrucción de interiores habitados. Nos referimos a casas gaditanas del ochocientos que aún conservan la estructura, decoración y mobiliario que caracterizó al Cádiz Isabelino. Por reflejar un ejemplo baste referirnos a la morada del comerciante gaditano Don Benito Cuesta localizada en la calle Sagasta de nuestra ciudad, cuya visión nos hizo trasladarnos en el tiempo vislumbrando in situ una casa burguesa en el Cádiz Isabelino.

De entre la extensa tipología de fuentes en las que hemos basado nuestro trabajo, manuscritas e impresas, iconográficas y fuentes varias siguiendo

(6) Historia de las mujeres en Occidente. Madrid, 1991. T. IV. Introducc.

la clasificación que propone Tuñón de Lara, realizaremos un breve recorrido haciendo referencia exclusivamente a las llamadas fuentes documentales o, según Umberto Eco, de primera mano⁽⁷⁾. Tales fuentes documentales han sido localizadas en centros documentales gaditanos: Archivo Municipal, Archivo de Protocolos, Archivo de la Diputación de Cádiz, Archivo Diocesano y Archivos Parroquiales. Discurriremos sobre algunas de las fuentes más originales en ellos consultadas.

Una de las primeras cuestiones que solventamos a partir de nuestras primeras investigaciones en el Archivo Municipal fue conocer quiénes eran las protagonistas de nuestro trabajo o sea cuántas y cómo se llamaban las señoras de la burguesía gaditana en la históricamente hablando época Isabelina. A partir de las listas de electores atendiendo a la disponibilidad económica localizamos los principales, medianos y menores contribuyentes de la ciudad, con lo que teníamos ante nosotros a los cabezas de familia, la profesión que profesaban y la dirección en que vivían. Un segundo paso fue acudir a los padrones de población donde, a partir de los datos anteriores, localizar si estaban casados, si poseían una familia. Del análisis de los padrones extraímos los siguientes datos:

- Nombre y datos personales de las esposas.
- Estructura familiar: número de hijos y diferencias de edad entre uno y otro.
- Número de familiares y tipología.
- Características de la vivienda familiar: Compartida o sola. Generalmente las familias de grandes contribuyentes ocupaban una casa sola.
- Servicio doméstico: número de miembros, tipología y años de permanencia en la casa.

Las actas capitulares municipales en los años comprendidos en nuestro período de estudio fueron nuestro segundo cometido.

En ellas escasamente aparece tratada el tema de la mujer si bien ésta aparece como protagonista en referencias de dotes sorteadas o cedidas por el ayuntamiento como obra benéfica, en reglamentos de prostitución o de servicio doméstico, en permisos de compra o solicitudes de viudez a fin de conseguir pensiones vitalicias.

(7) Ver Tuñón de Lara... Op. Cit. p. 18 y Eco, Umberto: *Cómo se hace una Tesis*. México, 1989, p. 75 a 79.

Es obvio que no encontramos información de las mujeres burguesas de forma directa pero sí tuvimos constancia de realidades paralelas de tipo social que sirvieron para constrar y rellenar lagunas desconocidas. Así por ejemplo si bien las diferentes noticias o reglamentos de prostitución femenina no conciernen directamente a la mujer de las clases medias sí nos dió a conocer la visión social de la prostitución desde una órbita mental burguesa con la exaltación y sacralización de una serie de valores morales femeninos que nos informó de lo que se esperaba, desde el punto de vista moral, de las mujeres gaditanas de buen nombre y familia.

En el Archivo Municipal localizamos numerosa información sobre la enseñanza pública por aquellos años lo cual nos sirvió de punto de referencia para adentrarnos en el campo de la educación femenina de forma general: costumbres, horarios y reglamentos... etc. Tales datos no fueron aplicables a la educación de la mujer burguesa relegada dentro del entorno familiar para su educación y en su caso a Academias de tipo privado.

Para reconstruir numerosos aspectos de la ciudad desde su aspecto urbanístico hasta sus fiestas contamos, procedentes todas ellas del Archivo Municipal, con las siguientes fuentes:

- Cajas especializadas por temas de carácter diverso, desde fiestas, ordenanzas municipales, abastecimientos de aguas, alumbrado, visitas reales, bailes y grandes acontecimientos... etc.
- Memorias de la administración municipal relativas a un año donde se recogen todas las mejoras, acontecimientos y hechos ocurridos en la ciudad a lo largo del período anual al mando de un alcalde determinado que se encarga de firmarlas.
- Libros de Reglamentos y bandos, imprescindibles para conocer el funcionamiento cotidiano de la ciudad.

Nuestro segundo bloque de fuentes las localizamos en los llamados archivos parroquiales localizados en cuatro de las cinco Parroquias con las que contaba la ciudad a mitad del siglo XIX, ya que el archivo parroquial de San José fue destruido en la guerra civil española de 1936. A partir de la consulta de los padrones parroquiales complementamos la información obtenida de los padrones poblacionales consultados en el archivo municipal. Analizamos los distintos libros de matrimonios, muertes y nacimientos, libros de aranceles parroquiales y rituales eclesiásticos, lo cual nos informó sobre el ceremonial eclesiástico y su tipología, bautismal, matrimonial y funeraria, éstas últimas indispensables para profundizar en nuestras investigaciones escatológicas.

Una fuente de vital importancia para nuestro trabajo fueron los llamados libros de matrimonios secretos, si bien no pudimos consultar todos los existentes en las diferentes parroquias debido a la oposición de algunos de los párrocos. A partir de los que nos fue posible consultar tuvimos la suerte de conocer algunos de los “traumas sociales”, circunstancias adversas a los contrayentes que obstruían la celebración de matrimonios públicos, realidades sociales individuales rechazados por la opinión pública: matrimonios en los que la diferencia de edad entre los cónyuges es elevada, matrimonios entre viudos, enlaces obstaculizados por las familias, problemas económicos... etc.

A través del Archivo de Protocolos Gaditano pudimos consultar la llamada documentación notarial, que en relación a las mujeres cuenta con las siguientes fuentes de información:

- Testamentos femeninos, indispensables para conocer actitudes ante la muerte, economía matrimonial, datos familiares, lazos sentimentales, nivel educacional de las testadoras a partir del análisis grafológico de las firmas que cierran el documento... etc.
- Cartas dotaes y arras, necesarias para conocer el régimen económico de las familias de los contrayentes amén de consistir en documentos ricos en descripciones de mobiliario, indumentaria y objetos decorativos llevados por la mujer como bienes dotaes al matrimonio.
- Particiones de bienes, de vital importancia para la reconstrucción de interiores, prohijaciones, reconocimientos de hijos naturales, casamiento por poderes, permisos para contraer matrimonios... etc.

En el archivo de la Diputación de Cádiz, si bien había mucha información sin catalogar tuvimos la oportunidad de consultar fuentes de carácter diverso, a saber:

- Documentación sobre la visita de Isabel II, acontecimiento social importante en la vida cotidiana de los gaditanos en 1862. Información básica para conocer costumbres de carácter social, bailes de sociedad, así como el mobiliario y la decoración que predominaba en la época isabelina a través de las descripciones de los decoradores y encargados de equipar el Palacio Provincial como morada regia.
- Amplia información sobre la Casa de Expósitos matriz de Cádiz. La documentación existente sobre las Nodrizas nos fue de singular importancia ya que, entre otras cosas, eran requeridas como amas de leche por numerosas familias burguesas. Encargadas de controlar el

trabajo de las nodrizas por barrios era una comisión de las llamadas Junta Oficial de damas, cuyas filas estaban engrosadas por damas pertenecientes a la clase burguesa. La beneficiencia será uno de los campos que ocupará parte del tiempo diario de las mujeres de las clases medias. Por la prohibiciones de expósitos conocemos como la adopción es practicada por los miembros de las clases burguesas como solución a infecundidades o como acto de caridad.

El archivo Diocesano cierra el número de focos de información utilizado como núcleos de documentación indispensables para la realización de nuestro trabajo. Dividiremos el legado de fuentes aportadas en cuatro bloques:

- Expedientes matrimoniales municipales: a través de los cuales conoceremos el número de matrimonios y la proporción de enlaces de carácter burgués atendiendo a datos como la profesión del contrayente masculino o a la localización urbana de las viviendas de los cónyuges. Vislumbraremos la tipología matrimonial, el número de matrimonios secretos, el carácter endogámico y homogámico en enlaces de carácter burgués... etc.
- Demandas de Divorcio: A pesar de contar con mínimos casos en los que los contrayentes pertenecen socialmente a la clase burguesa, lo cual es significativo ya que nos informa de la escasa práctica de las separaciones matrimoniales entre las huestes burguesas atendiendo evidentemente a principios de carácter moral y religiosos.

A pesar de los pocos casos encontrados, conocemos las causas de las separaciones amén de servinos, tales documentos, para conocer datos referentes a la vida cotidiana: lugares, objetos, costumbres e indumentaria. Las demandas de divorcio son de vital importancia para reconstruir las actitudes sexuales de las mujeres decimonónicas ya que son numerosos los casos en los que los problemas de tipo sexual se yerguen como causa de los problemas matrimoniales.

- Enmiendas: Documentos que refieren la corrección de defectos o errores, a través de los cuales obtuvimos datos concernientes a convivencias ilícitas al margen de la ley, reconocimiento de hijos naturales, ilegitimidad... etc. Toda una amplia información sobre realidades sociales rebatidas fervorosamente por las autoridades burguesas en el poder.
- Documentación de tipo conventual: La disyuntiva social y vital de la mujer burguesa decimonónica supone la entrada en el convento como

alternativa a la vida matrimonial. El archivo diocesano posee amplia información sobre los conventos gaditanos del ochocientos, datos fundacionales de los mismos cronológicamente situadas en el siglo XVII y el archivo conventual completo del Convento de la Candelaria. A través de las Constituciones, reglamentos, visitas pastorales y Libros de tomas de Hábito y Profesiones podemos conocer una realidad social y una forma de vida a veces abrazada por las mujeres burguesas.

Quiero agradecer la ayuda y colaboración del personal del archivo de Protocolos, al padre Antón Solé del archivo Diocesano por sus buenos consejos y sobre todo al equipo de trabajo del Archivo Municipal de Cádiz, a los auxiliares Fernando Osuna, M^a del Carmen Marzo y M^a del Carmen Gómez, actualmente bajo la dirección de Doña Rosario Martínez, directora de la biblioteca Municipal, ejemplo de laboriosidad, tesón y buen hacer, aptitudes que definen la magnitud profesional de la que es portadora.

LA MUJER PORTUENSE ANTE SU ÚLTIMA VOLUNTAD (Análisis de los testamentos femeninos entre 1830-1860)

Pedro GONZÁLEZ

Una de las fuentes de primer orden con la que el investigador cuenta a la hora de reconstruir, aunque parcialmente, el pasado de las mujeres decimonónicas son los testamentos, documento notarial que podríamos definir como un acto solemne e individual por el cual un individuo, ya sea hombre o mujer, dispondrá la suerte de sus bienes materiales⁽¹⁾ así como una serie de premisas de tipo espiritual concernientes al cuerpo y al alma.

La mujer, relegada legalmente en cualquier acto jurídico a la esfera de los incapacitados y dependientes, adquiere mediante la posibilidad de testar la categoría social de ser humano consciente y capaz de disponer libremente de sus bienes dotales o hereditarios así como de decidir el tipo de enterramiento que prefiere o las misas que han de celebrarse para garantizar la salvación de su alma.

A pesar de contar con dichas posibilidades, el número de testamentos femeninos localizados en el Puerto de Santa María entre 1833 y 1868 es mínimo si lo comparamos con la proporción de testamentos en boca de varones. Hemos analizado un total de 64 testamentos femeninos frente a casi el doble de disposiciones testamentarias masculinas, lo que puede responder, entre otras razones, a una menor disponibilidad de bienes económicos por parte de la mujer, disponibilidad económica razón de ser de la acción de testar.

(1) Código Civil 1889, Madrid, 1890. p. 202.

Sabedores de que, ante el testamento femenino, nos encontramos con las casi exclusivas fuentes documentales directas de carácter femenino dentro de un universo documental de índole androcéntrica y conscientes del valor que como “memoria concreta” poseen las disposiciones testamentarias femeninas para los que investigamos sobre el tema de la mujer, hemos sometido las fuentes testamentarias a una múltiple lectura, a un proceso de disección a fin de extraer toda información y datos posibles sobre la realidad femenina decimonónica. Es por ello por lo que estructuramos nuestras investigaciones en torno a tres niveles denominados:

- Claúpsulas de tipo espiritual o disposiciones relativas a los deseos religiosos de la testadora.
- Claúpsulas de tipo económico o disposiciones acerca de la repartición de bienes a los herederos por parte de la mujer.
- Información de carácter diverso también llamada de “mensaje indirecto” denominaciones en base a considerarse una serie de datos ajenos a índoles espirituales o económicas, si bien sustanciosos para el investigador a fin de conocer, intuir o entrever diversas cuestiones, facetas o realidades referentes a la vida femenina.

Como documento, el testamento tanto femenino como masculino cuenta con idéntica disposición estructural. A continuación de referir su nombre y apellidos, la mujer atestigua la edad, el estado civil y su capacidad física y mental.

Si dividimos el número global de testadoras en grupos de edades de diez en diez años:

14-20	21-30	31-40	41-50	51-60	61-70	71-80	80-en adelante
0	6	7	9	17	17	8	0

Observamos que si bien la capacidad legal referida a la edad se impone para ambos sexos a partir de los catorce años⁽²⁾, no encontramos en el caso del Puerto de Santa María ningún ejemplo de testamento femenino anterior a los 21 años. Es entre los 50 y 70 años cuando la mujer dispone su testamento, etapas de madurez y ancianidad respectivamente. Podemos afirmar, como se observa en el cuadro siguiente, que es la enfermedad el detonante que mueve a la mujer a disponer testamento.

21-30	31-40	41-50	51-60	61-70	71-80	
6	7	9	17	17	8	
4	4	7	11	13	6	testamentas enferma

(2) Ibidem. p. 203. artc. 663. p. 1.

Como señala Renér Gadow: “la iglesia postridentina contribuyó igualmente al incremento de los otorgamientos de últimas voluntades al difundir la idea de que las enfermedades estaban dispuestas por el Sumo Hacedor como una advertencia previa a los fieles para que éstos recordasen en todo momento que habían de morir y que debían estar preparados para este tránsito”⁽³⁾.

De un total de 64 mujeres que testan en el Puerto de Santa María entre 1833 y 1868, 40 de ellas lo hacen ante una enfermedad generalmente no especificada en los documentos. En lo que sí insisten las testadoras a pesar de enfermedades, achaques o ancianidad es en la benigna capacidad mental que poseen, además de un juicio cabal y estar ajenas a cualquier proceso de enajenación mental, lo que al contrario invalidaría el testamento como documento⁽⁴⁾.

Si analizamos el estado civil de estas mujeres, 30 viudas, 23 casadas y 11 solteras denotamos como el testamento se yergue como un acto que preludia el colofón de una vida en la que la mujer ha cumplido con el papel que se le había encomendado. El testamento es el último escalafón de un proceso de ritualización de carácter eminentemente burgués: una vez cumplido con su ciclo vital la mujer deja constancia de su memoria a través del testamento, reparte sus bienes y garantiza la salvación de su alma.

Formando parte de las llamadas claúpsulas espirituales la mujer Portuense dispone acerca de una serie de premisas, a saber:

- Potestaciones de Fé.
- Actitud ante el cuerpo.
- Disposiciones concernientes al ceremonial funerario.
- Disposiciones concernientes a la salvación del alma.

La constatación en todos los testamentos consultados de una idéntica formulación de carácter religioso englobando potestaciones de fe, encomendaciones a los santos y declaraciones de respeto hacia la iglesia católica nos priva de poderlas utilizar como fuentes que atestigüen actitudes religiosas reales de carácter individual si bien nos informa, si tenemos en cuenta que las disposiciones de tipo espiritual ocupan el 70% de los testamentos, documentos que desde el punto de vista civil confiere exclusivamente a la reparti-

(3) Reder Gadow, Marion: La mujer malagueña ante el otorgamiento de su última voluntad en “Ordenamiento Jurídico y realidad social de las mujeres. Madrid, 1986, p. 105.

(4) Código Civil. Op. Cit. artc. 203. p. 663.

ción de bienes materiales, sobre el protagonismo de la religiosidad en cualquier faceta de la vida cotidiana, mermando o suavizando el carácter práctico y materialista de las disposiciones testamentarias amén de sacralizar, como cualquier otra situación vital que se preste a la ritualización, un acto donde el individuo dejará patente sus deseos y últimas decisiones, encaminadas, como generalmente se especifica en la mayor parte de los testamentos, a “dejar dispuestas y arregladas todas las cosas pertenecientes al bien del alma”⁽⁵⁾.

Posteriormente a la encomendación del alma, formalmente estructurada de manera idéntica en todos los testamentos consultados: “Lo primero ofresco y encomiendo mi alma a Dios nuestro señor que la crió y redimió con el precio infinito de su preciosa sangre, muerte y pasión sacrosanta... y el cuerpo mando a la tierra de que se formó...”⁽⁶⁾, las testamentos formalizan sus deseos concernientes a dos vertientes: lo material, disposiciones en torno al cuerpo, su mortaja y la forma de enterramiento, y lo inmaterial, disposiciones encaminadas a garantizar la salvación del alma.

El discurso dominante con respecto al cuerpo humano, mero soporte de la parte valerosa del ser vivo, o alma⁽⁷⁾ hace difícil comprender la precisión con que las testadoras dictan normas referidas al cuerpo, su tratamiento y enterramiento, lo que nos informa de un cierto apego a la “materiabilidad”. Nicho y caja propia desea Doña Gerónima García⁽⁸⁾ y Doña Carlota Martínez de Aspillaga⁽⁹⁾. Tanto esta última como Doña Gaspara García encargan a sus albaceas que se las amortaje con el hábito de la Virgen de los Dolores⁽¹⁰⁾. Doña Luisa Biñalet aboga por el hábito de las monjas Capuchinas para ser sepultada⁽¹¹⁾. En un 40% de los casos consultados las mujeres eligen para ser enterradas ropa de uso particular “modesta y honesta”, virtudes católicas de buen cristiano⁽¹²⁾.

(5) A.P.C.: P. 1082. f. 232. Testamento. (Puerto de Sta. M^a).

(6) Ibidem. P. 172. f. 224. Testamento. (Puerto de Sta. M^a).

(7) Ver por ejemplo la filosofía que con respecto al cuerpo material ofrece: Ejercicios Espirituales de San Ignacio, explicados por el Exmo. e Ilmo. Sr. Don Antonio M.^a, Arzobispo de Santiago de Cuba. Barcelona, 1859. p. 165.

(8) A.P.C.: P. 1108. f. 580. Testamento (Puerto de Sta. M^a).

(9) “ : P. 972. f. 448. “ “ .

(10) “ : P. 967. f. 58. “ “ .

(11) “ : P. 971. f. 12. “ “ .

(12) Ver: P. 1082. f. 374.

P. 1082. f. 225.

P. 1045. f. 568.

P. 1031. f. 246.

Disposiciones diversas de formas de enterramiento nos pone de relieve una tipología funeraria elegida según la disponibilidad de ingresos económicos además de evidenciar la ritualización y ceremonialidad del término de la vida material del individuo. Entierro general de Clero y comunidades es el deseo de Carlota Martínez de Aspillaga⁽¹³⁾ y Doña Luisa Biñalet⁽¹⁴⁾. Doña María Dolores Pachón requiere para su entierro la asistencia de 12 capellanes aunque omite el acompañamiento de música⁽¹⁵⁾.

Es sin embargo a la parte espiritual del ser humano, el alma, a la que las testadoras dedican toda una serie de medidas encaminadas a su salvación y acercamiento a Dios. La exaltación del alma humana proviene de la consideración efímera de la vida humana, la condena de los placeres, de la felicidad sensorial y la certeza de una vida de ultratumba eterna y dichosa donde el alma gozará de un "porvenir tranquilo y glorioso en la presencia de Dios y en la compañía de los ángeles"⁽¹⁶⁾.

Es por ello por lo que denotamos en todas las testadoras una extraordinaria capacidad de provisión en favor de sus almas dedicando una gran parte de los bienes económicos a sufragar los gastos que ocasionarían un número determinado de misas a fin de asegurar la salvación de sus almas. Así Doña Teresa Pico encarga a sus albaceas y apoderados que "omitan en mi entierro y funeral toda pompa y fausto mundano, pues es mi deliberada voluntad que el entierro se verifique lo más pobremente posible y que las cantidades que debieran invertirse en demostraciones fastuosas y mundanas se apliquen al pago de sufragios por el descanso de mi alma..."⁽¹⁷⁾. Teresa Romero desea que a su muerte se apliquen 10 misas por el eterno descanso de su alma⁽¹⁸⁾. Juana Jiménez 60 misas rezadas a 6 reales de vellón cada una⁽¹⁹⁾ y M^a Pastora Barreda especifica detalladamente una serie de disposiciones encaminadas a lograr la salvación de su alma en la forma siguiente:

- 30 misas rezadas el día de mi entierro a 10 r.v. cada una
- 30 misas de San Gregorio en los días siguientes a 20 r.v. cada una
- 1000 misas más, a 6 r.v. cada una⁽²⁰⁾.

(13) A.P.C.: P. 972. f. 448. Testamento. (Puerto de Sta. M^a).

(14) " P. 971. f. 12. " "

(15) " P. 1031. f. 132.

(16) Pascual de San Juan, Pilar: Los deberes maternales. Barcelona, 1875, p. 7.

(17) A.P.C.: P. 1082. F. 1003. Testamento. (Puerto de Sta. M^a).

(18) " P. 972. f. 193. " "

(19) " P. 972. f. 198. " "

(20) " P. 1087. f. 52. " "

En otros casos consultados las claúpsulas de tipo espiritual son encomendados a la figura del albacea, persona encargada por la testadora de cumplir su última voluntad o de decidir personalmente una serie de disposiciones, generalmente las referidas a la forma de enterramiento, funerales y limosnas. Así por ejemplo Doña Dolores González deja "...a voluntad de los albaceas la forma de entierro, número de misas y demás por el sufragio del alma, limosnas y sacerdotes que las han de servir"⁽²¹⁾.

Según los casos consultados los albaceas testamentarios suelen ser elegidos dentro de un círculo de individuos con los que la testadora tiene un lazo sentimental que puede ser de carácter diverso. Así, Francisca Heredia nombra albacea a su marido Ramón Niño⁽²²⁾, Victoria Lópes Sillo a su hijo Don Gabriel de Herrador⁽²³⁾, Dolores González a su amigo Don Juan González Baso⁽²⁴⁾ y M^a Belén Cornago a su vecino Don Antonio García⁽²⁵⁾.

Una vez dispuestas las disposiciones de carácter espiritual se procede, por parte de las testadoras, a la repartición de los bienes a los herederos generalmente siguiendo una línea de parentesco en progresión descendente desde el cónyuge, hijos, hermanos, servicio, amigos o anónimos como es el caso de Doña Teresa Romero, quien nombra como sus herederos a... "10 pobres vergonzantes de esta ciudad los cuales para el día que este caso llegue los elegirán mis albaceas"⁽²⁶⁾.

Como indicamos anteriormente el testamento como documento encierra junto a las disposiciones espirituales y materiales así como los meramente económicas, informaciones y datos sugerentemente valiosos para esclarecer, en la medida de lo posible, la realidad social de las mujeres decimonónicas. Avidos de cualquier tipo de reseña informativa hemos escudriñado cuidadosamente los testamentos femeninos frutos de lo cual "enunciamos" una serie de cuestiones de carácter diverso:

- Podemos conocer a través de las disposiciones testamentarias, aunque no aparece reseñado en muchos de los casos, el régimen económico de la mujer casada, tanto por la dote aportada por la mujer al matrimonio como por las donaciones, que en concepto de arras, entrega el mari-

(21) " P. 1063. f. 53.

(22) " P. 1124. f. 229.

(23) " P. 1087. f. 719.

(24) " P. 1063. f. 53.

(25) " P. 1138. f. 55.

(26) " P. 972. f. 193.

do. Así por ejemplo por el testamento de Doña Catalina Ferrari Alegrote sabemos que la dote que ésta aportó al matrimonio fue de 6.000 r.v., una parte de cuya cantidad se empleó en el establecimiento de un baratillo⁽²⁷⁾. Dos fincas, dinero y alhajas aportó Doña Josefa Montero⁽²⁸⁾. Tres avanzadas de tierra llevó al núcleo matrimonial Doña Milagros Jiménez⁽²⁹⁾, así como una casa y 350 r.v. fue lo otorgado por (Doña Milagos Jiménez) Doña Teresa Romero quien recibió de su marido la cantidad de 6.000 r.v. en concepto de arras⁽³⁰⁾.

- De las 23 mujeres casadas que testan 19 han contraído matrimonio en segundas nupcias, cifra que puede ser indicio del valor que supone para la mujer la toma de estado como única vía posible de realización personal, bien fruto de la educación recibida, de la desprotección psicológica y social de célibes y viudas o del prestigio que, desde el punto de vista social adquiere la mujer que contrae matrimonio.
- El 40% de un total de 50 mujeres que testan confiesan en su exposición haber perdido a un número determinado de hijos en sus primeros años de existencia. Denotamos en los argumentos femeninos cierta sensación de conformidad y concienciación de que la muerte de párvulos debido a enfermedades diversas era generalizada y cotidiana, lo que sería indicio de una elevada mortalidad infantil.
- Si bien el testamento refleja fielmente las decisiones de las testadoras no contamos, sin embargo, al ser redactados por un escribano, con una mínima impronta personal directa a excepción de la firma de cierra el documento notarial. Conocemos los deseos particulares y facetas vitales de mujeres concretas a partir de unos clichés estereotipados que dificulta la individualización y la personalidad de la testadora. Es por ello por lo que la firma final es la única huella real y delatora de mujeres de carne y hueso que nacieron, vivieron, amaron y murieron, cumpliendo, con la redacción del testamento, con el último acto oficial y solemne de una vida absolutamente ritualizada.

No poseemos conocimientos grafológicos pero vasta observar las firmas de las testadoras para evidenciar una grafía torpe, lenta y difícilmente ejecutada sobre todo si las comparamos con las restantes que cierran el documen-

(27) " P. 1138. f. 722.

(28) " P. 1010. f. 386.

(29) " P. 982. f. 142.

(30) " P. 972. f. 193.

to. Un 90% de las firmas analizadas son portadoras de tales caracteres lo que nos informa de una escasa instrucción de las mujeres en cuyos testimonios se basa nuestro trabajo.

Quiero cerrar esta humilde aportación con la afirmación de que es quizás el testamento el único acto de libertad a través del cual mujeres reales y concretas disponen libremente el futuro de unos bienes, confiesan parcialmente pinceladas de sus vidas, y dejan constancia de sus deseos en un entorno social que las niega como ser humano a no ser bajo la perenne vigilancia, tutela y protección del varón.

A pesar de lo estereotipado de la mayoría de los testamentos sorprende encontrar algún testimonio individual que con sorprendente libertad denuncia realidades comprendidas secretamente en el entorno de lo íntimo y privado. Juana Espino es una de estas mujeres que contracorriente supieron afrontar con dignidad y coraje unas circunstancias adversas a las oficialmente recomendadas y esperadas en la trayectoria vital de las mujeres decimonónicas. Declarándose civilmente de estado honesto confiesa abiertamente tener tres hijos naturales reconocidos. A pesar de estar sola los cría, mantiene y educa a sus expensas lo cual manifiesta en su testamento... "para que conste"⁽³¹⁾.

(31) " P. 1045. f. 442.

CONCEPCIÓN ARENAL, OSCURECIDA ¿POR MUJER O POR LIBERAL ILUSTRADA?

M^a José LACALZADA

Concepción Arenal es un personaje más admirado que comprendido. Nadie duda de que fuese alguien “importante”, pero hay dificultades para saber porqué y bajo qué aspectos lo fue. ¿Cómo entender este eclipsamiento de su persona, hoy a los 100 años de su muerte y desde nuestra perspectiva de historiadores?

Naturalmente, Concepción Arenal mujer que vivió entre 1820 y 1893 tuvo que arrastrar barreras importantes para desarrollar todas sus capacidades, sobre todo las racionales, y para hacer valer sus propuestas en sociedad. Ahora bien, ¿qué supuso mayor rémora: su condición femenina o sus ideas y voluntad reformadora?

- **Concepción Arenal transgredió las normas que sometían a la mujer española del S. XIX.**

La independencia de criterio y actuación de Concepción Arenal se manifestó en los diferentes niveles: instrucción, participación en la vida social, acceso al mercado laboral, intervención política y manera de vivir la religiosidad.

La procedencia familiar de Concepción Arenal explica su temprana afición por la lectura. Su padre, D. Angel del Arenal fue un militar ilustrado y constitucional que debió tener una nutrida biblioteca en su casa solariega de Armaño, complementada por la de su hermano D. Juan Domingo del

Arenal, ilustrado sacerdote. Concepción Arenal quedó huérfana a los 9 años y vivió su preadolescencia en Armañó donde pudo tener los primeros accesos a aquellas lecturas y desde luego, las profundizó mejor cuando volvió con 19 años a cuidar a su abuela en su última enfermedad⁽¹⁾. Por entonces mostraba ya un buen dominio de la lógica del que hace alarde en su correspondencia con Manuel de la Cuesta⁽²⁾ y conocía a Gall y a Guizot.

La década de los años 40 fue rica en experiencias para Concepción Arenal, que se introdujo en la Universidad, vestida de pantalón a fin de pasar desapercibida. Habían de transcurrir muchos años todavía hasta que una mujer pudiese matricularse en ella. Pero la Universidad conservaba reductos del oscurantismo religioso y el despotismo ministerial; había otros centros por donde penetraban mejor las corrientes políticas e intelectuales del liberalismo⁽³⁾. El Ateneo desplegó una intensa actividad, extensiva a las academias y a las tertulias de café. Ella se movió también por estos círculos. Por eso, *La Iberia* la presentaba en 1855, como “una señora que durante muchos años ha ocultado su sexo para asistir a las cátedras públicas”⁽⁴⁾.

Concepción Arenal, de origen noble y con un aceptable patrimonio familiar, propio y de su marido, hubiera podido –por no decir debido– vivir con desahogo sin necesidad de trabajar. Sin embargo no era para ella el trabajo una condena, sino un medio de emancipación y perfeccionamiento de las diferentes capacidades. Así, dio sus primeros pasos entre los intelectuales de los años 50 escribiendo unas obritas de teatro y un libro de Fábulas morales que estaba en la línea del doctrinarismo. Concepción Arenal resultó ser un buen periodista. *La Iberia* recogió sus primeros artículos y después colaboró en *Las Novedades...* Sus aportaciones configuradoras de la opinión, además de tener lugar en periódicos de talante progresista y abiertos a la discusión científica, iban dirigidas a un público tanto masculino como femenino. Tras su pluma no latía la mujer sino la persona.

(1) Campo Alange, M., *Concepción Arenal (1820-1893). Estudio biográfico documental*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.

(2) Transcrita por: Cossio, J.M., “Noticia de Manuel de la Cuesta y sus versos”, *Boletín de la Biblioteca Menéndez y Pelayo*, Homenaje a Artigas, Santander, 1932, Vol. II, pp. 446-537 y Campo Alange, M., Op. cit., *Concepción Arenal...* pp. 52-58. Se conservan los originales en la casona de Tudanca.

(3) Garrorena Morales, A., *El Ateneo de Madrid y la teoría de la monarquía liberal (1836-1847)*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1974, pp. 22-28.

(4) *La Iberia*, nº 342, 30 julio 1855.

Después del pronunciamiento de Alcolea, se involucró directamente en la cuestión femenina junto a Faustina Saén Melgar y Fernando de Castro⁽⁵⁾. Concepción Arenal, que había adquirido cierto renombre entre los intelectuales liberales madrileños, hizo de reportero en la prensa para difundir la iniciativa de las conferencias dominicales convocadas por el Ateneo de Señoras entre febrero y mayo de 1869. Sus artículos sobre las conferencias fueron apareciendo en *La Reforma*⁽⁶⁾ dos de ellos en *La Iberia* y uno en *Las Cortes*, recién fundado y dispuesto "a aplicar entera libertad de examen, bajo criterio de la razón y los hechos"⁽⁷⁾. Era una primera forma de extensión universitaria, promovida por Fernando de Castro desde el Rectorado de la Universidad de Madrid⁽⁸⁾.

Unas veces por conveniencia confesional, otras por espejismo de la memoria histórica, se ha venido imaginando a Concepción Arenal apartada de la vida política. Sin embargo, son documentables y reconstruibles sus actividades junto a la condesa de Mina y a Salustiano de Olózaga, encaminadas a introducir un espacio para la beneficencia en la estructura del Estado que iba desde concienciar a la opinión hasta la movilización de la sociedad. La Iglesia había de separarse de su antigua función teocrática y participar dentro del Estado liberal extendiendo la fraternidad, desde y para la sociedad civil. Concepción Arenal misma llegó a ocupar por dos veces un cargo político en la administración de Prisiones. Así fue "Visitadora de Prisiones" entre 1863 y 1865, en una coyuntura favorable a Salustiano de Olózaga e

-
- (5) Turín, I., *La educación y la escuela en España (1874-1902)*, Madrid, Aguilar, 1967. Califica como "un fuego de paja", la obra comprendida por Fernando de Castro y Concepción Arenal, en medio de las resistencias de la sociedad española, ver p. 58.
- (6) *La Reforma*, Según Gómez Aparicio era uno de los periódicos masónicos de Morayta: "órgano semioficial público de la masonería", además de "racionalista" y "blasfemo". Ver, Randouyer, F., *Las manifestaciones públicas y externas de la francmasonería*, Tesis de Licenciatura, dirigida por Ferrer Benimeli, José A., Université de Paris, Sorbonne, 1981 (inédita), pp. 93 - 96.
- (7) *Las Cortes. Diario político de la tarde*, nº 1, 11 febrero 1869.
- (8) Sobre la Asociación para la Enseñanza de la Mujer y en concreto estas Conferencias dominicales, se pueden ver interpretaciones desde marcos teóricos muy diferentes: Caho Viu, V., *La Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, Rialp, 1962, pp. 206-212. Di Febo, G., "Orígenes del debate feminista en España. La Escuela krausista y la Institución Libre de Enseñanza" en *Sistema*, nº 12, enero 1976, pp. 49-82. Abellán, J.L., "Liberalismo y romanticismo (1808-1874)", en *Historia crítica del pensamiento español*, T.IV, Madrid, Espasa Calpe, 1984, pp. 502-506. En esta última línea ver también Jiménez Landi, A., *Op. cit.*, *La Institución Libre...*, pp. 301 - 313 y 343 - 347. Scanlon, G., *La polémica feminista en la España contemporánea (1868-1974)*, Madrid, Akal, 2ª ed. 1984.

“Inspectora de la cárcel de mujeres” desde noviembre de 1868 hasta 1873.

Concepción Arenal no cultivó los clásicos géneros literarios en los que –a pesar de las resistencias– llegó a lucirse el talento femenino, tales como la poesía o la novela. Ella fue directa a la reforma moral y social, para colmo en los presupuestos del reformismo liberal europeo. Y no pensemos solo en la educación de los sectores marginales pues apeló con insistencia a la transformación de los ricos y los poderosos. Por eso tardó tanto en publicar sus *Cartas a un señor ...* y años después se olvidaron fácilmente.

También Concepción Arenal rompió con los moldes que marcaban la religiosidad de la mujer española del S. XIX. Ella tenía bien claras las diferencias cuando escribía en su informe para el libro de Stanton: “La mujer española es devota, beata, supersticiosa; el culto al rito superficial, la forma, lo son casi todo para ella, dejando muy poco lugar para el fondo, para lo profundo, para lo elevado, para lo íntimo, que constituye verdaderamente la religión”⁽⁹⁾.

Estamos ante quien concibió clarividente la unidad de la persona humana, por encima de los atributos biológicos. Ella fue capaz de decir “En cuanto a los privilegios del sexo renuncio solemnemente a ellos por haber notado que cuestan más que valen”⁽¹⁰⁾, y de obrar en consecuencia. Su vida fue todo un elocuente ejemplo de tener muy interiorizado aquello que dijo en el Congreso Pedagógico Hispano - Portugués de 1892. “Lo primero que necesita la mujer, es afirmar su personalidad, independiente de su estado, y persuadirse de que, soltera casada o viuda, tiene deberes que cumplir, derechos que reclamar, dignidad que no depende de nadie, un trabajo que realizar, e idea de que es una cosa seria y grave la vida y que si la toma como juego, ella será indefectiblemente juguete”⁽¹¹⁾.

– Concepción Arenal no logró hacer valer la vía del humanismo cristiano ilustrado-liberal y organicista.

La filosofía ilustrada había quedado fundamentada en el S. XVIII. La materialización estructural de sus principios y la democratización de los mismos se fue produciendo lentamente a lo largo del S. XIX. La era de la

(9) Armino, M., *La emancipación de la mujer en España*, Madrid, Jucar, 1974, Transcripción del Informe pp. 27-57. Ver, p. 32.

(10) Monasterio, A., “Cartas de Concepción Arenal a Jesús de Monasterio”, p. 32.

(11) *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 31 octubre 1892, nº 377.

Razón abría un nuevo estadio en el devenir de la humanidad; pero, su mitad femenina estaba quedando al margen de las nuevas expectativas, y de las nuevas reglas de juego, que se venían estableciendo a partir de la Revolución Francesa.

La libertad, vinculada a la capacidad de autodeterminación, se amplía en la medida en que lo hace el conocimiento. La igualdad de oportunidades y ante la ley no iba referida a las mujeres, eternas menores de edad que pasaban de la tutela del padre a la del marido, el hermano o el convento, pudiéndose convertir la viudedad, la orfandad o la soltería en una calamidad. La propiedad, elemento de identificación y fuente de riqueza, no atañía a las mujeres, quienes una vez casadas ni siquiera podían disponer de sus bienes.

Abrir las puertas del conocimiento a las mujeres significaba un paso revolucionario contra el que pesaban fuertes resistencias culturales. Así Concepción Arenal hubo de comenzar por demostrar en *La mujer del Porvenir* (1868) que la mujer no era inferior al hombre ni intelectual ni moralmente y por convencer a los hombres de que eran las primeras víctimas⁽¹²⁾ de la falta de preparación de sus mujeres, al tiempo que podían ser los primeros beneficiados, si se remediaba. Los argumentos y la actitud que pretendía suscitar con su libro tiene un paralelismo, en absoluto casual, con los primeros pasos para la emancipación femenina dados en la Europa liberal. Además de jugar una baza que hoy nos parece humanitaria, lo era también política. Venía promovida desde sectores del protestantismo, librepensamiento, masonería y laicismo contra los rivales católicos que a mediados del siglo XIX, tenían en la mujer no ilustrada una esperanza de frenar el avance del liberalismo y reconquistar anteriores posiciones⁽¹³⁾.

La Asociación para la Enseñanza de la Mujer fue el vehículo que posibilitó la primera apertura profesional femenina. Concepción Arenal apoyó a fondo la empresa. Fue consiliaria en la Escuela de Institutrices fundada por Fernando de Castro⁽¹⁴⁾, y continuó sus campañas sensibilizadoras de la opinión. El *Boletín-Revista de la Universidad de Madrid* publicó sus reflexiones sobre las capacidades femeninas que todo el mundo reconocía. Si educaba a sus hijos en las primeras edades, bien podía ser maestra, si atendía a los

(12) Después de las propias mujeres, por supuesto.

(13) Remito a mi tesis "Mentalidad y proyección social de C. Arenal" (1991).

(14) Asociación para la Enseñanza de la Mujer. *Bases. Reglamento de la Escuela de Institutrices*, Madrid, 1873.

enfermos de su familia, bien podía ser enfermera⁽¹⁵⁾. Por último en *La mujer de su casa* subrayó que lo importante era posibilitar medios y dejar manifestarse las facultades.

La Asociación fue ampliando sus ofertas. La escuela de comercio publicó los primeros reglamentos en 1878⁽¹⁶⁾. A lo largo de 1881 fueron funcionando: la Escuela de Telegrafía, una sección de idiomas (con inglés y Alemán) y otra de dibujo de yeso y de pintura⁽¹⁷⁾. Sostenía en 1884: Escuela de Profesores de Párvulos, Escuela Primaria Elemental, Escuela Primaria Superior, Escuela Preparatoria, Escuela de Correos y Telégrafos, Escuela de Comercio, Escuela de Institutrices. Las de idiomas comprendían: Inglés, Alemán, Italiano y Francés. Además se impartían clases especiales⁽¹⁸⁾. La apertura liberal que tuvo lugar entre 1881 y 1884, le dio el respaldo estatal que le correspondía, con el consiguiente escándalo en los medios neocatólicos⁽¹⁹⁾. Así el Ayuntamiento de Madrid comenzó a dar subvenciones, desde 1882, y el R. Decreto de 23 de febrero de 1883, reconoció las limitaciones de la acción oficial si ésta no iba respaldada por la iniciativa individual⁽²⁰⁾.

Con dificultades se iban abriendo posibilidades laborales a las mujeres de la burguesía. ¿Y las de las clases populares? Concepción Arenal tenía bien claro que muchas mujeres necesitaban trabajar para subsistir: “Y a esta realidad, a esta prosa, no se opongan sueños vanos, el idilio económico-social de la mujer ocupada tan sólo en los quehaceres del hogar, provisto por el hombre de todo lo necesario; lo cual como hecho, es falso, como discurso, erróneo; como esperanza, vana. La mujer ha trabajado siempre fuera del hogar;

(15) *Boletín - Revista de la Universidad de Madrid*, nº 19, 10 julio 1870, pp. 1293 - 1297, y nº 1, 10 octubre 1870, pp. 23 - 28.

(16) Asociación para la enseñanza de la mujer, *Bases. Reglamentos de la Escuela de Comercio*, Madrid. Imp. Tello. 1873.

(17) *Instrucción para la mujer*, nº 3, 1 abril 1882, y nº 4, 16 abril 1882. Memoria de apertura del curso 1881-1882.

(18) Asociación para la enseñanza de la mujer *Memoria leída por P. Alcántara García en la Sesión pública de 7 de diciembre de 1884*, Madrid, Estereotipia El Liberal, 1885.

(19) Bien reflejado en la prensa integrista del momento. Pongo por caso: *La lectura dominical o La Ilustración católica*.

(20) Asociación para la enseñanza de la mujer, *Memorias presentadas por la Presidencia y la Secretaría en la sesión de entrega de títulos y distribución de premios*, curso 1883-1884, Madrid 1884. En las primeras páginas especificaba que en Europa y E.E.U.U. han venido sosteniendo estos centros: la acción individual y libre social, las de las corporaciones populares -municipios, consejos provinciales o cantonales- y la de los estados nacionales, p. 6 y p. 125.

trabajará; es preciso que trabaje, y para que esté el menor tiempo posible fuera de él no hay más remedio que mejorar su educación y las condiciones de ese trabajo: si ganara en seis horas lo que gana en doce, podría estar diez y ocho en casa"⁽²¹⁾.

Ella intentó formar una asociación protectora para estas clases marginales, encargada de allanar los obstáculos, revalorizar el trabajo femenino, y llegar a obtener reformas en las leyes, favorables a la incorporación de la mujer al mercado laboral en condiciones cada vez más justas. Era el complemento adecuado para la asociación promovida por Fernando de Castro. ¿Iba excesivamente lejos? Según se mire. A nivel europeo tenía entidad. La asociación hubiera estado federada a la Abolicionista Continental, promovida por Joséphine Butler, quien en 1869 había fundado una asociación en Inglaterra con el objeto de abolir la prostitución reglamentada por el Estado, y a partir de 1875 logró reunir la *Fédération Britanique et Continentale*, apoyada por las iglesias protestantes⁽²²⁾.

La Federación se revelaba contra la falaz moralidad del liberalismo burgués que consideraba la prostitución como una cuestión de orden público y de la moral individual de la prostituta, cuando la prostituta era un producto de la sociedad, y su regeneración, sólo tendría lugar cuando las mujeres de las clases inferiores tuviesen medios y libertad para ganar el sustento, mediante otras opciones laborales. La Federación se declaró independiente de todo partido político, escuela filosófica o confesión eclesiástica. Dejaba plena libertad a sus miembros, unidos únicamente de los principios más elementales del derecho natural y de la humanidad⁽²³⁾.

C. Arenal se federó a título personal y cuando se convocó el Congreso anual en 1877, intentó promover la asociación correspondiente en España. Hizo la progaganda dese *La Voz de la Caridad* y añadió alguno de sus sibilinos comentarios. "Éste es el resumen, el Programa del Congreso de Ginebra,

(21) Arenal, C., *El pauperismo*, T. I., Obras Completas, Madrid, Victoriano Suárez, T. XV, 1897, Cap. "El trabajo de las mujeres", Ver, p. 242.

(22) Evans, R., *Las feministas. Los movimientos de emancipación de la mujer en Europa, América y Australasia (1840-1920)*, Madrid, S. XXI, 1980, pp. 76 y 157-158.

(23) *Le Bulletin Continental*, nº 1, 15 decembre 1875, p. 3. "La Fédération est independante de tout parti politique, de toute école philosophique, de toute confession eclesiastique. Elle laisse à chacun de ses membres pleine liberté de s'exprimer selon les convictions qu'il professe, mais elle invite tous les partisans de son oeuvre à se concerter pour une action commune, au nom des principes les plus élémentaires du droit naturel et de l'humanité".

que con una carta nos ha dirigido su benéfica y generosa iniciadora. Según dice en esta Asamblea estarán representadas casi todas las naciones. ¡Con cuanta pena le decimos que España no lo estará! No ha habido tiempo de que este gran pensamiento sea conocido entre nosotros; después que lo fuere, aún necesitara mucho tiempo para germinar en una tierra tan removida por las pasiones políticas, tan endurecida por la indiferencia" ... "En cuanto a la que escribe estas líneas, desde luego acepta la invitación, y tiene a honra contarse entre los miembros de la federación sintiendo en el alma por sus circunstancias, y muy contra su voluntad, ser uno de los menos útiles"⁽²⁴⁾.

Ella intentaba sensibilizar a la opinión, difundiendo el libro *Une voix dans le Desert*, publicado por Joséphine Butler⁽²⁵⁾ o comentando el estudio sobre el trabajo femenino presentado por Caroline de Barrau a uno de los Congresos de anuales de La Federación. *La voz de la caridad* le servía de altavoz. Estaba muy segura de que en vano podrá combatirse la prostitución "mientras la mujer no tenga verdadera personalidad en todas las esferas, mientras sea limitada ante la razón, ignorante ante la ciencia, inhábil ante el trabajo, menor ante la ley"... "Sin desdeñar ninguno de los medios que pueden conducir a disminuir el número de las mujeres degradadas, nos parece que el más eficaz sería instruir las, dándoles conocimientos literarios e industriales, e influir para que no sean rechazadas de muchas industrias y ocupaciones que podrían desempeñar bien"⁽²⁶⁾.

Concepción Arenal y Emilio Castelar fueron miembros del comité de honor, como representantes de España en el congreso celebrado en Ginebra en 1877⁽²⁷⁾. Mme Butler pidió a Concepción Arenal su asistencia para el de 1880, en Gênes (Italia). Ella hubo de responder que bien quisiera ir allí representando a la España del porvenir y a conocer a sus compatriotas de esa gran patria de humanidad, pero iba a llevar las manos vacías, ya que quienes

(24) Arenal, C., *Op. cit.*, *Obras Completas*, T. XXI, 1901, pp. 141-144.

(25) *Le Bulletin Continental, journal du bien public*, nº 8, 15 juillet 1878, p. 56. "Nous avons le plaisir d'annoncer que les Résolutions du Congrès de Genève ont été traduits en Espagnol et publiées par la librairie national et étrangere de Madrid. Nous saisissons cette occasion pur feliciter Mme Conception Arenal du bel article sur le *Voix dans le désert* qu'elle a écrit il y a déjà un an dans *La Voz de la caridad* de Madrid et dont nous ne possédons un exemplaire que depuis quelques semaines".

(26) Arenal, C., *Op. cit.*, *Obras Completas*, T. XXII, 1901, pp. 5-13. Barrau, C., *Etude sur le salaire du travail féminin*, Neuchâtel, Federation Britanique Continentale et Générale, 1876.

(27) *Le Bulletin Continental*, nº 9, 15 septembre 1877, p. 2.

en España estaban preocupados por la dignificación moral de la mujer parecían a los obreros colocando los cimientos bajo las aguas del mar⁽²⁸⁾.

Los restantes apoyos a la Federación en España llegaron desde diferentes posturas intelectuales, marginales a la estructura dominante. Tales como: Rodríguez Solís, republicano, que escribió un libro para dar a conocer la obra iniciada por Joséphine Butler, mencionando a su confianza en Concepción Arenal como su introductora en España⁽²⁹⁾, Giner de los Ríos, que en el discurso de apertura de curso de 1880-81 en la Universidad de Madrid, se refería a la prostituta como “esa desventurada mujer, cuyo oficio ha elevado la sabiduría administrativa de nuestra edad al rango de profesión reglamentada sometida a tributo y garantía con el diploma y sello del Estado”⁽³⁰⁾, o Labra que en el Palacio de las Artes de Madrid difundió el espíritu y objetivos de la Federación, animando a constituir una sección española⁽³¹⁾.

También la masonería se pronunció a favor. La logia “Caballeros de la Noche” de Zaragoza, emitió un dictamen con fecha 1 de junio de 1886. Estudiado el aspecto legal de la prostitución veía como único medio de evitar sus abusos desarrollar en España la sección correspondiente de la Federación Abolicionista. A ella estaban adscritas “personas tan importantes como D^a Concepción Arenal. D. Emilio Castelar. D. Federico Rubio, el Dr. Cortezo, el Sr. Labra, etc. etc.” *El Taller*, órgano de la Gran Logia Independiente española, hizo una campaña de difusión⁽³²⁾.

Concepción Arenal y la Asociación para la Enseñanza de la mujer, iban trabajando para conseguir la reforma del Código Civil y de las leyes. Ella en su informe para el libro compilado por Stanton en 1884, señalaba algunos pasos hacia la igualdad de derechos y oportunidades. Estaban aumentando las opciones de trabajo: “El incremento de la industria, que, aunque lentamente progresa, proporciona a las mujeres en el trabajo de las fábricas algu-

(28) *Le Bulletin Continental*, nº 11, 15 novembre 1880, p. 88. Lacalzada de Mateo, M. J., “Concepción Arenal. Contre les normes et pour l’émancipation de la femme en Espagne”, en GUBIN, E. *Norme et marginalités. Comportements féminins aux 19e-20e siècles*, Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, 1991, pp. 47-61.

(29) Rodríguez Solís, E., *La mujer defendida por la historia, la ciencia y la moral*, Madrid, 1877., p. 92.

(30) Recogido en: Giner de los Ríos, F., *Ensayos*, Madrid, Alianza, 1973, pp. 102-117.

(31) *Le Bulletin Continental*, nº 1, 15 janvier 1883. pp. 7-8 y nº 2, 15 février 1883, p. 19.

(32) *El Taller*, nº 151, 30 julio 1886; nº 152, 30 agosto 1886; nº 153, 30 septiembre 1886; nº 155, 30 noviembre 1886.

nos recursos de que antes carecían” y la ley insinuaba avances en “la patria potestad concedida no ha mucho a la madre, la exclusión de los hombres para la enseñanza de párvulos y el ingreso, aunque limitado, de las mujeres en el ramo de telégrafos”⁽³³⁾.

– Epílogo.

Concepción Arenal mantuvo a lo largo de su vida la actitud de buscar las verdades con sentido racional y trató de extender una moral basada en principios naturales y universales. Así ilumina el siglo XIX español, siendo un puente entre la ilustración y el Regeneracionismo. Su legado ha venido siendo eclipsado, y no tanto por su condición femenina, como por ser una reformadora ilustrada liberal con voluntad progresista.

Concepción Arenal por sí misma fue capaz de transgredir las normas que apartaban a la mujer española de tomar parte en la revolución liberal, como persona, trabajador y ciudadano de pleno derecho. No actuaba aislada. Sus propuestas estaban inspiradas en las carencias españolas y en las soluciones que se ofrecían desde las diferentes corrientes del reformismo internacional. Si a ella no se le hubiese escuchado sólo por ser mujer, no hubiese sucedido lo mismo a quienes siendo hombres estaban involucrados en la misma empresa. Y sin embargo –salvando matices– ellos corrieron suerte análoga; pensemos en Fernando de Castro, Labra o Giner de los Ríos.

Es evidente que haber nacido mujer mediatizó y entorpeció sus movimientos. Todo fue para ella más difícil, pero la tergiversación de su memoria y el oscurecimiento de sus propuestas no se hubiesen producido con tal intensidad de haber entrado en cualquiera de las líneas de pensamiento, de las escuelas dominantes. Su condición femenina pesó en contra después de muerta; cuando se fueron olvidando ciertos rasgos de su penetrante inteligencia y participaciones públicas; cuando no se tuvo escrúpulo en reconstruir su imagen desde mentalidades totalitarias y fanáticas; cuando otras mujeres la tomaron de emocional referencia, y otros hombres recrearon su figura desde una perspectiva masculina.

(33) Armino, M., Op. cit., *La emancipación de la mujer...* 1974, Ver, p. 50 y pp. 56-57.

LAS CARTAS DE DOTE Y LA COTIDIANEIDAD DE LA MUJER EN EL SIGLO XIX

M.^a del Carmen LINÁN

La tradicional dicotomía entre los ámbitos privado y público ha tendido a plasmarse asimismo en el terreno historiográfico, con un saldo a favor de este último. Sin embargo, y desde los años 70, el interés por la vida privada ha crecido de forma exponencial, sobre todo en Francia y los países anglosajones. España entró en esta órbita en la pasada década y camina con decisión hacia los niveles ya alcanzados en otros países.

La reconstrucción del pasado histórico de las mujeres ha de inclinarse mayoritariamente por un abrumador peso específico de la vida privada, frente a un escaso componente público, en especial a partir del Renacimiento. Es por ello que la esfera privada juega un papel primordial a la hora de analizar los roles desempeñados por este colectivo en un período de tiempo determinado. En nuestro caso, y dentro de las líneas marcadas para nuestra Tesis Doctoral, se trata de analizar la cotidianeidad de las mujeres en la Córdoba del siglo XIX en el marco global de la situación social de la época. Y para ello, entre las diferentes fuentes existentes/disponibles en la actualidad (Liñan, e.p.), nos hemos inclinado por la documentación notarial, de valor incuestionable en este sentido (Vogler, 1979; Eiras, 1981 y 1984; Capel, 1986) y, más en concreto, por las *Cartas de dote*, complementadas por otros documentos de índole matrimonial o familiar, en un intento ya consolidado para la época moderna (Burgo, 1984; Rodríguez Sánchez, 1984; Cremades, 1986; Derasse, 1988; Martín, 1990).

El *Archivo de Protocolos de Córdoba* se encuentra ubicado en el *Archivo Histórico Provincial*. Organizado a partir de las series generadas por los 43

oficios –algunos de ellos con intervalos de inactividad a lo largo del siglo XIX– conserva en un estado aceptable la práctica totalidad de los protocolos, que se hallan inventariados. A nivel metodológico y entre las diversas opciones existentes (EIRAS, 1984, 25-27), hemos accedido a este volumen documental partiendo de la realización de sucesivas catas diacrónicas y sincrónicas a lo largo del período acotado, complementadas por un muestreo aleatorio de la documentación restante. La tipología documental a estudiar comprende en principio la Carta de dote en todas sus variantes jurídicas (*Carta de Dote, Carta de Dote Confesada, Carta de Dote Estimada, Carta de Dote Inestimada, Carta de Dote y Arras, Carta de Dote y Declaración de Bines, Carta de Dote con Arras y Declaración de Bienes, Carta de Dote y Bienes Parafernales, Aumento de Dote, Concordia y Reforma en la Declaración de Dote, Carta de pago o declaración de percibo de bienes dotales, Señalamiento de Dote, Restitución de Dote*), estructurándose la información contenida en una ficha-tipo susceptible de ulterior tratamiento informático con un gestor de base de datos tipo DBASE IV. Incluso sería posible obviar este paso intermedio, y proceder a la codificación de forma directa, sobre la propia documentación, pero nuestra experiencia nos indica que la conceptualización de los datos menos usuales y las dificultades emanadas de la propia naturaleza de las fuentes notariales (EIRAS: 1984, 27-29) hace que la rentabilización del tiempo de archivo sea mayor con el concurso de una ficha normalizada sobre papel, que asimismo posibilita una segunda reflexión antes de la definitiva inclusión en el fichero informático. Además de la *Carta de Dote*, resultan de interés *Declaración de bienes, Declaraciones de arras, Obligaciones alimentarias, Palabras de Casamiento y Esponsales de Futuro, Poderes y Licencias para contraer esponsales o matrimonio, Capitulaciones matrimoniales, Nombramientos para percibir una dote* e incluso *Escrituras de adopción, Instituciones de herederos y Donaciones inter vivos*.

La riqueza de estas escrituras es incuestionable, si bien ha de cotejarse con otras fuentes (archivísticas, bibliográficas, artísticas y literarias), al tiempo que han de someterse a un análisis intrínseco previo que señale en lo posible los rasgos debidos a la propia naturaleza del documento –tanto nivel estructural como de contenido–, a la voluntad del escribano o a la del otorgante u otorgantes y a la época en que fue emitido. De este modo se determinará en lo posible la causa del empleo de determinadas fórmulas o documentos en detrimento de otros, el orden de los propios elementos constitutivos de toda la muestra documental, el diferente nivel de descripción en cada caso y el *status* jurídico de la mujer.

La metodología de acceso al documento nos ofrece varias ópticas. Desde un punto de vista globalizador, se determinarían los valores absolutos y relativos de las tipologías documentales elegidas: media de documentos/año y media de cartas de dote/año, relación porcentual de cartas de dote/año y de cartas de dote/matrimonios celebrados en cada año. Se obtendría, pues, el grado de representatividad de la fuente.

En cuanto a la tipología dotal, cabe la sistematización del documento atendido tanto a su propia naturaleza como a su caracterización formal. El primer supuesto conduce a los distintos tipos de *Cartas de Dote* otorgados a lo largo del siglo, correlacionables mediante valores absolutos y relativos con su momento de emisión y con las variables socioeconómicas de los otorgantes. Bajo la segunda premisa nos interesa la extensión documental –asimismo muy mediatizada por los rasgos socioeconómicos de los otorgantes– y la estructuración del contenido, que, para las fechas que nos ocupan, suele seguir los modelos *Cronológicos* y *Lógico* de García García (1954). En general, podemos distinguir la existencia de encabezamiento, exposición de motivos con su correspondiente desarrollo, advertencias de tipo legal si procede y, por último, la conclusión, con indicación de los testigos y la ratificación del documento mediante la firma de los presentes y la fe notarial.

El contenido documental abre un amplio abanico de posibilidades susceptible de ser sistematizado como sigue:

a) **ASISTENTES.** Las variantes son numerosas, desde la concurrencia del notario, el novio/marido y los testigos (familiares/vecinos/personas propuestas por el notario), la asistencia asimismo de la novia/esposa, o la comparecencia de todos o algunos de los progenitores.

b) **FECHA.** El documento de a conocer la fecha del otorgamiento y, en ocasiones, otras fechas que pueden resultar igualmente útiles (boda –pasada o futura–, capitulaciones matrimoniales, esponsales, dote –en los casos de aumento de dote–, muerte del anterior cónyuge –si alguno de los otorgantes es viudo–, etc.).

c) **DATOS PERSONALES Y DE FILIACIÓN.** Constan los nombres y apellidos de los novios/esposos y de sus padres –especificando si han fallecido–, el tipo de filiación, el lugar de origen, la vecindad y colación y el estado civil. De forma opcional, se especifican las edades de los novios/esposos, así como las profesiones de éstos y de sus progenitores.

d) **DATOS CIRCUNSTANCIALES A LA CARTA DE DOTE.** De variada índole, el más común apunta a la fuente dotal (padre / madre /

otros familiares / legítimas paterna o materna en vida o tras las muerte de los progenitores / trabajo personal de la novia / patronato). También pueden constar condiciones particulares sobre el momento o momentos de recepción de la dote o parte de ella, y el modo de hacerla efectiva, así como los permisos (en caso de minoría de edad de los o alguno de los contrayentes) o dispensas (en las circunstancias previstas por el Derecho Canónico) pertinentes.

e) **APORTACIONES DEL NOVIO /MARIDO.** Si existen, pueden protocolizarse en escritura aparte, pero suelen incluirse en la *Carta de dote*. En principio sólo se especifican las *Arras*, que pasan a convivir de forma gradual con la *Declaración de Bienes* para desaparecer prácticamente hacia el final del período. Además de la relación más o menos pormenorizada de los contenidos y su importe, pueden recogerse condiciones particulares sobre su futuro, en especial para las *Arras*, y con carácter más generalizado conforme avanza el siglo y se camina hacia su desaparición.

f) **CONTENIDO DOTAL.** Es posible realizar una estructuración básica de carácter abierto que lo sistematice de cara a su estudio e interpretación, sin perjuicio de que un elemento pueda tener rasgos distintivos de diferentes grupos de contenido. Asimismo, se evidencian características comunes a cada grupo (materiales de fabricación, decoraciones, colores) o relativas a cada elemento en particular (número total, precio).

- f.1. **DINERO.** (ALQUILERES - CRÉDITOS HIPOTECARIOS - EFECTIVO - HERENCIA - INVERSIONES - MANUTENCIÓN - PATRONATO - PRÉSTAMOS - RÉDITOS - TALONES).
- f.2. **BIENES INMUEBLES (CASAS - FINCAS).**
- f.3. **MOBILIARIO Y DECORACIÓN** (ALZAPAJOS - APARADOR - ARCA/BAÚL/COFRE - ARMARIO/GUARDARROPA - BANQUETA - BARRABIOMBO - BUTACA - CABECERO - CAJÓN - CAMA - CANCELA - CATRE/TABLADILLO - CLAVO ROMANO - CÓMODA - CONFIDENTE - CUADRO/LÁMINA/PINTURA - ESCAPARATE - ESCULTURA/FIGURA - ESPEJO/LUNA - ESTANTE (Cocina) - ESTRADO - GALERÍA - JOYERO/ESTUCHE - MÁMPARA - MARCO - MECEDORA - MESA (Aguja, cocina, noche) - MUEBLE (Cocina) - PERCHA/MOZO - PUERTA - RELOJ (Mesa, Pared) - RELOJERA - RINCONERA - SILLA (Alta, baja, cocina) - SILLERÍA - SOFÁ - SORTIJERO - TARIMA - TIBOR - VELADOR).
MATERIALES: ABEDUL - ACERO - ÁLAMO - ÁLAMO NEGRO - BARRO - CAÑA - CAOBA - CASTAÑO - CEDRO - CERESO - CRISTAL - ENEA - GATEADO

- HIERRO - MADERA DE FLANDES - MADERA DE SEGURA - MADERA DE VIENA - MÁRMOL - NOGAL - PAJA - PIEDRA - PINO - PORCELANA - REJILLA - YUTE.

DECORACIÓN: BARNIZADO - BRONCE - CALADO - COLUMNAS - CHAPADO - CHAMBRANA - CHAROLADO - DECORACIÓN GÓTICA - DORADO - HERRAJES - IMITACIÓN CONCHA - MAQUEADO - PENACHOS - PILARES - PINTURA - REMATES - TACHONADO - TALLADO.

- f.4. **MATERIAL, MOBILIARIO DE ESCRITORIO Y LIBROS** (ARMARIO DESPACHO - BUFETE - CARPETA - CONTADOR - ESCRIBANÍA/PAPELERA - LIBRERÍA/ESTANTERÍA - LIBRO - MESA DE ESCRITORIO - TARJETERO - TINTERO).

MATERIALES: CRISTAL - MADERA - PLATA.

- f.5. **OBJETOS PARA LABORES U OCIO** (ACÉRICO - ÁLBUM - ALFILETERO/CAÑUTERO - BASTIDOR - BAÚL MUNDO - CAJA - CANASTA (Medias) - CENTRO - COSTURERO - DAGUILLA - DEDAL - FLORERO - FLORES SECAS - GUITARRA - HILO - JAULA - JUGUETE - MACETA - MÁQUINA DE COSER - MESA (Costura, juegos) - MUSQUERO - PECERA - PIANO (+ accesorios) - REGADERA - SILLÓN DE CAMINO - TELAR).

MATERIALES: CAOBA - CRISTAL - MADERA - PORCELANA - PLATA.

- f.6. **HIGIENE PERSONAL** (AGUJA - BOTE - CEPILLO - CLAVO ROMANO (TOALLAS) - ESCUPIDERA - ESPEJO - JABONERA - JUEGO DE AFEITADO - JUEGO DE PALANGANA/LAVABO/PALANGANERO - JUEGO DE TOCADOR - LEBRILLO/SANGRADERA - LIMPIADIENTES - NECESER - PALANGANA/JOFAINA/TAZON - PAÑO (Escupidera, manos, peines) - PASADOR - PEINADOR - PEINE/ESCARMENADOR - PEINETA - PERFUMADOR - PERFUME - POLVERA - PRENDIDO - SERVICIO - SILLA DE TOCADOR - TIJERA - TOALLA - TOCADOR).

MATERIALES: ALGODÓN - CAOBA - CARACOLES - CONCHA - CRISTAL - CHAROL - HILO - LATÓN - LOZA - MADERA - MÁRMOL - NOGAL - ORO - PEDERNAL - PORCELANA - SATÉN - VIDRIADO.

DECORACIÓN: BORDADO - CINTAS - DORADO.

- f.7. **ILUMINACIÓN** (BUJÍA - CANDELERO - CANDIL - CAPUCHINA - CORNUCOPIA - FANAL - FAROL - LÁMPARA - MARIPOSA - PAJECILLO - PALMATORIA/CANDELERO - QUINQUÉ - VELÓN).

MATERIALES: BRONCE - LATÓN - NÍQUEL - PORCELANA.

- f.8. **CALEFACCIÓN** (ALAMBREERA - ALFOMBRA - ANTECAMA - BADIL - BRASERO/COPA/CALENTADOR - ENJUGADERA - ESPABILADERA - ESTERA - ESTUFA - FELPUDO/PELUDO - FUELLE - MESA DE ESTUFA - MORILLO - PAÑO DE

ESTUFA - TARIMA/CAJA DE BRASERO - VESTIDURA DE MESA DE ESTUFA).

MATERIALES: AZÓFAR - COBRE - MADERA DE FLANDES.

- f.9. **MENAJE** (ABRAZADERA - ALCUZA - ALMIRECERO - ALMIREZ - ANAFE - AZUCARERO - BANDEJA/AZAFATE/BATEA - BARQUILLA - BARRA - BÁSCULA - BOTELLA/LIMETA - BOTIJO - CAFETERA - CALDERA - CANASTA (Colar) - CANASTO - CANDIOTA - CANTERERA - CÁNTARO - CANTIMPLORA - CAZO - CEPILLO - COGEDOR - COLADOR - COMPOTERA - COPA (Agua, licor, vino) - CRISTALERÍA - CUBIERTO - CUBILETE - CUBO (Pozo) - CUCHARA - CUCHARERO - CUCHARÓN - CUCHILLO - CHAPA - CHINERO - CHOCOLATERA - DORNILLO - DULCERA - EMBUDO - ENSALADERA - ESCALERA - ESCOBA - ESPECIERO - ESPUERTA - ESPUMADERA - FRUTERO - FUENTE - GARRAFA - HOCINO - HORTERA - HUEVERO - JARRO - JÍCARA - JUEGO (Café, cerveza) - LAVADERO - LICORERA - MACHACADOR - MANTEQUERO - MÁQUINA DE PICAR CARNE - MEDIDOR - MOLINILLO - MORTERO - OLLA/PUCHERO - ORZA - PALETA - PANERA - PARRILLA - PEROL - PLANCHA - PLATO - QUESERA - RALLADOR - REBAÑADERA - REGADERA - ROMANA - SALERO - SALSERA - SARTÉN - SOPERA - TABLA DE PLANCHA - TAPADERA - TARTERA/TORTERA - TAZAN/TAZÓN - TENAZAS - TENEDOR - TINAJA - TOCINERA - TONEL - TRÉBEDES - VAJILLA - VASO - VINAGRERA/TALLER).
MATERIALES: AZÓFAR - BARRO - BOJ - COBRE - CRISTAL - HIERRO - LATÓN - LOZA DE VALENCIA - MIMBRE - NÍQUEL - PALMA - PEDERNAL - PELTRE - PIEDRA - PORCELANA - VIDRIADO DE SEVILLA.

- f.10. **VESTUARIO** (ABRIGO - ACEROS DE CORSÉ - AJUSTADOR - BASQUIÑA - BATA - BOA - BOLSILLO - CALCETA/CALCETÍN - CALZÓN/CALZONCILLOS/PANTALÓN - CAMISA/CAMISETA/CAMISOLA/CUBRECORDSÉ - CAMISÓN - CANESÚ/CUERPO - CAPA/NUBE - CAPOTA - COFIA/PAPALINA - CORPIÑO - CORSÉ - CUELLO - CHAL/MANTELETA - CHALECO - CHAMBRA - CHAQUETA - DELANTAL/MANDIL - ENAGUAS - ESCLAVINA/VISITA - FALDA - GABÁN/PALETÓ - GORRO - GUANTE - CUARDAPIÉS - GUARDAPOLVOS - IMPERMEABLE - JUBÓN/YUSTE - JUEGOS (Camisón, Cuello-Manga) - JUSTILLO - LEVITA - LIGA - MANGA - MANIQUETE - MANTILLA - MANTÓN (Manila) - MARINERA - MEDIA - MIRIÑAQUE - MITÓN/COFORTANTE/MANIQUETE - PAÑUELO/TOQUILLA - REFAJO - SACO - SAYA - SOMBRERO/CEFIRO - VELO/TOCA - VESTIDO - VISO - ZAGAL/ZAGALEJO).
DECORACIÓN: ALFORZAS - ARANDELAS - BIGOTERAS - BLONDA - BORDADOS - CINTAS - EMBUTIDOS - ENCAJES - FARALAES - FLECOS/RAPACEJO - GUARNICIONES - GUIPUR - PASAMANERÍA - PINTURA - PUNTILLAS - TIRAS BORDADAS - VOLANTES - VUELOS.

COLORES: AMARILLO - AZUL - BEIGE - BLANCO - DORADO - GRANATE - GRIS - MARRÓN - MORADO - NARANJA - NEGRO - ROJO - ROSA - VERDE.

f.11. **CALZADO** (BABUCHA - BOTA/BOTÍN - CHINELA - ESCARPÍN - ZAPATILLA - ZAPATO).

MATERIALES: CORDOBÁN - PIEL - RASO - TABINETE - TELA.

f.12. **ADORNOS Y ACCESORIOS** (ABÁNICO/PERICÓN - ANTEOJOS - BOLSA/BOLSO - BOTONADURA - CINTAS - CINTURÓN - CORDÓN - CORONA - CHALINA/CORBATA - HEBILLA - LAZO - PAÑUELO (Mano, bolsillo) - PARAGUAS - PORTAMONEDAS - QUITASOL/SOMBRILLA).

MATERIALES: ACERO - ALGODÓN - CAÑA DE INDIAS - CABRITILLA - CAREY - CONCHA - ÉBANO - ENCAJE - GASA - HUESO - MADERA DE FRANCIA - MAGUÉ - MARFIL - NÁCAR - PALOSANTO - PIEL - PLUMA - SÁNDALO - SEDA.

f.13. **ALHAJA** (ADEREZO - ALFILER - BRAZALETE/ARMILLA - BROCHE - CADENA - CAMAFEO - COLLAR - CONDECORACIÓN - CORDÓN - DIJE - GARGANTILLA - IMPERDIBLE - MEDALLA - MEDIA LUNA - PENDIENTE - PULSERA/MANILLA - RELOJ - SORTIJA/ANILLO/CINTILLO/TUMBAGA - TEMBLEQUE).

MATERIALES: ACERO - AMATISTAS - ÁMBAR - AZABACHE - CORALES - DIAMANTES - ESMALTES - ESMERALDAS - MOSTACILLA - ORO - PELO - PERLAS - PLATA - QUINCALLA - RUBÍES - SIMILOR - TOPACIOS - TURQUESAS - ZAFIROS.

f.14. **DEVOCIÓN Y CULTO** (AMITO - ALBA - CAMÁNDULA - CAMARÍN - CAPILLA - CASULLA - CRUCIFIJO - CUADRO - CUCHARILLA - IMAGEN - LIBRO (Devocionario, misal) - PATENA - PILA - PURIFICADOR - RELICARIO - ROSARIO - URNA - VENERA).

f.15. **OBJETOS DE PLATA** (BOTÓN - CENTRO - CUBIERTO - CUCHARA - CUCHARÓN - CUCHILLO - DEDAL - HEBILLA - HUEVERO - JARRO - JUEGO (Ensalada, trinchar) - PALILLERO - SERVILLETTERO - SORTIJERO - TABAQUERA - TAZA - TENEDOR - VINAGRERA).

f.16. **ROPA DE CASA** (ALMOHADA - BABERO - BANCAL - COBERTOR/GOBIERNO - COJÍN - COLCHÓN - COLGADURA/PABELLÓN - CORTINA - EMBOZO - FUNDA (Almohada, sillería, sillón, sofá) - JUEGOS DE CAMA - LECHO DE CAMA - MANTEL - MANTELERÍA - PABELLÓN - PAÑO (Almohadón, casa, cocina, plancha) - PORTIER - SÁBANA (Plancha) - SERVILETA - TAPETE/SOBREMESA - VISILLO).

DECORACIÓN: BORDADOS - CINTAS - ENCAJES - FLECOS - GUARNICIONES - PINTURA.

COLORES: AZUL - BLANCO - GRANATE - ROJO.

- f.17. **GÉNEROS Y MATERIALES** (ALEPÍN - ALFOMBRA - ALGODÓN - ALPACA - BATISTA - BAYETA - BECERRO - BLONDA, BOMBASÍ/FUSTÁN - BRETAÑA - BROCADEL - BURATO - CABRITILLA - CAMBRAY - CAÑAMAZO - CASIMIR - CASTOR - CERNADERO - CLARÍN - CÓLERA - COLETA - CORDOBÁN - COTÓN - COTONÍA - CREA - CRESPÓN - CRETONA - CÚBICA - CUTÍ/COTÍ - CHAROL - CHINA - DAMASCO - DRIL - ENCAJE - ESPUMILLA - ESTAMBRE - ESTAMEÑA - ESTOPA - FELPA/FELPILLA - FLORETE - FRANELA - FULAR - GANTE - GASA - GLASÉ - GRANADINA - GRO - GUINGA - HILO - HOLÁN - HOLANDETA - HOLANDA - HUESO - INDIANA - LANA/LANILLA - LIENZO - LINO - LINON - MADAPOLÁN - MAHÓN - MALLA - MACHEGA - MERINO - MOARÉ/MUARÉ - MUSELINA - NIPA - ORGANDÍ - PAJA - PANA - PAÑO - PELO DE CABRA - PERCAL/COCO - PERICÓN - PIQUÉ - POPELÍN - PUNTO - QUINETE - RASO - RETORTA - SARGA - SEDA - SEDEÑA - TABINETE - TAFETÁN - TERCIOPELO - TERLIZ - TISÚ - TRUÉ - TUL - YUTE - ZARAZA).
- f.18. **COMESTIBLES** (ACEITE - CALABAZAS - CARNE DE CERDO - CEBADA - LICORES - TRIGO - TURBIOS - VINO).
- f.19. **CARRUAJES** (BERLINA - BIRLOCHO - CARRO - COCHE - TARTANA).
- f.20. **ANIMALES** (BECERROS - BUEYES - BURROS - CERDOS - LECHONES - MULAS - VACAS - YEGUAS).
- f.21. **OTROS** (ALCAPARROSA - ALUMBRE - CAMPECHE - CORDEL - HECHURAS CONFECCIÓN - COSECHAS - EFECTOS ALBARDONERÍA - EFECTOS GUARNICIONERÍA - GASTOS MATANZA - MADERA - MERCANCÍAS - MONTURAS DE CABALLO - MOSTRADOR - SACOS).

g) **AUTENTIFICACIÓN DEL DOCUMENTO.** A pesar de la imposibilidad de determinar el grado de ilustración a partir de la existencia o no de firma, al menos su inexistencia sí revela una situación de analfabetismo en el momento del otorgamiento. No obstante, hacia finales del período, la no comparecencia de la mujer al acto imposibilita en numerosas ocasiones el establecimiento de unas pautas evolutivas generales sobre este punto.

El análisis de estos datos contenidos en las *Cartas de Dote* con diferente grado de intensidad incide en los siguientes aspectos de la vida de las mujeres, con las posibles y consiguientes matizaciones de índole cronológicas:

1. Variables demográficas.

2. Costumbres

– Correlación entre celebración del matrimonio y época del año.

– Existencia y características de relaciones familiares, vecinales, amistosas o económicas entre los contrayentes previas al inicio del noviazgo. Matrimonios convenidos.

– Autoridad paterna. Alternativas de autoridad masculina –incluida la del novio– o femenina sobre la mujer en el seno de la familia antes del matrimonio y formas del autoridad dentro de éste.

– Relaciones familiares y de amistad.

– Las etapas vitales.

– Aportación de la mujer a la sociedad conyugal. El espacio doméstico.

* Ajuar tipo según variables cronológicas (posible incidencia del factor moda) y socioeconómicas.

* Análisis cuantitativo y cualitativo, total y porcentual, por grupos de contenido.

– Actividades cotidianas. El tiempo de ocio.

– Onomástica y su posible motivación en la tradición familiar o determinadas devociones privadas.

3. Segmentación laboral y grados de dependencia/independencia económica.

4. Relaciones económicas en el seno del matrimonio.

– Tipología de fuentes dotales y cuantía absoluta y relativa según el estado civil, el *status* socioeconómico o las relaciones existentes entre las familias de los contrayentes.

– Significado jurídico de la *Carta de Dote* y la *Declaración de Bienes*. Incidencia en la transmisión intergeneracional de bienes y en su distribución entre herederos.

5. Las creencias religiosas.

6. Niveles socioculturales y educativos.

7. La mujer vista por el hombre. Modelos femeninos, con especial incidencia en el rol de madre y esposa a través de los deberes conyugales / sociales esenciales y su correlación en el aspecto físico.

La información emanada de la *Carta de Dote* ha de ponerse en relación, como ya se ha expuesto, con el contexto histórico de la Córdoba decimonónica mostrando a través de otras fuentes, primordialmente documentales y bibliográficas. La situación demográfica y la vertebración socio-economía, los parámetros educativos, y el grado de participación de la mujer en los campos político, religioso y cultural suponen otros tantos aspectos públicos con un tratamiento historiográfico desigual tanto a nivel cuantitativo como cualitativo, pero de una complementariedad insoslayable par ala documentación notarial que nos ocupa en la reconstrucción de la órbita privada.

REFERENCIAS.

- Capel Martínez, R.M. (1986): "Los protocolos notariales en la historia de la mujer en la España del Antiguo Régimen", *IV Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, Madrid, UAM, p. 169-179.
- Cremades Griñán, C.M.; Sánchez Parra, P. (1986): "Los bienes de las mujeres aportados al matrimonio. Estudio de la evolución de la dote en la Edad Moderna", *IV Jornadas de Investigación Interdisciplinaria: Ordenamiento jurídico y realidad social de las mujeres, Siglos XVI a XX*, Madrid, UAM, p. 137-147.
- Derasse Parra, P. (1988): *Mujer y matrimonio: Málaga en el tránsito a la modernidad*, Málaga, Diputación.
- Eiras Roel, A. et al. (1981): *La Historia social de Galicia en sus fuentes de protocolos*, Santiago de Compostela, Universidad.
- Eiras Roel, A. (ed.) (1984): *II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada: La Documentación Notarial y la Historia*, Santiago de Compostela, Universidad.
- García García, H. (1954): "Distribución de los elementos del instrumento público", *Rev. de Derecho Notarial*, v.II, nº 3, p. 185-212.
- Liñán Maza, M.C. (e.p.) "Fuentes documentales para el estudio de la mujer en la Córdoba del siglo XIX", *Congreso Internacional 'El trabajo de las mujeres: Pasado, presente y futuro'*, Málaga.
- Martín Herrera, L. (1990): "Reflexiones sobre la mujer basadas en el estudio de las cartas de dote", *La mujer en Andalucía*, Granada, Universidad, T.I., p. 181-188.

- Rodríguez Sánchez, A. (1984): "Las cartas de dote en Extremadura", en Eiras Roel, A. (ed.), *II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada: La Documentación notarial y la Historia*, Santiago de Compostela, Universidad, p. 165-176.
- Vogler, B. (ed.) (1979): *Les Actes Notariés: Source de l'Histoire sociale XVIe-XIXe siècles: Actes du Colloque de Strasbourg*, Strasbourg, Librairie Istra.

POBREZA Y GÉNERO EN CÓRDOBA, (siglos XVIII y XIX)

Fernando LÓPEZ

Convinimos recientemente que el estudio del pauperismo ilustrado y liberal español exigía el acercamiento sociológico para eludir así el análisis de una óptica meramente institucional⁽¹⁾.

Dentro de esta óptica metodológica del problema, la comunicación pretende al menos bosquejar la significación del protagonismo femenino en las clasificaciones de pobreza oficial cordobesa. El enfoque global es el dominante en tal indagación, ya que se ha considerado más efectivo presentar la estructura sociológica en clave de género, que adentrarse en el tal vez más roturado examen ideológico de la cuestión.

Estudiaremos en primer lugar los fundamentos de la pobreza durante la modernidad y luego pasaremos al tiempo del liberalismo.

La pobreza moderna según el Catastro de Ensenada.

El Catastro del marqués de la Ensenada se convierte en una de las primeras fuentes generales que permiten acercarse al estudio de aspectos esenciales de la realidad social durante el siglo XVIII. En esta ocasión, se ha recogido información del número de "*pobres de solemnidad*" –pueblo a pueblo–, a partir de los libros de "*Respuestas Generales*" relativos a buena parte de villas y ciudades que posteriormente fueron adscritas a la provincia del año 1833.

(1) *Pobreza y sociedad en Córdoba (1750-1900): de la caridad a la beneficencia pública*. Córdoba, 1993, LXXXIV-LXXXIX.

Comparando las cifras generales cordobesas con el propio contexto general conocido en la Corona de Castilla, se aprecia allí, en primer lugar, menor porcentaje relativo de “*pobres de solemnidad*”. Pues, mientras que tal categoría supuso globalmente cerca del 4% del total de la población castellana, en las localidades cordobesas con información al respecto la participación media de este subgrupo social fue al menos un punto inferior⁽²⁾.

Sabemos que tales cifra de “*pobres de solemnidad*” han de ser consideradas solamente como una pequeña parte de la pobreza total existente. De alguna manera, sólo la reconocida de manera “*oficial*” y más extrema, a la que habría que añadir los “*pobres vergonzantes*”, los “*vagos*”, sus familiares y, sobre todo, los artesanos, jornaleros y criados en estado de necesidad coyuntural. En consecuencia, la estadística resultante en este punto sirve para entrever la distribución y cuantificación de pobres extremos, pero nunca para delimitar y cuantificar el grado de penuria social de manera cifrada y nítida.

El cuadro confirma, con todo, la elevadísima proporción de mujeres –generalmente viudas– entre las cifras totales de “*pobres solemnes*”, alcanzando éstas una media del 71’10% en las 38 localidades que han podido promediarse.

Cuadro núm.: 1

EL DOMINIO DE LA POBREZA SOLEMNE FEMENINA A MEDIADOS DEL S. XVIII (Localidades cordobesas con datos completos)

LOCALIDAD	POBRES DE SOLEMNIDAD	MUJERES POBRES	PORCENTAJE FEMENINO
Adamuz	32	30	93.75
Aguilar de la Frontera	200	150	75.00
Alcaracejos	30	10	33.33
Almodóvar del Río	26	20	76.92
Añora	36	30	83.33
Baena	400	300	75.00
Benamejí	30	20	66.67
Castro del Río	176	100	56.82

(2) El dato general castellano lo ofrece Carasa Soto, P.: *Pauperismo y Revolución Burguesa. Burgos, 1750-1900*. Valladolid, 1988. 278. El porcentaje cordobés debe entenderse únicamente válido para el conjunto de poblaciones que ofrecieron información precisa, ya que se han obviado respuestas ambiguas del tipo de “*la mayor parte son pobres...*”, “*muchos son pobres...*”, etc. En la necesaria conversión de vecinos en habitantes se han tenido en cuenta las medias utilizadas por J. Aranda Doncel para la capital. Cfr. *Historia de Córdoba. La época moderna*. Córdoba, 1983, 205.

Conquista	4	4	100.00
Doña Mencía	100	60	60.00
El Carpio	70	50	71.43
El Viso	16	10	62.50
Fuenteobejuna	288	236	81.94
Guadalcázar	21	14	66.67
Guijo	5	3	60.00
Iznájar	30	20	66.67
La Rambla	540	480	88.89
Lucena	300	200	66.67
Montalbán	100	75	75.00
Montemayor	60	47	78.33
Montilla	500	400	80.00
Monturque	30	20	66.67
Obejo	16	10	62.50
Palenciana	30	20	66.67
Palma del Río	84	52	61.90
Posadas	100	60	60.00
Pozoblanco	36	22	61.11
Priego	140	60	42.86
Puente Don Gonzalo	130	100	76.92
Rute	50	30	60.00
Santa Cruz	3	3	100.00
Santa Eufemia	3	3	100.00
Santaella	30	28	93.33
Torrecampo	20	12	60.00
Torre Franca	4	3	75.00
Torremilano	25	19	76.00
Valenzuela	50	30	60.00
Zuheros	10	6	60.00

F: A.M.C., XII.05, 26/3, Legs. 42; A.H.P.C., Libros, 305, 311, 315, 345, 350, 356, 361, 370, 374, 379, 392, 398, 406, 408, 414, 419, 425, 430, 434, 438, 444, 449, 454, 465, 474, 479, 491, 498, 503, 508, 513, 518, 523, 534, 541, 556, 562, 569, 574, 579, 584, 593, 598, 603, 604, 609, 616, 621, 631, 637, 642, 646, 651, 653, 657, 659, 661, 663, 665, 668, 673, 675, 679, 683, 685, 687; A.G.S., Dirección General de Rentas. Libros 119, 123, 126, 127, 128, 130. La elaboración es del autor.

Los resultados manifiestan a todas luces que las clasificaciones de pobreza solemne conllevaron un código ideológico en clave de género al tiempo de su formación. Merced a ello, la viuda se constituyó en verdadero

elemento protagonista de la pobreza socialmente reconocida. Las principales razones de tal prevalencia no quedarán extrañas al lector interesado. La consideración marginal de la mujer en la esfera del trabajo salvo ocupaciones muy concretas; su manifiesta dependencia familiar, y la secular tradición caritativa de especial consideración hacia las desamparadas, explican de alguna manera tamaño protagonismo.

En especial, el problema del desarraigo familiar afectó de manera notable a los segmentos más empobrecidos de la población cordobesa y, especialmente, a las féminas. Para combatir parcialmente esta problemática se instituyeron multitud de obras pías y fundaciones. Si bien, tendremos ocasión de precisar en un trabajo próximo como en su mayoría se aplicaron en favor de las propias líneas familiares de los donantes privilegiados. De manera que las viudas pobres y las huérfanas adscritas a estamentos no privilegiados durante la modernidad formaron una de las categorías de mayor miseria y desamparo.

¿Cuál fue, en orden al género, la evolución de la problemática durante el XIX?

Pobres y género en el liberalismo.

Con objeto de presentar la situación durante el siglo XIX, estudiaremos desde el punto de vista del sexo los fundamentos que caracterizan la pobreza en la capital. Siempre a través del análisis de fuentes diversificadas.

Advertimos que el término "*pobre*" adoleció a lo largo de toda la centuria de evidente ambigüedad. Incluso en aquellas estadísticas y relaciones formadas específicamente con el objetivo de cuantificar su presencia. Sabemos que la condición de necesidad dependió del preciso instante en que fue confeccionando cada repertorio; del objeto del mismo; del grado de penuria general existente y, más frecuentemente, del monto de recursos asistenciales a repartir e incluso de la diversa "*sensibilidad*" de los clasificadores. De manera que no son sólo las diversas categorías de pobreza – "*pobres de solemnidad*", "*vergonzantes*", indigentes, mendigos, impedidos, jornaleros...– las que confieren cierta confusión, sino que deben tener en cuenta, además, la variedad de procedimientos clasificatorios utilizados en cada caso. Fue práctica común, en relación con esto último, el redondeo de cifras e incluso de la exclusión estadística de los empobrecidos recién instalados de procedencia rural: los cuales, en muchos casos, simplemente no se computaban. Tales salvedades merecen retenerse, sobre todo habida cuenta la progresiva importancia que adquirirá la emigración en la urbe.

A pesar de tales limitaciones, las cifras permiten aproximarse a la estructura de la pobreza, sobre todo en aspectos tan significativos como los relativos a composición familiar y género⁽³⁾.

Tres fuentes principales facilitan la labor.

La primera posee un carácter fundamentalmente asistencial, ya que se refiere al padrón de pobres confeccionado a raíz de las medidas dispuestas contra la invasión epidémica de 1854. Advertimos que, en la mayoría de casos, sólo se han tomado en cuenta un corto número de parroquias, habida cuenta del estado irregular y poco uniforme de la información presentada por las restantes. Otra fuente también participa de este contenido benéfico. Nos referimos a los libros del padrón municipal de asistencia médica domiciliaria relativos al año 1893. En fin, también se ha analizado pormenorizadamente el padrón domiciliario de 1900, retomando los datos de todos los asimilables a "pobres estructurales" –impedidos, ciegos, mendigos, etc–.

Conforme avanzábamos líneas arriba, uno de los aspectos que permite clarificar alguna de las fuentes tratadas con cierto detalle es la determinación de la estructura familiar entre los pobres. Una vez detallada ésta y comparando su singularidad con la estructura del resto de la población –que ya avanzábamos en un trabajo anterior– estaremos en condiciones de concluir las particularidades más notables en este campo.

Por lo que respecta específicamente a los pobres clasificados durante el año 1854, las dimensiones familiares fueron las siguientes:

Cuadro núm.: 2

ESTRUCTURA FAMILIAR DE LOS POBRES DE LA CIUDAD DE CÓRDOBA EN 1854

SITUACIÓN	FAMILIAS	
	NUM.	%
Solteros/as solo	75	8'24
Viudos/as solo	186	20'44

(3) Sobre el perfil específico presentado por las poblaciones pobres en cada uno de esos temas referidos líneas arriba es muy escaso el bagaje historiográfico existente. En España sobresale nuevamente la labor de Carasa Soto, P.: "Pauperismo urbano en el siglo XIX. Burgos 1855-1879". *La ciudad de Burgos. Actas del Congreso de Historia de Burgos*. Burgos, 1985. 785-810. Cfr. asimismo para otra realidad geográfica Haesenne-Peremans, N.: *La pauvreté dans la région liégeoise à l'aube de la révolution industrielle. Un siècle de tension sociale (1730-1830)*. Paris, 181, 321-353.

Matrimonio solo	93	10'22
Viudo/a con 1 hijo	82	9'01
Matrim. con 1 hijo	91	10
Viudo/a con 2 hijos	52	5'71
Matrim. con 2 hijos	95	10'44
Viudo/a con 3 hijos	29	3'19
Matrim. con 3 hijos	72	7'91
Viudo/a con 4 hijos	19	2'09
Matrim. con 4 hijos	46	5'05
Viudo/a con 5 hijos	5	0'55
Matrim. con 5 hijos	25	2'75
Viudo/a con 6 hijos	5	0'55
Matrim. con 6 hijos	19	2'09
Viudo/a con 7 hijos	3	0'33
Matrim. con 7 hijos	10	1'10
Viudo/a con 8 hijos	–	0
Matrim. con 8 hijos	3	0'33

(*) Sólo se han podido analizar la composición de las parroquias de S. Miguel, S. Nicolás de la Ajerquía, S. Andrés, S. Juan y S. Nicolás de la Villa.

Fuente: A.M.C., IX, 3, 1, est. 19.3, caj. 12-13, *Beneficencia y Sanidad*, 1854. Socorro domiciliario, s.c. (Elaboración propia).

Debe notarse en primer lugar que la soltería entre los pobres posee diversa significación. La ausencia de carga familiar permitía, tal vez, una mejor defensa ante el empobrecimiento en los varones. Fueron, pues, estos últimos quienes eligieron en mayor número que las mujeres tal opción familiar –55 casos sobre 20–. En las féminas, este estado de soltería no era tan deseable, ya que el matrimonio se constituía por lo común en verdadera tabla de salvación.

Mayor significación si cabe posee la elevada proporción alcanzada por los viudos con o sin carga familiar. Ya se ve que mucho más numerosos entre los desvalidos. Se sabe que especialmente en la mujer este estado continuó siendo en numerosas ocasiones determinantes en los procesos de empobrecimiento. Especialmente cuando a la pérdida del cabeza de familia varón se unía la existencia de hijos en edad no laboral⁽⁴⁾.

(4) Puede considerarse esta prevalencia de las viudas un elemento tradicional ya presente durante la modernidad no sólo en España, sino en otros contextos europeos. Cfr. por ejemplo Dreyfus, F.G.: *Société et mentalités à Mayence dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*. París, 1968, 323-346.

En conjunto, más del 41% de las familias clasificadas durante 1854 como pobres en las parroquias cuya información ha podido ser tratada estuvieron encabezadas por viudos o viudas. La desarticulación familiar, en consecuencia, parece constituirse en notable protagonista como condicionante de marginación entre las poblaciones desheredadas de la capital.

En fin, las cifras parecen rebatir un tanto la extendida tesis sobre que las familias pobres eran más prolíficas que la población en general. Proposición de origen "malthusiano" que la moderna historiografía demográfica comienza a desmentir. En nuestro caso, tan sólo un 14'84% de las familias analizadas contaron con más de 3 hijos. Lo que de alguna manera pone en la pista de considerar la familia numerosa como excepción entre los necesitados. Muchos factores debieron influir en esta limitación; pero tal vez fuesen los más significativos la propia penuria económica, la elevada mortalidad infantil, las crecidas tasas de ilegitimidad y la tardía edad del matrimonio⁽⁵⁾.

Por su parte, la composición por sexos de los cabeza de familia registrados como pobres refleja cómo la femineidad continuó siendo a lo largo del siglo una desventaja. La mujer en general, y particularmente las viudas, conocieron mayores riesgos y peores condiciones de vida. En especial, ya aludíamos que cuando carecieron de hijos o familiares capaces de sostenerlas. Ello explica que en el recuento del año 1893 –el más preciso en este punto– las viudas pobres encabezasen más del 43% de los registros familiares totales.

La extrema miseria de este subgrupo incluso aparece en una fuente tan poco trabajada en estos temas como fueron los padrones domiciliarios. En el del año 1900 cerca del 10% de la población clasificada como impedida o mendiga fueron asimismo viudas.

Volviendo a 1893, las cifras de soltería en la mujer pobre continuaron doblando las masculinas, síntoma evidente de que tal estado asimismo se constituyó en importante agente de empobrecimiento femenino, al carecer de medios de subsistencia suficientes y quedar excluidas, por lo general o al menos en mayor número que los hombres, del mercado laboral.

(5) Debe tenerse en cuenta que además de estos familiares directos existió en la estadística de 1854 una población dependiente de menor significación –familiares no directos sobre todo– que en esta ocasión no se han considerado, y que elevarían unas décimas la estructura media. Sobre la incertidumbre del estado civil y de la estructura familiar entre los pobres cfr. Chevalier, L.: *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris, pendant la première moitié du XIX^e siècle*. París, 1978, 216-217.

Entre los varones, de nuevo, uno de los factores de mayor inseguridad fue la carga familiar, y por ello mismo la asistencia benéfica reflejada en las clasificaciones de pobres oficiales tiende a proteger a los casados con hijos. Cerca del 30% de los cabeza de familia considerados protegibles durante el año 1983 fueron precisamente casados varones.

La estructura por sexo y estado civil de los padrones citados se ofrece detallada en la tabla siguiente:

Cuadro núm.: 3

**SEXO Y ESTADO CIVIL DE LOS CABEZA DE FAMILIA CENSADOS
COMO POBRES EN 1893 Y DE LOS DESVALIDOS Y MENDIGOS
DE 1900 EN LA CAPITAL**

	POBRES ASISTIBLES EN 1893 (1)		DESVALIDOS Y MENDI- GOS. PADRÓN 1900 (2)	
		%		%
Soltero	43	1'77	23	31'51
Soltera	95	3'92	3	4'11
Casado	711	29'31	28	38'36
Casada	2	0'08	3	4'11
Viudo	138	5'69	9	12'33
Viuda	1.054	43'45	7	9'59
Otros	66	2'72	-	
Sin datos	317	13'07		
TOTAL: 925	2.426		73	

(1) Se han excluido los hijos, esposas y población dependiente.

(2) En el capítulo de desvalidos y mendigos se han contabilizado las siguientes categorías: "incapacitado", "impedido", "inútil", "ciego", "imposibilitado", "mendigo", "inválido", "enfermo" y "demente".

Fuente: "Libros del padrón municipal de asistencia médico-domiciliaria de 1893", s.c.; lb., XII, 9, leg. 320. Padrón municipal de 1900. (Elaboración propia).

Conclusiones.

El análisis sociológico a partir de las clasificaciones de pobres en el XVIII y el XIX cordobés ha resultado ejemplificador acerca de la orientación

ideológica existente al tiempo de sus respectivas formaciones. En especial, los factores estructura familiar y género facilitan desentrañar la naturaleza por lo común tradicional de la pobreza reconocida de manera oficial en dicho contexto geográfico.

Debe señalarse asimismo la importancia otorgada a la femineidad en tales recuentos, lo que parece confirmar cumplidamente la tesis acerca de la mayor vulnerabilidad social de la mujer.

ALGUNOS CAMBIOS EN LAS MENTALIDADES DE LAS MUJERES MADRILEÑAS DURANTE EL S. XVIII

Margarita ORTEGA

El intento de mostrar una imagen más real de las mujeres como sujetos sociales, es un objetivo actual que numerosos científicos/as sociales estamos intentando desentrañar. Mi trabajo en esta comunicación persigue analizar los cambios que se desarrollaron en la vida de las madrileñas durante el s. XVIII, centrándolos preferentemente en su *participación en los proyectos de transformación para el cambio social*. Es fácilmente deducible que al centrar el trabajo en esos objetivos de transformación, ese punto de mira excluye muchos ámbitos y formas de participación que no es necesario enumerar. Se trata aquí de considerar a las mujeres como agentes de cambio en la sociedad del setecientos, como lo fueron también otros grupos sociales empeñados en la modernización del país. La teoría sobre los movimientos sociales que hoy se posee, permite que se puedan plantear algunas preguntas como “quienes y por qué” se movilizan para realizar esos cambios o proyectos de cambio: mujeres a nivel individual o mujeres que se unen para articular sus quejas, solucionar sus carencias o incidir en la opinión pública, manifestando su insatisfacción con un sistema de dominación de género. Durante este periodo final del Antiguo Régimen español es perceptible como algunos grupos de mujeres –pertenecientes a clases altas y burguesas– manifiestan su crítica a la sociedad patriarcal, aunque la mayoría de los casos no las sustentan una base organizativa expresa.

Mi interés se centra aquí en subrayar la trascendencia de esos cambios efectuados en el seno de la moral social y privada de las madrileñas del s.

XVIII, conceptualizadas como personas con capacidad de discernir y que impulsaron transformaciones bastante significativas para esa sociedad. En efecto, la ética de la Ilustración⁽¹⁾, empeñada en perseguir la búsqueda de la felicidad y la libertad individual, fue una buena herramienta de trabajo para todas esas mujeres que se enfrentaban a siglos de represión e intolerancia y que no iban a lograrla con facilidad, pues el tejido social seguía estado muy honrado dentro de la cultura católica.

Las mujeres madrileñas acogieron muy favorablemente esta ética de la felicidad, que la monarquía borbónica ayudó a extender por el país y que preconizaba el olvido de la ideología barroca, basada en un excesivo pesimismo, sobriedad y renuncia de los placeres del mundo. Tenían especial interés en olvidar la vida que sus moralistas habían legitimado desde sus púlpitos, confesionario o libros de devociones, y que durante demasiados siglos habían cultivado una cultura de la pasividad y de la sumisión.

Este nuevo optimismo y hedonismo fue recibido por las mujeres con aceptación y pronto desarrollaron “el gozo de vivir” en sus manifestaciones privadas y públicas. El deseo de diversión invade la vida española –como la de los otros países europeos– y con bastante rapidez se pasó del *idearium* ascético de los moralistas⁽²⁾ a pregonar la legitimidad del placer, de la comunicación festiva e intelectual y la bondad del humor y de la risa como elementos básicos del nuevo ser humano. El cambio de las costumbres que, en el siglo anterior, encauzaba el ocio hacia trascendentes sesiones de teatro calderoniano, por ejemplo, o prolijas comedias de enredo, dio lugar a la legitimidad del placer y la prioridad de obtenerlo, buscando un sinfín de estrategias festivas, donde la experiencia personal y la explosión de la vida, en todas sus excepciones, centraban la vida de sus habitantes.

Las mujeres madrileñas –como las de otras zonas geográficas abiertas al cosmopolitismo del siglo– fueron cambiando sus actitudes mentales y sus

(1) Aranguren, J.L., *Moral y sociedad. La moral social española en el s. XIX*. Madrid, 1974. Maravall, J.A., *Espíritu burgués y principio de interés personal*. Hispanic Review, 47, 1979.

(2) Pedro de Luján, *Coloquios matrimoniales*. Madrid, 1.550. Juan de la Cerda, *Libro intitulado vida política de todos los estados de mujeres*. Alcalá, 1.559. Juan de Mora, *Discursos morales*. Madrid, 1.589. Mejía, V., *Saludable instrucción del estado del matrimonio*. Córdoba, 1.566. De todos ellos circularon reediciones abundantes durante el siglo XVIII y una nueva generación de moralistas continuaba esas pautas: F. Antonio Arbiol, *Estragos de la luxuria, y sus remedios, conforme a las divinas escrituras y Santos Padres de la Iglesia*. Madrid, 1.726. Pedro Calatayud, *Doctrina de la naturaleza, institución e indisolubilidad de el matrimonio y motivos de el divorcio*. B.N., mss. 5.815.

costumbres sociales en función de esa búsqueda de la felicidad individual que la nueva filosofía ilustrada les brindaba. Sus *estrategias* fundamentalmente se dirigieron en dos direcciones: participar en la creación de una moral laica y generar cambios en su vida personal.

1. PARTICIPACIÓN EN LA CREACIÓN DE UNA MORAL LÁICA

Mujeres y hombres participaron en la transformación paulatina de la sociedad española del setecientos hacia derroteros más laicos, aunque el peso de la tradición contrarreformista siguió siendo importante. Este cambio de mentalidad, como todo cambio, no fue fácil ni rápido. Se impulsaron estrategias múltiples y diferentes en su formalización: se sabía lo que se deseaba rechazar —el mundo pesimista anterior—; se buscaba un mundo más ligero, menos trascendente⁽³⁾, más tolerante en fin, y toda propuesta o acción que, en este sentido, ayudara a lograrlo se aceptaba complacidamente.

Las mujeres participaron con los hombres en la consecución creciente de actitudes donde el disfrute individual fuese un logro en si mismo, sin olvidar el deseo de obtener una felicidad pública que no fuese sino el resultado de la suma de las felicidades individuales. Una de las premisas primeras la *la comunicación* interpersonal, la capacidad de conversar y de expresar ideas y sentimientos entre hombres y mujeres o cada uno de ellos entre sí⁽⁴⁾. Tertulias, salones, paseos, Sociedades Económicas, etc., no fueron sino el espacio material en donde realizar esa comunicación y las mujeres aceptaron, con entusiasmo, la obtención de nuevos espacios, diferentes al espacio tradicional que les asignaba la sociedad patriarcal: la casa, la iglesia o el claustro.

Algunos de los más importantes salones madrileños, contaron con la presencia de damas aristócratas, o mujeres de clases altas que participaban del deseo de modernizar la vida española; los cinco salones más significativos fueron los que presidían en sus casas la Marquesa de Lemos, la condesa de Benavente, la condesa de Montijo o las duquesas de Fuente-Hijar o de Alba⁽⁵⁾. No es este el lugar de destacar a mujeres de la talla de la condesa de Benavente o la de Montijo, pero es necesario insistir en que realizaron un

(3) Martín Gaité, C., *Usos amorosos del XVIII en España*. Barcelona, 1987.

(4) Sánchez-Blanco Parody, F., *Europa y el pensamiento español del s. XVIII*. Madrid, 1991.

(5) Fernández Quintanilla, P., *La mujer ilustrada en la España del s. XVIII*. Madrid, 1981.

mecenazgo público⁽⁶⁾ a personas con talento y acogieron a los más importantes representantes de la intelectualidad y de la política española (Jovellanos, Moratín, Ramón de la Cruz, Goya...).

Allí se comentaron, criticaron y satirizaron muchas ideas y costumbres de la sociedad española, y allí se dieron cuenta de las más significativas ideas de la Ilustración europea, realizando con frecuencia traducciones de las lenguas extranjeras que ellas, por su buena educación filológica, podían desarrollar. Josefa Amar, la ilustrada más destacada del periodo, tradujo varias obras de Locke, y ella misma le citó frecuentemente en su obra: *Sobre la educación física y moral de las mujeres*; la marquesa de Espeja hizo lo propio con varias obras del francés Condillac, de contenido aritmético, así como otras obras del italiano como el trabajo de Zanotti: *Compendio de filosofía moral*⁽⁷⁾, y la propia condesa de Montijo tradujo la obra *Introducción sobre el matrimonio* de Letourneaux, tachada de jansenismo por la Inquisición, por lo que se arriesgó a ser desterrada de la corte para introducir el conjunto de ideas religiosas con las que se identificaba y que suponía una censura importante a la moral oficial católica⁽⁸⁾. Fueron mujeres que se aprovecharon de una individualidad importante, que les conferían el hecho de ser miembros de la sociedad privilegiada del Antiguo Régimen, para aglutinar a personas diversas que coincidían en realizar alguna labor de creación, o que ayudaron a crear una opinión pública favorable al movimiento de reformas ilustradas.

Sin supervalorar la importancia de los salones españoles –que no tuvieron la trascendencia de los franceses, por ejemplo–, si permitieron divulgar las realizaciones de la Revolución Científica europea, y de rebatir los supuestos escolásticos, inalterables, que casaban mal con los principios empiristas de uno de los más importantes “padres” de la nueva ética: Locke. Su negación de las ideas innatas y su formulación de admitir la experiencia continuada como fuente de conocimiento, echaba al traste siglos de verdades inmutables. Todas esas cuestiones se analizaron en los salones madrileños y numerosas mujeres participaron, escucharon, presenciaron los debates y alternativas de la “nueva ciencia”. No llevaron la voz cantante, su papel estuvo siempre dentro de los cauces de discrección que la sociedad patriar-

(6) Demerson, P., *La condesa de Montijo: María Francisca de Sales Portocarrero, una figura de la Ilustración*. Madrid, 1975. Idem, *Catálogo de mujeres ilustradas, socias de Honor y Mérito de la Junta de Damas: 1787-1808*. Madrid, C.S.I.C. 1972.

(7) Serrano Sanz, M., *Apuntes para una biblioteca de autoras españolas. Desde 1401 a 1833*. Madrid, BAE, 1975; vol. I, pág. 278.

(8) Fernández Quintanilla, P., *op. cit.*, pág. 39.

cal les había asignado⁽⁹⁾; pero seguramente, por primera vez en la historia de España, no se retiraban a otras habitaciones a charlar o a hacer labores, cuando los hombres se reunían para conversar o debatir. Incluso es posible atisbar cierta complacencia y complicidad entre las privilegiadas mujeres de esos salones, cuya insatisfacción con el sistema de dominación de género les incitó a asociarse y a esbozar programas reformistas sobre la educación de las mujeres, el funcionamiento de las cárceles de mujeres o la instrucción y trabajo de las mujeres de los barrios madrileños. Todas esas realizaciones se llevaron a cabo desde la Junta de Damas de La Sociedad Económica Matritense de Amigos del País. O incluso, realizando estrategias festivas, dando rienda suelta, por ejemplo, a su deseo de mostrar experiencias lúdicas y contravenir la tradición de que las actrices fueran mujeres tachadas de honestidad dudosa: la condesa de Benavente, por ejemplo, actuó junto con sus amigas en una obra teatral que representaron en su propio salón: *El extrangero*⁽¹⁰⁾ donde no se permitió actuar a ningún varón. Con esa acción quizás las damas ilustradas quisieron dignificar el teatro y la profesionalidad de los actores, marginados por una sociedad que todavía los veía como cómicos sin escrúpulos. Con la “travesura” de la condesa –seguramente inconsciente de su trascendencia social rupturista– se ayudaba a comenzar a dismantelar una sociedad demasiado absoluta en sus principios, poco intruída e intolerante y que el espíritu ilustrado deseaba erradicar.

También existió la presencia de mujeres de la burguesía o de clases profesionales elevadas en tertulias o reuniones afines y se deduce de la lectura de periódicos de la época, como el *Diario de Madrid*. En efecto, con motivo de la gran polémica que se originó tras la publicación del *Teatro Crítico* de Feijoo en 1737 y, concretamente, el capítulo dedicado a la “Defensa de las mujeres”, el debate fue muy intenso y se publicaron numerosos folletos criticando o elogiando las tesis de Feijoo. Las mujeres no permanecieron al margen de estos debates, aprovechando el planteamiento del beneditino según el cual su capacidad intelectual no era menor que la de los varones; sino que no la habían podido ejercitar por falta de instrucción. En los salones, tertulias, periódicos, Sociedades Económicas se polemizó mucho sobre esa cuestión y

(9) Lerner, H., *Los orígenes del patriarcado*. Barcelona, 1990. Amelang, J. y Nash, M., *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*. Valencia, 1990. *Historia de las mujeres*. Historia Social, nº 9, Valencia, 1991.

(10) Fernández Quintanilla, P., *op. cit.*, pág. 38. Las cómicas eran mujeres poco valoradas por esa sociedad, ver Alborg, P., *Historia de la Literatura Española*. Madrid, 1980, vol. III, pág. 569.

algunas mujeres, aprovechando el anonimato o el seudónimo, publicaron algunas contrarréplicas o panfletos. Uno de ellos, y aunque en tono de ironía, apoya las tesis de Feijoo y la ignorancia de los hombres sobre las capacidades de las mujeres: *Estrado crítico en defensa de las mujeres*⁽¹¹⁾. Por otra parte, en una tertulia cercana a la calle del Arenal se reunían seis mujeres de militares y oidores de la Audiencia, que mientras tomaban chocolate “con agua azucarada”, planteaban sus críticas a la sociedad que no permitía fácilmente su salida al ámbito público en condiciones de igualdad, o comentaban el último estreno operístico o hablaban de moda. La lectura de obras de literatura laica fue una novedad significativa que las mujeres madrileñas desarrollaron con similar interés al que lo hacían las inglesas o francesas. Las obras de los creadores del momento fueron también materia de conversación de algunas amigas y de ciertas tertulias con abundancia de mujeres; sobre todo se charlaba de novedades literarias y entre ellas, las de novela y teatro eran las más celebradas y comentadas: se conoce que se intercambiaban libros, se solicitaban explicaciones unas de otras⁽¹²⁾, se mandaban notas. Los periódicos de Madrid y especialmente el *Diario de Madrid*, recogían datos de esa solidaridad y comunicación entre las madrileñas aristócratas y burguesas. Estas nuevas actividades distaban notablemente de esas reuniones con labor, en los estrados de las incómodas casas del s. XVII o de las efectuadas a la salida de algún acto religioso a los que, con asiduidad, acudían. Incluso se percibió, en alguna ocasión, ciertos deseos de asociacionismo con fines benéficos, concernientes a la salud de las mujeres madrileñas, como en una asociación de 1797 que mezclando caracteres propios de las cofradías religiosas, tenía un fin muy específico: proteger a las mujeres en sus “enfermedades, partos y otros quebrantos de la salud”⁽¹³⁾..., para lo que entregaban sus setenta socias un dinero semanal a la tesorera y cuando estuviesen enfermas, la cofradía les ayudaba a pagar los gastos de cirugía, partos o medicina. Esta asociación se creó para proteger la salud de sus socias y se mostró especialmente sensible con los problemas derivados de partos y otras enfermedades femeninas. Parece deducirse de su creación la indefensión de muchas mujeres ante la enfermedad, tan habitual en esta sociedad de Antiguo Régimen y la conciencia de algunas mujeres de establecer vías de asociacionismo para comba-

(11) Serrano Sanz, M., *op. cit.*, vol. I, págs. 43-44.

(12) Dulong, C., de la conversación a la creación, en *Historia de las mujeres: del renacimiento a la Edad Moderna*, Madrid, 1992. *Diario de Madrid*, 19 y 20 de Abril de 1796 y 13 de Octubre de 1799.

(13) A.H.N. Consejos, leg. 1.507, exp. 27. Se juntan mujeres “De buena vida y costumbres bajo el amparo de la Virgen”. Estatutos de 18 de Junio de 1797.

tirla. Se estaba mostrando la necesidad de crear un seguro médico, un montepío que ayudase a las mujeres solteras, casadas o viudas a encarar sus vidas con menor riesgo. Pese a la modestia de este intento de la Cofradía de Nuestra Sra. de la Consolación, que reunía a mujeres de la parroquia de San Cayetano de Madrid, el deseo de transformación de la difícil realidad de estas mujeres de barrios populares, se mostraba palmariamente.

O la conquista de espacios abiertos y la normalización del *paseo* como elemento cotidiano de sus vidas: pasear por el Prado fue una conquista importante de esta nueva actitud de la sociabilidad del setecientos. Allí se charlaba de cosas intrascendentes, se galanteaba, se daban invitaciones o se notificaban verbenas, festejos y otros espectáculos. Las mujeres especialmente lucieron las modas parisinas que tanto perseguían imitar. También aquí se ensayaron cambios sociales: Las señoras podían acudir al paseo sin sus maridos o padres, simplemente con su cortejo⁽¹⁴⁾ –figura clave de la nueva libertad individual perseguida por ellas, como ha explicado Carmen Martín Gaité. Allí se juntaban con otras damas y sus acompañantes y planificaban diversiones comunitarias, presenciaban los fuegos artificiales, se burlaban o ironizaban sobre el sermón de algún clérigo reaccionario. No obstante, a alguna de estas mujeres, especialmente proclive a mostrar su cortejo sin la discreción que “el buen gusto” aconsejaba, su transgresión le costó algún proceso inquisitorial. Como a María García de treinta y tres años, vecina de la calle de Bordadoras tres, que “salió al auto con insignias de poligamia y estando en forma de penitente se la leyó su sentencia..., abjuró de Leví, fue absuelta ad cautelam y condenada a que saliese el día siguiente a la vergüenza por las calles de Madrid y a destierro de esta corte por tiempo de ocho años y en ocho leguas de contorno⁽¹⁵⁾”.

En este manuscrito de la Biblioteca Nacional de 1748, un total de catorce mujeres madrileñas fueron condenadas y desterradas por “poligamia”; lo que mostraba una actitud especialmente controladora de la Inquisición hacia estos planteamientos que las mujeres comenzaban a efectuar en su vida privada y pública. El cortejo era aceptado en la sociedad del s. XVIII, pero con cautelas y con ciertas normas. Lo contrario significaba entrar en las redes inquisitoriales.

(14) Martín Gaité, C., *op. cit.*, pág. 209-220. Varios opúsculos se muestran a favor y en contra de la nueva moda: Cayetano Sixto, *Elementos del cortejo para uso de damas principiantes*, Madrid, 1773. Abad de Cenicero, *Impugnación católica y fundada en la escandalosa moda de sciscibeo introducida en la pundorosa nación española*, Madrid, 1737.

(15) B.N., mss. 24.571, enero de 1748. *Relación de reos que salieron al auto particular de fe que la Inquisición de esta corte celebró en la iglesia de Santo Domingo el Real.*

Sin embargo no fue fácil la ocupación de estos espacios abiertos sin restricciones: un bando de la Sala de Alcaldes de Casa y Corte prohibía en agosto del 1789 bailar hasta el amanecer en el paseo del Prado ni en lugar alguno⁽¹⁶⁾. El bando mandaba que a las doce de la noche cesara la música imponiendo penas a los infractores. La reiteración de estos bandos mostraba la frecuencia del incumplimiento de esas normas, pero no debió de ser fácil contener y reprimir los deseos de gozar de la vida que tenían los habitantes de Madrid y las autoridades de la villa no podían rehuir la voz de los moralistas que criticaban la tolerancia y libertad de la vida pública española desde los comienzos del siglo XVIII. En efecto, otro bando de la Sala de Alcaldes prohibía los bailes de Carnaval “porque se han seguido muchas ofensas a la magestad divina, ya que muchas personas disfrazadas dan repetidas ocasiones de disgustos, inquietudes y discordias⁽¹⁷⁾”.

2. DESARROLLAR CAMBIOS EN LA VIDA PERSONAL

El s. XVII fue un periodo en el que cambiaron muchas actitudes y posicionamientos que muchas mujeres habían mantenido como principios axiomáticos durante toda la Edad Moderna sin la menor revisión o análisis. La lucha contra los prejuicios en las costumbres, la denuncia que la voz de la conciencia y los remordimientos eran fruto de una educación irracional o la revisión de valores morales, fueron principios que los ilustrados ayudaron a difundir⁽¹⁸⁾. Aunque no fue posible un cambio concordante con esos supuestos –por el peso y la reacción de la cultura católica, muy enraizada en toda la sociedad– la sola divulgación de esas cuestiones poseía un enorme potencial

(16) A.V.M., leg. 2, 175, 281. *Bando Alcaldes de Casa y Corte*, 11 de agosto de 1789. A los músicos se les penaba con quince días de cárcel y 10 ducados y a los infractores “se procederá según su persona, calidad, clase y circunstancia”.

(17) A.V.M., leg. 2, 160, 104. *Bando de 17 de Febrero de 1716*. Se prohibía cualquier baile de máscaras o de carnaval en público o en casas particulares. La doctrina que subyacía en esta prohibición seguía conteniendo altas dosis de pesimismo y falta de confianza en la naturaleza humana, dentro de las más pura tradición de la ética del Barroco. No fue fácil erradicar esta ideología pesimista cristiana pues estaba simbióticamente instalada en los diversos planteamientos de la acción gubernativa desde el siglo XV, y esa actitud represora llevaba siglos desarrollándose. La Iglesia tenía miedo a todo lo que significase diversión –bailes, toros, teatro, máscaras...– y aunque chocaba contra los gustos populares, siguió ejerciendo su poder censor advirtiendo a las instituciones civiles de las consecuencias que podía tener una libertad excesiva en la población.

(18) Sánchez-Blanco Parody, F., *op. cit.* Elorza, A., *La ideología liberal de la Ilustración española*. Madrid, 1970. Maravall, J.A., *op. cit.*

revolucionario y en la consecución de algunos de esos planteamientos se fue avanzando a lo largo del siglo. En efecto, durante el s. XVIII se fueron relegando aquellos aspectos de la vida humana aquellos aspectos que tenían que ver con la honra o la salvación eterna, de tanta importancia durante siglos anteriores, para centrarse en la potenciación de los aspectos lúdicos y generadores de felicidad en esta vida.

Las mujeres, a través de la prensa madrileña o de las lecturas de las novelas sentimentales que tuvieron un gran éxito de lectoras en toda Europa –como las novelas *Pamela* o *La nueva Clarisa*⁽¹⁹⁾– o de las referencias que se hacían en las tertulias a la literatura europea, o conocieron otras concepciones sobre el sentido de sus vidas y la posibilidad de que la expresión de sus sentimientos tuviesen una mayor acogida social. La crítica a los comportamientos nobiliarios, la denuncia del matrimonio por interés y la valoración de las actividades productivas de las mujeres eran algunas de sus preocupaciones. Por una parte, la literatura como moldeadora de comportamientos las interpelaba directamente y por otra, el deseo de desarrollar un proyecto de vida más personalizado convergieron en desarrollar la necesidad de impulsar un cambio en su vida privada. La búsqueda de la felicidad individual en muchas mujeres, el deseo de encauzar su propia sensibilidad y sus sentimientos por primera vez no se reprimieron; sino que se manifestaban y se elevaba la sensibilidad a categoría de virtud social. En este contexto, las mujeres eran más proclives a hablar de sus deseos y aspiraciones y de las situaciones y sentimientos que no querían y que deseaban erradicar. Por ejemplo, un deseo mayoritario era la búsqueda de un amor que tuviese en cuenta otras finalidades a parte de la de la reproducción o de ser mero objeto sexual. Se fue generando una opinión contraria desde tertulias al modelo de reuniones tradicionales. Algunos hombres coincidieron con ellas en sus apreciaciones.

Por ejemplo Ignacio de Luzán se manifestó a favor de la confesión pública de amor entre cónyuges; en contra de la distancia y la frialdad que las élites de la época mantenían en su relaciones matrimoniales. En su obra de teatro *La razón contra la moda* y en un artículo publicado en *El Pensador* se ironizaba sobre el descrédito que pesaba sobre cualquier hombre que confe-

(19) Mme. le Prince de Beaumont, *La nueva Clarisa*. Paris, 1797. Richardson, *Pamela*. Londres, 1784. Pamela fue traducida al castellano en 1794 y fue comentada elogiosamente por Jovellanos y Menéndez Valdés en el *Memorial Literario* en agosto y noviembre de ese mismo año. El *Diario de Madrid* recoge varias cartas de lectoras madrileñas que elogian la trama de la novela. *Diario de Madrid*, uno de diciembre de 1794.

sase amar a su esposa y buscarse su compañía⁽²⁰⁾. Otra sensibilidad estaba comenzando a emerger en la moral privada y pública española.

La crisis de la institución matrimonial y la consecuencia que los matrimonios de conveniencia, impuestos por los padres⁽²¹⁾, fue otro elemento de denuncia insistente por parte de la literatura y los articulistas de la época. Desde las cartas de las lectoras de los periódicos o los artículos de opinión en *La pensadora Gaditana* o el *Memorial literario* mostrando las consecuencias de matrimonios sin amor, pasando por los artículos de Beatriz Cienfuegos como "Carta de una dama sobre la curiosidad de los hombres", a los trabajos de Josefa Amar a los de traductoras como Inés Joyes o de Margarita Kickey, traductora de Voltaire, a las obras teatrales de M.^a Rosa Gálvez..., se criticaron las relaciones desiguales de poder entre hombres y mujeres⁽²²⁾ y se ensayaron interpretaciones más favorables a una relación basada en la comprensión y sensibilidad mutuas, ciertamente en el ámbito literario únicamente. Desde esos mismos planteamientos, las opiniones de Feijoo con su *Defensa de las mujeres* o de Cadalso con sus *Cartas Marruecas* –recomendando matrimonios por amor– o en *El delincuente honrado* de Jovellanos, o las comedias de Leandro Fernández de Moratín como *El sí de las niñas* o *El viejo y la niña*⁽²³⁾, suponían una defensa de la libertad de elección en el matrimonio y una notable crítica a los condicionantes que tenían las relaciones humanas entre hombres y mujeres.

Pero la sociedad del s. XVIII se resistía a hacer suyos con rapidez esos planteamientos nuevos. La legislación seguía amparando, por ejemplo, la supeditación de los hijos a los padres a la hora de contraer matrimonio. La pragmática de 23 de marzo de 1776 establecía que los hijos menores de veinticinco años debían tener el consentimiento del padre a la hora de contraer matrimonio. Seguramente la expansión del cortejo en las mujeres fue tam-

(20) García Garrosa, M.J., *La retórica de las lágrimas: la comedia sentimental española. 1751-1802*. Valladolid, 1990. Bolufer, M., *las ambigüedades del sentimiento, el amor conyugal en los textos del s. XVIII*. En *Homenaje a Miguel Artola: Antiguo Régimen y Revolución Liberal*. Madrid, 1993 (en prensa).

(21) Mercadal, J.A., "Galanteos y matrimonios a la moda", en *Costumbristas españoles del s. XVIII*. Madrid, 1964. Ferreras, J.I., *La novela en el s. XVIII*. Madrid, 1987.

(22) Fernández Quintanilla, P., *op. cit.*, págs. 125-130. Sobre todo *El príncipe de Abisinia* de Inés Joyes y las obras de teatro de María Rosa Gálvez *La delirante* o *El Egoísta*.

(23) Jovellanos, *Obras*. Madrid, BAE, XLVI. Cadalso, *Cartas Marruecas*. Barcelona 1970. Alborg, J.I., *op. cit.* Benito, P., *Los estados civiles de la mujer en el s. XVIII a través de los textos literarios*, en *Literatura y vida cotidiana. Actas IV jornadas*. Instituto Universitario de Estudios de la Mujer. UAM, 1987.

bién un modo de satisfacer el deseo femenino de buscar placer en las relaciones interpersonales que no podían tener acogida en las relaciones con sus maridos. La realidad distaba mucho del modelo que las novelas sentimentales y las comedias difundían desde hacía casi cincuenta años.

El cortejo produjo una auténtica convulsión social sobre la moral social del setecientos, ya que los maridos permitían a sus mujeres tener un acompañante masculino que debía mostrarse atento, galante y solícito con la dama; ser depositario de sus confidencias y profesarle una adoración platónica. Numerosos libros y folletos se publicaron a mediados de siglo para divulgar esa moda: el titulado *Elementos del cortejo para uso de damas principiantes* tuvo notable éxito entre las mujeres de las clases altas y fue objeto de murmullos y conversaciones en los salones y tertulias⁽²⁴⁾. No obstante el juicio inquisitorial fue rotundo: "El cortejo ha deshecho en poco tiempo, arruinado y consumido la vergüenza, el pudor y el recato de las madrileñas"⁽²⁵⁾. No obstante sus planteamientos, el cortejo se difundió extensamente entre las madrileñas de las clases altas; divulgándose un tipo de moral sexual mucho más libre y tolerante y numerosas mujeres alcanzaron una libertad de costumbres, una sensualidad no reprimida y una alegría de vivir que los moralistas, en franco retroceso social, no cesaron de censurar, aunque cada vez con menos éxito.

Este nuevo hedonismo de las mujeres fue muy criticado desde pulpitos, confesionarios o libros; baste un expresivo título: *El triunfo sagrado de la conciencia: Ciencia divina del humano regocijo*⁽²⁶⁾ donde se permitía normativizar esta nueva moral festiva e intrascendente, como en los mejores tiempos de la Enseñanza contrarreformista.

Este nuevo tipo de vida festiva no sólo produjo numerosos adulterios, reyertas y un incremento extraordinario del acicalamiento personal de estas mujeres; sino un hecho seguramente más trascendente en la estrategia de cambio social: una pérdida de respeto a la fundamentación teológica de la autoridad, en cualquiera de sus vertientes y sobre todo en la eclesial: la crítica y mofa de abates, sermones y libros de los moralistas se divulgó por los nuevos espacios de sociabilidad e incluso llegó a los sainetes. Hasta D.

(24) El librito es de 1763 y el autor, Cayetano Sixto García, que fue condenado por la Inquisición y del que se leían clandestinamente sus copias. Cit. por Martín Gaité, *op. cit.*

(25) A.H.N., Estado, leg. 4.482, exp. 29. el dictamen es de 1777.

(26) Su autor Ramiro Cagiore y Fonseca, (Salamanca, 1751), criticaba muy duramente a la risa como algo soez, indecente y obsceno.

Ramón de la Cruz, poco proclive a las novedades ideológicas del siglo, se hacía eco de la vaciedad y frivolidad de algunos de estos abates⁽²⁷⁾. La nueva cultura festiva era incompatible con la trascendencia de la ética contrarreformista y supuso una sensible victoria sobre el miedo⁽²⁸⁾ que la sociedad del s. XVII tenía a los principios establecidos. Esta vida vanal era incompatible con el fanatismo y la intolerancia: numerosos principios comenzaron entonces a resquebrajarse y un grupo de mujeres, aunque minoritario, comenzó a no vivir pendiente de la visita semanal al confesor para delimitar las líneas básicas de su existencia. En suma, las mujeres madrileñas articularon sus quejas a la sociedad patriarcal a través de formas diversas, bien individual o bien colectivamente; aprovechando con habilidad las posibilidades aperturistas que el s. XVIII trajo consigo y por tanto fueron agentes de cambio significativos en el proceso de modernización del país que los planteamientos ilustrados perseguían.

(27) Ramón de la Cruz, *Sainetes*. Madrid, 1990.

(28) Delumeau, J., *El miedo en Occidente*. Madrid, 1989. Santillana, M., *Actitudes irreverentes de los fieles cacereños a través de los Libros de Visitas*. Norba, nº 3. Cáceres, 1982.

FEMINISMO Y LIBREPENSAMIENTO EN ESPAÑA. CONTRA LAS RAÍCES DE LA SOCIEDAD PATRIARCAL

María Dolores RAMOS

El objetivo de esta ponencia es investigar las relaciones del feminismo español con las corrientes librepensadoras, sacar a relucir sus características y matices, sus asociaciones y sus líderes. Rosario de Acuña, Angeles López Ayala, Amalia Domingo Soler, Amalia Carvia y Belén Sárraga representan la unión del librepensamiento, la masonería y el feminismo en España de finales de siglo. Y aunque por el impacto de sus planteamientos en una sociedad confesional, convulsa y en gran parte analfabeta, en un país de padrinos y caciques donde el sufragio “universal” alcanzado en 1890 fue sólo masculino, la debilidad numérica de este grupo de mujeres sea patente, esa debilidad es también la de las clases medias españolas, es la debilidad de las corrientes feministas que en nuestro país no alcanzarán su vertiente sufragista hasta los años veinte de nuestro siglo, obteniendo un apurado y breve triunfo en la Segunda República⁽¹⁾.

El punto de encuentro entre feminismo y librepensamiento, o si se quiere, el sesgo feminista del segundo lo encontramos de la mano de aquellas librepensadoras que lucharon por sacar del oscurantismo a “sus hermanas”, educándolas en el laicismo y combatiendo el autoritarismo de la sociedad y

(1) G.M. Scanlon, *La polémica feminista en la España contemporánea, 1868-1974*. Madrid, 1976; C. Fagoaga, *La voz y el voto de las mujeres. El sufragismo en España, 1877-1931*. Barcelona, 1985; M.D. Ramos, *Luces y sombras en torno a una polémica. La concesión del sufragio femenino en España, 1931-1933*. *Baetica* num. 11 (1988), pags. 563-572; R. Capel, *El sufragio femenino en la Segunda República española*, Granada, 1975.

del Estado patriarcal. No hay que olvidar que este autoritarismo remite en términos simbólicos y de representación a la trilogía Padre-Patrón-Padre Eterno, y que el Estado como garantizador de los presuntos intereses de la sociedad asume la protección y la vigilancia de las mujeres, para las cuales crea códigos normativos, específicos y diversos, tras apelar a los sentimientos religiosos y convertirlos en fuente de legitimación de lo público y lo privado⁽²⁾. En estas páginas intentaré mostrar la crítica del librepensamiento a estas características del Estado y de la sociedad patriarcal.

La configuración de los núcleos feministas librepensadores en España, 1880-1902.

El librepensamiento puede definirse a partir de una pluralidad de conceptos. El Espasa se refiere a él como una doctrina que reclama para la razón individual la independencia absoluta de todo criterio sobrenatural en materia religiosa, una doctrina que acoge a los incrédulos, infieles, increyentes y ateos. Aunque el término “librepensadores” ya había sido aplicado en 1667 para definir, con un sentido *avant-la letre*, a algunos miembros de la Royal Society de Londres y en 1692 existía en Francia una revista titulada *Fraternité des Librepenseurs*, editada por un grupo de creyentes no ortodoxos, el caldo de cultivo de esta doctrina fueron las transformaciones sociales, económicas y culturales del siglo XVIII. Los avances científicos, el desprestigio de la Iglesia-Institución, la influencia de la Reforma y un progresivo descreimiento, fruto de las guerras religiosas, de las actuaciones de la Inquisición y de las supersticiones ligadas a la religiosidad popular, convirtieron a la razón en la única fuente de emancipación del hombre, en emblema del combate contra el oscurantismo. Por algo en 1784 Kant abrió su trabajo *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?* del siguiente modo: “Es la salida del hombre de su culpable minoría de edad. Minoría de edad es la incapacidad de servirse de su propio entendimiento. Esta es la consigna de la Ilustración”⁽³⁾. Y Condorcet afirmaba en 1793: “Llegará un día en que el sol ya no brillará más que sobre hombres plenamente libres, sobre hombres que no reconozcan

(2) M.D. Ramos, *¿Madres de la Revolución? Mujeres en los movimientos sociales españoles, 1900-1930*. En F. Thebaud (dir.), *Historia de las mujeres en occidente. Tomo V. El siglo XX*. Madrid, 1993, pags. 647-659.

(3) Cit. en E. Menéndez Ureña, *Crítica kantiana de la sociedad y la religión. Kant, predecesor de Marx y Freud*. Madrid, 1978, pags. 56-57.

sobre sí mismos más que la propia razón”⁽⁴⁾. Pues bien, si despojamos de sus rasgos androcéntricos este pensamiento y hacemos una lectura desde la óptica de las mujeres –obviamente no incluidas en él– podremos obtener una visión diferente a la anterior. Contemplados desde esta perspectiva, el feminismo supone la salida de las mujeres de la minoría de edad que las liga al orden natural en el que han sido inscritas, así como su búsqueda de “otros posibles” –en palabras de Celia Amorós–⁽⁵⁾, y remite a la necesidad de que el género femenino utilice la razón para construir “un espacio entre iguales”. Consigna que cobra especial relieve al estar ligadas las mujeres, en los sistemas filosóficos, al ámbito de la naturaleza y los hombres al del logos⁽⁶⁾. En virtud de esta popularidad la razón masculina busca identificarse con la naturaleza a través del cuerpo femenino, representado con todos los atributos del mundo vegetal: la mujer es tierra, planta, flor, fruto, agua, jardín cerrado; es sótano, laberinto, ciudad, refugio, paraíso. Y por encima de otros simbolismos (Mujer-patria, Mujer-musa), es madre. Mujer-madre, en todas las culturas y mitologías⁽⁷⁾. De ahí derivarán el culto a la maternidad y la maternología como rama del saber.

Pero la maternidad –pese a legitimar y conferir dignidad y estatus a las mujeres– no bastaba a las feministas librepensadoras de finales del siglo XIX, hijas, por tantas razones, del krausismo español. Será el ejercicio de su misión educadora el que dignifique a las mujeres, las saque de la esclavitud y las convierta en compañeras del hombre. Una meta que sólo podría alcanzarse a costa de esfuerzos y renunciaciones, como señalaba Rosario de Acuña: “Feliz si allá en los tiempos que vendrán, las mujeres elevadas a “compañeras racionalistas”, se acuerdan de las que haciendo de antemano el sacrificio de sí mismas, empuñaron la bandera de su personalidad en medio de una sociedad que las considera mercancía o botín”⁽⁸⁾.

- (4) Concorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. 1793. Cit. en E. Menéndez Ureña, *op. cit.*, pag. 56.
- (5) C. Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona, 1985.
- (6) A. Puleo, *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*. Madrid, 1992; G. Fraisse, *Musa de la razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*. Madrid, 1991.
- (7) A. Puleo, *op. cit.*, pags. 81-86. Véase también mi ponencia Familia, relaciones de género y mentalidades en la España de comienzos de siglo. En J. Tusell (dir.), *La otra Historia de la España contemporánea*. Cursos de verano de la Universidad Complutense. San Lorenzo del Escorial, 23-27 de agosto de 1993 (en prensa).
- (8) Cit. en P.F. Alvarez Lazo, *Masonería y librepensamiento en la España de la Restauración (Aproximación histórica)*. Madrid, 1985, pag. 182.

La ciencia y el racionalismo no acabaron con la sociedad patriarcal, apenas si sirvieron para hacer de las mujeres ciudadanas de pleno derecho, y ni siquiera facilitaron su entrada en las logias masónicas, como tendremos ocasión de ver. Tampoco lograron destruir la fe religiosa, aunque operaron en ella un cambio cualitativo y contribuyeron a crear un ambiente antidogmático. Si entre 1815 y 1830 el término librepensamiento fue utilizado por grandes pensadores protestantes y liberales, luego, entre 1850 y 1870, esta doctrina sufrió las influencias de las corrientes materialistas, positivistas y experimentalistas. Todo contribuyó a la formación de un mundo voluntariamente ajeno a la cristiandad. A partir de entonces el librepensamiento no fue sólo un instrumento de búsqueda y de crítica intelectual sino una filosofía para explicar el mundo, una moral que debía ser predicada, difundida. Los esfuerzos se dirigieron a crear ligas y a celebrar congresos. En 1880 surgió en Bruselas la Federación Internacional de Librepensamiento con la participación, entre otros, de Herbert Spencer y Carl Liebknecht, dos años más tarde se formó en Cataluña la Liga Universal Anticlerical de Librepensadores, que acogía en su seno a racionalistas, espiritistas, masones, ateos y feministas, aunque carecía de una proyección política definida. Se celebraron congresos internacionales en las principales ciudades europeas (París, Ginebra, Roma), con una periodicidad anual o bianual. El de Madrid (1892), presidido por Antonio Machado y organizado, entre otros, por Odon de Buen, José Francos Rodríguez, Fernando Lozano y Ramón Chies, fue abortado por las autoridades. Mención especial merece el congreso de Ginebra (1902), en el que participó Belén Sárraga en representación de la logia masónica Virtud y de ochenta sociedades librepensadoras de Málaga. Este hecho confirma la existencia en España de un feminismo de carácter librepensador liderado por varias propagandistas cuya memoria quiero recuperar.

La incorporación de Rosario de Acuña a las filas del librepensamiento y de la masonería se vio correspondida con la creación de tres núcleos feministas librepensadores: el de Barcelona, impulsado en 1898 por la Sociedad Progresiva Femenina y respaldado por Amalia Domingo Soler y Angeles López Ayala; el andaluz, en el que adquieren especial protagonismo las asociaciones Hijas de la Regeneración en Cádiz y La Unión Femenina en Huelva (1895-1898), gracias al trabajo personal de Amalia Carvia, y la Federación Provincial de Málaga (1898-1906), dirigida por Belén Sárraga; el valenciano, surgido en 1897 en torno a la Asociación General Femenina, encabezada por la propia Sárraga –antes de que se trasladara a Málaga– y por Ana Carvia y Bernal.

Rosario de Acuña, sin lugar a duda una de las pioneras, reúne en su persona todas las características –incluido su origen aristocrático, aunque nunca llegara a utilizar su título nobiliario– para ser considerada una heterodoxa. María del Carmen Simón Palmer la considera “autora ya dramática entonces [en 1884] y aún dentro de las normas, logra que el público femenino acuda (al Ateneo) esa tarde en tal cantidad que los socios no encuentran donde sentarse. Al día siguiente la prensa advierte del peligroso precedente y asegura que es probable que la situación no vuelva a repetirse. Elogia, eso sí, lo bien que lee, algo que hará siempre que una mujer hable en público para evitar otra clase de cumplidos”⁽⁹⁾. Acuña se adhirió a la causa del librepensamiento en 1886, decisión que hizo pública en una carta dirigida a Ramón Chies y publicada en *Las Dominicales del Librepensamiento*. Muchas logias la felicitaron, entre ellas la denominada Acacia número 25 y la ferrolana Luz de Finisterre. Comentando este hecho, la escritora Mercedes Vargas Chambó (Juana de Arco) escribió lo siguiente: “Ella (Rosario de Acuña) combate con energía ayudada por su profundo y brillante talento contra la ignorancia y la superstición de la mujer, que han impedido hasta ahora que ocupe en la sociedad el lugar que legítimamente le corresponde; ofrezcámosle mis queridas hermanas nuestro humilde grano de arena para ayudarla a dar cima a la colosal obra que ha emprendido y siguiendo sus huellas llegará a ser un hecho la regeneración de la mujer por medio de la razón ilustrada”⁽¹⁰⁾.

El siguiente paso fue el ingreso de Acuña en la masonería. Pero antes de hablar de su iniciación hay que recordar las prevenciones que esta institución oponía a la incorporación de las mujeres a sus filas. Por una parte las constituciones de Anderson (1723), base de la masonería inglesa, persiguen –en palabras de Ferrer Benimeli– “la construcción de un templo de amor o fraternidad universal basado en la sabiduría, la fuerza y la belleza, que constituyen los tres pilares o las tres luces de dicha organización. Sus adeptos se consideran hermanos, practican una democracia interna que lleva consigo la rotación de cargos, mantienen un cierto secreto en cuanto a las personas, y adoptan una particular simbología que llega a constituir un auténtico lenguaje dirigido no sólo al entendimiento, sino al sentimiento y a la fantasía, comprometiéndose a ejercer la tolerancia, a luchar contra el fanatismo reli-

(9) M.C. Simón Palmer, *Mil escritoras españolas del siglo XIX*. En: A. López; M.A. Pastor (eds.), *Crítica y ficción literaria. Mujeres españolas contemporáneas*. Granada, 1989, pag. 46.

(10) P.F. Alvarez Lazo, *op. cit.*, pag. 181.

gioso y contra la ignorancia. Y debido a las condiciones ambientales y culturales desempeñaron una notable actividad en el terreno filantrópico y educativo⁽¹¹⁾. Pero, por otra parte, la masonería negaba la entrada a las mujeres alegando que éstas vivían bajo la tutela masculina y no eran libres. El principal argumento esgrimido contra ellas era el de su inferioridad cultural, que les impedía comprender los “sagrados misterios” en todo su simbolismo, además de otras razones fisiológicas, hogareñas o de simple conveniencia con las que se trataba de ocultar las reticencias a considerarlas en un plano de igualdad con el hombre. Estos planteamientos llevaron a la masonería francesa a crear en 1774 una rama femenina mediante el denominado “rito de adopción”, que facultaba a las logias existentes a crear grupos de mujeres, sin duda con un carácter y un espíritu muy paternalistas. Este hecho diferencial suponía en sí mismo un sometimiento de la masonería femenina a la masculina, pero abría la puerta a las mujeres: “De verdad que nuestras fuerzas debían decaer al vernos tal solas, sin que nuestro ejemplo despierte a ninguna otra; sin embargo, tenemos la seguridad de que el trabajo se hace, y firmes en nuestras ideas sostenemos la voz de llamada, porque sabemos que la regeneración de la mujer se encuentra en la masonería. Callen los impugnadores de nuestro sexo con sus falsas argumentaciones. El masón francés haciendo uso de las libertades de su Patria fundó la masonería de adopción, obra prudente que concede a la mujer preciosas facultades que son un consuelo en el estado en que se encuentra. El rito de adopción es muy aceptable, según veremos a la mujer⁽¹²⁾. En España, según apunta Susana Cuartero en un breve trabajo sobre la masonería femenina, el Gran Oriente Español, pese a las reticencias y las ambigüedades, acabó aprobando en 1892 la Ley de Adopción con el propósito de regular el ingreso y la situación de las mujeres en la masonería⁽¹³⁾. Los diecinueve artículos de esta ley constituyen un compendio de discriminaciones. Así, los grados eran meramente honoríficos, las afiliadas no tenían representación, ni voz ni voto en los órganos superiores, y existía una tajante separación por sexos.

(11) J.A. Ferrer Benimeli, Qué es la masonería. *Revista de Extremadura Segunda Epoca*, núm. 4, enero-abril 1991, pags. 11-12. Cf. de este autor *Masonería española contemporánea*. Madrid, 1980.

(12) A. Carvia, “Trabajo notable”. *La Humanidad (Alicante)*, 31 de octubre de 1889.

(13) *Boletín Oficial del Gran Oriente Español*, Año X, núm. 118, 23-II-1902. Cf. S. Cuartero Escobes, La mujer y la masonería. *Revista de Extremadura*. Segunda Epoca, núm. 4, enero-abril 1991, pags. 67-72.

Pese a todo, el rito de adopción debió ser muy beneficioso a las mujeres, pues éstas podían discutir en las logias los problemas propios de la condición femenina, poniendo el acento en la necesidad de instruirse como requisito previo a cualquier forma de independencia en el ámbito familiar, y también para evitar las influencias clericales. Es evidente que la masonería femenina española iba a la zaga, en cuanto a sus reivindicaciones, de las feministas inglesas: “Allí, luchaban por la igualdad política, por el voto, comenzaba el movimiento sufragista. Aquí, por la destrucción del poder eclesiástico y por un estado más abierto: la República”⁽¹⁴⁾. Este es el caso de Rosario de Acuña y el de otras tantas mujeres que adquirieron un protagonismo inusitado.

Como apuntaba más arriba, en 1886 un grupo de masones se dirigió al venerable maestro de la Constante Alona proponiendo la iniciación de Rosario Acuña en los “augustos misterios” por el procedimiento rápido, dado el poco tiempo que ésta –residente en Pinto, donde no había logias– permanecería en Alicante, donde acudió para impartir unas conferencias, y sus conocimientos sobre la masonería, a la cual podría prestar grandes servicios. Un día después el Gran Delegado del Serenísimo Gran Oriente de España en Alicante contestaba afirmativamente, convencido de que su ingreso “... atraerá a nuestros templos gran número de adeptos”⁽¹⁵⁾. Rosario de Acuña se inició en la masonería el 15 de febrero de 1886, adoptando el nombre simbólico de Hipatia. En 1888 debuta como oradora de la logia de adopción Hijas del Progreso, y en esta ocasión su discurso inaugural constituye una proclama a favor de la racionalidad femenina: “La mujer por la mujer, la mujer engrandecida, dignificada por la mujer; la mujer probando sus fuerzas como ser pensante, manifestando sus condiciones como ser racional en un radio de acción genuinamente femenino”⁽¹⁶⁾. Esa carrera de honores en el seno de la masonería española se vio refrendada al ser acogida como miembro honorario de la logia “Caballeros de la noche”, de Cartagena, en 1892, y de la logia “Martia”, en 1894⁽¹⁷⁾. La conjunción de las vertientes librepensadora, masona y feminista constituye una constante de su vida y su obra, pero cultivó también otras facetas. De entre los muchos escritos de Acuña destaca el dirigido al pueblo portugués, publicado el 13 de agosto de 1890 y respaldado por 36 firmas –de las cuales 15 eran de mujeres–, en el que se propug-

(14) S. Cuartero Escobes, *op. cit.*, pag. 71.

(15) P. F. Alvarez Lazo, *op. cit.*, pag. 185.

(16) *Ibidem*, pag. 187.

(17) M. C. Simón Palmer, *op. cit.*, pag. 46.

naba la necesidad de establecer la República Ibérica y una Confederación Latina, criticando duramente el intervencionismo inglés en la pérdida de las colonias portuguesas. Sin embargo la reacción social que provocaban sus actividades, algo que tuvieron que compartir todas las heterodoxas, la llevaron a admitir como necesaria la instrucción de la mujer y a cuestionar su emancipación por los problemas que suscitaba, pues, antes que estudiar la carrera de abogado era preferible casarse con uno, decía, “para desempeñar el bufete sin género alguno de responsabilidades y molestias”⁽¹⁸⁾. Sin duda su propia experiencia, en su caso agravada por su espíritu anticlerical, la llevó a cultivar este escepticismo. De hecho, Rosario de Acuña, una de las escasas autoras que cultivaron el teatro en España, tuvo que dejar de estrenar en el Español de Madrid desde que fue del dominio público su militancia librepensadora.

Nuestra protagonista falleció en Gijón el 5 de mayo de 1923. Su desaparición causó hondo pesar en medios progresistas, anticlericales y librepensadores: “la noticia de su muerte se propagó con rapidez y conmocionó profundamente a las masas trabajadoras y a la intelectualidad más avanzada de la ciudad. Un enorme gentío se congregó para acompañarla hasta el lugar de su enterramiento en el cementerio civil de Ceares. A excepción de Lucas Heredia, la totalidad de la presidencia del duelo estaba formada por masones”⁽¹⁹⁾.

El núcleo catalán y la Sociedad Progresiva Femenina

Sus principales representantes son Amalia Domingo Soler y Angeles López de Ayala, exponentes de las doctrinas espiritistas deistas frente a las actitudes librepensadoras materialistas de inspiración atea. El espiritismo deista basa sus creencias en la defensa de un único Dios, el progreso constante de la persona mediante sucesivas reencarnaciones, la comunicación directa con los espíritus, la solidaridad entre todos los miembros de la humanidad y entre todas las humanidades que pueblan los mundos, así como en la necesidad de experimentar todo lo anterior y fundar centros de estudios psicológicos afines a estas ideas. Hay que decir que el movimiento espiritista encontró un campo abonado en la masonería, que refrendó estas tendencias con la creación, en 1891, del Gran Oriente Espiritista y de la

(18) R. Acuña, Algo sobre la mujer. En: *Tiempo perdido*. Madrid, 1881. Cit. en M.C. Simon Palmer *op. cit.*, pag. 46.

(19) P. F. Alvarez Lazo, *op. cit.*, pag. 188.

Federación Masónica Espiritista Iberoamericana. Ambas organizaciones admitían logias de adopción femeninas “... cuya misión especial será la beneficencia y la educación de la infancia”⁽²⁰⁾.

Amalia Domingo Soler tuvo que luchar desde muy joven contra las adversas circunstancias que rodearon su vida. Costurera desde los diez años, compaginaba este oficio con el de escritor, pero tuvo que pagar por ello un alto precio: una pérdida gradual de visión que la llevó a aceptar la ayuda de un protector catalán. Se trasladó a Barcelona, como señala ella misma, “con profunda gratitud y pena al mismo tiempo porque a los hijos del trabajo les gusta ganar el pan con el sudor de la frente”. Pese a todo, continúa escribiendo incansablemente más de doce horas diarias, y esa labor se tradujo en más de dos mil trabajos⁽²¹⁾. Amalia Domingo Soler mantuvo contactos con la orden del Gran Arquitecto del Universo –aunque no hay constancia de su filiación francmasónica–, fue directora del periódico espiritista *La Luz del Porvenir* y participó en importantes mítines librepensadores, entre ellos el organizado en Barcelona en 1884 a beneficio de la Confederación Catalana de la Enseñanza Laica, que reunió a siete mil personas. Escribió composiciones poéticas y artículos, algunos de matiz feminista como el publicado en *Las Dominicales del Librepensamiento*, con el título “¿Qué es la mujer para el hombre?”. En este artículo Amalia Domingo Soler comparte con los krausistas un modelo de feminidad que ensalza a las mujeres en su condición de madres y educadoras.

Angeles López de Ayala fue también militante del librepensamiento espiritista y feminista. Su preocupación por los temas sociales, su militancia masónica plenamente demostrada y su carácter vehemente la alejaban de Amalia Domingo Soler –más sosegada–, con la que sostuvo continuas controversias. Su artículo “Calumnia e Injurias”, publicado en 1890 en *La Humanidad* como respuesta a una Carta Pastoral del Obispo de Santander, es una defensa de la masonería femenina: “Vos asegurais que las mujeres han entrado a formar parte de esa asociación masónica, figurando en logias de adopción, y hasta en este particular os halláis algo atrasados; porque hoy, la mujer, según acuerdo de grandes e ilustrados orientes, puede constituir logias con los mismos derechos y bajo las mismas condiciones que las de los hombres están constituidas”⁽²²⁾. Parece que López Ayala sobrevaloraba el

(20) Base 16 del Gran Oriente Espiritista. En P. F. Alvarez Lazo, *op. cit.*, pag. 192.

(21) A. Domingo Soler, *Mis mejores escritos*. Barcelona, s.a. Cit. en M.C. Simón Palmer, *op. cit.*, pags. 42-43.

(22) P. F. Alvarez Lazo, *op. cit.*, pag. 192.

papel de las mujeres en la masonería, pero su feminismo y su carácter vindicativo la hacían concebir ya un proyecto que tardaría aún unos años en fraguarse y en el que el rol femenino adquiriría un protagonismo pleno. Así, en 1898 estaba al frente de la Sociedad Progresiva Femenina, integrada por librepensadoras y considerada por Romero Maura como la única asociación feminista conocida en Barcelona aquellos años. En los locales de esta asociación se reunía también la logia Constanca⁽²³⁾.

La Sociedad Progresiva Femenina pretendía educar y dignificar a las socias mediante clases nocturnas, gratuitas, y conferencias quincenales de política, religión y socialismo, con la finalidad de que las afiliadas conocieran “todos los sistemas de gobierno, todas las religiones posibles y todos los ideales sociológicos (...) y formaran su criterio por convicción y no por imposición”⁽²⁴⁾. La vehemencia del grupo se pone de manifiesto en las expresiones que solían incluir en circulares y manifiestos (“¡Abajo el fanatismo y la ignorancia de la mujer! ¡Abajo la crueldad y la ambición de hombre!”)⁽²⁵⁾.

En 1906 Angeles López Ayala y la Sociedad Progresiva Femenina impulsaron el semanario *El Gladiador*, que defendió en sus páginas las tendencias feministas, librepensadoras y espiritistas del momento. Dice Romero Maura al respecto: “El feminismo de esta época es librepensador y concibe su propia función como semejante a la de los espiritistas: luchar por imponer una lógica civil en los cerebros femeninos”⁽²⁶⁾. Y es que los actos civiles son esgrimidos como símbolo que ejemplifique los rasgos de la sociedad a conquistar. Así, la inscripción del hijo de una pareja de masones originará un ritual en el que se intercambian discursos, se prodigan aplausos frenéticos y aclamaciones a la masonería. Algo parecido ocurría entre los anarquistas⁽²⁷⁾, contribuyendo estos hechos a que fructificaran relaciones amistosas entre unos y otros, eso en el caso de que ambas corrientes de pensamiento no se entrelazaran en la misma persona. Un indicio: el estrecho contacto que López Ayala mantenía con los anarquistas José Lluas y Teresa Claramunt

(23) J. Romero Maura, *La rosa de fuego. El obrerismo barcelonés de 1899 a 1909*. Barcelona, 1975, pag. 66.

(24) P. F. Alvarez Lazo, *op. cit.*, pags. 193-194.

(25) *Ibidem*, pag. 194.

(26) J. Romero Maura, *op. cit.*, pag. 415.

(27) Véase A. Lorenzo, *Justo Vives. Episodio dramático-social*. Barcelona, L'Avenç, 1893. Sobres estos aspectos véase mi ponencia Maestro de Libertarios. Anselmo Lorenzo y la pedagogía de la emancipación. *Coloquio Internacional. Literatura obrera y militante en la España de entresiglos*. Málaga, 29, 30 de noviembre y 1 de diciembre de 1990 (en prensa).

obedece, entre otras razones, a la existencia de este magma ideológico. Una confluencia que convirtió a Angeles López de Ayala en masona, republicana y feminista. Un triple frente en el que no cejó de debatirse y en el que tomó conciencia de las dificultades de ser mujer en la España de comienzos de siglo. En 1910, y en clara alusión al sufragio femenino, comentaba: “De nada sirve votar si la mujer vive dominada por el clero”⁽²⁸⁾.

El feminismo librepensador valenciano

Este grupo, del que no dispongo por el momento de excesivos datos, se articula en torno a la Asociación General Femenina de Valencia, impulsada por Belén Sárraga y Ana Carvia y Bernal, que ejercieron las funciones de presidenta y secretaria respectivamente. La asociación se constituyó el 10 de julio de 1897, con la finalidad de dar a las mujeres “...torrentes de luz intelectual que penetrando en las imaginaciones, hoy por el fanatismo oscurecidas, fomenta en ellas los nobles sentimientos de lo bello y de lo justo, poniéndolas en condiciones de poder compartir con el hombre, su compañero, su hermano, más no su señor, la sacratísima labor de dignificar a los pueblos”⁽²⁹⁾.

Como puede apreciarse, una vez más se insiste en que la instrucción debe constituir la forma más directa de combatir por la dignidad y la igualdad de las mujeres. La Asociación General Femenina pretendía implantar en toda España escuelas diurnas y nocturnas para niñas y mujeres, con el objetivo último de fomentar la solidaridad y el mutuo apoyo entre ambos sexos. El contexto en el que surge esta iniciativa responde a la unión, en cuanto a los objetivos, no a los métodos, de masonería y republicanismo, que fomentaría el clima de “sociabilidad democrática” y la lucha anticlerical y anticaciquil. En este sentido el caso de Valencia, núcleo de implantación del republicanismo radical fomentado, entre otros líderes, por el escritor Blasco Ibañez, resulta ejemplar⁽³⁰⁾.

Alvarez Lazo no ha podido demostrar en su consulta de los archivos de Salamanca la filiación francmasónica de Belén Sárraga⁽³¹⁾. En su expediente se

(28) P. Sánchez Ferre, *La Masonería en Cataluña (1869-1936)*, *Aportes*, Año IV, núm. 10, 1989, pags. 39-55. Cit. en S. Cuartero Escobes, *op. cit.*, pag. 71.

(29) P. F. Alvarez Lazo, *op. cit.*, pag. 201.

(30) A. Yanini; C. Mellado; C. Ponce, *Republicanism and masonry in the Valencia of the Restoration “Alfonsina”, 1874-1902*. En *La Masonería de España del siglo XIX. Segundo Symposium de Metodología Aplicada a la Historia de la Masonería Española* (julio, 1985). Valladolid, 1987, pags. 553-567.

(31) P. F. Alvarez Lazo, *op. cit.*, pag. 201.

la clasifica como teosófica, librepensadora y fundadora del periódico *La Conciencia Libre*, de Valencia. He seguido los pasos de Alvarez Lazo en una reciente visita al Archivo Histórico Nacional (Sección Guerra Civil). El expediente de Belén Sárraga de Ferrero es tan breve que parece incompleto. Tan sólo una fotografía de juventud en la que se hace constar en lenguaje conciso los datos arriba consignados. Por su parte, Mario López nos habla también de un segundo documento, depositado en este archivo, en el que se ha acreditado como vocal, en octubre 1934, de la Junta Central de la Liga Española de Derechos del Hombre⁽³²⁾.

Belén Sárraga se trasladó a Málaga en 1898, iniciando aquí su etapa andaluza. En esta región luchó por los intereses del partido federal y contribuyó a extender el librepensamiento⁽³³⁾. Participó en mítines y en diversas campañas de propaganda⁽³⁴⁾, escribió artículos de prensa, fundó periódicos (*La Conciencia Libre* resurgió en Málaga instalando sus talleres en calle Frailes), y pronunció innumerables conferencias. Con el traslado de Belén Sárraga a la ciudad andaluza perdemos cualquier tipo de noticias de la Asociación General Femenina de Valencia.

El núcleo feminista andaluz

Como ya hemos apuntado Amalia Carvia y Belén Sárraga fueron sus principales representantes. La primera se inició en la masonería hacia 1887 y lideró la Sociedad La Unión Femenina de Huelva, hecho que rememoraría posteriormente: "Bien recordaréis con el afán con que os congregué ese día feliz. Llenas de valor y de fe os ví acudir a mi primera llamada"⁽³⁵⁾. La Unión Femenina consideraba que la enseñanza era el único camino apto para formar ciudadanos inteligentes, justos y dignos de regir los destinos de la patria. Esta función socializadora debía encomendarse a las mujeres, que jugaban un papel fundamental como elementos vertebradores de la familia, de ahí la necesidad de prepararlas intelectualmente. Esa labor estaba llama-

(32) M. N. López Martínez; J. Ortiz Villalba, La propaganda de Belén Sárraga en Andalucía. En P. Ballarín; T. Ortiz (eds.), *La mujer en Andalucía. Primer Encuentro Interdisciplinar de Estudios de la Mujer. Tomo I*. Granada, 1990, pag. 462.

(33) M. D. Ramos, Belén Sárraga y la pervivencia de la Idea federal en Málaga (1898-1933). *Jábega* núm. 53 (1986), pags. 63-70. E. de Mateo Avilés, *Masonería, protestantismo, librepensamiento y otras heterodoxias en la Málaga del siglo XIX*. Málaga, 1986.

(34) M. N. López Martínez; J. Ortiz Villalba, *op. cit.*, vol. I, pags. 454-469.

(35) P. F. Alvarez Lazo, *op. cit.*, pag. 197.

da a hacerla la masonería: “Más de dos años hace, mis queridos hermanos, que venimos trabajando entre vosotros; y a pesar de que este trabajo no haya sido tan fructífero como esperábamos, hemos conseguido mucho; primero, hacernos de más fuerzas de la que poseíamos a nuestro ingreso en esta Augusta Orden; y luego acostumbrarnos a la presencia de la mujer en la logia a la que algunos aún se muestran refractarios. La experiencia os ha hecho conocer el propio perjuicio que causamos; ni somos motivos de disturbios, ni entorpecemos la marcha que lleváis; y si de ello os damos una prueba, ¿por qué no sostener con más entusiasmo nuestras esperanzas? (...) Callen los impugnadores de nuestro sexo con sus falsas argumentaciones”⁽³⁶⁾.

Un ejemplo de estas reticencias lo encontramos en la ópera de Mozart *La flauta mágica*, un oratorio masónico en el que la oposición de sexos constituye el conflicto argumental. En esta obra Tamino representa las luces de la Ilustración, la razón; su oponente, la Reina de la Noche, simboliza la irracionalidad, la inconstancia, la intuición femenina. “Ese dualismo encuentra su plasmación simbólica en las dos columnas, advertiremos en la primera, presidida por el Sol y llamada Jakin, grabados diversos signos masculinos: Osiris, el día, el oro, el número 3, el color rojo y la figura del toro, entre otros; en la segunda, regida por la Luna y denominada Booz, hallaremos grabados signos femeninos: Isis, la noche, la plata, el número 5, el color blanco o el negro y la plasmación de Géminis”⁽³⁷⁾. La superación de esos dos polos opuestos se plasma mediante la construcción de un nuevo modelo de mujer –la mujer ilustrada, madre y educadora a la vez–, representada en “La flauta mágica” por Pamina. La perfecta unión de esta heroína con Tamino resolverá el conflicto entre el mundo femenino y el masculino. En términos de discurso el feminismo librepensador expresará también esa superación, no en forma de lucha entre los sexos, sino de igualdad y armonía entre ellos.

Eduardo Enríquez del Arbol sitúa el auge de la masonería española en la revolución de 1868, momento en el que aparecen las primeras logias que acogen a mujeres, pero confiesa su sorpresa por el hecho de que Cádiz, cuna del liberalismo, no contara con logias específicamente femeninas hasta 1895⁽³⁸⁾.

(36) *Ibidem*, pag. 198.

(37) “La flauta mágica”. Fascículo número 5 de *La Opera*. Barcelona, 1988, pag. 69.

(38) E. Enríquez del Arbol, La masonería femenina en Cádiz en el último tercio del siglo XIX. El caso de la logia “Las Hijas de la Regeneración” (1895-1898). *II Coloquio de Historias Locales de Cádiz. La mujer en la provincia de Cádiz a través de la Historia*. Cádiz, octubre de 1990 (en prensa).

Existieron, eso sí, logias mixtas como Nueva Cádiz, en la que ocupó un lugar destacado la gaditana Jacinta Navarro Fonseca⁽³⁹⁾.

La lucha de Amalia Carvia por emancipar a las mujeres fructificó con la creación, en 1895, de la logia “Hijas de la Regeneración”, constituida bajo la obediencia del Gran Oriente Ibérico y dependiente de la logia “Regeneración” de Cádiz, en la que Carvia se había iniciado⁽⁴⁰⁾. Así lo confesó ésta a Fernando Lozano, director de la revista *Las Dominicales del Libre Pensamiento*, indicándole que ocupaba el cargo de Venerable Maestra en la citada logia. Otra de las integrantes, Josefa Montero, adoptó el nombre simbólico de “Rosario de Acuña”, hecho que resulta bastante significativo. El grupo feminista de Cádiz debía estar en contacto con la logia Hijas de la Regeneración, o en todo caso derivar de ella.

De Belén Sárraga ya hemos tenido ocasión de hablar. Llegó a Málaga “...impulsada, por una razón más poderosa que la bondad del clima y la luz del Mediterráneo, que a tantos otros habían seducido. Combatir a los “secuestradores de la libertad”, avivar el recuerdo de la República y, con él, las señas de identidad del federalismo y el libre pensamiento, resucitar el viejo proyecto político de una democracia de pequeños propietarios felices, no eran ciertamente motivaciones menores. Por ello –como he resaltado en otro lugar–, aunque su vínculo con esta tierra obedecía también a imperativos familiares o profesionales, eligió, de todas las formas de *vivir y reconocerse* en la ciudad, una muy poco convencional, el camino que a la postre acabó enraizándola –quizá sin proponérselo– con la historia local: la azarosa vida de los agitadores, el continuo ajetreo de los viajes y los mítines, el activismo y hasta el peligro, que antepuso siempre a una sosegada, y burguesa, vida de familia”⁽⁴¹⁾. Su trayectoria personal constituye el mejor ejemplo para confirmar esta aseveración. Creó la Federación Provincial Malagueña (1898-1906), de la que fue directora, habiendo tratado, o más bien mencionado, numerosos historiadores, en sus trabajos, la labor de Sárraga al frente de la misma⁽⁴²⁾.

(39) M. P. López García; A. Morales Benítez; F. Sigler Silvera, *La masonería femenina en Cádiz. Estudio de logias. II Coloquio de Historias Locales de Cádiz...* Cádiz, octubre 1990 (en prensa).

(40) P. F. Álvarez Lazo, *op. cit.*, pag. 200.

(41) M. D. Ramos, Belén Sárraga y la pervivencia de la idea... *op. cit.*, pag. 63.

(42) Gerald Brenan, Manuel Tuñón de Lara, Antonio María Calero Amor, Elías de Mateo Avilés, Mario López Martínez, Juan Ortíz Villalba, Geraldine Scanlon, Rosa María Capel y yo misma, entre otros autores. En general, todos hacemos alusión a la trayectoria de la Federación y al elevado número de militantes con que contaba –entre 20.000 y 30.000 afiliados, según las fuentes, y 80 sociedades de diferente tipo–, a la vez que

Dice Elías de Mateo al respecto: “La Federación Malagueña”, que así se denomina la organización de los librepensadores malagueños de fin de siglo (...), tuvo una fuerte acogida en los medios obreros y pequeñoburgueses de la capital y provincia. Los cauces tradicionales de movilización política y social de ambos sectores sociales, el republicanismo dirigido por sus figuras históricas y el socialismo y el anarquismo se encontraban en estos momentos atravesando un periodo de máxima crisis. Los republicanos se hallaban profundamente divididos en la estrategia política a seguir y ante el desastre colonial de 1898⁽⁴³⁾. Si tuviéramos que definir los rasgos de esta organización hablaríamos de obrerismo, federalismo y anticlericalismo pasados por el tamiz del librepensamiento: “La Federación representaba a multitud de corrientes de pensamiento y a una importante base social y política desencantada de la crisis del republicanismo. Allí estarán: sociedades obreristas, asociaciones campesinas, francmasones, librepensadores, ácratas, socialistas a medio definir, cooperativistas, espiritistas, feministas⁽⁴⁴⁾. El feminismo iba implícito en la propia personalidad y en la trayectoria social de la directora de la Federación. En fin, hay que resaltar la lucha que sostuvo Belén Sárraga con la marquesa de Casa Loring, Amalia Heredia Livermore, a la que acusaba de *cacique local* y de apoyar a la Compañía de Jesús, y sus dificultades al frente de la revista *La Conciencia Libre*, de aparición semanal, la propagandista tuvo problemas con las instituciones, pero, por ello y por su carisma, atrajo a sus mítines, siempre muy concurridos, a numerosos grupos de mujeres. La gira que realizó en 1899 por las provincias de Almería y de Granada estuvo jalonada de problemas y fue seguida por una nutrida representación femenina.

En 1902 Belén Sárraga formaba parte del Comité Librepensador de España, junto a Odón de Buen, Rodrigo Soriano, Vicente Blasco Ibañez, Nicolás Salmerón, Fernando Gasset, Alejandro Lerroux y Fernando Lozano. Este mismo año participó en el Congreso de Librepensadores de Ginebra. En 1906 se trasladó a Buenos Aires para representar como “hermana” a la logia “Virtud” en el Congreso Internacional de Librepensamiento que se celebraría en esa ciudad. Según algunas interpretaciones su “estrella” comienza a declinar a partir de este momento como consecuencia de su alejamiento físi-

intentamos ponderar esa cifra a la baja. La falta de documentación impide clarificar esta cuestión. Como exponente de estas posturas remito al trabajo de E. DE MATEO AVILES *Masonería, protestantismo, librepensamiento... op. cit.*, pags. 165-174.

(43) E. de Mateo Avilés, *op. cit.*, pag. 165-166.

(44) M. López Martínez; J. Ortiz Villalba, *op. cit.*, pag. 462.

co y de la reorganización del republicanismo malagueño adherido a la Unión Republicana y liderado por Pedro Gómez Chaix. La estancia de Belén Sárraga en Argentina se prolongaría varios años. Cuando emigró a Sudamérica al hilo de cumplirse la primera década del novecientos, lo hizo por exigencias profesionales de su marido, un traslado laboral impuesto por la compañía internacional en la que trabajaba. Pero una vez allí continuaría el peregrinaje y la labor de la propagandista. “La situación que dejaron aquí distaba mucho de parecerse a la de comienzos de siglo: hundimiento de la Federación Provincial Malagueña –20.000 afiliados en sus mejores tiempos–, reestructuración de las fuerzas republicanas, conjunción entre éstas y los socialistas, y participación en la misma, como un grupo minoritario y testimonial de los federales, liderados ahora por José de Somodevilla y Pedro Román”⁽⁴⁵⁾. Belén Sárraga volverá a tomar contacto con la realidad política malagueña en 1933, con motivo de las elecciones generales de noviembre, en representación una vez más del partido federal. Vino a reencontrarse con la ciudad “rebelde y radical” de sus años de juventud, pero en esta ocasión lucharía por su “idea de República” con un arma que a la postre resultó demasiado vulnerable, el programa pimargalliano. Y es que la historia caminaba ahora por otros derroteros: “No fueron suficientes el carisma y los esfuerzos de la veterana luchadora, ni el aura mítica que la rodeaba, ni la reconciliación de la familia federal. Los 1117 votos obtenidos por Belén Sárraga –testimoniales, cualitativamente importantes– la dejaron fuera de juego en la primera vuelta e idéntico destino soportaron sus compañeros de candidatura: Salvador Sediles y Antonio Merino Conde, que se aproximaron a esa cifra. En Málaga, el “frente populista” se alzó con el triunfo en la segunda vuelta”⁽⁴⁶⁾.

Hemos apuntado la trama de iniciativas y actividades en las que se vio envuelta Belén Sárraga. Gran parte de las mismas las realizó en compañía de su marido, Emilio Ferrero Balaguer, librepensador y republicano Federal, aunque la figura de éste ha quedado relegada a un segundo plano correspondiendo a la de ella el protagonismo y el liderazgo. La propagandista supo reconocer la afinidad de ideas y las complicidades políticas e ideológicas que la unían a su marido. Mario López Martínez lo ha puesto de relieve: “No se podía entender la figura de Belén Sárraga sino ligada a su marido, sostén y apoyo continuo en tantas horas. La propia protagonista nos ha deja-

(45) M. D. Ramos, *op. cit.*, pag. 67.

(46) M. D. Ramos, *Luces y sombras en torno a una polémica: la concesión del voto femenino en España (1931-1933)*. *Baetica* núm. 11, 1988, pags. 572-573.

do unas bellas palabras –con motivo de la dedicatoria de su libro de poemas–, sobre lo que significó Ferrero en su vida: “a tí, a quien me ligan los nobles lazos de amor y comunión de ideas, que eres no sólo el padre de mis hijos, si que también el alma a la mía (sic) gemela y con ella identificada para la defensa de los grandes ideales humanos, a ti, que en mis luchas contra toda tiranía, fuiste mi cooperador, mi sostén, mi compañero, mi hermano...”⁽⁴⁷⁾.

El feminismo librepensador de Belén Sárraga se manifiesta de manera explícita en el Congreso celebrado en Ginebra en 1902. La propagandista representó en él a más de 80 sociedades librepensadoras federadas de la provincia de Málaga, y presidió la mesa en la que se debatió el tema de las relaciones entre el librepensamiento y el positivismo y los medios prácticos de combatir el autoritarismo en la familia. Sárraga se consideraba a sí misma una feminista moderada. Aunque creía que los mayores desequilibrios morales, sociales y políticos procedían de la discriminación de las mujeres, abogaba porque los logros que había que alcanzar fueran graduales, ya que “las que pudiéramos considerar en la izquierda del feminismo lo quieren todo, (...) [y] olvidan que la conquista de la dignificación femenina no es obra de un instante, ni de una generación siquiera”⁽⁴⁸⁾.

Para Sárraga, el autoritarismo estatal y el religioso se nutrían de otro aún más peligroso: el de la familia, basado en un modelo que otorga al hombre todos los atributos de la superioridad y a la mujer todos los del servilismo. Por eso ésta cambia la misión de enseñar por la de servir. La abolición del autoritarismo en la familia era, pues, algo más que una aspiración feminista; era un beneficio social, una necesidad humana: “Francia, la Francia revolucionaria, cumplió ante el mundo la nobilísima misión de declarar los

(47) B. Sarraga de Ferrer, *Minucias*. Málaga, 1901. Cit. en M.N. López García: J. Ortiz Villalba, *op. cit.*, pag. 460. Belén Sárraga contrajo matrimonio con el librepensador J. Emilio Ferrero en 1894, trasladándose a Málaga con él a comienzos de 1898. En esta ciudad nacieron algunos de sus hijos. Esta circunstancia no parece haber sido un obstáculo para que la propagandista desplegara una gran actividad política y societaria en el primer lustro del siglo XX. Véase N. Díaz de Escovar, *Biografías de personajes malagueños ilustres, por Don*. Copia de la partida de matrimonio de Belén Sárraga Hernández y Emilio Ferrero y Balaguer. Véase también *El Regional*, 1 de abril de 1921. Una semblanza de Belén Sárraga en M.D. Ramos, *Trabajadoras, propagandistas, agitadoras. De cómo la mujer malagueña ha roto su silencio para convertirse en protagonista del proceso histórico. Primer Col. loqui D' Historia de la Dona. De la Casa a la Fábrica. Segles V-XX*. Barcelona, octubre de 1986. Inédito.

(48) B. Sarraga de Ferrero, *Congreso de Librepensadores en Ginebra*. Málaga, 1903.

derechos del hombre. Cumple al Congreso Internacional reunido en Ginebra declarar los derechos de la mujer"⁽⁴⁹⁾. El carácter conciliador, moderado, del feminismo de Belén Sárraga, queda de manifiesto en su crítica de aquel tan diferente que se desenvuelve solo con el auxilio de las mujeres y empuja a un sexo contra otro.

Como hemos visto, la emancipación femenina y la masonería arrancan a un tiempo de la nueva sociabilidad democrática surgida en la Ilustración; el entronque de ambas corrientes de pensamiento dará lugar al feminismo librepensador, basado, según sus defensoras, en "la igualdad auténtica", no en la superioridad de la mujer sobre el hombre. Así, para estas auténticas adelantadas de las primeras asociaciones emancipistas españolas –surgidas al finalizar la primera guerra mundial– "el feminismo será lo que debe ser; no bandera de odio y combate contra el hombre sino de amor y de justicia social bajo la cual tienda, más que a la diferencia de sexos, a la igualdad y verdadera comunión de los espíritus"⁽⁵⁰⁾.

(49) *Ibidem*, pag. 23.

(50) *Ibidem*, pag. 25.

EL CONTROL DE LA PROSTITUCIÓN EN EL SIGLO XVIII COMPOSTELANO: LA FUNDACIÓN DE LA CASA DE LA GALERA

Serrana Mercedes RIAL

Una de las convicciones fundamentales de quienes nos dedicamos a la investigación en torno a la historia de las mujeres es la de que la reflexión desde esta reciente y enriquecedora perspectiva historiográfica nos abrirá nuevas proyecciones y enfoques y nos proporcionará indicadores adicionales para mejor explicar cualquier estructura social o cambio histórico. Esta certidumbre puede muy bien ejemplificarse a través del acercamiento a los modos de pensamiento y de acción que alumbró la España del siglo XVIII, la España ilustrada, con respecto a la compleja problemática de la prostitución. La historia de este mecanismo económico de carácter marginal, producto, sin duda, de un amplio y difuso elenco de factores no sólo económicos, sino también familiares, sociales, culturales y psicológicos, fuente de ingresos, pero también de conflictos sociales y de debates morales, es inseparable del devenir histórico de las mujeres que en tiempos pretéritos, pasados, y a buen seguro también, futuros, encontraron en la prostitución un elemental y mínimo soporte de supervivencia del cual, por otra parte, no resultaron las únicas, ni siquiera las principales beneficiarias económicas.

En realidad, las coordinadas ilustradas en materia de prostitución, que se enmarcan en un amplio proyecto de reformismo social que pretende erradicar lacras tan graves de la sociedad española como la pobreza y la mendi-

ciudad y los vagos y maleantes⁽¹⁾, son continuidad, pero remozada, de otros proyectos anteriores de la monarquía española. Ya en el siglo XVI la Corona, que contemplaba la prostitución como un mal, pero necesario y útil para el buen orden social⁽²⁾, pretendió confinarla en espacios cerrados, ya no sólo por sus implicaciones morales y de orden público, sino fundamentalmente porque la monopolización de los burdeles por parte del Estado, podía convertirse para el erario público en una nada despreciable fuente de ingresos⁽³⁾. La conveniencia de las mancebías era también compartida por las autoridades municipales de los núcleos urbanos gallegos, cuyo afán fiscalizador pudo muy bien chocar con el de la Corona, aunque carecemos de información al respecto⁽⁴⁾.

Sin embargo, la prostitución continuó extendiéndose por las calles⁽⁵⁾. Centrándonos ya en el escenario de nuestro trabajo, la ciudad de Santiago de Compostela, era éste un núcleo urbano con un marcado carácter levítico y

- (1) Al respecto puede verse: Matías Velázquez Martínez: *Desigualdad, indigencia y marginación social en la España ilustrada: las cinco clases de pobres de Pedro Rodríguez Campomanes*. Murcia, 1991; Elena Maza Zorrilla: *Pobreza y asistencia social en España. Siglos XVI al XX*. Valladolid 1987; Antonio Domínguez Ortiz: *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español*. Barcelona 1988, pp. 321-344.
- (2) Más lejos aún llega Richard C. Trexler, quien sostiene que en la Florencia del siglo XV las prostitutas extranjeras constituían una importante fuente para el mantenimiento no sólo del orden social, sino también político. La prostitución fue favorecida oficialmente en esta villa pues ayudó a combatir dos males más graves: la homosexualidad masculina y el descenso del número de nacimientos legítimos. "La prostitución florentine au XVe siècle: patronages et clientèles". *Annales ESC*, nº 6 novembre-décembre 1981, pp. 983-1015.
- (3) Manuel Zamora Bermúdez sostiene que, efectivamente "la estructura de aquel estado no perseguía una prostitución femenina que se estimaba como una fuente de recursos". *Estructura benéfico-sanitaria en la Málaga de fines del siglo XVII. Hospitales de San Julian y San Juan de Dios*. Málaga 1987, p. 130.
- (4) Concretamente el Concejo de Santiago, en Consistorio del 23 de junio de 1543, acordó ir a visitar una casa al pie del otero de Santa Susana —extramuros de la ciudad— "para que si cumpliese hallarse ser suficiente para hazer casa de las mujeres, se haga". Algunos años más tarde, en la sesión del Concejo del 16 de octubre de 1562, se estima ser conveniente acudir "a ver el sitio que esta abaxo de la Puerta de Fajeras, junto al muro, donde se podía azer una mancebía para las mujeres comunes, atento que ay dello mucha necesidad por los muchos daños e inconvenientes que de no la aber se siguen a la rrepublica...". Archivo Municipal de Santiago, Consistorios.
- (5) Véase, por ejemplo, la obra citada en la nota nº 3, pp. 129 y ss., y asimismo el artículo de Angelina Puig y Nuria Tuset: "La prostitución en Mallorca (siglo XVI): ¿el Estado un alcahuete?" en *Ordenamiento jurídico y realidad social de las mujeres*. Actas de las IV Jornadas de Investigación Interdisciplinaria, Seminario de Estudios de la Mujer. U.A.M. 1986 pp. 71-82.

con un buen número de instituciones que ejercían la caridad, por lo cual es verosímil que el alcance social del problema fuese menor que en otras ciudades como la capital del Reino⁽⁶⁾ o núcleos de índole portuaria. Como quiera que sea, el tema no dejó de preocupar a las autoridades laicas y religiosas y buena prueba de ello será la fundación de la Casa de la Galera a instancia del Arzobispo de la ciudad D. Bartolomé Rajoy y Losada⁽⁷⁾.

Los prolegómenos de la erección de la Galera de Santiago se remontan al año 1763, data a partir de la cual se sucede un intercambio epistolar entre el Intendente en La Coruña y el Arzobispo Rajoy en torno a la necesidad de una casa de recogimiento para las mujeres prostituídas, que el primero pretendía acogiese a mujeres de todo el Reino y tuviese su sede en La Coruña, condición ésta última a la cual se oponía el prelado defendiendo su instalación en Santiago proque, arguye "este es el pueblo que más necesita de semexante providencia por la confusión de gentes y concurso innumerable de mugeres que con el pretexto de venir a la limosna, se van quedando aquí y suelen tomar casa aparte en los muchos barrios de los arrabales de esta ciudad y la mantienen y se mantienen en la mayor parte de sus vicios: y otras ay tan vagantes que suelen hacer sus estaciones a esta ciudad [La Coruña] y a El Ferrol y se vuelven aquí como a su centro". Percibimos entonces que el problema de los escándalos públicos inquietaba tanto a las autoridades civiles como a las eclesiásticas, y las soluciones con las cuales se pretenderá solventarlo tenderán a conciliar la moral con las leyes del Estado, pero ahora, en las postrimerías ya del siglo XVIII, impregnadas del pragmatismo y afán pedagógico propios de la Ilustración, como más adelante veremos. Es interesante asimismo advertir de qué manera, y al igual que ocurría con la mendicidad, se deduce de las palabras del Arzobispo la existencia de una prostitución más o menos fija, y otra, minoritaria, de carácter móvil e itinerante.

La Casa de la Galera se fundó finalmente en Santiago, y al respecto los factores económicos constituyeron, sin duda, poderosos y persuasivos argumentos; si en un principio el Arzobispo había ofrecido una contribución de

(6) El tema es abordado en los siguientes trabajos: Antonio Domínguez Ortiz: "La Galera o cárcel de mujeres de Madrid a comienzos del siglo XVIII". *Anuario del Instituto de Estudios Madrileños*, Tomo 9 1973, pp. 277-285; Paula de Demerson: *María Francisca de Sales Portocarrero Condesa del Montijo. Una figura de la Ilustración*. Madrid 1975, pp. 183-200.

(7) La documentación que hemos manejado en torno a la fundación, organización y funcionamiento interno de la Galera proviene íntegramente de los fondos del Archivo Histórico Diocesano de Santiago, carpetas 421 y 423.

10.000 ducados para la construcción de la Galera y 500 ducados anuales para su manutención, a través de una escritura suscrita el 20 de enero de 1764 dentro del Palacio Arzobispal, el Sr. Rajoy hizo donación de 15.000 ducados y 800 para manutención, cantidad que entregó al Cabildo en depósito en tanto no se acometiese la fundación, para lo cual era imprescindible, en primer lugar, encontrar un emplazamiento adecuado. Lo fuese o no, el Arzobispo hubo de valerse para sus fines de una casa con su huerta situada en el barrio de Tarás que pertenecía al Cabildo. En un proceso de agregación física y administrativa de obras pías, en esta casa se construyó no sólo la Galera, sino también el llamado Hospital de las Carretas –así denominado porque recogía a pobres tullidos que por esta razón eran conducidos por las calles en carretas y un Hospicio para niñas pobres y huérfanas⁽⁸⁾.

Una misiva escrita por el Arzobispo en 1767 y que zanjó definitivamente la discusión sobre el emplazamiento de la Galera, resulta suficientemente elocuente sobre el verdadero significado y los auténticos propósitos de esta institución. Escribe Rajoy: “quanto a las mugeres, hice fabricar una casa en esta ciudad en que cabran como quarenta con todas las distribuciones conducentes a su retiro, y a ejecutarse en algunas labores que les estorben los ocios”... “Si esta casa se estendiese mas para que en ella se formassen piezas para la labor proporcionada de cosas del pays, como fabricas de lienzos y otras de este modo, importaría muchísimo a la utilidad de todos”. Son fines idénticos a los que sustentaban la fundación de hospicios que por estas mismas fechas alentaba la administración ilustrada. La Galera era, en primer lugar, y como su propio nombre señala, un lugar de reclusión para mujeres “forzadas” o penadas, que resultaban de este modo apartadas, segregadas del cuerpo social. Pero, verificado su internamiento, serán el trabajo y la oportuna capacitación profesional los fundamentales artífices de la regeneración y posterior reinserción social de este colectivo de mujeres, las auténticas panaceas en el horizonte teórico que se abría camino en las décadas finales del Antiguo Régimen para dar solución a los graves problemas que planteaban la indigencia y la marginalidad en su más amplia acepción. Las “muje-

(8) Fue, en realidad, en el año 1641 cuando se empezó a formalizar en Santiago un hospicio para huérfanas desamparadas por iniciativa de una vecina de la ciudad, María de Cores, quién primero las acogió en su propia casa, y más tarde se dirigió al rey Felipe IV para solicitar aplicase a tan caritativo propósito unas casas semiderruidas que poseía en la ciudad, las Casas Reales. A partir de 1710 el Hospicio, falto de limosnas, comenzó a decaer, desapareciendo en 1733, hasta que lo vemos reaparecer anexo a la Galera.

res de mal vivir” se transformaban con este programa en individuos reeditables al Estado y a la sociedad en su conjunto, y era éste, sin duda, el punto neurálgico del sistema de asistencia social que se intentó diseñar y poner en marcha en este contexto histórico.

En el año 1770 ya estaban terminadas las obras y recogidos en sus respectivos establecimientos los tullidos y las mujeres. El Arzobispo dotó al Hospital con los réditos de 410.000 reales y a la Galera con los de 490.000 reales impuestos sobre los Cinco Gremios Mayores de Madrid. Se hicieron, asimismo, inversiones en el Banco de San Carlos, concretamente, 245 acciones impuestas a favor de la Galera y 205 a favor del Hospital de Tullidos.

Desde el punto de vista administrativo, la obra pía permaneció bajo jurisdicción episcopal, si bien el administrador de la misma –canónigo de la Catedral– no podía admitir a las mujeres sin un previo mandamiento de la justicia ordinaria, lo cual confirma y ratifica que la Galera se convirtió, en la práctica, en una continuación o sustitución de la cárcel pública.

Por lo que se refiere a la organización y funcionamiento internos del establecimiento, unas Instrucciones del año 1767 estipulan, en primer lugar, que el responsable de las mujeres es el “Alcayde”... “hombre de circunstancias, casado y a lo menos de 40 años, de buena vida y costumbres...”, aunque se prohíbe expresamente que, en ningún caso, se mezcle su esposa en el gobierno de la Galera. La Instrucción le confiere una gran autoridad y un amplio abanico de competencias en el gobierno de la institución, sobre todo en lo que concierne al estricto control de la severa clausura. Veamos, tan sólo, algunas de ellas: “Por la mañana pasará revista a las mujeres ejecutándolo assi mismo por la tarde y noche, mudando de horas para ver si estan empleadas en sus respectivos labores y salas procurando no salgan de ellas”; “Siempre que hubiese paga de las labores hechas por las mujeres deberá ser con su intervención”; “Pondrá esquela todos los días al hermano mayor de la Real Junta noticiándole las mujeres que existen y en que se ocupan”; “No entrara por ningún pretexto persona de fuera dentro de la reclusión”; “No comprará ropa a mujer prisionera ni permitirá lo haga ninguno de los porteros”. Éstos últimos, entre otras cosas, tenían obligación de “llevar cuenta y razón de las labores que hacen las mujeres para ajustarles sus cuentas y pagarles”, y de facilitar a las internas, previo pago de no más de cuatro cuartos, la escritura de cualquier papel o carta. La minuciosa reglamentación no obvia tampoco las penitencias corporales: “los castigos que se observaran han de ser un palo con correas... y cuando no haia otro remedio

ponerlas en un encierro sin permitir por ningún caso que se las dé de palos”.

La Galera, como hemos dicho, debía ser también una escuela de formación profesional, y para atender a este objetivo se contaba con una maestra que lo era no sólo de las mujeres allí recluidas, sino también de las niñas huérfanas del Hospicio. A todas ellas debía instruir en labores artesanales como tejido, costura o bordado. Su salario era de tres reales diarios, y percibía, asimismo, una asignación de dos reales diarios para el alimento de cada reclusa y de cada niña, y las materias primas para la confección de las manufacturas –hilo, lino–. Una referencia documental indirecta fechada en el año 1788 nos indica que en ese año formaba parte del gobierno de la obra pía una madre rectora, pero ignoramos, en primer lugar, si este cargo existió desde el comienzo de la fundación, y, en segundo lugar, en qué se centraban sus competencias⁽⁹⁾. Tampoco contamos con noticias concretas sobre la forma en que eran abonadas a las presas las labores que realizaban. Lo que sí se desprende de testimonios aislados, como el que insertamos a continuación, es que la calidad de la producción textil era ínfima, la productividad baja, y que, por tanto, la eficaz comercialización de la misma permaneció tan sólo en el terreno de las buenas intenciones: “el producto de lo que trabajaban apenas era suficiente para composiciones, pañuelos y otras cosas, en que las maestras daban todo invertido, después de pagar los materiales necesarios para el trabajo de ellas: además que el labor de algunas apenas servía, como al presente sucede con 2 o 3...”.

Será sólo a partir del año 1786 cuando aparecen menciones precisas, con su nombre y apellido, de mujeres ingresadas en la institución. La impresión que se obtiene es de que hubo siempre muy pocas internas, no más de cuatro simultáneamente. En los cinco años transcurridos entre 1786 y 1791 se recluyeron nueve mujeres, ninguna de las cuales cumplió el año de internamiento –el promedio de permanencia en la Galera se sitúa entre los seis y siete meses–. Desde 1793 las referencias se rarifican, y así se alude a una penada que ingresa en 1795 como “la mujer de la galera”, lo cual induce a pensar que no había más que una. La última mujer de la que existe constancia ingresó en 1797 y todo indica que ninguna otra le acompañaba. Apuntes sueltos

(9) En la Casa de Recogidas fundada en la ciudad de Málaga en el año 1681 a instancias del obispo Fray Alonso del Santo Tomás, el gobierno y administración estaba en manos de mujeres: la madre rectora, las oficiales, la madre portera. Manuel Zamora Bermúdez: *Estructura benéfico-sanitaria...*, op. cit. pp. 129 y ss.

fechados en 1822 señalan que en la Galera hace ya años que no se recogen mujeres. Igualmente muy escasa fue la población del Hospicio de niñas, el cual, en ningún momento, acogió a más de cuatro huérfanas al mismo tiempo.

Para concluir, se impone una reflexión en torno al siguiente interrogante: ¿en qué medida la Casa de la Galera sirvió o no a los propósitos que guiaron a su fundador? En su mente estuvo, sin duda, la aspiración de buscar soluciones eficaces y realistas al problema de la prostitución, como también al de la lacerante presencia de un crecido número de indigentes en Compostela, para dar cobijo a los cuales proyectó, por las mismas fechas, el Hospicio de Pobres de la ciudad⁽¹⁰⁾ –no es casualidad, nos parece, que el germen teórico de ambas instituciones surja entre los años 1763-69, tan catastróficos desde el punto de vista económico para el grueso de la población, y sobre todo, como es obvio, para los más desvalidos⁽¹¹⁾. Aunque en las postrimerías del siglo XVIII resulte ya casi imposible deslindar los conceptos de beneficencia y coerción, y aunque el Arzobispo era, evidentemente, hijo de su tiempo, la Galera fue concebida como un centro de recogida de “mujeres de mal vivir”, las cuales, mediante la reclusión, el trabajo y el auxilio de la doctrina cristiana, se convertirían en individuos útiles a sí mismos y al Estado. En la práctica, sin embargo, lo que ocurrió lisa y llanamente fue que subsistió como un mero sustituto de la cárcel –tégase en cuenta que fueron admitidas mujeres casadas “sin embargo de no ser esta casa según su fundación para ellas”–, y así lo manifiesta claramente en un intercambio epistolar con el Ayuntamiento de la ciudad, fechado en 1791, el canónigo administrador de la obra: “...no me impuse el solo cuidado y cargo de recaudar los réditos, sin que hubiese contribuido a formalizar un establecimiento tan importante que estaría más adelantado si se hubiesen destinado quantas son acreedoras a ocupar las habitaciones de él. La fundación de la Casa de la Galera no es de la misma clase que la cárcel... pues ha sido muy otra la intención de su fundador”.

(10) Sobre la fundación del Hospicio de Pobres de Santiago puede verse el artículo de Jesús M.ª Palomares Ibáñez: “El Arzobispo Rajoy y los orígenes del Hospicio de Pobres de Santiago”. *Compostellanum* nº 22, año 1977, pp. 233-259.

(11) Referencias de las crisis agrícolas que asolaron por estos años toda la Galicia Atlántica pueden verse, por ejemplo, en el artículo de A. Eiras Roel y R. Usero González: “Precios de los granos en Santiago de Compostela y Mondoñedo: siglo XVIII” en *Las fuentes y los métodos. 15 trabajos de historia cuantitativa serial de Galicia*. Santiago 1977, pp. 243-289.

La falta de recursos económicos, la escasez de espacio físico, la carencia de una adecuada formación profesional, las utópicas aspiraciones de regeneración difícilmente compaginables con la dureza del régimen carcelario, la brevedad de la permanencia en la institución, o las dudosas perspectivas reales que se ofrecían para una adecuada reinserción social, todo ello, y, seguramente aún otros factores adicionales, se conjugaron para invalidar las metas que con altas cotas de lucidez trazó el Arzobispo Rajoy.

LOS DERECHOS DE LA MUJER: UNA PROTESTA SILENCIADA

Ana María SÁNCHEZ

Yo fui una de esas alumnas que, como decía Amparo Moreno⁽¹⁾, obtuvo el título de licenciada desconociendo el alcance real de las formulaciones que se dieron durante la Revolución Francesa.

Creía, ingenuamente, que algunas de las conquistas revolucionarias, como la Declaración de los Derechos del Hombre, eran logros universales. Así lo entendí porque así lo reflejaba la bibliografía al uso. Ninguna discusión, ninguna duda, surgió sobre este tema en mis años de universitaria. El término "Hombre", en este caso –y con mayúscula–, parecía no dejar lugar a dudas sobre su referencia genérica.

Sin embargo, hoy sé que estaba equivocada y que, una vez más, se ha jugado con la ambigüedad del masculino para ocultar, y silenciar, el verdadero alcance de un hecho considerado como decisivo para la historia de la humanidad.

La perplejidad que sentí ante mi desconocimiento, hizo que me interesara por el tema. Quería saber si, en su momento, la exclusión de las mujeres de esos derechos, que hoy se nos presentan como inalienables, provocó protestas o si, por el contrario, pasó desapercibida entre tanta ilustración y racionalismo. Quería, también, descubrir cuales fueron los motivos que llevaron a la sociedad revolucionaria francesa, representada en la Asamblea Nacional, a no considerar a la mitad de sus componentes como ciudadanas.

(1) Amparo Moreno: *El arquetipo viril protagonista de la historia*. Edit. laSal, Barcelona, 1987.

Las respuestas a estas interrogantes se encuentran en las nuevas líneas de investigación que, a partir de la década de los setenta, se desarrollan en las universidades, impulsadas por “las militantes de los movimientos feministas que hacen la historia de las mujeres antes que las historiadoras mismas”⁽²⁾. A partir de este momento se inicia una renovación de la historiografía fundamentada en hacer visible la participación de la mujer en el proceso histórico.

En esta línea, y limitándome al tema que me ocupa, el trabajo realizado por Paule-Marie Duhet en los archivos de la Revolución Francesa⁽³⁾, rescatando toda la documentación relativa a las mujeres, marcó un hito para conocer hasta que punto participaron las francesas en su revolución. Esta obra pionera, ha sido completada, posteriormente, con otros estudios que, como los de Dominique Godineau⁽⁴⁾, aportan nuevas interrogaciones a la historia: ya no basta con decir que las mujeres participaron, hay que descubrir la articulación entre la relación de los sexos y el acontecimiento revolucionario⁽⁵⁾.

Cuando en 1989, Francia celebraba el bicentenario de la Revolución, las mujeres exigieron la modificación del título de la “Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano”. En el debate que se generó sobre este tema, los que estaban en contra del cambio se basaban en que “hombre” y “ciudadano” son masculinos genéricos que, consecuentemente, hacen referencia al conjunto de los humanos⁽⁶⁾. Sin embargo, la protesta de las francesas tenía una base histórica irrefutable: el espíritu que movió a la Asamblea Nacional a decretar esos derechos, estaba muy alejado de considerar iguales a mujeres y hombres y esta injusta desigualdad quedó encubierta, precisamente, tras los masculinos que aparecían en su título.

La ambigüedad de estos términos se siguen manteniendo en los estudios actuales. Miguel Artola en su trabajo sobre las Declaraciones y Constituciones⁽⁷⁾, olvida explicar –cuando habla del sujeto, al que describe

(2) Arlette Farge: “La Historia de las Mujeres. Cultura y poder de las mujeres: ensayo de historiografía”, en *Historia Social* nº 9, edit. U.N.E.D., Valencia 1991.

(3) Ese trabajo sirvió de fuente documental de su libro *Las mujeres y la Revolución 1789-1794*, publicado en nuestro país en 1974.

(4) *Citoyennes Tricotenses. Les femmes du peuple a Paris pendant la Révolution*, publicado en 1988.

(5) Dominique Godineau: “Hijas de la libertad y ciudadanas revolucionarias” en *Historia de las Mujeres*. Edit. Taurus, Madrid, 1993, tomo 4, p. 23.

(6) *1789-1793 La voz de las mujeres en la Revolución Francesa. Cuadernos de quejas y otros textos*. Edit. laSal, Barcelona 1989, p. XXIV.

(7) *Los Derechos del Hombre*. Edit. Alianza, Madrid, 1986.

como “el individuo que se beneficia de la regla que se define”⁽⁸⁾—, si en los términos: “ciudadano”, “hombre”, “pueblo” o “sujeto” que aparecen en los documentos analizados por él, están recogidos por igual mujeres y hombres. Tan sólo cuando habla de la Constitución de Weimar apunta que “En ella se establece la igualdad de derechos para hombres y mujeres”⁽⁹⁾, ¿quiere con ésto decir que en las anteriores constituciones las mujeres no estaban incluidas?, si es así, ¿no sería necesario aclararlo explícitamente?

En este contexto de confusión, provocado por la utilización del llamado “masculino genérico”, parece lógica la protesta, actual, de las mujeres francesas y su exigencia de cambiar un título que, además de sexista, ha dado lugar a distintas interpretaciones a lo largo de la historia, perjudicando con ello al conjunto de la humanidad.

Las primeras que vieron claro su exclusión de los Derechos aprobados en 1789, fueron las mujeres que estaban participando activamente en el proceso revolucionario francés. Ellas no tuvieron ningún género de dudas sobre el verdadero contenido del término “hombre” y se lanzaron con valentía a denunciar una situación que las marginaba.

Ya durante los Estados Generales habían comenzado las mujeres a reclamar sus derechos. Madame B.B. en su “Cuaderno de quejas y reclamaciones de las mujeres” se dirigía a los diputados con estas palabras:

“En este momento de una revolución general, una mujer sorprendida por el silencio de su sexo, cuando tendría tantas cosas por decir, tantos abusos por combatir, tantas quejas por presentar, una mujer se atreve a elevar su voz para defender la causa común (...).

Dicen que es cuestión de otorgar a los Negros su liberación; el pueblo, casi tan esclavo como ellos, va a recuperar sus derechos; es la filosofía que ilumina la nación a quien debemos estos beneficios; ¿sería posible que estuviera muda para con nosotras, o que, sordos a su voz e insensibles a su luz, los hombres persistieran en querernos hacer víctimas de su orgullo o de su injusticia?”⁽¹⁰⁾.

Con esa pregunta, la autora, manifiesta claramente su desconfianza en la incipiente revolución. Ella, que conoce a los hombres ilustrados, sabe que su petición, “la admisión de las mujeres en los estados-generales”, resultará

(8) Ibidem, p. 17.

(9) Ibidem, p. 24.

(10) op. cit. en nota (6), pp. 9-10.

“por lo menos inconsiderada” y “una pretensión de un ridículo inconcebible” ya que la “divisa de las mujeres es trabajar, obedecer y callarse”. Esta dama, que además de saber lo que quiere, lo pide y se atreve a ironizar sobre sus coetáneos, demuestra en su escrito hasta que punto y desde qué momento estaban dispuesta a participar las mujeres en las intituciones revolucionarias.

Después de proclamada la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, las francesas comprenden de inmediato que ellas ni eran “hombres” ni “ciudadanos” pero ¿eran ciudadanas?, pronto descubren que no. La prensa de mujeres se hace eco de la injusta situación y comienza a reivindicar los mismos derechos para ellas. Así se expresaba la editora del periódico *Étrennes Nationales des Dames*:

“El 5 de Octubre último, las Parisienses han demostrado a los hombres que ellas eran por lo menos tan valientes y tan emprendedoras como ellos. La historia y aquel gran día me han decidido a haceros una moción muy importante para el honor de nuestro sexo. Pongamos a los hombres en su camino y no soportemos que con sus sistemas de igualdad y de libertad, con sus declaraciones de derechos, nos dejen en estado de inferioridad, digamos la verdad: de esclavitud, enel que nos retienen desde hace mucho tiempo”⁽¹¹⁾.

El énfasis que la autora pone en su escrito, la indignación que siente ante la injusticia cometida la lleva a una auténtica declaración de guerra entre los sexos, donde el poder de las mujeres acabará por dictar el adversario –los hombres– la más “honorable capitulación para nuestro sexo”. Y si acaso “algunos maridos” se opusieran a compartir los deberes y honores que las mujeres reclaman se utilizaría contra ellos “las armas que ellos han empleado con tanto éxito”. Estas armas no eran otras que las de la razón:

“Habéis vencido, haciendo conocer al pueblo su fuerza, preguntándoles si veintitrés millones cuatrocientas mil almas debían estar sometidas a la voluntad y al capricho de cien mil familias (...). En esta masa enorme de oprimidos ¿no hay por lo menos la mitad del sexo femenino? Y esa mitad ¿debe ser excluída, con igual mérito, del gobierno...?”⁽¹²⁾.

Las posibilidades liberadoras de la Revolución se estaban manifestando, por las mujeres, en un tema que sería “la gran asignatura pendiente de la

(11) *Ibidem*, p. 99.

(12) *Ibidem*.

Ilustración”⁽¹³⁾. Allí donde las mujeres pedían igualdad, los ilustrados imponían el “orden natural”.

Pero ¿no se recogía esta igualdad en la Declaración de Derechos? “No seáis, pues, justos a medias, Señores –insistía Etta Palm en su discurso– (...) La justicia debe ser la primera virtud de los hombres libres, y la justicia exige que las leyes sean comunes a todos los seres, como el sol y el aire; y sin embargo las leyes están a favor de los hombres y a expensas de las mujeres, porque por todas partes el poder está en vuestras manos”⁽¹⁴⁾.

Era injusto e incomprensible el mantenimiento de una desigualdad, en principio irracional, si nos atenemos a los postulados de la Ilustración. Pero a poco que profundicemos en sus teóricos, aparece la más descarada misoginia manchando sus escritos y muy pocos se salvan de esta posición. De manera que no es de extrañar la sinrazón de negar los derechos a las mujeres.

Para Celia Amorós los teóricos ilustrados van introduciendo, cada vez más, “conceptualizaciones diferenciales para las mujeres de tal manera que las virtualidades de universalización del discurso ilustrado no recen para ellas”⁽¹⁵⁾. De este modo por un lado están los sujetos del contrato social –los hombres– y por otro la mujer, depositaria de las “virtudes paradigmáticas” de la naturaleza. Es decir en el nuevo orden ilustrado los hombres monopolizan el espacio público, mientras que las mujeres se las mantienen en el espacio privado.

Pero las mujeres –algunas mujeres– no lo veían de esta manera, y entendían por igualdad el derecho a participar en las cuestiones públicas. Este derecho lo manifiestan a la menor ocasión y su defensa suele encabezar la mayor parte de los escritos que dirigen a la Asamblea Nacional. Mlle. Jodin en su “Proyectos legislativos para las mujeres” relativo a “reprimir el escándalo de la prostitución pública” reivindica en sus derechos con estas hermosas palabras:

“A mi sexo:

Y también nosotras somos ciudadanas.

Cuando los Franceses muestran su celo por regenerar el Estado, y fundamentar su felicidad y su gloria sobre las bases eternas de las virtudes y las

(13) Celia Amorós: *Mujer participación, cultura política y estado*. Ediciones de la Flor, Argentina 1990, p. 31.

(14) op. cit. en nota (6), p. 70.

(15) Celia Amorós op. cit. p. 26.

leyes, he pensado que mi sexo, que conforma la interesante mitad de este hermoso Imperio, podía también reclamar el honor e incluso el derecho de concurrir a la prosperidad pública; y rompiendo el silencio al que la política parece habernos condenado, podíamos decir útilmente: Y también nosotras somos ciudadanas"⁽¹⁶⁾.

Aún había esperanzas de que la lucha por los derechos diera sus frutos. Las mujeres se habían movilizado participando en la Revolución, tomando, en no pocas ocasiones, "la iniciativa de la protesta, desafiando y arrastrando a los hombres a secundarlas"⁽¹⁷⁾. Estaban demostrando hasta que punto se tomaban en serio los deberes de ciudadana; sus escritos de protestas no eran mera teoría, sino el reflejo de lo cotidiano.

En 1871, meses antes de proclamarse la primera Constitución, Etta Palm de nuevo se dirigía a la Asamblea Nacional, llevando un mensaje "de las ciudadanas francesas"; sus peticiones eran, una vez más, reclamar la igualdad para toda la ciudadanía:

"Habéis devuelto al hombre a la dignidad de su ser, reconociendo sus derechos, no dejaréis gemir por más tiempo a las mujeres bajo una autoridad arbitraria, eso sería invertir los principios fundamentales (...) y no es tiempo de tergiversar: la filosofía ha sacado la luz de las tinieblas: ha llegado la hora: la justicia, hermana de la libertad, llama a la igualdad de los derechos de todos los individuos, sin diferencia de sexo, las leyes de un pueblo libre deben ser iguales, para todos los seres"⁽¹⁸⁾.

La Constitución que se aprueba el tres de septiembre, divide a los franceses en dos categorías: activos y pasivos. Y a las francesas las unifica al excluirlas totalmente de la participación política.

Ese mismo mes Olympe de Gouges redacta, uno de los textos más entrañable precursor del feminismo, la "Declaración de los Derechos de la mujer y de la ciudadana"⁽¹⁹⁾.

Trás una dedicatoria a la reina, donde le comunica que la "revolución no se llevará a cabo hasta que todas las mujeres estén convencidas de su deplorable destino, y de los derechos que han perdido en la sociedad",

(16) op. cit. en nota (6), p. 108.

(17) Clara Ferrer: "Mujeres en la Revolución francesa", en HACER, nº 334, 2, noviembre 1989, p. 5.

(18) op. cit. en nota (6), p. 75.

(19) Ibidem, pp. 129-142.

Olympe de Gouges se enfrenta al hombre de su tiempo –al ilustrado– interrogándole descaradamente: “¿eres capaz de ser justo? Es una mujer quien te hace la pregunta; no le quitarás, por lo menos este derecho. Dime ¿quién te ha dado el soberano poder de oprimir mi sexo? ¿Tu fuerza? ¿Tu talento?”. La indignación que contienen estas frases es seguida por una dura crítica, desmitificadora, de ese mismo hombre, que había abandonado, porque jamás se lo creyó, los fundamentos de la Ilustración y que “Extravagante, ciego, hinchado de ciencias y degenerado, (...) en la más crasa de las ignorancias, quiere mandar como un déspota sobre un sexo que ha recibido todas las facultades intelectuales [y que] pretende disfrutar de la revolución y reclamar sus derechos a la igualdad”.

El Preámbulo y los diecisiete artículos que le siguen se inspiran fielmente en la Declaración de 1789 tan sólo se diferencian en el género en el que están redactados –poca cosa– y sin embargo es una provocación. Olympe de Gouges, revoluciona la lengua en su Declaración, manifestarse en femenino era, y sigue siendo, una transgresión, una forma de lucha, una profunda reivindicación. “Recordar que los derechos del hombre se declinan en femenino y vigilar que esta declinación sea efectiva, equivale a decir con toda claridad que el universalismo de los derechos es una superchería y que, con la ficción de hablar en nombre de la humanidad entera, habla tan sólo del sexo masculino”⁽²⁰⁾.

En el Epílogo Olympe de Gouges hace una llamada de atención a las mujeres, la Revolución las reclama, las utiliza para luego mandarlas a casa:

“Mujer despiértate; el rebato de la razón se hace oír en todo el universo; reconoce tus derechos. (...) El hombre esclavo ha multiplicado sus fuerzas, ha necesitado recurrir a las tuyas para romper sus cadenas. Una vez libre, se ha vuelto injusto con su compañera: ¡Oh mujeres! Mujeres, ¿cuándo dejaréis de estar ciegas? ¿cuáles son las ventajas que habéis recogido en la revolución? Un desprecio más marcado, un desdén más señalado. (...) ¿que os queda? La convicción de las injusticias del hombre”.

Hasta aquí la respuesta a mi primera pregunta; los textos publicados en nuestro país, sobre las mujeres en la Revolución Francesa, señalan, abiertamente, que la injusticia cometida, negándole sus derechos, provocó en ellas una actitud reivindicativa sin precedentes. Basándose en los valores ilustra-

(20) Elisabeth G. Sledziewski: “Revolución Francesa. El giro”, en *Historia de las Mujeres*, tomo 4, p. 52.

dos lucharon hasta el final por conseguir la igualdad entre los sexos; algunas lo pagaron con su vida.

A la segunda, sólo puedo responder que la incomprensión generada por una sociedad machista y androcéntrica, cegó inutilmente a los ilustres revolucionarios, negándose a sí mismos, el placer de la igualdad y la fraternidad entre los sexos.

MUJER Y VIOLENCIA: VIOLACIÓN, ESTUPRO, MALOS TRATOS Y ASESINATOS A COMIENZOS DEL SIGLO XIX

José Antonio SÁNCHEZ

Durante los últimos años se han desarrollado los estudios de historia referente al mundo de la mujer, tal vez por el avance de la Historia Social y por el progreso del movimiento feminista.

Con este trabajo queremos analizar las sentencias que a principio del siglo XIX se producían en la Audiencia de Canarias referidas a las violaciones, estupro y malos tratos que recibían las mujeres.

La consideración de la mujer como la de un ser inferior, tratándola como si fuera menor de edad, nos lleva a considerar que la mujer durante este periodo, al igual que otros, puede ser integrada dentro de los estudios de la población marginal, como ha realizado para Canarias en su Tesis Doctoral María Eugeni Monzón Perdomo⁽¹⁾.

La mujer que sufría una agresión tenía que enfrentarse no sólo al delito que había tenido que soportar, sino también a ser considerada como culpable, por lo tanto pasa de víctima a culpable ante la sociedad, a pesar de la sentencia de culpabilidad sufrida por el autor de la agresión.

Antes de empezar hemos de comentar que en los “Libros Decretos de la Audiencia de Canarias” sólo nos encontramos algunos esbozos de los

(1) María Eugenia Monzón Perdomo: *Grupos marginales en Canarias en el siglo XVIII*. Universidad de La Laguna (publicada en microfichas), pp. 698-722.

casos, ya que el seguimiento de éstos se producía ante el Alcalde Mayor. Por otro lado únicamente hallamos los que son recurridos por algunas de las partes. Estos hechos nos han limitado a la hora de hacer un seguimiento profundo del tema.

En las sentencias estudiadas resultan escasas las denuncias donde es la propia mujer que sufre el estupro la que pone en conocimiento de la justicia el hecho, y cuando lo hace se refiere con frecuencia a los realizados bajo palabra de matrimonio. Es, sin duda, más frecuente la denuncia del padre, “comprensible” si tenemos en cuenta el estatuto social y moral de la mujer en esta sociedad patriarcal, donde ésta necesitaba la tutela representada por el padre o hermanos.

Las condenas de apelación dadas por la Audiencia de Canarias son diversas, dependiendo no sólo de las pruebas presentadas, sino en algunos casos de las propias necesidades de la Corona. Para poderlas analizar profundamente las hemos dividido según la condena, ya que en la mayoría de las ocasiones existen diversos entresijos dentro de lo dictado que nos dificulta establecer otro tipo de relación.

Lo primero a destacar será aquellos casos en los que la Audiencia de Canarias revoca la pena con la que habían sido condenados en primera instancia por el Alcalde Mayor los acusados de estupro, quedando éstos absueltos. Así, nos encontramos con cinco casos, de uno desconocemos la primera sentencia, dos fueron condenados al servicio de armas, un cuarto a pagar ochenta ducados de dote y por último reseñar el pleito entablado contra Cristóbal Bacalleo obligado en un primer momento a contraer matrimonio con Faustina Antonia Pérez, y de no hacerlo, a pagar una dote de doscientos ducados, y de resistirse iría al servicio de armas⁽²⁾.

La necesidades del Estado para la formación de los ejércitos y ejecución de obras públicas, al igual que los planteamientos de los gabinetes ilustrados de “acabar” con la marginalidad y la de hacer del delincuente un ser útil para la sociedad hacen que frecuentemente las condenas estén dirigidas al servicio de armas, a trabajos públicos o a los arsenales de Cádiz.

Sin duda alguna, las setencias más frecuentes eran aquellas donde se condenaba al estuprador a realizar algún trabajo para el Estado según sus necesidades, predominando el servicio a las armas, siendo lo más habitual hacerlo en los regimientos de las islas, aunque tampoco se descartan los tras-

(2) A.H.P.L.P. Libro Decretero de la Audiencia de Canarias. Libro 22, fol. 298 v, 1807.

lados a los regimientos de la península. La Audiencia matiza que en caso de que los condenados no sean útiles para la milicia el reo había de cumplir en trabajos públicos o a cumplir su castigo en la cárcel. En épocas de crisis la Corona se permite conmutar la pena por dinero, así en el caso de Diego Camino, la Audiencia, ateniéndose a las Reales Ordenes, autoriza a redimir la condena pagando cien pesos a beneficio de las penas de cámara⁽³⁾.

También nos encontramos con que el acusado es condenado a los arsenales de Cádiz, aunque hemos de precisar que se trata de un estupro con violencia y que el acusado solicita posteriormente el indulto, que es avalado por la madre de la estuprada. Por desgracia no conocemos el resultado de la gracia⁽⁴⁾.

Estas condenas podían ser condonadas, en aquellos casos que marcaba la Audiencia, contrayendo matrimonio con la víctima. La Audiencia jugaba, por lo tanto, un papel "paternal" frente a las mujeres, en una sociedad donde la pérdida de la virginidad femenina, ya fuese por la fuerza o por "relaciones ilícitas" era un aspecto que podía inducir a la mujer al mundo marginal.

La obligación del delincuente de pagar una dote la podemos considerar, por tanto, una forma de compensar a la víctima o a su familia para favorecer su matrimonio, debido a la consideración que una mujer violada, estuprada no podía integrarse en el "mercado" del matrimonio. El estudio de las diferentes cantidades dotadas a las mujeres que hemos estudiado nos hace suponer que esta asignación se hacía dependiendo de la condición social a la que perteneciera la mujer.

En algunas sentencias que hemos localizado y que obligaban a pagar a la mujer estuprada una dote, ésta iba ligada a la sentencia que debía cumplir el reo, así Luis Alemán se verá obligado a pagar a Catalina Rodríguez la cantidad de dos mil reales vellón y a servir cuatro años en el servicio de armas⁽⁵⁾. A este caso hemos de sumarle el de Diego Pérez condenado a remunerar en primera instancia la suma de cuatrocientos pesos corrientes, quedándose según la Audiencia en solo cien ducados y el cumplimiento de seis años en el servicio de armas si no se casaba con María Antonia Alvarez. En este auto se manifiesta que al haber resultado la mujer fecunda por el estupro, Diego Pérez está obligado a reconocer y alimentar a esa hija⁽⁶⁾.

(3) A.H.P.L.P. Libro Decretorio de la Audiencia de Canarias. Libro 19, fol. 324 v - 325 v.

(4) A.H.P.L.P. Libro Decretorio de la Audiencia de Canarias. Libro 19, fol 65 v-66v.

(5) A.H.P.L.P. Libros Decretorios de la Audiencia de Canarias. Libro 22, fol. 77 r-v, 1815.

(6) A.H.P.L.P. Libros Decretorios de la Audiencia de Canarias. Libro 19, fol. 324 v-325 v, 1804.

En otras ocasiones el acusado será obligado a pagar únicamente la dote, eso sí en caso de negarse sería envidado al ejército. Esto le sucede a Pascual Bernardo por estuprar a Felipa Antonia, al que se le impondrá la condena de doscientos ducados de dote o a realizar cinco años de servicios de armas en la Península⁽⁷⁾.

Otro aspecto que hemos estudiado, y referido a la violencia sobre las mujeres, se refiere a los malos tratos. Por lo que hemos podido observar, las condenas de la Audiencia de Canarias eran menos lesivas en aquellos malos tratos que se producían dentro del ámbito matrimonial. Así, en los que se producen fuera del matrimonio, los acusados son condenados a prestar servicio de armas o a realizar trabajos públicos. Sin embargo, en algunas ocasiones los condenados se acogían a reales indultos, siendo puestos en libertad. En ocasiones la Audiencia se imitaba a advertir al acusado a que se comportase como buen vecino, además en las sentencias se recogía que los jueces que estudiaran estas causas hicieran comparecer a las partes e intentasen amistarlas⁽⁸⁾.

Los sumarios de malos tratos dentro del matrimonio por norma general eran sobreesidos, sólomente nos hemos encontrado un caso donde el esposo es condenado a cumplir 20 días de cárcel⁽⁹⁾, reflejando por parte de los jueces la política de intentar mantener el compromiso cristiano del matrimonio. De esta manera, en la mayoría de los dictámenes se limitaban a dar consejos en el comportamiento que debían llevar los maridos: no debían frecuentar los puertos donde se vendieran licores y sí cumplir con las obligaciones matrimoniales y de buen vecino⁽¹⁰⁾. En el caso de la mujer los consejos iban dirigidos al cuidado de su marido, a oír los consejos y amonestaciones que éste le hiciera, a mantener el buen concepto y reputación y a no proceder contra la voluntad de sus esposos. Además, en estos casos la audiencia solía establecer un administrador de bienes con el objetivo de que la mujer recibiese los precisos alimentos⁽¹¹⁾.

Sin embargo, María Antonia Matos apeló en diversas ocasiones la decisión del tribunal con el fin de establecer claramente la administración de sus bienes, quedando definitivamente sentenciado que después de abonadas las

(7) A.H.P.L.P. Libros Decreteros de la Audiencia de Canarias. Libro 22, fol. 77r-v, 1815.

(8) A.H.P.L.P. Libros Decreteros de la Audiencia de Canarias. Libro 22, fol. 356 r-v, 1811.

(9) A.H.P.L.P. Libros Decreteros de la Audiencia de Canarias. Libro 26, s/fol., 1831.

(10) A.H.P.L.P. Libros Decreteros de la Audiencia de Canarias. Libro 21, fol. 354 r-v, 1808.

(11) A.H.P.L.P. Libros Decreteros de la Audiencia de Canarias. Libro 21, fol 180 v - 181 v.

cargas reales y demás impuestos se harían tres partes, dos para el mantenimiento de la susodicha y su hija, y otra para su marido⁽¹²⁾.

Es necesario incluir en el apartado de los malos tratos aquellos casos donde la mujer se ve obligada a recurrir a la Audiencia para que su esposo accediese a darle los recursos necesarios para alimentos. De los dos casos que nos hemos encontrado la mujer se ve obligada al recurrir a la Audiencia al negarse el marido a contribuir para alimentos al declararse el Tribunal Eclesiástico favorable a la demanda de separación interpuesta por su esposa⁽¹³⁾. La Audiencia en estos casos obligaba al marido a contribuir cierta cantidad ya fijada para alimentar a la mujer.

La mujer estaba también expuesta a otro tipo de violencia: el rapto, la violación y el asesinato. De estas tres la más frecuente en los Libros Decretos era la que llevaba a la mujer a perder la vida.

Sobre los dos casos de rapto que hemos encontrado, únicamente conocemos la pena de uno de ellos, en el que se condena a los hermanos Miguel y Manuel Pérez a cuatro años de destierro a uno de los presidios de Africa y dar cincuenta ducados de dote a Josefa María Díaz⁽¹⁴⁾. La Audiencia matiza la primera sentencia quedando Miguel liberado de los cuatro años de presidio si contraía matrimonio con la raptada, pagando Manuel Pérez la cantidad antes citada. En el otro caso de rapto la Audiencia subreseyó la condena pedida para José Reco y confirmó lo pedido por el fiscal para su hermano, aunque desconocemos la pena solicitada⁽¹⁵⁾.

Solamente nos encontramos con dos autos de violación. Uno de ellos se refiere a la acusación de violentar y forzar a diferentes mujeres, los jueces de la Audiencia se limitaron a devolver el auto al juez accidental de primera instancia, quedando por los tanto anulada la condena de seis años de presidio en Ceuta con destino al servicio de armas⁽¹⁶⁾. El otro auto fue abierto contra Juan Amador y Pedro Noble por maltratar y violentar a Tomasa Aguiar en uno de los caminos de Telde, sin embargo este auto se declaró nulo hasta la declaración hecha por el reo Pedro Noble, y se ordenó entonces que los procedimientos judiciales se ciñesen a los artículos de la Constitución referidos a las causas criminales. No obstante sabemos que a Pedro Noble se le

(12) A.H.P.L.P. Libro Decretos de la Audiencia de Canarias. Libro 21, fol. 297 v, 1810.

(13) A.H.P.L.P. Libro Decretos de la Audiencia de Canarias. Libro 26, s/f, 1834.

(14) A.H.P.L.P. Libro Decretos de la Audiencia de Canarias. Libro 17, fol. 653 r, 1800.

(15) A.H.P.L.P. Libro Decretos de la Audiencia de Canarias. Libro 21, fol. 97 r, 1807.

(16) A.H.P.L.P. Libro Decretos de la Audiencia de Canarias. Libro 24, fol. 16 r-v, 1822.

había condenado a dos años de presidio en el Puerto de Santa Cruz estando a disposición del Comandante General, y a Jual Malgraro a seis meses de trabajo forzado en el muelle de la Ciudad⁽¹⁷⁾.

El asesinato era y es el acto más violento que puede llevarse a cabo contra cualquier ser humano y por tanto contra la mujer. En algunos de los autos el condenado o los condenados eran castigados a la pena de muerte, otras veces enviados a los arsenales de Cádiz y otras a los presidios de África. En los casos donde nos encontramos con la participación de mujeres, éstas son condenados a la Casa de Recogida o al destierro. La casa de recogidas tenía como función teórica la de corregir el comportamiento social de éstas, instruyéndolas en los valores tradicionales de la Ilustración como era el trabajo, la oración y la disciplina⁽¹⁸⁾. En ocasiones la Audiencia accedía a permutar la pena en la Casa de Recogida por el destierro después haber sido solicitada por la condenada.

Las condenas de muerte tenían en esta época un carácter ejemplificador para la sociedad, por lo que la ejecución se manifiesta como un acto público. La Audiencia marcaba de antemano el proceso que debía seguir el reo hasta llegar a la muerte, haciéndose pública la sentencia para que asistiese la población de la localidad.

En algunas ocasiones el asesino es indultado de la pena, aunque creemos necesario recalcar que en la mayoría de las veces la Audiencia se mostraba muy reacia a concederlos.

La mayor parte de las violaciones, estupros y asesinatos de mujeres eran realizados por personas conocidas, generalmente vecinos de la propia víctima, lo que en parte nos permite discutir la consideraciones los violadores son ajenos a la violentada.

(17) A.H.P.L.P. Libro Decretero de la Audiencia de Canarias. Libro 22, fol. 25v-26 r, 1814.

(18) María Eugenia Monzón Perdomo: *Opus cit.*, pp. 758-759.

“LO TRANSGRESOR, LO POPULAR Y LO CASTIZO EN LA CONFIGURACIÓN DEL UNIVERSO FEMENINO DE LA GAVIOTA DE FERNÁN CABALLERO”

Isabel ALVAREZ

Sólo dos palabras, introductorias y necesarias, antes de adentrarnos, de lleno, en la configuración del universo femenino que realiza Fernán Caballero en *La Gaviota*.

Fernán Caballero pasó la mayor parte de su vida en Andalucía por cuyo ambiente, tipos y paisajes sintió un gran amor.

En sus obras, Cecilia nos presenta un amplio cuadro sobre la vida íntima del pueblo español, su lenguaje, creencias, cuentos y tradiciones, pues como ella misma dice en *La Gaviota* no se propuso componer novelas sino dar una idea exacta de España, resaltando sus virtudes frente a lo extranjero, y especialmente del estado de la sociedad, del modo de pensar de sus habitantes, de su índole, aficiones y costumbres, tomando siempre partido por lo tradicional y castizo –que ella veía encarnado en la vida del campo andaluz– frente a las innovaciones corruptoras de la ciudad, así como del creciente positivismo que se estaba instalando en el país.

Sin embargo, la visión ingenua e idealizada que nos ofrece del mundo popular andaluz; la psicología de los personas –tipos representativos más que individuos con vida propia– y el tono melodramático que a veces toma la acción revelan el lastre de los procedimientos románticos y nos demuestra que aún se hallaba lejos de un auténtico realismo, aunque ya estaba dando los primeros pasos y esto es significativo.

Vamos a adentrarnos, sin más, en la configuración del universo femenino de la obra que nos ocupa. Tres elementos fuertemente caracterizadores integran este universo: lo transgresor, lo popular y lo castizo que, en mayor o menor medida, definen e individualizan a las protagonistas femeninas del microcosmos que aparece en *La Gaviota*.

En primer lugar nos encontramos con Marisalada, “La Gaviota”, en ella se aúnan a un tiempo los tres elementos antes citados, quizás el elemento transgresor sea el más determinante en su vida, como veremos. Marisalada se presenta dentro de un pueblo apartado y casi desconocido, como una mujer extravagante por su carácter y por su moral, fuera de lo establecido. Antes de que entre en escena, se nos irán dando referencias de ella, como está:

“¿Quién? ¿La Gaviota? (...) si la he visto ayer encaramada en una peña y chillando como las otras gaviotas (...) Tiene las piernas muy largas (...), tanto vive en el agua como en la tierra (...) canta y grita y salta de roca en roca como las otras”⁽¹⁾.

La primera aparición de la muchacha en persona se produce en el Cap. VIII y ésta es la descripción que se hace de ella:

“(...) Con el cabello desordenado y colgando a ambos lados de su pálido rostro, encogida y tiritando, envolvía sus descarnados miembros en un toquillón de bayeta parda (...).

La enferma fijó sus grandes y ariscos ojos negros en la persona que entraba, con una expresión poco benévola”⁽²⁾.

Marisalada, mujer de pueblo que se sale de la norma estipulada, cantará para ahuyentar sus ansias de libertad, renunciará a una vida en el pueblo cuidando de su anciano padre y se casará con Stein, el médico extranjero, pero así escapar del barbero pueblerino que la pretendía.

Este personaje-tipo comienza a desdibujarse poco a poco a medida que avanzamos en la narración de los hechos y así se comenta su cambio externo:

“(...) Entró Marisalada en la huerta. No era ya por cierto, la niña que conocimos desgreñada y mal compuesta; primorosamente peinada y vestida

(1) Fernán Caballero, *La Gaviota*, Barcelona, Clásicos y Ensayos Aubí, 1974, (Ed. de Juan Alcina Franch), p. 93.

(2) *Ibid.*, p. 113.

con esmero, venía todas las mañanas al convento (...). Traía el deseo de oír y aprender música de Stein"⁽³⁾.

Nos encontramos, por consiguiente, a una mujer con determinación que, a pesar del cambio externo citado, sigue conservando un espíritu interior rebelde y transgresor, sigue chillando como una gaviota. Cuando la tía María le dice:

“la mujer, hija mía, o es de Dios, o del hombre; si no, no cumple con su vocación ni con la de arriba, ni con la de abajo”⁽⁴⁾. Ella le contesta, descarada, que si Stein quiere casarse con ella, le hará buena vida, pero le impondrá sus propios deseos y antojos”⁽⁴⁾.

A pesar de que el panorama de la relación de Marisalada con Stein no se presenta demasiado claro y de los malos augurios, la boda se llevará a cabo gracias a las rogativas y a las pesquisas de la tía María. Esta escena de la boda junto con la posterior de las corridas de toros, será uno de los episodios más costumbristas que se incluyen en la novela: los comensales, el festejo, las guitarras, el vino, los chistes y según las propias palabras de Fernán Caballero “las agudezas propias del país”.

Sin embargo, desde el comienzo, se puede observar que estos dos personajes no tienen casi nada en común porque ella es pragmática y egoísta y él, romántico y desprendido.

Desde la boda y hasta la aparición del Conde, que quedará prendado de ella y se la llevará a la ciudad, se va a ver configurada toda una tipología femenina propia del pueblo. Es conveniente analizarla para contrastar después los valores que Fernán Caballero ve en ella y los contravalores que aparecen reflejados en el microuniverso urbano.

Por un lado, nos encontramos con la tía María, de la que ya hablamos antes, mujer de edad avanzada, fervorosa y muy religiosa, conocedora de gran cantidad de refranes y dichos. Su habla se verá salpicada de multitud de expresiones típicamente castizas. Como ejemplo de ello, cuando encuentra a Stein, medio moribundeo, exclama:

“—¡Jesús María!, no es Manuel: es un desconocido...! Y está muerto! ¡Dios nos asista!”. En otro momento dirá: “¿Quieres que sea como el sastre Campillo, que cosía de balde y ponía el hilo?”⁽⁵⁾.

(3) *Ibid.*, p. 148.

(4) *Ibid.*, p. 151.

(5) *Ibid.*, pp. 71 y 73.

Por otro lado, y formando parte también de este universo rural andaluz, Fernán Caballero coloca en un punto bastante visible a Rosita, la patrona del sacristán Don Modesto; mujer de cuarenta y cinco años, fea y buena cuidadora de su honra y del que dirán los demás. Rosita es presidente de una sociedad de mujeres devotas, que se reunían a cantar coplas en alabanza a la Virgen.

De esta manera, Marisalada servirá de contrapunto al ambiente femenino rural. “La Gaviota” también canta, pero lo hace para sí, no en comunidad. Mientras Rosita preside este grupo de cantoras angelicales, Marisalada se gobierna y se preside a sí misma y canta en soledad cuando le apetece.

Estas mujeres, que entran a menudo en conflicto, se presentan como valientes y con iniciativa.

Ahora veremos el contrapunto a estas mujeres: los tipos femeninos pertenecientes al nuevo ambiente urbano de la ciudad de Sevilla. Atrás quedaba el pueblo, la tradición y las raíces que debiera haber echado Marisalada y que habían empezado a ser más propias de Stein.

Delante un futuro, una ciudad y un deseo de vivir nuevas experiencias.

El entorno ha variado notablemente, nos encontramos en una Sevilla calurosa en pleno mes de julio. Ante las elevadas temperaturas, muchas personas se reunían en las tertulias que tenían lugar en los refrescantes patios sevillanos, al son del sonido relajante de las fuentes, en un ambiente fresco y húmedo.

En este nuevo ambiente urbano, “La Gaviota” seguirá siendo la misma; como diría, probablemente, una de las mujeres de pueblo, que antes conocimos: “Genio y figura hasta la sepultura”. Continuará representando su papel de mujer fatal y transgresora.

El primer tipo femenino que nos encontramos en este nuevo contexto es la condesa de Algar, esposa del conde que ha llevado a Stein y Marisalada a la ciudad. Esta mujer se presenta como joven, elegante, amable, accesible y cordial.

Antes de seguir, quiero recordar que la maestría que posee Fernán Caballero a la hora de describir estas tertulias se debe sobre todo a que Cecilia está reviviendo las reuniones que en Cádiz, su madre, doña Frasquita, organizaba. En este entorno Cecilia asimiló las ideas de la defensa de lo tradicional y castizo. La Condesa de Algar bien puede ser reflejo de su madre.

Continuando con el elemento castizo creo interesante comentar una escena, el conde llega a la tertulia y comenta su nuevo descubrimiento: "La Gaviota". Es alabado por todos, menos por el general Santa María, guardián de las ideas tradicionales, que defiende así su postura contraria a que la gente sea sacada de su entorno:

"-Mal hecho (...) Porque esas gentes vivían contentos y sin ambición, y desde ahora en adelante no podrán decir otro tanto, y, según el título de la comedia española, que es una sentencia: *Ninguno debe dejar lo cierto por lo dudoso*"⁽⁶⁾.

Otra de las mujeres que sobresalen en este ambiente es Rita, una mujer bondadosa y piadosa, y de una gran personalidad. Es tímida a veces, pero otras decidida. También es bella, graciosa y reservada. Fernán Caballero la describe como prototipo de la mujer española: tenaz y perseverante.

En oposición a los valores que pueden representar Marisalada o Rita, aparecen los antivalores que representa Eloísa. Fernán Caballero la caracteriza como una mujer afrancesada, fría, de gusto elitista y esclava de la moda, habla en tono lánguido, no con determinación y acaba de llegar de Madrid, jactándose de aires de modernidad. Así nos la pinta Fernán Caballero, convirtiéndola en la representante femenina, opuesta al casticismo:

"(...) Tan rabiosamente inoculada en lo que se ha dado en llamar buen tono extranjero, que se había hecho insoportablemente ridícula. Su ocupación incesante era leer; pero novelas casi todas francesas. Profesaba hacia la moda una especie de culto; adoraba la música, y despreciaba todo lo que no era español"⁽⁷⁾.

En esta parte de la novela, Fernán Caballero aprovecha para hacer una defensa a ultranza de todo lo español y de la mujer española: morena, de facciones marcadas y bellas, de ojos grandes y expresivos, "uno de esos conjuntos que se ven por doquiera en nuestro país".

El personaje femenino que encarna, por excelencia, todas estas características es, sin duda, Marisalada. "La Gaviota" es representada en sociedad por el conde y muestra gran aplomo y serenidad ante los contertulios, dice que lo que más le ha gustado de Sevilla han sido los toros. (No coincide así con el gusto de la autora sobre los toros, que en otro pasaje llama a las corri-

(6) *Ibid.*, p. 185.

(7) *Ibid.*, p. 195.

das: “fiestas inhumanas, crueles, inmorales, que son un anacronismo en el siglo que se precia de ilustrado”).

Es Marisalada, por tanto, el prototipo de la mujer española y andaluza y expresa lo que para Fernán Caballero significaba el sentir del pueblo andaluz, como ella misma dice:

“María (...) tenía, como hija del pueblo, la ciencia infusa de los cantos andaluces y aquella gracia que no puede comprender y de que no puede gozar un extranjero sino después de una larga residencia en España.

En esta música, así como en los bailes, hay una abundancia de inspiración, un atractivo tan poderoso, tal serie de sorpresas, quejas y estallidos de gozo (...) una cierta cosa que no se entiende y no se explica (...) la exaltación y la languidez se suceden, embriagan y cautivan el auditorio”⁽⁸⁾.

Para continuar con la imagen castiza de España y para perfilar el personaje-tipo de Marisalada, Fernán Caballero hace que la mirada de ella se cruce con la del torero Pepe Vera y así comience el rito invertido entre mujer “burladora”: “María y hombres “burlados”: Stein y el Conde. El elemento transgresor sigue flotando en el ambiente como un signo fatal.

El cortejo español comienza por el piropro y no se anda con rodeos. Pepe Vera, torero y valiente, se presenta junto a un amigo en el teatro en el que había cantado Marisalada y le dice entre bastidores:

“—Bendita sea la garganta de cristal, capaz de hacer morir a todos los ruiseñores del mes de Mayo. (...) y esos ojos que hieren a más cristianos que todos los puñales de Albacete”⁽⁹⁾.

Ella, con prudencia, pero aprovechando la oportunidad, arroja su pañuelo al suelo, y Pepe Vera le contesta: “Os lo entregaré esta noche en la reja de vuestra ventana”.

En el fondo, Pepe Vera, el torero, y Marisalada, son dos personajes idénticos. Ambos practican un arte: ella, el de cantar, él, el de torear. Ambos son egoístas y exigentes y ambos por sus imprudencias y actitudes rebeldes y transgresoras, atraen su desgracia final. Pepe Vera muere en la plaza y María, abandonada y sola, tiene que volver al pueblo donde todos la daban ya por muerta y acaba casándose con el barbero, que es para ella peor que la misma muerte.

(8) *Ibid.*, p. 245.

(9) *Ibid.*, p. 258.

Como vemos el propósito moral impregna la novela de esta escritora, que aún pareciendo atrevida en un principio, termina condenando con la muerte o la degradación a todo aquel que se sale de la norma establecida.

Aquella típica mujer andaluza a la que Pepe Vera cantaba:

“Una mujer andaluza
tiene en sus ojos el sol,
una aurora en su sonrisa
y el paraíso en su amor”⁽¹⁰⁾.

no parece la misma que Fernán Caballero describe en las últimas líneas de *La Gaviota*:

“De repente se abrió de par en par la puerta que estaba en el fondo de la tienda, y se vio salir por ella a una mujer con un niño en los brazos, y otro que la seguía llorando, agarrándose a sus enaguas. Esta mujer pálida, delgada, de gesto altanero e indigesto, estaba cubierta con un pañolón de espumilla desteñido y viejo. Sus largos cabellos mal trenzados, desaliñados y sin peinetas colgaban hasta el suelo”⁽¹¹⁾.

Creo que sobran las palabras con este texto tan significativo y que no hace falta precisar nada más.

BIBLIOGRAFÍA

- Heinermann, Theodor. *Cecilia Böhl de Faber y Juan Eugenio Hartzenbusch*, Madrid, Espasa-Calpe, 1944.
- Montesinos, José F. *Costumbrismo y novela; ensayo sobre el redescubrimiento de la realidad española*, Madrid, Castalia, 1983.
- Navarro, Javier. *Fernán Caballero: un nuevo planteamiento*, Madrid, Gredos, 1963.
- Palma, Angélica. *Fernán Caballero, la novelista novelable*, Madrid, Espasa-Calpe, 1931.
- Romano, Julio. *La alondra y la tormenta, Fernán Caballero*, Madrid, Espasa-Calpe, 1961.

(10) *Ibid.*, p. 288.

(11) *Ibid.*, pp. 317-318.

ARTE Y LITERATURA

LA MUJER EN EL PRIMER LUSTRO DE LA HISTORIA DEL CINE: REFERENCIAS PICTÓRICAS DEL SIGLO XVIII Y XIX

Víctor Manuel AMAR

“Si, como dijo algún autor, “el arte es la ciencia de la vida”, no cabe la menor duda de que tanto en la concepción estética como en la expresión y en la interpretación tiene que estar contenida la clave de la Historia de la Humanidad”.

García de la Torre, J.M. “la Estética y el Arte Moderno”. Biblioteca CIM. Sección: Historia y Arte. 1977. Pág. 9.

Dentro de este primer apartado, que podríamos denominar como del nacimiento del cine, relacionado con la prehistoria del Séptimo Arte y donde todos los que participaron tuvieron como denominador común una obsesión: ver la imagen (sombras) en movimiento. Entendámoslo como una laboriosa experiencia que precede al nacimiento del “cinematógrafo” de los hermanos investigadores, por ejemplo Etienne Marey, pero nos centramos en la persona de Eadweard Muybridge, un fotógrafo inglés que vivió gran parte de su vida en los Estados Unidos de América. En los años 1878-79 perfeccionó un artilugio, basado en la imagen fotográfica sincronizada gracias a una batería de cámaras con obturadores de abertura rápida, capaz de crear imágenes animadas sobre la pantalla poseyendo la ventaja que las imágenes se podían relentizar y observar mejor los detalles del movimiento. Sus fotos perseguían analizar el movimiento humano y animal con fines científicos.

Continuando sus investigaciones ideó el Zoopraxiscope (una linterna que proyectaba sobre una pantalla procedentes de fotografías impresas sobre un disco de vidrio giratorio, que producía la ilusión del movimiento). En 1884, tras una serie de éxitos y vicisitudes, comenzó a trabajar para la Universidad de Pensylvania que se había interesado en su aparato y en sus investigaciones sobre el movimiento humano y animal, publicando en 1889 el libro "Animal Locomotion, An Electro-Photographic Investigation of Consecutive Phase of Animal Movemen", es aquí donde aparecen estas fotografías sincronizadas y desde tres puntos de vista a una mujer desnuda en diferentes actividades. Continuó trabajando sobre el desnudo hasta prácticamente el final de su vida en 1904.

Antes de pasar al siguiente apartado quisiéramos hacer algunas alusiones sobre la fotografía de retratos femeninos. En torno a 1860 la mujer fotografiada acostumbraba a aparecer en solitario, en pie, sentada o recostada con gestos manieristas... y un fondo gris o negro. A finales del siglo XIX la fotografía de retratos femeninos sufrió una pequeña evolución, ya que ahora el fondo aparecía con motivos florales. La iluminación de estos primeros años fue cenital y fue evolucionando hasta llegar a la fotografía glamour típicamente hollywoodense.

De los muchos pintores de la segunda mitad del siglo XVIII que abordaron el tema de la vida cotidiana, placentera y la alegría de vivir (la belleza femenina), nos quedamos con Jean-Honore Fragonard (1732-1806), discípulo de Boucher, para intentar establecer algunas relaciones existentes, más que nada en el apartado temático, entre la pintura de estos años y el cine de este primer lustro de la historia del cine.

Fragonard fue un pintor que se caracterizó, entre otras cosas, por recrear temas galantes, sentimentales y, a veces, de corte erótico. Para relacionarlo con el beso cinematográfico de la cinta del inglés G.A. Smith "The Kiss in the Tunnel" (1898), nos inclinamos por su cuadro "El Beso Furtivo" -Ermitage-. El tema de la pintura en cuestión es el siguiente: en la alcoba se encuentra dos jóvenes presuntamente apasionados; en definitiva, lo que el pintor captó fue el instante en que la boca del joven llega a la mejilla de la joven, que no presta resistencia, medio ensimismada, es decir, la culminación del acto de besar; la iluminación se centra sobre ella aunque se distribuye de manera tonal.

En la cinta al igual que en la pintura, se mantienen a los dos personajes en cuadro y, más o menos, una iluminación equilibrada, además en el caballero predominan los colores oscuros mientras que en la señorita se cuenta

con una gama más clara, lo que acentúa la dicotomía cromática y hace que el vestido blanco sea el centro de la composición, restando protagonismo al gesto de besar; en ambas obras, el beso, es tratada como algo normal... en la película, más preocupada en poner de relieve los recién descubiertos primeros medios de la expresión (lenguaje) fílmica que obedecen sobre todo a la dinámica del montaje y a la eliminación de los intertítulos.

Si en el apartado anterior nos centrábamos sobre el beso, en éste nos detendremos en algunas características existentes entre la mujer y el desnudo cinematográfico haciendo referencia a la pintura de los siglos XVIII y XIX.

Podríamos ver un antecedente en el “realismo anecdótico” de la pintura realista del siglo XIX, donde se intentó presentar lo más usual de la vida cotidiana y, a veces, privada como podría ser el baño. De nuevo nos encontramos con varios ejemplos que podríamos utilizar pero nos inclinaremos por el del pintor belga A. Stevens (1828-1906), titulada “La Bañista” –Museo de Compiègne– en el cual nos interesa, además de los aspectos de composición, lo relacionado con la forma de incidir la luz en el cuerpo de la mujer... en la cual encontramos ciertas afinidades con la que posteriormente realizó el cineasta francés G. Melies a su modelo; aspecto éste que también podríamos relacionar con la pintura de Courbet (1819-1877) y sobre todo en algunos de sus discípulos.

El desnudo de la mujer, tanto en pintura como en el cine de estos años, la mayoría de las veces, fue tratado de manera “lírica”, dejando de lado lo obsceno; quizás un ejemplo significativo lo tengamos en la “Maja Desnuda” de F. Goya –Museo del Prado–, en la “Fuente” de Ingres –Museo del Louvre–, y llevándolo a un autor contemporáneo de finales de siglo podríamos servir Auguste Renoir (1841-1919) con su “Bañista Dormida” (1897) –Colección O. Reinhardt, Winterthur–. En todos estos ejemplos vemos como la luz es el elemento aglutinador, que envuelve todo con un ambiente poético... A veces, llevan las manos sobre el pubis, o bien poseen un paño de pureza tapando el sexo, sin avergonzarse de mostrar los senos.

Sería interesante resaltar cómo el desnudo femenino contó con menos perjuicios morales y, si cabe añadir, estéticos para ser pintados en un lienzo o proyectado en una pantalla, por los cuales hubo que esperar varios años más hasta que apareciera el primer desnudo frontal masculino en el cine.

No obstante, el desnudo, en términos generales, de estos años (en pintura y en el cine) fueron de “pose”, o lo que es lo mismo “el desnudo de taller”... adquiriendo la figura femenina al desnudo el centro del encuadre.

Continuando con el desarrollo del tema, ahora le tocaría a lo relacionado con las escenas de intimidad entre un hombre y una mujer. La presencia de un hombre y una mujer en la intimidad de su alcoba, al parecer, en la historia del arte y por añadidura del cine, se ha tratado con reservas; ha existido reparo en representarlos juntos y cuando lo han hecho se inclinaron por valerse del recurso onírico (sueño), aspecto que al parecer atemperaba la invasión de la intimidad “respetada” por la sociedad de estos tiempos. Tal vez, para las mujeres esta no fue tan rígida, valgan los ejemplos, entre otros, de J.H. Fragonard “Las dos Amigas” –Sion, Colección Leopoldo Rey–, Theodore Chasseriau “Ninfa Dormida” –Avignon, Museo Calvet–, o bien la de Gustave Courbet “El Sueño” –Museo Petit Palais–. No obstante, no son muchos los casos que testimonien a un hombre y una mujer abrazados, besándose... y muy pocos haciendo el amor.

En la historia del cine de los años focalizados, existe un ejemplo a destacar como es el perteneciente al director inglés G.A. Smith con su film “Let me Dream Again” (1900), en el cual intenta presentar a un matrimonio en su lecho; el marido, tal vez, cansado de su vida rutinaria, piensa en tiempos mejores cuando aún alternaba con jóvenes, pero cual es su sorpresa cuando descubre que sólo es un sueño y a la señorita que tenía abrazada es su propia esposa.

En nuestra opinión, el fil no pretende mostrar la vida privada de una pareja, sino más bien tuvo pretensiones de poner de manifiesto otro avance en la utilización de recursos (lenguaje) cinematográficas, de cambios de escenas, valiéndose del sueño.

Los antecedentes pictóricos de los primeros carteles publicitarios de cine los podemos encontrar en la pintura impresionista francesa. Prevalcía el dibujo con trazos marcados a la manera de Toulouse Lautrec (1864-1901). Sacaremos a colación el maestro galo no de manera gratuita, sino para conectarlo con el mundo del circo presente en su temática, además aprovechamos la oportunidad para presentarlo como el otro gran espectáculo de masas (junto al teatro, opereta...) de finales de siglo. Valdría poner como ejemplo la obra “En el Circo Nuevo” del mismo autor realizada en 1891 en óleo sobre cartón.

Si comparamos los primeros carteles publicitarios de la historia del cine, (con anterioridad en los espectáculos de poesía y música –Steinlein (1859-1923) “Declaración”, canción del “Chat-Noir”, Litografía, Escuela Francesa–), observamos la afinidad de ejecución, el uso de los colores complementarios,

un trazo grueso demarcando las formas, además del “reclamo” femenino; eran espectáculos a los cuales la mujer tenía acceso, por ello, la mujer acostumbraba aparecer en el centro de estos de forma individual, o bien en grupo como lo hace en este cartel del Cinematographe Lumière, donde vemos a un niño, un sacerdote, un militar y una mujer en un primer nivel, mostrando a esta en una esquina, con un tono de color diferente (naranja mientras en el resto prevalece los tonos grises), pero lo más significativo es que aparece en un lugar donde, desde el punto de vista compositivo, más personajes existen y además de espaldas, recayendo la atención sobre ella (recordemos las diferentes formas de distinguir los personajes principales).

El conocimiento y difusión del arte japonés influyó sobre artistas como Manet, Monet, Degas, Gauguin y el propio Toulouse Lautrec. Los maestros japoneses, Utamaro, Hiroshige, Hokusai fascinaron a los occidentales con sus estampas con motivos de la vida diaria, el trazado, el color y la figura femenina. -Hiroshige “El Puente de Kyoto a la Luz de la Luna” (1855) Museo Victoria y Alberto de Londres-.

La página negra de estos años se escribió a propósito del incendio ocurrido el 4 de mayo de 1897 en la calle Jean-Goujon, cerca de los Campos Eliseos, donde tuvo lugar el Bazar de la Caridad de París.

El cine, aún en una fase embrionaria, no sólo contaba con inconvenientes para “contar” historias (era un mero útil de divertimentos y curiosidades), sino también tenía serios problemas con la seguridad de los locales de proyección a causa del alto grado de combustibilidad de las películas y el escaso control que se establecían sobre ellas. Los incendios, de menor o mayor embergadura, se repetían por las limitadas salas de proyección, siendo el del Bazar de la Caridad el mayor que se registró en estos años.

Todos los años las damas más respetables de la Ciudad de París acostumbraban organizar un acto social con la finalidad de conseguir dinero para los más desprotegidos de la sociedad francesa... y este año de 1897 se introdujo por primera vez el cine con el objetivo de divertir a las mujeres y niños de los asistentes. Las exhibiciones las realizaban la empresa Joly-Normandin. No disponiendo de luz eléctrica, la fuente luminosa era una lámpara de vapor de éter, siendo esta la causa, junto a la alta inflamabilidad del celuloide con soporte de nitrato. El número de víctimas que se contabilizaron fueron de 140 muertos, pasto de las llamas, o bien por asfixia a consecuencia del pánico que cundió en la única salida del local.

De las víctimas cabría decir que en su mayoría fueron mujeres de la alta sociedad francesa, destacaríamos a la duquesa d'Alenco (dama vinculada a la actividad social y cultural del París del siglo pasado); y un grupo considerable de niños. –Almanach Hachette (París) 1898, pág. 280-281–.

La tragedia hizo que se derramara mucha tinta sobre el asunto y las consecuencias fueron lamentables para la reputación del cine, ya que el público se mostró reacio y temeroso. Las autoridades comenzaron a implantar precauciones contra este tipo de catástrofe.

Para finalizar con la exposición de esta comunicación, hacer mención al quehacer cinematográfico del catalán Fructuoso Gelabert, con cintas como “Salida del Público de la Iglesia Parroquial de Sants” (1897) y “Dorotea” (1899), quizás, la primera cinta española con nombre de mujer. De los muchos ejemplos que podríamos enumerar, en relación a América Latina, sólo añadiremos el de las “Actualidades Fluminenses” (1899).

– DIAPOSITIVAS –

1. Diapositiva de las fotografías sincronizadas y desde tres puntos de vista a una mujer desnuda, de Eadweard Muybridge.
2. Retrato femenino (en torno 1860).
3. Retrato femenino (finales de siglo XIX).
4. “El Beso Furtivo” –Ermitage– de Jean-Honore Fragonard.
5. Fotograma de la cinta “The Kiss in the Tunnel” (1898) de G.A. Smith.
6. “La Bañista” –Museo de Compiègne– de A. Stevens.
7. “La Maja Desnuda” –Museo del Prado– de F. Goya.
8. “La Fuente” –Museo del Louvre– de Ingres.
9. “Bañista Dormida” –Colección O. Reinhardt, Winterthur– de Augusto Renoir.
10. “Las dos Amigas” –Sion, Colección Leopoldo Rey– de J. H. Fragonard.
11. “Ninfa Dormida” –Avignon, Museo Calvet– de Theodore Chasseriau.
12. “El Sueño” –Museo Petit Palais– de Gustave Courbet.

13. Fotograma de la cinta "Let me Dream Again" (1900) de G. A. Smith.
14. "En el Circo" de Toulouse Lautrec.
15. "Declaración" –Canción del 'Chat-Noir', Litografía– de Steinlein.
16. Diapositiva de un cartel anunciador del Cinematographe Lumière.
17. Diapositiva de un cartel anunciador de las películas de Edison exhibidas en Birmingham, a finales del siglo XIX.
18. "El Puente de Kyoto a la Luz de la Luna" –Museo Victoria y Alberto de Londres– de Hirosige.
19. Diapositiva de la revista ilustrada "Le Petit Jornal" N. 16, a finales de junio de 1897.
20. Diapositiva de mujeres fallecida en el incendio del Bazar de la Caridad de París (Duquesa d'Alenco y otras) –Almanach Hachette (París) 1898, página 281.

– VIDEO –

"El Baño" de G. Melies / "The Kiss in the Tunnel" de G.A. Smith / "Salida del Público de la Iglesia de Sant" de F. Gelabert.

UNA IMÁGEN PROPIA: LA SITUACIÓN DE LA MUJER A TRAVÉS DE LA OBRA DE FRANCÉS BURNEY

Asunción ARAGÓN

Frances Burney (1752-1840) fue una de las pioneras de la novela inglesa escrita por mujeres. Cuando ella empezó a escribir la situación de las mujeres en la Inglaterra del siglo XVIII estaba sufriendo un profundo cambio no sólo en su forma de vida sino también, y quizás más importante, en su misma concepción.

Durante el siglo XVIII, las ideas sobre feminidad estaban sujetas a cambios sociales y económicos y por lo tanto a continuas preguntas y redefiniciones. Al mismo tiempo, estos movimientos sociales también se iban complementando con las distintas ideologías.

En su segundo *Tratado* (1690) John Locke describía un estado natural en el que la gente era libre para organizar sus acciones y disponer de su tiempo y propiedad de acuerdo con un derecho natural. Estas nuevas teorías sobre un individualismo liberal definían el matrimonio como una alianza voluntaria entre los dos sexos, formada por lazos afectivos y responsabilidades compartidas, dando lugar a lo que algunos críticos han denominado la familia sentimental (Okin)⁽¹⁾ o de compañía (Stone)⁽²⁾.

Los cambios en la configuración de la vida doméstica en el siglo XVIII, contribuyeron a la idea de que estas relaciones familiares estuvieran gover-

-
- (1) Susan M. Okin "Women and the Making of the Sentimental Family", en *Philosophy and Public Affairs* 11, 1 (1981): 65-88.
 - (2) Lawrence Stone, *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*, Penguin, Londres, 1979.

nadas por leyes naturales y alejadas del mundo público. Los términos varón y mujer, público y privado, hogar y mundo fueron adoptándose como oposiciones binarias a las que, dependiendo del sexo de la persona, se les iban asignando diferentes campos para ejercer tanto su actividad como autoridad. Así, los hombres formarían parte de una esfera pública relacionada con el trabajo, la política y el poder mientras que las mujeres pertenecerían a la esfera privada del hogar, la familia y lo emocional.

Si para algunos críticos como Lawrence Stone la parición de la familia sentimental suponía una mayor igualdad entre el marido y la esposa, para otros como Susan Okin esta nueva concepción de lo femenino tendría graves consecuencias para los derechos de las mujeres, ya que los roles de dependencia y domesticidad se definen más estrictamente que con anterioridad; y por otra parte, aunque las mujeres dejaron de ser consideradas como inferiores, empezaron a ser concebidas como seres sentimentales y no racionales, elemento considerado necesario para la ciudadanía y por tanto para el ejercicio de la política. Por lo tanto, mientras que las fuerzas económicas derivadas de la revolución industrial, estaban empujando a la mujer hacia la casa también el pensamiento ilustrado las iba confinando cada vez más a este ámbito.

Las circunstancias sociales de Frances Burney como una joven de clase media, dependiente económicamente de su familia y con un gran conocimiento del mundo del arte y de las letras –ya que su padre era un conocido profesor de música y en su casa se reunían pintores, actores y escritores de la época– nos muestran cómo nuestra escritora creció observando la existencia de un doble estándar social, una serie de ideas de cómo era la vida de todos esos escritores y pintores y de como debería ser –y no era– la vida de las mujeres.

Sin embargo, tanto para Burney como para el resto de sus contemporáneas, su misma identidad sexual y social residía en la aceptación del papel asignado para ellas en la época. Las novelas de nuestra escritora muestran la ansiedad y contradicción de Burney por ser una mujer con una identidad propia, pero a la vez aceptada por el mundo que la rodea. Sus textos manifiestan esta duplicidad ya que superficialmente ofrecen una visión aceptable para una cultura patriarcal, pero en su estructura profunda presentan una dura crítica a esa misma cultura.

Todas las heroínas en las novelas de Frances Burney comparten el dilema de cómo mantener el decoro y comportamiento propio de una mujer del

XVIII cuando a la vez, son víctimas de injusticias en las que el hecho de ser mujer las manifiesta incapaces de defenderse. Sin embargo, de una forma u otra todas ellas encuentran siempre distintos medios para criticar y poner en tela de juicio las normas sociales aunque sean “castigadas”, momentáneamente, por ello.

La primera obra de Frances Burney *Evelina or A Young Lady's Entrance into the World* publicada en 1778, nos muestra un mundo dominado por el abuso de poder y violencia de los personajes masculinos hacia los femeninos.

La protagonista de la novela, Evelina, es una joven bella, inocente y por lo tanto inexperta en las costumbres y reglas sociales. Es esta misma inocencia la que le permite juzgar a la sociedad desde la perspectiva de que lo que es natural es correcto. Así durante la primera parte de la novela, Evelina muestra su desacuerdo con la idea de que los hombres se crean superiores o dueños de las mujeres, actitud que en nada en absoluto es natural.

Cuando asiste a su primer baile en sociedad comenta:

“The gentlemen, as they passed and repassed looked as if they thought we were quite at their disposal, and only waiting for the honour of their commands; and I thought it so provoking, that I determined in my own mind that far from humouring such airs, I would rather not dance at all, than with any one who should seem to think me ready to accept the first partner who would condescend to take me”⁽³⁾.

Un poco más adelante, bastante enfadada dice:

“...the extreme vanity of this man makes me exert a spirit which I did not, till now, know that I possessed: but I cannot endure that he should think me at his disposal”⁽⁴⁾.

No obstante, a medida que la novela avanza y nuestra protagonista aprende las reglas de la sociedad, a comportarse como una “dama”, sus acciones se van volviendo más limitadas. Lord Orville, el futuro marido, alaba esos rasgos de la personalidad de Evelina que la hacen alejarse del

(3) Frances Burney, *Evelina*, Oxford University Press, Oxford, 1970, págs. 28-29.

(4) Op. Cit. pág. 225.

mundo exterior y con ello de la esfera pública: "Inexperience, timidity, modest worth, fearful excellence..."⁽⁵⁾.

Para Evelina, el precio de formar parte de la sociedad, de casarse con el hombre que ama supone un estancamiento en su personalidad, supone seguir siendo inmadura, inocente e inexperta no sobrepasando así los límites de esa esfera privada que mencionamos anteriormente.

Después del enorme éxito de *Evelina*, Frances Burney publicó en 1782 *Cecilia or Memoirs of an Heiress*, obra de la que destacaríamos el tema económico y la difícil relación mujer-sociedad. Nuestra heroína es rica, inteligente, joven, posee un adecuado estatus social y, en principio, libertad para hacer lo que quiera. Sin embargo, a medida que la novela avanza, Cecilia descubre que, a pesar de todo, carece de autonomía y poder incluso para disponer de su propio dinero; Mr. Briggs uno de sus tutores, le niega cualquier anticipo alegando que las jóvenes no saben nada sobre el valor del dinero y por tanto no se les debe confiar, aunque sea suyo; es más le recomienda que en vez de comprar libros o hacer obras de caridad, guarde toda su fortuna para su futuro marido, quien sabrá disponer adecuadamente de su dinero, ya que como afirma Mr. Hobson:

"As to a lady, let her be worth never so much, she is a mere nobody, as one may say, till she can get herself a husband"⁽⁶⁾.

Si Evelina tuvo que renunciar a sus principios para casarse con Lord Orville, Cecilia deberá hacer lo propio con su fortuna, identidad e independencia.

Al principio de la novela, Mr Mockton, al que podríamos caracterizar como un lobo bajo la piel de oveja, ya profetizaba:

"The opposition of an individual to a community is always dangerous in the operation, and seldom successful in the event; never, indeed without a concurrence, strange as desirable, of fortunate circumstances with great abilities"⁽⁷⁾.

Esta es la dura lección que Cecilia tuvo que aprender.

(5) Op. Cit. pág. 347.

(6) Frances Burney, *Cecilia*, Virago, Londres, 1986, pág. 857.

(7) Op. Cit. pág. 11.

La protagonista de *Camilla or A Picture of Youth* (1796), tercera novela de Burney, es como Evelina joven e inexperta, y al igual que ésta, debe conservar su inexperiencia y enfatizar su dependencia para conseguir el amor de Edgar Mandlebert, quien irónicamente es su mayor enemigo; para él, Camilla debe alejarse del mundo exterior, ya que el destacar públicamente es incompatible con la delicadeza femenina. Desde su punto de vista, la experiencia en una mujer constituye una violación en su moral; la mujer ideal debería ser humilde, dulce, ignorante y totalmente dependiente, reconociendo así, la mayor sabiduría del hombre, a cuya protección se somete “voluntariamente”.

Sin embargo, como denuncia la prespicaz Mrs. Arlbery, esta ignorancia que ellos tanto alaban, puede volverse contra ellos mismos:

“They are always enchanted with something that is both pretty and silly, when they have made the little blooming fools blush and look down, they feel nobly superior, and pride themselves in victory... A man looks enchanted while his beautiful young bride talks nonsense; it comes prettily from her ruby lips; and she blushes and dimples with such lovely attractions while she utters it, he cast his eyes around him with conscious elation to see her admirers, and his enviers, but he has ample turns for looking like a fool himself, when youth and beauty take flight, and when his ugly old wife exposes her ignorance or folly at every word”⁽⁸⁾.

Como afirma, Mr. Tyrold, padre de Camilla:

“...The proper education of a female, either for use or for happiness, is still to seek... its refinement, or its negligence, can only prove to her a good or an evil, according to the humour of the husband into whose hands she may fall”⁽⁹⁾.

El destino de una mujer es incierto, su desenlace depende del “humor de su marido”. En el contexto del siglo XVIII, una mujer, cualquiera que sea su educación, debe adaptarse a nuevos sentimientos y ocupaciones, debe someterse y no resistirse al hombre que le ofrece un lugar en la sociedad.

(8) Frances Burney, *Camilla*, Oxford University Press, Oxford, 1988, págs. 254-55.

(9) Op. Cit. pág. 359.

En 1792, Mary Wollstonecraft publicó *A Vindication of the Rights of Women*, donde ataca el sistema de educación femenino y la rigidez impuesta a la conducta femenina, cuya labor más importante es la de complacer a los hombres. Wollstonecraft señala que a las mujeres se las mantiene ignorantes bajo el nombre de inocencia; los hombres desean en ellas: paciencia, docilidad, buen humor y flexibilidad, cualidades, en definitiva, incompatibles con cualquier actividad intelectual. Indignada por todo esto, Mary Wollstonecraft pregunta:

“Kind instructors, what were we created for? To remain, it may be said, innocent, they mean in a state of childhood. We might as well never have been born”⁽¹⁰⁾.

He aquí la crítica implícita en *Evelina, Cecilia y Camilla. The Wanderer or Female Difficulties* (1814), última novela de Frances Burney, expresa más sistemáticamente la precaria situación de la mujer, las dificultades de ésta, mencionadas en el subtítulo de la obra, impiden a la protagonista alcanzar la tan deseada independencia económica y personal.

Juliet se nos presenta como una joven exiliada de Francia, donde se educó, sin dinero, debido a un accidente, sola, sin amigos y sin poder revelar nada sobre su identidad, reducida a morir de hambre o a sobrevivir por sus propios medios. Así, para ganarse la vida empieza utilizando “the useful and appropriate female accomplishments”, lo cual le permite trabajar como profesora de música y bordadora. Cuando estos trabajos fracasan, Juliet consciente del rol de la mujer en la sociedad, exclama:

“Deeply hurt and strongly affected, how insufficient, she exclaimed, is a FEMALE to herself! How utterly dependant upon situation –connexions– circumstance!, how nameless, how for ever fresh-springing are her DIFFICULTIES, when she would owe her existence to her own exertions! Her conduct is criticised, not scrutinized; her character is censured, not examined; her labours are unhonoured, and her qualifications are but lures to ill will! Calumny hovers over her head, and slander follows her footsteps”⁽¹¹⁾.

(10) Mary Wollstonecraft, *The Rights of Women*, Dent, 1955, pág. 68.

(11) Frances Burney, *The Wanderer*, Pandora, Londres, 1988, pág. 257.

No deja de ser irónico, que estos empleos fracasasen porque las mujeres no eran educadas para trabajar sino para complacer a sus futuros maridos. Juliet denuncia esta situación:

“How few, she cried, how circumscribed, are the attainments of women! and how much fewer and more circumscribed still, are those which may in their consequences, be useful as well as ornamental, to the higher, or educate class! those thorough which in the reverses of fortune, a FEMALE may reap benefit without abasement...!”⁽¹²⁾.

Frances Burney critica las dificultades existentes entre el concepto de decoro femenino y cualquier intento por parte de las mujeres de independencia. Quizás, el ejemplo más claro se encuentra cuando Albert Harleigh, el futuro afortunado, pide a Juliet que se abstenga de actuar en un concierto público, a pesar de que ella esté en la ruina y necesite conseguir alumnos para sus clases. Este dilema surge porque en la mentalidad de la época, el que una dama actuase en público era como caer en desgracia, casi prostituirse.

Cuando Juliet tiene que dejar las clases, su siguiente puesto será en una tienda de sombreros para señoras y luego como empleada en casa de una costurera, cada vez el trabajo es más denigrante y bajo en la escala social. Es irónico que su ocupación más humillante sea la que, en principio, debería ser la más respetable, la de dama de compañía de una viuda, la tirana Mrs. Ireton, quien se niega a tratar a Juliet como un ser humano, mostrando así que, a veces, las mujeres pueden llegar a tratarse entre sí con más crueldad que los hombres.

En la novela no sólo se denuncia la insuficiencia de Juliet sino también la de las mujeres trabajadoras en general, lo mismo en la ciudad que en el campo, donde un granjero considera a una mujer como un ser inferior, a quien no le dejaría un lugar en su mesa sino fuese porque es la madre de otro hombre. Al hablar de la vida de una granjera, Burney nos dice:

“The mother, whose existence, from the fear and from the commands of her husband, was laborious; and from her own love of saving, penurious; had scarcely even any idea of pleasure, beyond what accrued from

(12) Op. Cit. pág. 269.

feeding her rabbits, fattening her hogs, and carrying her eggs and poultry to a good market"⁽¹³⁾.

Frances Burney analiza la relación mujer-sociedad, contraponiendo a la figura de Juliet la de la feminista Elinor Joddrel. Ambos personajes representan dos tácticas distintas en la lucha por una vida independiente.

Elinor Joddrel, basada según algunos críticos en Mary Wollstonecraft, representa el nuevo tipo de mujer surgida de la Revolución Francesa, tal y como ella misma dice:

"I owe to them that I dare hold myself intellectually, as well as personally, an equal member of the community, not a poor degraded, however necessary appendant to it... I owe to them the precious privilege, so shamefully new to mankind, of daring to think for myself"⁽¹⁴⁾.

Burney utiliza el personaje de Elinor para criticar, entre otras cosas, el pobre papel que desempeñan las jóvenes durante el cortejo. Así, al declararse a Harleigh, Elinor rompe con todas esas reglas que obligan a las mujeres a permanecer pasivas y reticentes en sus relaciones sentimentales. Cuando es rechazada, Elinor vuelve a hablar con él, no para humillarse o arrepentirse, sino para hacerle ver que su acción ha seguido una lógica:

"Why, for so many centuries, has man, alone, been supposed to possess, not only force and power for action and defence, but even all the rights of taste; all the fine sensibilities which impel our happiest sympathies, in the choice of our life's partners? Why, not alone, is woman to be excluded from the exertions of courage... must even her heart be circumscribed by boundaries as narrow as her sphere of action in life?... Must every thing that she does be prescribed by rule? Must everything that she says, be limited to what has been said before? Must nothing that is spontaneous, generous, intuitive spring from her soul to her lips?"⁽¹⁵⁾.

Elinor es una estupenda defensora de los derechos de la mujer, no cabe duda de que si las cosas hubiesen sido distintas, ella misma sería una magní-

(13) Op. Cit. pág. 667.

(14) Op. Cit. pág. 159.

(15) Op. Cit. pág. 163.

fica abogada. Cuando Elinor escucha a Juliet quejarse de las dificultades que tiene para abrirse camino en la vida, le reprocha:

“Put aside your prejudices, and forget that you are a dawdling woman, to remember you are an active human being, and your FEMALE DIFFICULTIES will vanis into the vapour of which they are formed”⁽¹⁶⁾.

Un poco más adelante, al denunciar el doble estándar de conducta entre hombres y mujeres, dice:

“...you only fear to alarm, or offend the men –who would keep us from every office, but making pudding and pies for their own precious palates!... They dare not trust us with their own education, and their own opprotunities... but to be condemned, as weaker vessels in intellect, because, inferior in bodily strenght and stature, we cannot cope with them as boxers or wrestlers!... Yet this Woman, whom they estimate thus below, they elevate above themselves. They require from her, in defiance of their examples –in defiance of their lures!– angelical perfection. She must be mistress of her passions; she must never listen to her inclinations; ...she must always be guided by reason, though they deny her understanding! Frankness... is her disgrace; sympathy... her bane!⁽¹⁷⁾.

La teoría de Elinor sobre los problemas derivados del deseo de independencia, se corresponde con las dificultades de las mujeres a lo largo de la novela, donde la lucha personal de Juliet constituye el tema principal.

Evelina, Cecilia, Camila y Juliet reflejan una lucha constante entre lo que desean conseguir: independencia, amor, placer, trabajo, amigos –y lo que ellos pretenden de ellas: perfección angelical. Así pues, en todas ellas podemos observar constantemente la ansiedad producida ante el dilema de actuar o mantenerse pasivas.

Frances Burney nos demuestra cómo en una sociedad donde las mujeres carecen de una identidad propia, el subterfugio es el método más seguro para sobrevivir. Es sólo en el ámbito privado donde las mujeres pueden

(16) Op. Cit. pág. 377.

(17) Op. Cit. pág. 378-379.

construir sus identidades, sólo mediante una lucha encubierta conseguirán sus deseos.

Juliet y Elinor forman, en definitiva, dos caras de la misma moneda. Cada una adopta una estrategia distinta: la honestidad emocional y franqueza de Elinor la llevan al desastre, mientras que la delicadeza y decoro de Juliet actúan como una máscara que oculta su fuerza y rebeldía. Sin embargo, si Elinor, debe alejarse de esa sociedad donde no encaja y Juliet vuelve a la seguridad doméstica del matrimonio, ¿quién ha salido beneficiada, la derrotada Elinor o la casada Juliet? y si ninguna ha podido elegir, ¿es el deseo de independencia en la mujer sólo un sueño?

BIBLIOGRAFÍA

- Doody, Margaret Anne, *Frances Burney: The Life in the Works*, New Brunswick: Rutgers U.P., and Cambridge: Cambridge U.P., 1988.
- Epstein, Julia, *The Iron Pen: Frances Burney and the Politics of Women's Writing*, Bristol Classical Press, Bristol, 1989.
- Figes, Eva, *Sex and Subterfuge: Women Writers to 1850*, Macmillan, Londres, 1982.
- Gilbert, Sandra and Susan Gubar, *The Wadwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*, Yale University Press, New Haven, 1979.
- Jones, Vivien, (Ed.), *Women in the Eighteenth Century*, Routledge, Londres, 1990.
- Lloyd, Christopher, *Fanny Burney*, Longmans-Green, Londres, 1936.
- Newton, Judith Lowder, *Women, Power and Subversion*, Methuen, Londres, 1985.
- Schofield, M. Anne and Cecilia Macheski (Ed.), *Fetter'd or Free?: British Women Novelists 1770-1815*, Ohio University Press, Atenas, 1986.
- Shevelov, Kathryn, *Women and Print Culture*, Routledge, Londres, 1989.
- Showalter, Elaine, *A Literature of their Own*, Virago, Londres 1984.

Simons, Judy, *Fanny Burney*, Macmillan, Londres, 1987.

Spacks, Patricia M., *Imagining a Self: Autobiography and Novel in Eighteenth-Century England*, Harvard University Press, Cambridge, 1976.

Straub, Kristina, *Divided Fictions: Fanny Burney and Femenine Strategy*, University Press of Kentucky, Lexington, 1987.

Turner, Cheryl, *Living by the Pen*, Routledge, Londres, 1992.

MUJERES EN LA OSCURIDAD PERFUMADA DE ORIENTE

Inmaculada BARRENA

Hacia fines del siglo XVIII, el Oriente rico en tesoros y voluptuosidad ofrece una atmósfera oscura e inquietante. Así, tanto *Vathek, conte arabe* (1786) de W. Beckford, como el *Manuscrit trouvé à Saragosse* de J. Potocki ofrecen un claro testimonio de esa evolución estética en un período de transición entre el pensamiento ilustrado y la sensibilidad romántica.

Ambos autores convierten al héroe de su relato en víctima de la influencia femenina.

Si la tradición judeo-cristiana había visto en la mujer la encarnación misma de la tentación, Beckford y Potocki han sabido recrear esta amenaza a través de unas criaturas femeninas cuyas características específicas las convierten en sospechosas de algún comercio infernal.

Aquí veremos cómo su aspecto físico, su conducta moral y contra los cánones de la religión católica componen, a grandes rasgos, el oscuro retrato de aquellas mujeres quienes (a excepción de la madre del califa Vathek), con hermosos presentes y secretos perfumes, cautivan el corazón y la voluntad del joven amante, como en un cuento de las *Mil y Una Noches*.

* Así, en lo que concierne al mencionado retrato, tanto Carathis y Nouronihar, madre y amiga respectivamente del califa Vathek, como Emina y Zibeddé, las dos princesas tunecinas del manuscrito, todas ellas ofrecen al lector una imagen equívoca e inquietante.

– Ellas cuatro son mujeres morenas de cultura mediterránea y, sobre todo, extranjeras al mundo occidental. Sin embargo, a diferencia de otras

razas como la negra o la amarilla, sus rasgos no las alejan por completo de las europeas ya que, aún siendo más oscuros, el parecido se mantiene y alimenta la ambigüedad en esta época en la que el demonio se disfraza y el arte le atribuye una imagen seductora.

– Asimismo, además del componente meramente físico que hace de dichas mujeres criaturas cargadas de misterio, aún existe otro aspecto que completa y consolida su oscuro retrato:

Sus principios religiosos y morales que se oponen a los de una sociedad, la europea, en la que dominan los valores de una burguesía católica.

Mientras que Nouronihar parece no seguir los preceptos de ninguna religión, ni siquiera la de su padre, el Emir, en el caso de Emina y Zibeddé nos encontramos frente a dos hermanas musulmanas, por lo tanto, infieles y sospechosas de cualquier pacto con el diablo. En una ocasión, Zibeddé le expone a Alphonse van Worden las ventajas de abrazar la religión del Islam. Ante tan tentadora proposición el joven hace la reflexión siguiente:

“Ceci me parut ressembler si forà une insinuation de Satan, que je croyais déjà voir des cornes sur le joli front de Zibeddé”. (MtàS, p. 16-17).

Sin embargo, es en la persona de Carathis donde la impiedad alcanza su más alto grado:

“On conservait l’huile des serpents les plus venimeux, des cornes de rhinocéros, et des bois d’une odeur suffocante, coupés par des magiciens dans l’intérieur des Indes; sans parler de mille autres raretés horribles: Carathis elle-même avait fait cette collection, dans l’espérance d’avoir, un jour ou l’autre, quelque commerce avec les puissances infernales qu’elle aimait passionnément, et dont elle connaissait le goût” (V, p 93).

En realidad, las tres jóvenes viven esa carencia de fe católica sin ningún remordimiento, con una sencillez que las distingue de Carathis, cuya renuncia es consciente y voluntaria, e incluso placentera.

En cuanto a la transgresión del orden moral, la mayor violación humanamente posible de las leyes naturales y éticas corresponde, de igual modo a Carathis como contra-modelo materno y como reflejo de un sadismo sin límite.

“Carathis donnait de petits soupers pour se rendre agréable aux puissances tenebreuses. Les dames les plus fameuses par leur beauté y étaient invitées. (...) Lorsque la gâté devenait générale, ses eunuques faisaient cou-

ler sous la table des vipères, et y vidaient des pots remplis de scorpions. (...) Carathis faisait semblant de ne pas s'en apercevoir, et personne n'osait bouger. Lorsqu'elle voyait que les convives allaient expirer, elle s'amusait à panser quelques plais avec une excellente thériaque de sa composition" (V, p. 103-4).

Por otra parte, para centrarnos en una imagen que no corresponde, en realidad al siniestro personaje de Carathis, sino en la imagen atrayente y atractiva del Oriente sensual, la oposición a las normas de la moral imperante puede aún observarse a través de Nouronihar y de las dos princesas tunecinas.

Ellas tres juegan el papel de amante, sin llegar en ningún momento a convertirse en esposa. No obstante, la condición de estas mujeres de naturaleza dionisiaca responde más a un comportamiento profano y libertino que herético.

Lo que en Europa habría significado la condena y el rechazo de estas criaturas en el seno de la sociedad, en literatura se transforma, dado el origen de las mismas, en una nota de exotismo voluptuoso.

De este modo, obedeciendo, por supuesto, al gusto del lector, se nos presenta al Califa ebrio de dificultades, gozando plenamente de los encantos de Nouronihar.

Igualmente, Alphonse conoce en su momento una dulce experiencia incestuosa de poligamia junto a sus dos primas, las hermosas moriscas que le confiesan haber protagonizado inocentes encuentros homosexuales.

Este tipo de prácticas, contrarias al decoro en un continente y en una época en que se castigaban con la pena de muerte, han formado parte de los hábitos atribuidos, con una base más o menos real, a las mujeres orientales. El harén se convierte así, ante los ojos de Occidente, en un recinto cerrado en el que ellas organizan su propia sociedad, excluyendo a los hombres incluso de sus experiencias amorosas.

* Tal y como podemos observar, esta mujer que permanece fuera del alcance de las Luces del Siglo, ya sea en las lejanas tierras de Oriente (Irak, en el caso de V.) o, de noche, en Sierra Morena, esta criatura de la oscuridad se manifiesta ahora ante el joven, en ambos casos privado de la ternura materna, que atrae y seduce.

Tanto Vathek como Alphonse se hallan de viaje. El primero se dirige hacia la ciudad de Istahar, en busca de la entrada al Palacio del Fuego

Subterráneo, que le ha sido anunciada. El capitán van Worden se encuentra en misión oficial, con destino a Madrid, por el sur de España. Ambos descubren en su camino la presencia de esas criaturas cautivadoras, de noble condición, que les invitan a acompañarlas a fin de alcanzar poder, riquezas y todo un mundo de delicada voluptuosidad.

Ellas se presentan de este modo bajo la forma de la Tentación, una tentación material, carnal, sensual, que parece evocar las antiguas y de todos conocidas argucias del diablo.

“Nouronihar, dont l’impatience surpassait, s’il se peut (celle de Vathek), le pressait de hâter sa marche, et, pour l’étourdir, lui prodiguait mille tendres caresses” (V, p. 202).

A su vez, Zibeddé se dirige a Alphonse diciendo:

“Il se pourrait (...) que vous accédiez alors au trône de Tunis. Que ne pouvez-vous voir ce pays enchanteur, les sérails de Bardo et Manouba, les jardins, les fontaines, les bains merveilleux et les mille jeunes esclaves bien plus belles que nous! (MtàS, p. 333).

Estas mujeres, entre sueños de tesoros ocultos y deleites sensuales, conducen a Vathek y a Alphonse hasta un dominio subterráneo.

La ambigüedad se acrecienta en torno a dichas criaturas que parecen provenir de oscuras tinieblas para arrastrar a sus víctimas hasta el mundo inferior.

Si Carathis se enfrenta al universo y a los hombres dominada por el Mal, si en ella resulta grotesco, pero evidente el culto rendido a las fuerzas satánicas, en el caso de cada una de las tres bellezas inquietantes todo queda en indicios: puesto que son extranjeras de aspecto y cultura, su presencia no deja de parecer extraña; de sexo débil, ejercen un poder sobrehumano sobre su víctima; de carne y hueso, surgen en medio de un decorado fastuoso, casi mágico, destinado al deleite de los sentidos. Además, todas se hallan vinculadas igualmente al oscuro dominio hacia el que animan y al que descienden Vathek y Alphonse.

Sin embargo, la misma naturaleza de dicho dominio se va a encargar de desvelar la verdadera esencia de estas mujeres y de marcar las diferencias existentes entre las mismas.

Cuando los héroes de ambas historias llegan al destino al que ellas les han conducido, la mujer se encuentra por fin humanizada, y la ambigüedad

que el lector había percibido a lo largo del relato, e incluso compartido con Alphonse van Worden, ésta ambigüedad termina por destruirse en las profundidades subterráneas.

Nouronihar se convierte, al igual que Vathek, en una víctima más de la ambición humana. Las verdaderas criaturas de la oscuridad parecen conocer bien las debilidades del hombre y de ellas se han servido, al igual que de la joven amante para, cegados por las pasiones, atraerlos hacia su infierno. Desde el momento en que penetran en los dominios de Eblis, el Palacio del Fuego Subterráneo se transforma en su eterna morada, ya que cuantos a él acceden y conocen sus secretos, son condenados a permanecer en él por siempre, sin retorno.

Carathis conocerá la misma suerte: como todos los demás, ella se verá condenada a vagar, sin fin ni esperanza, con la mano derecha sobre su corazón en llamas.

Por el contrario, cuando Alphonse desciende a las grutas de Cassar Gómez, el jeque de dicha familia le desvela la naturaleza de las tan misteriosas princesas moriscas. De carne y hueso también, sus dos primas se encuentran encinta. Tal era su propósito y el que justifica toda la aventura: puesto que era preciso salvar la estirpe de los Gómez, Alphonse, que se descubre descendiente de la misma por línea materna, es puesto a prueba y elegido para este cometido gracias a su demostrado valor y sentido del honor.

El carácter de ambos dominios descubre, asimismo, la esencia real de estos personajes femeninos. Todas ellas se ven asociadas, de una u otra manera, con una u otra finalidad, a un dominio secreto.

En ambos impera un gran señor, ya sea el mencionado Satán oriental, Eblis, o el jeque de los Gómez, caudillo de los moros que han permanecido escondidos en las montañas de la Sierra para preparar una revolución del Islam. (cf. MtàS, p. 602).

Cada uno de dichos señores de mundos ocultos cuenta con un número de fieles servidores, y es aquí donde entran en juego las distintas mujeres ya mencionadas, tanto del cuento árabe como del manuscrito.

Pero es aquí también donde se perfilan las diferencias existentes entre todas ellas, en cuanto a la relación que mantienen con toda esa historia oculta que comprende el mundo subterráneo y a sus moradores.

Mientras que Nouronihar, e incluso Carathis, creen firmemente en ese reino satánico que cada una busca a su manera, persiguiendo poder y rique-

zas mediante la persona del Califa; mientras que ellas dos, y hasta Vathek, sólo encuentran castigo y desesperanza, el manuscrito da a conocer una historia muy diferente.

En la novela de Potocki son Emina y Sibeddé quienes, mediante la representación de una farsa en la que ellas se convierten en súcubos o demonios con forma de mujer, pretenden de este modo hacer creer a Alphonse en la existencia de espíritus y criaturas diabólicas capaces de hacer de él el hombre más feliz, rico y poderoso de la tierra. Así, las dos princesas tunecinas persiguen en realidad, no poder ni riquezas, sino un padre que asegure la prevención de su estirpe. Para ello Alphonse pasa una serie de pruebas, hasta llegar en presencia del jefe de los Goméz, quien le desvela por completo el tan ansiado secreto de la familia. Esta especie de iniciación no tiene ninguna consecuencia dramática para el joven van Worden Goméz. Al contrario, él sólo encontrará, tal y como le había sido prometido, fortuna y dicha para el resto de sus días, pero no en el otro mundo, sino en el suyo y entre los hombres.

En estos dos relatos que contienen una serie de elementos comunes, como hemos podido observar hasta el momento, existen de igual manera aspectos como el tono del relato (grotesco, irónico, escéptico...) y sobre todo el sentido final que ambos autores dan a conocer tras las dos revelaciones subterráneas, aspectos éstos que los diferencian y singularizan.

La intención última de los autores queda sin desvelar. Sin embargo, ambos han logrado componer dos obras que bien podríamos situar en los albores de la literatura fantástica.

Si Beckford se ha inspirado en las mil y una maravillas de los cuentos orientales para componer el suyo propio, éste no consigue trasladar al lector europeo a ese otro universo ni hacerle creer por completo en lo que sus personajes dicen creer. El Siglo de la Razón combate, incluso a fines de siglo, ese mundo sobrenatural que el hombre pretende, o necesita, soñar.

Aunque Potocki ofrezca una explicación racional de la aventura que vive el héroe de su novela, aunque todo quede reducido a una farsa, las consecuencias que todos conocen, su enriquecimiento, su ascenso en la escala social, y ésto a partir de una mina de oro oculta, más tarde agotada y destruída, no resultan más verosímiles o aceptables que las historias de demonios en Sierra Morena.

Ambos relatos sitúan pues al lector entre la creencia en mundos mágicos, que nos alejen de la realidad cotidiana, y la incredulidad dictada por la

Razón. Ambos sitúan al lector ante la duda, ante la experiencia de lo fantástico.

Y es que, pese a todo, Beckford y Potocki nos invitan a creer en esa oscuridad perfumada, en los cinco palacios que el Califa mandó levantar para la satisfacción de cada uno de los sentidos, en esas mujeres que inevitablemente acarrearán la desgracia o la fortuna del hombre porque seducen, con sus grandes ojos negros, de igual modo que ese mundo oriental, ya sea allá o en España, su último vestigio vivo en Europa, de igual modo que ese Oriente por el que, en definitiva, ambos escritores se sintieron fascinados.

ARTE, MUJER Y SOCIEDAD EN LA ANDALUCÍA ILUSTRADA

M.ª Dolores BARROSO

Las peculiares cualidades de la época ilustrada ofrecen al investigador la posibilidad de jugar con posiciones estéticas, ideológicas y vivenciales muy dispares. Época finisecular y como tal de crisis y transformación constante, las décadas finales del siglo XVIII asisten a una lenta agonía de los postulados culturales del Antiguo Régimen y contemplan, con asombro y regocijo unas veces, otras con temor y angustia, el advenimiento de una nueva realidad que va a transformar de manera decisiva el mundo de las Artes.

La evolución artística de la segunda mitad del siglo XVIII va a contemplar el nacimiento de nuevos estilos, el anquilosamiento de los ya conocidos, así como la renovación de la práctica profesional del Arte. Las artes españolas dieciochescas van a caminar entre la perduración tradicional del Barroco, el puntual apego a la moda europea rococó, y la renovación estética neoclásica propiciada por la actividad teórica y docente de la Academia y el tutelaje atento de la Corona.

Si dispar y conflictiva resulta la filiación estilística de la centuria, no menos contradictoria y sorprendente resulta la valoración social del artista y del ejercicio profesional de su vocación. La España ilustrada ofrece una realidad dual configurada por dos maneras de entender el mundo, ofreciendo dos posturas contradictorias fiel reflejo de la configuración ideológica del momento. La España más tradicional, apegada a los postulados culturales seiscentistas, se opone a la élite minoritaria ilustrada que pretende una reno-

vación conceptual más acorde con los nuevos aires que se respiran en Europa. Esta lucha se torna más evidente en las postrimerías del siglo, cuando comienzan a llegar a nuestro país los ecos de la Revolución Francesa y con ellos la exaltación de la individualidad. Este intento de renovación y estas ansias de libertad y de valoración del individuo también condicionan la evolución del artista. En contramos numerosos testimonios que reflejan la lucha constante del artista por romper con su consideración profesional, por abandonar la peyorativa definición de artesano que la coercitiva acción del gremio le imprimía, y conquistar una independencia fundamentada en el talento y la inspiración.

Esta realidad en constante lucha y transformación supone no sólo la aparición de nuevas maneras de entender el Arte y los artistas, también conlleva la renovación de los asuntos de interés y de sus protagonistas. Entre estos nuevos protagonistas destaca la irrupción de la mujer, revisada y transformada en una doble vertiente que la define como objeto y sujeto artístico: a una nueva realidad, un nuevo concepto de mujer. La estética neoclásica primero, la romántica y la realista después, conciben el tema femenino con una reiteración y vehemencia tales, que acaban por convertirla en la expresión de sus ideales, en la encarnación estética de su concepción del mundo y del Arte. Pero no sólo como “objeto artístico” se transforma a la mujer, a partir de los últimos años del siglo XVIII asistimos a la progresiva irrupción de la mujer artista. El mundo neoclásico comienza a contemplar la aparición de mujeres dedicadas a la práctica del arte –a la pintura especialmente–, primero de forma tímida y excepcional, incrementándose el número y la permisibilidad social conforme nos adentramos en el siglo XIX.

Analizaremos por tanto a la mujer en una triple vertiente: la evolución de la visión de la mujer en las artes figurativas desarrolladas entre 1750 y 1850, su presencia como artista activa y, por último, el papel desempeñado por la mujer en el marco social y profesional que atañe al ejercicio de las distintas Artes.

Del “Bello Ideal” a la “mujer real”.

La figura femenina siempre ha desempeñado un papel fundamental en el desarrollo de las artes figurativas. La mujer ha sido utilizada por el artista como encarnación global de ideas universales, encarnando a través de su físico y actitudes verdades generales. Así las Virtudes, la Calumnia y la Verdad, la castidad y la lujuria, la República, la Nación, vicios y virtudes

múltiples, encontraron en el cuerpo femenino el exponente alegórico de sus grandezas o miserias. La imagen de la mujer ofrecida por pintores y escultores siempre fue la impronta visual directa que testimoniaba las directrices del gusto estético, de la moda artística. No obstante, y a partir de los años finales del siglo XVIII, encontramos una renovación de la iconografía femenina en la pintura y escultura europeas, sentándose así las bases de esa auténtica pasión que se apoderará de la obra de los artistas contemporáneos.

A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, los pintores y escultores neoclásicos van a resucitar a través de la mujer a las diosas y heroínas del panteón helénico, encarnando a través de estas frías y distantes mujeres el "bello ideal" propugnando por Winckelmann. Canova y Thorvaldsen nos ofrecen hieráticas y hermosas jóvenes de formas y proporciones perfectas, pero irreales y carentes de todos soplo de vida. Ese concepto de la mujer estatua en la que reposa la concreción de una idea queda también reflejado en la pintura de Ingres, quien introduce un tímido pero decisivo cambio al apostar por la mujer sensual, exótica procedente de lejanas tierras. Sus odalisca del *Baño Turco* nos anticipan a la mujer romántica más plena en significados y ya plenamente adueñadas del protagonismo de la obra. Su mademoiselle Rivière (1805), nos ofrece ya a la nueva mujer burguesa, sabedora de sus encantos y auténtico árbitro de las complejas y artificiosas relaciones sociales de la época.

Chassériau y Delacroix, nos presentan a una mujer renovada, ambos se detienen sin recato y con deleite en el reflejo de una mujer soñada, fantástica, idealizada. El primero con su *Toilette d'Esther*, abre paso a la pintura contemporánea de tema femenino. Delacroix en *La libertad guiando al pueblo* (1831) encarna en la figura de una mujer la valentía y el coraje de la Revolución. La mujer de objeto hermoso digno de contemplación pasa a sujeto activo dueño de su propio destino, conduciendo al pueblo insatisfecho ansioso de libertad a través de las barricadas. Es la mujer como encarnación de la misma Revolución.

Por último, y ciñéndonos a los límites cronológicos en los que se enmarca este breve apunte, tendríamos que citar a la "mujer Real" encarnada por los pintores enmarcados dentro de la estética realista. La mujer nos aparece ahora como un sujeto múltiple, encarnando a la dama aristocrática y hermosa de gráciles ademanes perfectamente enmarcada en su lujosa y confortable habitación. Pero la mujer del pintor realista va a ser también la musa, la modelo, la encarnación misma de la Realidad, tal y como evidenciara Courbet en su *Estudio del pintor*. La figura femenina va a encarnar de nuevo

hermosos ideales, ideas generales, se va a constituir en el manifiesto ideológico y estético del artista. Pero también va a ser la madre que sufre, arrastrando a su hijo hambriento por las calles del suburbio, la campesina que ve marchitarse su vida entre fatigas y trabajo, la obrera que soporta la penuria de un vagón de tercera clase. En definitiva la mujer real que surge de la realidad social y económica que marca el nuevo siglo. Es la protagonista digna y doliente de los nuevos tiempos, el templo del sufrimiento y la resignación que tan magistral y emotivamente retratara Daumier. Surge así un nuevo tema en la iconografía pictórica occidental: la mujer trabajadora, la proletaria.

En la pintura española finisecular tendremos que esperar a la magistral e innovadora personalidad de Goya para encontrar una nueva apuesta en el tema femenino. Goya valora y representa a la mujer de todo el espectro social, de toda condición, de toda actividad. Retrata a la aristócrata y a la plebeya, a la actriz altanera y a la esposa abnegada, a la mujer sosegada dechado de virtudes y a la mujer inquietante y turbadora. Retratos tan espléndidos como los dedicados a la duquesa de Alba, o el delicioso liezo de la duquesa de Chinchón nos muestran dos versiones de mujeres admiradas y casi idolatradas en contraste con la cercanía y rotundidad de la Tirana, o el desprecio absoluto reflejado en el tratamiento que el pintor le concede a la reina María Luisa de Parma. De cualquier manera todas sus mujeres aparecen individualizadas revalorizadas por ellas mismas, dueñas de sus personas.

Centrándonos ya en nuestra pintura decimonónica tendremos que reducir el tema femenino –obviando la pintura religiosa– al retrato, destacando de manera especial los realizados por los pintores románticos. Vicente López y Jenaro Pérez Villaamil nos muestran a una mujer serena, dulce y grácil, confiada en su destino y arropada por su linaje o por la protección que el matrimonio le ha transmitido. Francisco Madrazo nos ofrece nuevas muestras de la distinción y belleza de las aristócratas madrileñas, insistiendo en esos pequeños detalles que identifican a la dama confundiéndola con su entorno. Espalter y Esquivel insisten en idéntica temática mostrándonos una análoga visión del papel y la significación de la mujer en la sociedad decimonónica. Mención aparte merece el tema costumbrista en el que la mujer queda reducida a mera anécdota.

La mujer artista

La presencia activa de la mujer en el desarrollo de las Nobles Artes constituye una excepción que por lo inusual se torna en extraordinaria cuan-

do aparece una artista de especiales cualidades. El reducido número de mujeres dedicadas a la práctica del arte a lo largo de toda la Edad Moderna nos ofrece un testimonio inmediato en torno al papel secundario desempeñado por ésta no sólo en el contexto artístico sino en el marco global de la sociedad. La mujer es el auxilio del hombre, el fundamento espiritual y doméstico de la casa, su formación y perfeccionamiento intelectual carece de importancia, y a lo sumo se considera de buen gusto en determinadas épocas históricas y ambientes sociales su formación en determinadas materias.

Excepciones como Artemisia Gentileschi y Luisa Roldán justifican, aunque no palian, la aportación de la mujer al arte en la centuria precedente.

De forma tímida, y a través de la Academia, la mujer comienza a incorporarse a la práctica activad el arte. La valoración del individuo proclamada por la revolución Francesa y su declaración de la Igualdad de los seres humanos favoreció esta incorporación de la mujer a la sociedad de forma activa. No podemos generalizar esta última afirmación pero si podemos apuntar el creciente papel desempeñado por las damas pertenecientes a las clases más favorecidas en relación con la tutela de las artes y de la actividad intelectual en general. Comienzan a inaugurarse los salones, las tertulias privadas, donde la mujer es auténtico arbitro decisor y favorecedor. Aparecen las primeras pintoras neoclásicas, aumentándo tímidamente la nómina entre las pintoras románticas, aunque su número sigue siendo extraordinariamente exiguo. Como dato revelador recordaremos la figura de la escritora George Sand, que esconde su personalidad femenina bajo un seudónimo y apariencia masculinas, demostrando así su propia conciencia de estar invadiendo un campo destinado al hombre con su actividad creadora.

En el marco de la pintura inicial decimonónica en el marco de la Andalucía Occidental citaremos a dos pintoras extensamente difundidas por la bibliografía especializada. La primera de ellas, Victoria Martín Barhié (1794-1869), desarrolla una pintura de correcto dibujo neoclásico, apoyada en una composición equilibrada y una concepción intimista de la temática femenina, sobre todo en el retrato, campo en el que destacó por su profundo tratamiento de la mirada.

Afecta por una forma de sentir y expresar la pintura más acorde con la estética romántica, encontramos a la pintora lebrijana Antonio Rodríguez Sánchez de Alva. Nacida en la localidad sevillana el 19 de mayo de 1835, su vida transcurrió a caballo entre su vocación a los pinceles y las obligaciones propias de una esposa decimonónica en el seno de una familia acomodada

en una ciudad de provincias. Su obra resulta desigual, tanto por la temática como por su factura final. La encontramos entregada en la ejecución de obras religiosas, preferentemente devocionales, huyendo de los cuadros de historia, muy vinculada a las cofradías y comunidades religiosas de su ciudad natal. A este primer apartado corresponden obras tales como el colosal San Cristóbal que decora uno de los muros de la Iglesia Parroquial de Nuestra Señora de la Oliva y el estandarte de la Cofradía de San Miguel Arcángel. Resultan especialmente emotivas sus representaciones marianas, a las que le imprime una mística y una dulzura en las que podemos encontrar la huella de la pintura barroca sevillana, resueltas, con una pincelada muy suelta y una amplia gradación tonal. Además de estos cuadros devocionales, su interés pictórico se concentró también en el retrato, temática que le valió el reconocimiento de una amplia clientela, reflejada en cuadros de un profundo intimismo y un gusto minucioso por el detalle. El éxito de esta pintora romántica queda reflejado en la amplitud de su producción, repartida en varias colecciones particulares, entre las que podemos destacar la de don José Cortínez.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilera Cerni, V.: *Diccionario del Arte Moderno*. Valencia, 1979.
- Antón Solé, P.: "El Cádiz del Conde de O'Relly" en *Cádiz en la Carrera de las Indias*. Cádiz, 1967.
- AA.VV.: *Arte, Arquitectura y Estética en el siglo XVIII*. Barcelona, Akal, 1988.
- Banda y Vargas, a. de la: *De la Ilustración a nuestros días*. Col. *Historia del Arte en Andalucía*. Sevilla, Géver, 1991.
- : "El arte gaditano del academicismo al modernismo" en *Cádiz y su Provincia*. Sevilla, Gever, 1982.
- : "La pintura en la Academia de Bellas Artes de Cádiz" *Catálogo de la Exposición de Académicos pintores (1789-1983)*. Cádiz, 1983.
- : "El academicismo en las Artes Figurativas Gaditanas" en *Archivo Español de Arte* (1984), T LVII, nº 226.
- : "Las Artes Figurativas en el Cádiz de la Ilustración" en *El Cádiz de la Ilustración*. Cádiz, 1985.

- Cortines Pacheco, J.: "La pintora romántica lebrijana Antonia Rodríguez Sánchez de Alva". Discurso de ingreso en la Real Academia de Buenas Letras de Santa Isabel de Hungría. Sevilla, 1980.
- Chadwick, W.: *Mujer, Arte y sociedad*. Barcelona, 1992.
- Guerrero Lovillo, J.: "Los pintores sevillanos" en *Archivo Hispalense* (1949), Tº XI.
- Henares, Cuellar, I.: *La teoría de las Artes Plásticas en España en la 2ª mitad del siglo XVIII*. Granada, 1977.
- Gaya Nuño, J.A.: *Arte del siglo XIX*. en ARS HISPANIAE. Madrid, Plus Ultra, 1977. Vol. XIX.
- Orozco Acuaviva, A.: *Orígenes de la Academia de Nobles Artes de Cádiz y artistas de su tiempo*. Cádiz, 1973.
- Sánchez Cantón, F.J.: "La crisis del barroquismo al neoclasicismo" en *España en la crisis del arte europeo Madrid*. Madrid, 1968.
- Valdivieso, E.: *Pintura sevillana del siglo XIX*. Sevilla, 1981.

MUJER Y POETA: COTIDIANEIDAD Y TRANSGRESIÓN EN LA POESÍA DE CAROLINA CORONADO

Cecilia BELMAR

El siglo XIX se perfila como un siglo de gran significación y riqueza literaria. Son muy importante los libros que recogen textos y aquellos escritos por mujeres célebres, es el caso de Concepción Arenal, Emilia Pardo Bazán, Carmen de Burgos, Clara Campoamor, Carolina Coronado, Gertrudis Gómez de Avellaneda, Rosalía de Castro, entre otras que subieron a la palestra de modo indirecto y camuflado como Concepción Arenal que se vistió de hombre para asistir a clases en la Universidad o parapetarse tras un nombre varonil Fernán Caballero, seudónimo que ocultaba a Cecilia Böhl de Faber, primera portavoz femenina que arremete contra el Romanticismo o la polémica Pardo Bazán a quien le fue negado un sillón en la Real Academia Española por el hecho de ser mujer, puesto que la sesión estaba vetada para el sexo femenino. Recién en 1978 fue admitida la primera mujer: Carmen Conde.

Rosalía de Castro, silenciosa y desapercibida fue una de las mujeres que sin renegar de su condición rompió sutilmente con los esquemas imperantes.

La presencia y voz de las escritoras decimonónicas se alzaron enérgicas, sutiles, disfrazadas, vehementes, pero sus voces fueron acalladas, subsumidas por los cánones arcaizantes de la época. Sus presencias fueron vetadas, silenciadas o inadvertidas. A pesar de ello, nos queda su máspreciado legado: el testimonio de su palabra escrita.

Carolina Coronado una de las voces contestarias de la época protesta acerca del destino social de las mujeres y de su exclusión del mundo intelectual y de la actividad pública.

En el poema "A Luisita" se refiere al círculo doméstico como encarcelamiento asignado a las mujeres, nos dice:

*Al cuerpo cuatro paredes
Nos dan porque viva en calma.
Mas como pudiera el alma
Fugarse de tal prisión,
En la ignorancia nos hunden,
Sin pensamiento quedamos,
Y así presas nos hallamos
En alma y en corazón.*

Carolina Coronado nos comenta que: "Yo no soy una literata, hice versos desde que supe hablar; dejé de hacerlo desde que aprendí a callar".

Si bien sus poemas son versos con leve cadencia rítmica, su voz da testimonio de una presencia visible en un mundo de voces silenciadas y presencias invisibles.

En los primeros poemas (1843) de Carolina Coronado, prevalecen las composiciones de índole contemplativa entre la naturaleza y el yo. El paisaje pastoril u horaciano se observa en "el retiro de la ciudad a una naturaleza elaborada poéticamente cuya sencillez y modestia representan una fusión de los valores estéticos y morales⁽¹⁾, los cuales se asientan en la actitud cotidiana de la poeta. Su voz se centra en los acontecimientos o sucesos que vive, observa. Participa de una manera activa y pasiva dentro de un contexto sociomoral restrictivo.

Por una parte, la actitud dialógica adoptada en el poema "*La poetisa en un pueblo*" surge no como invitación comunicativa sino como expresión del enfrentamiento entre poetisa y aldea⁽²⁾. Por otra, el nexos cotidiano y transgresor presente en algunos poemas fechados entre 1845 y 1848 denotan una estrecha relación entre el yo lírico, el paisaje urbano y la realidad del entorno –aunque se mantiene la dependencia y ligazón con la naturaleza y la experiencia cotidiana–; se acusa en estos poemas una relación no de enfrentamiento sino un intento de convivencia con lo circundante. En este ámbito la actitud de la poeta desvela su subjetividad, se entrelaza el rasgo cotidiano y transgresor; se revela su ansia de ruptura, de romper el cerco cotidiano de la vida en un intento evasivo y escritural.

(1) Kirpatrick, Susan: *Las Románticas*, p. 198.

(2) Valis, Noël, *Anthropos* 125, p. 38.

El entorno es el lugar de encuentro entre la historia personal y la historia colectiva, entre el *querer ser* y el *deber hacer*, entre el silencio ausente, el grito y el canto contenido. La voz poética musita: “y no puedo cantar como quería; / “y no puedo... me ahogo... esfuerzo el canto, / y en vez ¡ay! de cantar prorrumpo en llanto”⁽³⁾. El llanto le permite a la poeta expresar sus sentimientos y pensamientos ocultos mediante dos series yuxtapuestas:

“aquí está el corazón, allí el aliento;
aquí sus ojos, pero allí su llanto;
aquí su boca, pero allí su acento;
aquí está el mártir, pero allí su palma;
aquí soy sombra, pero allí soy alma⁽⁴⁾.

El adverbio de lugar mencionado cinco veces señala el estado de permanencia, el tiempo detenido, lo que SE ES; la acción y el objeto ya definidos –corazón, ojos, boca, mártir– destinados a cumplir una determinada función –sentir, ver, hablar, sufrir– son actos configuradores y objetos tangibles que determinan el “aquí” donde la poeta vive su cotidianeidad, lugar donde su identidad se cristaliza e inmoviliza y su ser se convierte en “sombra” al ceñirse y someterse a la estrictez del *debe hacer*. En tanto, el “allí” en contraposición al “aquí” denota el ansia de decir lo no dicho, es decir, el proyecto de alcanzar lo vedado, la intención de lograr y sostener lo que se escapa, se oculta, se prohíbe, se coarta. De asir lo manifiesto en la creación y el espíritu. Así “el aliento” es soplo e inspiración que alienta a la poeta a sobrellevar las prohibiciones impuestas. El “llanto” es la consecuencia física de la expresión del ánimo. El “accento” es la palabra poética cuyo matiz encubierto emana de su “entreabierta boca” para atenuar sus ímpetus creadores.

El “allí” es el reconocimiento, el prestigio, “su palma”⁽⁵⁾. La conjugación “pero” es el nexo entre este “aquí” y este “allí”. En el “allí” la poeta *vive, se atreve a querer ser*. “Allí” su ser se convierte en “alma”. “Allí” la mujer-poeta *trata de ser y sentirse ser*. En este sentido, el nivel de la cotidianidad expresa en el “aquí” –su pueblo, su lugar de residencia– que oprime y el “allí” –la ciudad– que libera y transgrede, ésta reanima a la poeta quien dice:

(3) *Poesías*, Carolina Coronado, p. 425.

(4) *Ibidem*, p. 443.

(5) Cabe señalar que los poemas “Recuerdos del Liceo de Madrid” y “Al Liceo de La Habana”, Carolina Coronado los escribió en agradecimiento al homenaje y reconocimiento que fue objeto por dichas entidades en 1848.

¡O amiga tierra! ¡O vale regalado! / O sol ardiente, sol de Mediodía, / como al insecto yerto has reanimado / mi ser que en el dolor languidecía;⁶⁾

El ámbito urbano-cotidiano es la cuna que acoge y vigoriza los sentimientos de liberación mediante el hálito poético. Es el lugar para saciar secretos y reprimidos deseos. En el poema "A Cádiz", la ciudad gaditana específicamente el mar se transfigura y se convierte en el trasunto de los pensamientos del yo poético al decir: "y sacio en contemplarte mi deseo; / aquí está la verdad en que yo creo". Es el mar inconmensurable, el mar que la poeta *ve, está, y*, anhela continuar contemplando esa realidad. Realidad que "es la verdad" y no un sueño: "No es sueño, es la verdad !oh mar! te veo... / no es sueño, es la verdad, !estoy contigo!... / no es sueño, es la verdad, tus ondas sigo".

La visualización de ese paisaje es una realidad tangible y ratifica la verdad que la poeta cree palpar, pero ¿cuál es esa "verdad"? Posiblemente, la "verdad" entrelíneas que se identifica con el "mar", la "tierra", las aves, etc. —desplazamiento metafórico que en el contexto producen convergencia, una simbiosis entre el canto contenido representado por el mar y la actitud de la poeta y su entorno.

La poeta asombrada ante la inmensa infinitud exclama y apela: "¡Tú eres el mar!... ¡el mar!... no eres el río; / el horizonte con tus brazos llenas, / y en vez de murmurar bramas y truenas / maravillando el pensamiento mío".

El mar representa el rasgo transgresor, es el cambio, el desahogo, el "torrente" de tranquilidad donde la voz poética dice: "pero en tu seno con placer confío / recuerdos, dichas, esperanzas, penas, / sin que un instante me acobarde el miedo / de que en tus ondas sumergirme puedo". El poema ensalza las cualidades liberalizadoras que encierra el símbolo del mar, desplazado e implicado en el ambicionar reprimido del sujeto poético. El mar sacia los ímpetus, pero también crea un sentimiento de temor subconsciente, de miedo ancestral, la hablante lírica dice: "¿Miedo de ti? ¿Por qué? ¿No es de la tierra / de dónde vengo yo? ¿Por qué temerte!". Mediante la interrogatio el yo se desplaza hacia una postura no temerosa: "¿Qué he de temer? ¿Que el mar en sus extremos / de sal inunde mi entreabierta boca?".

En una carta dirigida a Juan Eugenio Hartzenbusch, Carolina Coronado le escribía: "Una mujer teme de la opinión de cada uno porque ha nacido

(6) *Poesías*, op. cit. p. 425.

para temer siempre: por evitar el ridículo suspendí mis lecciones y concreté mi estudio a leer las horas dedicadas al sueño. Pero esto debilitó mi salud, y mi familia, celosa de ella, me prohibió continuar. Me decidí, pues, a hacer versos solamente, a no escribirlos y a conservarlos en la memoria; pero esta *contemplación* perjudicaba el buen desempeño de mis labores y me daba un aire distraído que hacía reír a los extraños y molestaba a mis parientes. Me resolví a *meditar* solamente una hora cada día antes de levantarme. Pero el pensamiento no puede sufrir tanta esclavitud; el poeta no puede vivir así y mi escaso numen está ya medio sofocado”⁽⁷⁾. Esta vivencia epistolar incide con la vivencia poética en cuanto que sólo el mar puede vigorizar su “entreabierto boca”. El gesto y la connotación de este verso, también se desplaza transgresoramente en la exclamatio “¡La sed que en medio el agua nos sofoca / en la salada lluvia saciaremos!”⁽⁸⁾ se reafirma la posición del yo en cuanto intento de dar a conocer dos puntos de vista divergentes y antinómicos, leemos: “Más salado es el llanto y lo bebemos / en tierra seca, y no en corriente poca, / siempre con ansia igual, con igual daño, / un día y otro, uno y otro año”⁽⁹⁾. La misma tierra, el mismo espacio temporal y rutinario conlleva a un estado de doméstica cotidianeidad, asfixiante y dañina. Esta perspectiva coincide con el rol asumido por la voz poética al contraponer la tópica relación mar/tierra como pretexto encubridor de los pensamientos de la poeta, también presente en los siguientes versos “¿Cuál, pues, de las marinas banderolas / que flotan de la mar por la llanura / agitando en sus olas la poesía, / americanos, transportó la mía?”⁽¹⁰⁾ o cuando la poeta en “*Recuerdos del Liceo de Madrid*” alude probablemente a Gertrudis Gómez de Avellaneda, mentándola como el “Gran pájaro de América atrevido, / que, trasponiendo los opuestos mares, / entre los recios vientos has venido / a dar al viejo mundo tus cantares; / tú que en tantos torrentes has bebido, / y hoy vienes a beber al Manzanares, / ¡para que el ansia de tu sed ardiente / no perdone del mundo una corriente!” se relaciona con el doble papel desempeñado por la autora. Por una parte mujer y por otra poeta; mujer y poeta que se debate entre dos instancias situacionales –ansia y aspiraciones de creación poética y su condición social de mujer– que responden a un intento de convivencia cotidiana con el ámbito circundante.

(7) Citado por Noël Valis, en *Poesías*, p. 11.

(8) *Poesías*, op. cit. p. 431-432.

(9) *Ibidem*, p. 432.

(10) *Ibidem*, p. 427.

El rasgo transgresor observado en los poemas "*Se va mi sombra pero yo me quedo*", "*Al Liceo de Madrid*", "*Al Liceo de La Habana*", "*A Cádiz*", "*Última tarde en Andalucía*" no se evidencia abiertamente, sino que se vislumbra de una manera soterrada e implícita en conjunción con la vivencia cotidiana que experimenta el yo lírico en los poemas.

El condicionamiento histórico-cultural restrictivo que la poeta vivió en su tiempo, la hace escribir en 1857 lo siguiente: "La severidad con que fui educada, y la índole del pueblo en donde nací, me hicieron formar la equivocada idea de que la mujer carecía en toda España de ilustración, de ánimo y de libertad para expresar sus afectos, tomando por intérprete a la poesía... Así, yo me lamentaba en infantiles versos de la esclavitud de la mujer, de su soledad y su tristeza"⁽¹¹⁾. Por lo tanto, la poesía es la intermediaria para dar a conocer sus ideas y estados afectivos. En este sentido, el vínculo de la poeta con las entidades urbanas que la galardonaron –Liceo de Madrid, Liceo de La Habana y otras– se constituyeron para ella en momentos de apoteosis y reconocimiento aunque un acto cotidiano como las despedidas determinan también, la postura de la poeta frente, ante y dentro del mundo contextual poético. Así, en "*Última tarde en Andalucía*" nos dice: "En despedidas nuestra vida pasa / cada día un adiós ¡ay triste vida! / ¡que siendo vida en tiempo tan escasa, / la hayamos de pasar tan afligida! / ¿Sabéis que necesito en este ambiente / ahogarme en azahar, morirme en rosas / para aliviar mi corazón doliente, / de emociones muy tristes, muy penosa? / ¿sabéis que he menester la luz candente / de esas puras mañanas vaporosas, / aspirar de estos huertos en la calma, / para alejar el tedio de mi alma?" El lugar se convierte en un espacio donde se funden los dominios de la subjetividad, se evidencian las acciones contenidas y reprimidas que la voz poética reclama para sí.

El matiz transgresor en los poemas de Carolina Coronado se expresa en el ansia de ruptura, en la actitud decidida del acto de escribir: "en pago al caro bien que tú me has dado / te doy mi corazón en mi poesía, / y aunque la hieran con su diente insano / canes que al darles pan muerden la mano". Versos mordaces subsumidos en la aflicción y el llanto.

En el discurso abiertamente contestario contenido en el poema "Libertad" se denuncia la coerción imperante en la sociedad de la época. También, en la postura transgresora manifiesta en los poemas de temática feminista (1844-1847) como "*Cantad hermosas*", "*El marido verdugo*", "*La flor*

(11) Valis en *Poesías*, p. 29.

del agua", "*La poetisa en un pueblo*", "*Libertad*" en los que se observa una abierta denuncia y provocación rupturista en defensa de los derechos femeninos.

El rasgo cotidiano prevalece en la lectura entrelíneas, en la identificación con el entorno, donde lo cotidiano ya no se constituye en una cerca sino en el acto disimulado, en el cual la poeta expresa de manera soterrada sus pensamientos, sus ambiciones reprimidas, sus ansias de independencia y autodeterminación. Cotidianidad y transgresión se mimetizan en el acto vivencial y escritural.

Si la vida de Carolina Coronado transcurrió acomodándose a los cánones de la época, ésta hizo obligadamente "soportable" su accionar aunque asociada a una rutina restrictiva.

En sus poemas se vislumbra un intento de conciliación con la vida, la época y el tiempo. Carolina, dada su condición de mujer poeta, es probable que dicha conciliación no la haya conseguido, pero como poeta sí llegó a este concilio al identificarse con la naturaleza, al denunciar y defender los derechos femeninos, al vivir en el campo y en el pueblo como una "sombra" y al evocar a las ciudades donde deja su aliento, su "llanto", su "acento" y su "alma".

Carolina Coronado, una de las pioneras del siglo XIX con su voz alzada, y su yo silente nos dice: "Se va mi sombra, pero yo me quedo".

BIBLIOGRAFÍA

- Coronado, Carolina: *Poesías*. Edición, introducción y notas de Noël Valis. Editorial Castalia, Madrid, 1991.
- Kirpatrick, Susan: *Las Románticas*. Escritoras y subjetividad en España. 1835-1850. Ed. Cátedra, Madrid, 1991.
- Valis, Noël: "La autobiografía como insulto" en *Anthropos* nº 125, oct. 1991.

CONSIDERACIONES SOBRE LA MUJER EN DOS PERIÓDICOS GADITANOS DEL SIGLO ILUSTRADO: *LA PENSADORA GADITANA Y LA ACADEMIA DE OCIOSOS*

Francisco BRAVO

Somos conscientes de las dificultades que se pueden presentar para una comprensión adecuada de las consideraciones que sobre la mujer aparecían en la prensa gaditana dieciochesca, si se hace abstracción de filiaciones temporales, espaciales y socioculturales, que acaso no nos permitieran fluidas conmutabilidades conceptuales. Las manifestaciones que pretendemos subrayar respondiendo al título de esta comunicación, presentan una tonalidad claroscuro: unas serían positivas, mientras que otras indicarían un tratamiento dañoso para el género femenino, que tal vez recogiese una extendida minusvaloración social que sería vengada, de forma vanidosa o efectiva, por una élite de mujeres con la convención del cortejo: “Aquellas jóvenes” –dice Carmen Martín Gaité– que no habían sido nunca o casi nunca libres para elegir marido a su gusto, se desquitaban después de casadas ejercitando esta elemental libertad mediante la elección del cortejo⁽¹⁾.

Estas páginas tratarán de recoger algunas de esas visiones que se publicaban en dos periódicos gaditanos en el Siglo de las Luces: *La Pensadora Gaditana* y la *Academia de Ociosos*; en el primero se trataría de rechazar la discriminación femenina, mientras que en el segundo no serían infrecuentes las consideraciones degradantes.

(1) Carmen Martín Gaité. *Usos amorosos del dieciocho en España*.

Las dos publicaciones en que aparecen insertadas estas opiniones eran periódicos que podrían encuadrarse en el tipo “espectador”, es decir, que estarían en consonancia con aquellos que tomaban como modelo a *The Spectator* londinense, fundado en 1711 por Addison y Steele. Este rotativo, que influyó durante el Setecientos en todo el continente, estaba constituido por una serie de ensayos de crítica social y de costumbres, que, al igual que sus imitadores, se expresaban bajo la forma de “sueño”, “discursos”, “cartas”, “pensamientos”...

La *Pensadora Gaditana* sería el primero de los de nuestro interés en salir de las prensas: el 13-VII-1763 estaba a disposición del público su nº I, al que seguirían cincuenta y uno más hasta el día 2-VII-1764. Según se indica al final del primer “Pensamiento”, “irán saliendo todos los jueves con tal que no sean días Feriados, que entonces se trasladarán al viernes siguiente”. Presentaba un tono moralizante de carácter clerical, y formalmente estaría dotada de una cierta agilidad expresiva, incluyendo el adorno de un poema al final de cada uno de sus números, con excepción de los trece primeros.

El otro periódico en que nos centraremos será la *Academia de Ociosos*, cuyo autor era Juan Flores Valdespino. Empezaría a publicarse el 13-X-1763, y el nº VI –último conocido– está fechado el 17-III-1764. Poseía una mayor aridez, entorpeciendo sus discursos con ínfulas eruditas, “con frialdad y unas poquillas flores entre muchas espinas”⁽²⁾, como dice con ingenio un remitente en el nº IV, que podrían defraudar la búsqueda de amenidad placentera en su lectura.

A la hora de decidir por cuál de estas publicaciones comenzamos, nos hemos decantado por hacerlo con la reproducción de las opiniones desairadas de la *Academia*, para así poder concluir esta decena de páginas con la elevación de ánimo que nos proporcionará “Beatriz Cienfuegos” en sus “pensamientos”.

Del periódico que vamos a tratar primeramente, en tres de sus números (II, IV y VI) se pueden subrayar bastantes opiniones expuestas por Flores Valdespino o por algún comunicante, en las que aparece evidente una desconsideración de la mujer, reducida a un plano subsidiario respecto del hombre. Estas conceptualizaciones desafortunadamente no serían extrañas en la época ilustrada, como se desprende del *Informe... para... el arreglo de los diversos ramos de la Instrucción Pública* de Quintana, fechado en Cádiz el 9-IX-1813,

(2) *Academia de Ociosos* nº IV, de 12-I-1764, p. 229.

que entre otras manifestaciones expone que “al contrario de la instrucción de los hombres, que conviene sea pública, la de las mujeres debe ser privada y doméstica; que su enseñanza tiene más relación con la educación que con la instrucción propiamente dicha”⁽³⁾.

Quizá fuera tedioso la repetición de la totalidad de estas citas, y para obviar este riesgo, y alejarnos de aquel “fallo sin apelación” al que eran condenados los escritos “malhechores” del que nos habla el firmante de la carta que insertaba el nº IV de este periódico⁽⁴⁾, hemos procurado seleccionar algunas de las más significativas. Así, detengámonos en su nº II, donde, en respuesta a las quejas de una dama –auténticas o no– manifiesta el autor su extrañeza ante “el sentimiento que V.m. tiene de que sus Padres no le enseñasen la Lengua Latina, y la Griega, la Philosophia de las Escuelas, la Theología Escolástica, y Dogmática. Esta instrucción para las Señoras es inútil, y aún peligrosas”⁽⁵⁾.

Avanzando unas páginas más, en este mismo número, prosigue el escritor de la *Academia* refiriéndose al conveniente estudio de las lenguas, y reconociendo “su mucha utilidad en algunos individuos de cada Nación, especialmente para los Theologos, y Antiquarios”, sin embargo –prosigue– “no aconsejo su estudio al común de las Gentes, y mucho menos â las Señoras”⁽⁶⁾, opinión que mantiene en la página siguiente al indicar que a las damas “con una les sobra, esto es, la Materna, si la saben manejar bien”.

Esta idea quedaría reafirmada algo más adelante, como se puede observar si nos detenemos en las siguientes palabras: “Tengo por muy útil la inteligencia de la Lengua Francesa para los Eruditos de profesión. En ésta Lengua se han escrito de un Siglo â ésta parte excelentes Libros, por el estilo, y por la substancia. Pero las señoras, tienen bastante en Castellano, si saben hacer elección”⁽⁷⁾.

Pero quizás donde mejor se muestren estas consideraciones degradantes para la mujer, sería en la reflexión aparecida en el número citado en relación a los estudios superiores, que valora la conveniencia de un buen conoci-

(3) *Informe de la Junta creada por la Regencia... para proponer los medios de proceder al arreglo de los diversos ramos de Instrucción Pública*. Cádiz, 9-IX-1813. B.A.E. XIX, p. 190.

(4) *Academia de Ociosos* nº IV de 12-I-1764, p. 200.

(5) *Academia de Ociosos* nº II, de 15-XI-1763, p. 106.

(6) *Academia de Ociosos* nº II, de 15-XI-1763, p. 111.

(7) *Academia de Ociosos* nº II, de 15-XI-1763, pp. 115-116.

miento de las lenguas, del que deben quedar excluidas las damas, ya que “si las Señoras se dieran todas â ésta aplicación, quando havian de criar, y educar â sus Hijos, atendèr su Casa, cumplir con sus Visitas, con sus Passeos, con sus Tocadores, con sus Espejos...”⁽⁸⁾.

De modo similar, en otros números siguen apareciendo descalificaciones hacia el género femenino. En tal sentido, el IV, proporciona ejemplos didácticos para que las mujeres obvien los peligros mundanos, reduciéndose a un recatado retiro doméstico: “Si Vm. quiere persuadir a las Damas, que no salgan de la esfera de su recato, puede acordarles los peligros de la Hormiga, a quien nacen alas para perderse, los riesgos del Ave, que encuentra los lazos, en la tierra, y la muerte del Pez, fuera del Elemento del agua”⁽⁹⁾.

Finalmente, para abreviar, añadimos una última referencia del periódico de Flores en la que aparece asemejarse la mujer al vulgo. Ya se saben las duras calificaciones con que los ilustrados “adornaban” a esta amplísima capa social, de las que ofrece Javier Varela en el nº 504 de *Ínsula*⁽¹⁰⁾ un buen repertorio (monstruo de muchas cabezas, figura asnal, irracional, bárbaro, supersticioso, deforme, indecente, ridículo...). También este periódico acomete la tarea de definirlo y lo condensa en dos líneas, que una vez más, resultan vejatorias para la condición femenina: “El vulgo es una Mugèr preñada antojadiza, que siempre desea lo peor, lo dañoso, lo imposible”⁽¹¹⁾.

Pero pasemos a *La Pensadora Gaditana*, dejando atrás estas negras páginas. De este modo nos acercamos a otra visión que, por opuesta, puede reconfortarnos del zarandeo anterior; sus escritos nos hablarán en positivo de las damas, que llegarán a alcanzar cotas sobresalientes cuando a su género unan la naturaleza gaditana.

El primer dato que podemos considerar para aproximarnos a la estimación aludida, sería su denominación, *La Pensadora Gaditana*, réplica femenina de *El Pensador* de Clavijo y Fajardo, y de su signatura, “Beatriz Cienfuegos”.

En relación a esta firma se debería resumir brevemente las distintas dudas y opiniones que existen sobre la naturaleza real de la autoría del periódico. Estos interrogantes bien pudieran estar alimentados por la propia publicación al introducir en sus páginas la sospecha sobre la realidad de la

(8) *Academia de Ociosos* nº II, p. 114.

(9) *Academia de Ociosos* nº IV, de 12-I-1764, p. 143.

(10) *Ínsula* nº 504, diciembre de 1988, pp. 12-13.

(11) *Academia de Ociosos* nº VI, de 17-III-1764, pp. 328-329.

firmante, como cuando manifiesta en el “Pensamiento” XI, que la curiosidad por conocer su personalidad auténtica “ha variado tantas ideas sobre el Autor, ó Autora de esta Obrilla”⁽¹²⁾.

Para Paul Guinard⁽¹³⁾ y otros el autor sería un eclesiástico. R. Solís sostiene que se trata de una mujer real que firmaba con su nombre, basándose en un manuscrito que conservaba de D. Francisco de Paula Hidalgo y Gallardo, que así lo decía⁽¹⁴⁾. No obstante, en un artículo aparecido en el *Diario de Cádiz* del 1-XII-1991, María Romero Ruiz manifestaba haber descubierto la verdadera identidad de “La Pensadora” basándose en las afirmaciones que incluía el *Diario Mercantil* del 3-X-1820, el cual señalaba que tras “Beatriz Cienfuegos” se escondía realmente el nombre de D. N. del Postigo. Por su parte, el firmante de esta comunicación se atreve a decir que, independientemente de su auténtica personalidad, le sigue pareciendo acertada la opinión de Guinard, tanto por la presencia permanente de una tonalidad moralizante clerical, como por la defensa del estamento eclesiástico que se desliza en sus números. Incluso se podría indicar que pudiera ser un clérigo regular, ya que, tal vez, de forma simbólica, subrepticia, se pudieran reflejar en sus páginas, a propósito de una supuesta historia biográfica de Beatriz Cienfuegos, algunas admiraciones, inclinaciones, puede que deseos “para poder ser Guardián, Prior o Vicario de alguna Comunidad de religiosos”, como se puede leer en el “Pensamiento” I; o como en unas páginas más adelante, donde justificaba un cierto alejamiento del mundo gaditano, ya que por “mi continuo retiro”, dice Beatriz Cienfuegos, “conozco a pocas personas de esta Ciudad”⁽¹⁵⁾.

Pero dejando aparte estas cuestiones, para nuestro objeto lo importante sería la elección de un nombre femenino para la cabecera y firma del periódico, lo que tal vez mostrase una inclinación favorable hacia la mujer, y que acaso fuese eco de su creciente valoración por parte de la sociedad gaditana. Esta estimación que subyace en la elección del nombre, incluso pudiera adquirir mayor intensidad si se tuviera en cuenta la posible existencia de un

(12) *La Pensadora Gaditana*. Pensamiento XI, t. I, pp. 234-235.

(13) Paul Guinard. *La presse espagnole de 1737 a 1791. Formation et signification d'un genre*. París, 1973, pp. 190-199.

(14) Ramón Solís. *H.ª del periodismo gaditano (1800-1850)*. Cádiz, 1971, p. 12. La profesora Inmaculada Urzainqui Miqueleiz en su conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cádiz el día 14 de abril de 1993, se hacía eco opiniones similares.

(15) *La Pensadora Gaditana*, Pensamiento I, t. I, p. 17.

cierto simbolismo en el apellido Cienfuegos, que quizá fuera alusivo no a pasividades contemplativas, sino a planteamientos activos y vigorosos, como parece ponerlo de manifiesto una carta remitida al nº IV de la *Academia de Ociosos*, que comparaba este periódico con *La Pensadora*. En ella se pregunta a Flores Valdespino “Què quería V.m. sucediera, acercando â la actividad de sus *Cienfuegos* lo seco de sus *Espinas*?”⁽¹⁶⁾.

En segundo lugar, se debe destacar la importante proporción de cartas femeninas que incluye el periódico, que no sabemos si responderían a escritos reales o serían un mero artificio expresivo de “Beatriz Cienfuegos” para exponer sus ensayos, aunque más bien nos inclinamos a pensar que sería arriesgado hablar de remitentes reales, dada la general unidad de pensamiento y estilo que se aprecia en todas ellas.

De los cien y dos “Pensamientos” que componen la totalidad de la obra, trece se editan en forma de cartas remitidas por una dama (2 en el t. I, 1 en el II, 5 en el III y 5 en el IV)⁽¹⁷⁾, frente a siete que lo serían por hombres, a lo que habría que añadir cinco “Pensamientos” más sobre aspectos propiamente femeninos.

La postura semipermanente en pro de la mujer es observable con frecuencia en las páginas de la publicación que nos ocupa, aunque a veces pudiera palidecer por una más o menos notoria ambigüedad, que quizá pudiera ser pretendida como recurso para reafirmar posteriormente nítidas posturas de realce del género femenino. En beneficio de la necesaria concisión que es exigible a este trabajo, vamos a recapitular tales posturas feministas⁽¹⁸⁾.

En primer lugar subrayaremos una primera referencia contenida en el Pensamiento I, en que se manifiesta la señalada actitud con ocasión de referirse a las relaciones con el género masculino, y acaso con una cierta intensidad expresiva que nos trae a la mente el posible simbolismo de su apellido

(16) *Academia de Ociosos* nº IV, de 12-I-1764, p. 219. La cursiva es del periódico.

(17) Los títulos de estas cartas son los siguientes:

Pensamiento IX: “Carta de una dama sobre el decir mal de los hombres a las mujeres”; Pensamiento XIII: “Carta de una madre á la *Pensadora*”; Pensamiento XIV: “Carta. Sobre las malas suegras”; Pensamiento XXX: “Carta. La infeliz casada”; Pensamiento XXXII: “Carta de una dama”; Pensamiento XXXIII: “Carta de una dama”; Pensamiento XLIV: “Carta de una dama culta”; Pensamiento XLVI: “Carta de una Dama sobre la curiosidad de los hombres”; Pensamiento XLVII: “Carta de una dama, y aí está ella”; Pensamiento L: “Carta de una dama”; Pensamiento LI: “Carta de una hija desgraciada”.

(18) Utilizamos el término exento de connotaciones de significación actual.

señalado *ut supra*: “oigo á los hombres sin entenderlos; tal vez les respondo sin creerlos, y alguna vez he pensado en engañarlos, por desquitár en algo los mucho fraudes con que nos burlan”⁽¹⁹⁾.

En otro de sus Pensamientos, en el L, reclama mayores atenciones para la mujer, poniendo de relieve las dificultades añadidas con que tropezaba en sus tareas y en sus afanes de perfeccionamiento, por lo que pide se “trate con más respeto á las damas, pues las vé sujetas á unos estudios, que por lo regular no hay jubilaciones que los finalizen, ni Mitras que los premien, y siempre con fatigas, nunca o tarde se concluyen sus taréas”⁽²⁰⁾.

Por otro lado, el firmante del escrito incluido en el Pensamiento XVI cree que se vivían tiempos muy felices, ya que “logramos vér a una Authora á la frente de tantos Papeles con todas las licencias necesarias”⁽²¹⁾.

Para concluir esta selección, vamos a referirnos a unas líneas correspondientes al primero de sus Pensamientos, que parecen mostrar una satisfacción altanera motivada por sumar a una elevada ponderación de la mujer, su condición de andaluza; esta acentuación estimativa alcanzaría en las gaditanas un especial encumbramiento. “La Pensadora” se regodea por ser “mujer” de tales latitudes, “pues además del privilegio de Andaluza, que me pone en la posesión de ser natural de una Provincia donde las mugeres nacen sabiendo, la circunstancia de hija de Cádiz es otra causa para poder esperar de mi semejantes producciones; pues es notorio á todo el mundo, que pródiga se muestra la naturaleza con nosotras, franqueandonos dotes en el alma, y cuerpo tan distinguidos, que no hay estrado de Cádiz donde no se encuentren á cada paso las Christinas, las Isabelas, las Amalias, que con las luces de sus discursos sean, a él mismo tiempo que embeleso de los ojos, admiración del alma”⁽²²⁾.

Esta visión favorable reflejada en La Pensadora probablemente se abriría camino de modo progresivo, y en una ciudad en la que la población escolar femenina superaría a la masculina⁽²³⁾, no resultaría excepcional encontrar-

(19) *La Pensadora Gaditana*, Pensamiento I, t. I, p. 12.

(20) *La Pensadora Gaditana*, Pensamiento L, t. IV, p. 288.

(21) *La Pensadora Gaditana*, Pensamiento XVI, t. II, p. 76.

(22) *La Pensadora Gaditana*, Pensamiento I, t. I, pp. 12-13.

(23) Por ejemplo, véase *El Cádiz de las Cortes*, Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1958, p. 446, que toma dos datos del acta capitular del Ayuntamiento de 1-II-1802. J. Townsend, en su *Viaje por España en la época de Carlos III (1786-1787)*. Trad. de Javier Portus, Madrid, 1988, en la p. 288 constatan esta superioridad femenina en el Hospicio.

nos con unas mujeres cada vez más dignificadas y participativas en los distintos mundos sociales, culturales, económicos..., como aquellas que desempeñaban destacadas profesiones liberales⁽²⁴⁾, o las mantenedoras de fecundas tertulias, o como Carmen Silva, primera mujer que haría periodismo en España en opinión de Ramón Solís-, que editó cuando encarcelaron a su marido *El Robespierre Español*⁽²⁵⁾.

(24) Véase *El Cádiz de las Cortes*, *op. cit.*, p. 85.

(25) Véase Ramón Solís. *El Cádiz de las Cortes*, *op. cit.*, p. 487.

LA MUJER Y LAS TERTULIAS GADITANAS: UNA APROXIMACIÓN A TRAVÉS DE LOS EPISODIOS NACIONALES DE PÉREZ GALDOS

Inmaculada CANO

De entre todo el ambiente político y cultural que domina la sociedad gaditana de principios del siglo XIX emerge la costumbre de la tertulia, reunión en la que participaban hombres y mujeres, y de la que, en la mayoría de las ocasiones, una mujer es la anfitriona.

Para Federico Rubio, esta costumbre gaditana de la tertulia se incluye dentro de lo que él denomina “sociedades bisexuales”, en donde aparecen, además de ellas, la visita, los bailes, y las casas de lenocinio (1902: 145). Nada hemos de comentar acerca de esta clasificación, excepto que dos de estas llamadas “sociedades”, parecen surgir de otra de ellas: efectivamente, el mismo Rubio atribuye el nacimiento de las tertulias y los bailes a la costumbre de la visita:

“(…) el mucho visitar de la noche a la mañana tiene sus inconvenientes (...) y como Cádiz es pueblo que por sus circunstancias obliga al más frecuente trato, se vió en la necesidad de fijar hora no ocupada por el trabajo, resultando la tertulia”. (1902: 146).

En Cádiz es también reconocida por Rubio la existencia de la tertulia desde épocas muy pretéritas:

“En Cádiz ha nacido, no precisamente por haber sido allí inventada. Evolución natural de la visita, nadie la inventó (...) pero es justo declarar que era todavía ‘Madrid, castillo famoso / que al rey moro alivia el miedo’ cuando de mucho tiempo atrás existían las tertulias gaditanas” (1902: 146-147).

Característica peculiar de las tertulias gaditanas de principios del siglo XIX es que sea precisamente una mujer la que abra sus salones para que éstas se lleven a cabo. Este hecho, que tratándose de otro lugar cualquiera de la geografía española podría llamar la atención, aquí en Cádiz puede ser considerado como algo que forma parte de la cotidianidad de la vida cultural de la ciudad. Evidentemente, la mujer que conduzca la tertulia debe tener una amplia cultura, pues “(...) una reunión cuyo propósito es conversar no puede nacer más que cuando la mujer centro de ella tenga una preparación cultural nada frecuente” (Solís 1978: 356). En este sentido, no hemos de olvidar la existencia en la sociedad gaditana de esta época de lo que Solís ha venido en llamar un “matriarcado cultural” (1978: 357), teniendo en cuenta la gran cantidad de academias y escuelas para señoritas existentes en la ciudad, y la preparación en muy diversos temas de la que pueden hacer gala las mismas. Esto es lo que hace afirmar a Ramón Solís:

“Así nacen las tertulias gaditanas; si en los lugares de reunión de los hombres no pueden entrar las mujeres, éstas abrirán sus salones y desplazarán a ellos la vida intelectual, social en general, de la ciudad”. (1978: 357).

Nuestro estudio se centrará en dos de las tertulias del Cádiz decimonónico, que son las que se describen en los *Episodios Nacionales* de Galdós: la de Doña Margarita López de Morla y Virués y la de Doña Frasquita Larrea. Y no es gratuita la aparición de éstas y no de otras, ya que son las más famosas y representativas, dado el matiz político y literario de ambas, frente a las demás, las cuales, por lo general, eran reuniones donde se ensayaban y representaban obras de teatro, se comentaban sucesos, o se jugaba a las cartas, facilitándose de esta forma el conocimiento entre jóvenes de distinto sexo, siendo éste, como dice Rubio, el tipo de reunión que se hizo popular luego en la Corte y durante todo el siglo XIX (1902: 147).

Galdós, interesado desde sus primeros años de actividad literaria por los problemas sociales y políticos de su época, inicia en 1873 la redacción de los *Episodios Nacionales*. Ya nuestro autor, antes de emprender esta titánica

obra, había escrito otras novelas, de corte realista y naturalista; pero son los *Episodios* los que nacen con el propósito de estudiar la historia reciente de España, no como nostalgia del pasado, como lo habían hecho los románticos, sino como reflejo de costumbres y hechos, siendo, en definitiva, una crónica de la realidad que abarca todos los matices: políticos, económicos, sociales, religiosos, etc.

Para Galdós es el pueblo el verdadero motor de la Historia, y es él el protagonista de sus novelas nacionales. Posiblemente, fue el afán por presentar esta idea, que Unamuno llamará más tarde “intrahistoria”, lo que llevó a Galdós a introducir, en su *Episodio Nacional* dedicado a Cádiz, el tema de las tertulias.

La lectura que hace nuestro autor de este evento social, típicamente gaditano puede presentar, a nuestro juicio, algunas influencias de las noticias que de él dejó escritas Antonio Alcalá Galiano y que pudo llegar a conocer incluso antes de su publicación, acaecida en 1878, a través de José Alcalá Galiano, a quien, según Rodríguez Puértolas, le unía una gran amistad (Galdós 1984a: 27). Esta idea puede ser corroborada con sólo hojear las páginas que a estas reuniones les dedica Galdós: de las dos tertulias, Gabriel Araceli entra y describe la de Doña Margarita (Doña Flora en la obra), a la que asistió con regularidad Alcalá Galiano; y a Doña Frasquita Larrea la nombra solamente a propósito de la aparición de una publicación criticando la tertulia de Doña Flora, aparecida en *El Revisor político*, periódico de tendencia moderada, publicado durante 1811. Después de establecerse un acalorado diálogo entre los contertulios de esta dama, Galdós realiza una escueta presentación de Frasquita, la cual coincide en bastantes aspectos con una de las pocas alusiones que hace de ella Alcalá Galiano en *Recuerdos de un anciano*.

Y es que, por otra parte, al revolucionario Galdós, más cercano a la mentalidad liberal de Doña Margarita, poco le interesaba la figura de su antagonista Frasquita, aunque bien se hubiera merecido, según nuestra opinión, alguna mención más que la de indicar que era esposa de Böhl de Faber y madre de Fernán Caballero. Incluso Alcalá Galiano le dedica algunas líneas más a la que Orozco, junto con otros autores, ha considerado “primera romántica española”. Gracias a sus palabras podemos determinar la fecha en que sus tertulias se iniciaron (en 1810, cuando los franceses le dan licencia para pasar de Chiclana a Cádiz), y también podemos saber, siempre según Alcalá Galiano, el color político que éstas tuvieron, pues hace un breve

comentario acerca de sus ideas conservadoras y patrióticas. Incluso nos comenta que llegó a acudir alguna vez a su tertulia" (...) pero por mil razones no hube de agradecerle, ni ella por su parte, a pesar de su mérito, se captó mi pobre voluntad" (1928: 177).

Aún puede existir, sin embargo, un motivo más para que Galdós citase tan someramente la tertulia de Frasquita, pues, según Ramón Solís (1978: 362) y otros autores, como Angélica Palma (1931: 34), ésta no tuvo nunca, ni probablemente lo pretendiera, la importancia de la de Morla. Y quizás fuera ésta la razón de que a nuestro autor le llegase información mucho más cumplida de la tertulia de Doña Margarita, y a Frasquita la conociese más por su contribución posterior a la cultura del país, que por sus reuniones.

A pesar de esto, Galdós si señala, como hemos indicado anteriormente, la existencia de enfrentamientos entre ambas damas, que llegaron a la prensa, pues si las críticas a Doña Margarita aparecen en *El Revisor Político*, ésta es instada por sus contertulios para que responda a la ofensa a través de periódicos de tendencias liberales, como *El Robespierre Español*, el *Concisín*, o *El Duende de los Cafés*, el único con el que Galdós comete un pequeño error de fechas, pues lo sitúa en 1811 (fecha en que se encuentra la acción de la novela), cuando éste comenzó a publicarse en agosto de 1813, aunque no se equivocó en cuanto a tendencia política. Pero Doña Margarita, quizás sabiéndose en posesión de tertulias más afamadas, responde a estas propuestas:

"No quiero reñir con Paquita Larrea, que si ella recibe a los Valientes, Ostolazas, Teneyros, a los Morros y Borulles, yo tengo el gusto de que vayan a mi casa los Argüelles, Torenos y Quintanas, y no porque los haya escogido entre la haz de los que llaman liberales, sino porque casualmente concordaron en ideas" (Galdós 1984b: 115-116).

No conocemos nada acerca de si la prensa recogió o no muestras de esta rivalidad, pero no podemos estar de acuerdo con Solís (1978: 361) cuando señala que no debió existir, ni siquiera en el ámbito privado, dado que ambas tertulias no coincidieron durante demasiado tiempo. La tertulia de Doña Frasquita comenzó alrededor de octubre de 1810, pues lo hizo inmediatamente después de venir a Cádiz, y eso se produjo el 24 de septiembre; por su parte, la de Doña Margarita no se extingue hasta el verano de 1811, con lo que las dos tertulias coexistieron aproximadamente un año, tiempo

suficiente para que se hubieran producido ciertas rencillas, cosa, por otra parte, bastante lógica, si se tiene en cuenta el carácter antagónico de ambas, aunque de éstas no tengamos constancia de que hayan llegado a la prensa.

Pero al acercarnos a los *Episodios* para estudiar el tema de las tertulias, emerge con una fuerza gigantesca el papel de Doña Flora, a la que podemos fácilmente identificar con Margarita López de Morla. En *Trafalgar*, Galdós la presenta como la prima de Don Alonso, al que su protagonista, Araceli, sirve, y en cuya casa se alojarán durante su estancia en Cádiz. Y la describe de una forma muy poco benevolente, como “una vieja que se empeñaba en permanecer joven” (1984a: 132) –aunque posiblemente Doña Margarita no fuera de tanta edad, pues su muerte se produce en 1849, señalando Alcalá Galiano que “apenas pisaba los confines de la vejez” (1928: 174)–, y sigue Araceli describiéndola como poseedora de un rostro tan maquillado que “parecía haber puesto su rosicler (en él) todos los pinceles de las Academias presentes y pretéritas”, y aún así feo, pues intentaba “achicar su descomunal boca, o tapar el estrago de la dentadura” (1984a: 132), detalles de la descripción en las que, probablemente, no se equivocó Galdós, pues lo que hemos podido conocer de este aspecto sobre la de Morla le dan la razón (Alcalá Galiano 1928: 173; Coloma 1943: 73; Solís 1971: 58).

Llegados a este punto cabe preguntarse porqué Galdós, que normalmente no encubre bajo ningún nombre supuesto a un personaje histórico, hizo esto con Doña Margarita. Para analizar las posibles causas, hemos de tener en cuenta que en los *Episodios* se mezcla realidad y ficción, conviviendo los personajes reales con los novelescos. Y como hemos comprobado, la Doña Flora de Galdós no coincide totalmente con la histórica Doña Margarita, y es que suponemos que al autor tampoco ésto le importaba demasiado. Él necesitaba colocar a su personaje en una posición “novelada”, que le permitiera adentrarse en la descripción de un evento social el cual consideraba muy digno de atención; y como tiene la información sobre una tertulia “histórica”, la aprovecha, modificando lo que estima conveniente –así, Doña Flora se convierte en familiar de Don Alonso– para conseguir situar a sus personajes dentro de un contexto históricamente creíble.

Y es en el *Episodio* de Cádiz donde Galdós se detiene durante todo un capítulo a describir lo que se hacía en la tertulia de Doña Flora, y a reseñar a los personajes que acuden a ella. En él aparece un dato que nos permite corroborar la idea anterior: la tertulia a donde acude Araceli es un lugar donde se juega, se come, y hasta se galantea, además de conversar sobre

temas de actualidad (Galdós 1984b: 33); posiblemente, la tertulia de Doña Margarita no fuera exactamente así, pero a Galdós le interesa describir lo que, en general, se hace en una reunión de este tipo; sin embargo, inmediatamente aparece un dato que nos deja bien claro de qué tertulia hablamos: en boca de la propia Doña Flora, Galdós plasma la realidad histórica:

“Dejémonos de niñas: hombres, hombres quiero en mi tertulia; literatos que lean versos; currutacos que sepan de corrido las modas de París; diaristas que nos cuenten, todo lo escrito en tres meses por las *Gacetas* de Amberes, Londres (...), gente alegre que hable mal de la Regencia y critique la cosa pública, ensayando discursos (...)” (1984b: 34).

Y este tipo de personas son las que realmente asisten a las tertulias de Doña Margarita. Pero Galdós no se conforma con esta descripción, y así empiezan a aparecer en la reunión y en el recuerdo de Araceli algunos de los personajes contertulios de la Morla, a los cuales cita Alcalá Galiano (1928: 174), como Quintana, del que dice que “era entusiasta de la causa española y liberal ardiente con vislumbres de francés o ginegrino”, o Martínez de la Rosa, a quien reconoce gran cantidad de virtudes (Galdós 1984b: 35). Alcalá Galiano menciona a varios más, entre ellos gente tan importante como Argüelles, o Toreno, y por su parte, lo mismo hace Galdós, con Xérica, Beña o Arriaza, poetas satíricos de la época. De estos tres personajes no tenemos ningún otro indicio que nos asegure si asistieron a la tertulia de Doña Margarita o no, aunque, probablemente ni siquiera el autor de *Cádiz* lo supiera con certeza; pues se apresura a asegurar que, al menos los dos primeros, eran “poetas menores de que me acuerdo poco (...)” (1984b: 36).

De todo lo expuesto hasta aquí, es evidente que, si bien la tertulia es un hecho social habitual en toda España, en Cádiz adquiere una dimensión especial por el hecho de que, mientras que no es normal la presencia de la mujer en la discusión política y, en general, en cualquier reunión de las características de la tertulia, aquí es precisamente ella, y así nos lo muestra Galdós, la que, abriendo sus salones, es capaz de llevar a ellos la vida política, social y cultural de la ciudad.

BIBLIOGRAFÍA

Alcalá Galiano, Antonio. *Recuerdos de Fernán Caballero*. Madrid, Biblioteca Clásica. 1928.

- Casalduero, Joaquín. *Vida y obra de Galdós*. Madrid, Gredos. 1980.
- Coloma, Luis. "Recuerdos de Fernán Caballero". *Obras Completas*. Madrid, Razón y Fé. 1943.
- Gómez Imaz. *Los periódicos durante la guerra de la Independencia (1808-1814)*. Madrid. 1910.
- Montesinos, José Fernando. *Galdós*. Madrid, Castalia. 1972.
- Orozco Acuaviva, Antonio. *La gaditana Frasquita Larrea: primera romántica española*. Jerez, Sexta. 1977.
- Palma, Angélica. *Fernán Caballero, la novelista novelable*. Bilbao, Espasa-Calpe. 1931.
- Pérez Galdós, Benito. *Trafalgar*. (ed. de Julio Rodríguez Puértolas. Madrid. Cátedra. 2ª ed.). 1984a.
- Pérez Galdós, Benito. *Cádiz*. Madrid, Alianza. 3ª ed. 1984b.
- Rubio y Galí, Federico. *La mujer gaditana*. Madrid. 1902.
- Solís, Ramón. "El Romanticismo gaditano", en *Revista de Occidente*, 97, pp. 48-72. 1971.
- Solís, Ramón. *El Cádiz de las Cortes*. Barcelona, Plaza & Janés. 1978.
- Ximénez de Sandoval, Federico. *Alcalá Galiano*. Madrid. Espasa-Calpe. 1902.

HACER CALCETA

Marieta CANTOS

Con esta frase quisieron simbolizar algunos españoles el papel que debía desempeñar la mujer en la sociedad del siglo XIX, y este es también el título de alguno de los artículos que se escribieron en la revista *Cádiz, Artes, Letras, Ciencias*⁽¹⁾, una revista publicada en esta ciudad durante los años 1877-1880 bajo la dirección de Patrocinio de Biedma y Lamonedá. Dirigida a un público medio, sin diferencias de sexo, en ella escribían la mayor parte de las autoras que por entonces estaban en boga: Julia Asensi, Concepción Gimeno, Graciella, Ermelinda Ormaeche, Josefa Pujol de Collado, Faustina Sáez de Melgar, Sofía Tartilán, todas ellas narradoras, o articulistas en diversas revistas⁽²⁾.

Como ocurre con otras revistas de la época, incluso aquellas que dicen estar compuestas sólo por mujeres⁽³⁾, no sólo escribían mujeres, sino también autores de reconocido prestigio, como José Alcalá Galiano, Romualdo

(1) Para más información sobre esta revista, me remito a mi comunicación "La federación literaria andaluza. Proyecto de una mujer" (en prensa).

(2) Efectivamente, todas junto con Patrocinio de Biedma publican diversos artículos de costumbres en *Las mujeres españolas, americanas y lusitanas pintadas por si mismas*, volumen publicado en Barcelona hacia 1881 y dirigido por Faustina Sáez de Melgar. Actualmente preparo un trabajo sobre las colaboraciones de estas escritoras en la revista *Cádiz*.

(3) Este es el caso de *Gaceta de las mujeres* que, como afirma Enrique Rubio Cremades en su "Análisis de la publicación *El Pensil del Bello Sexo*" –Marina Mayoral (coord.), *Escritoras románticas españolas*, Fundación Banco Exterior, Madrid, 1990, pp. 95-103–, a pesar de que se tal afirmación, colaboraban Juan Nicasio Gallego o Nicomedes Pastor Díaz.

Alvarez Espino, Andrés Borrego, Emili Castelar, Leopoldo Augusto de Cueto, Adolfo de Castro, Nicolás Díaz Benjumea, José de Echegaray, Antonio García Gutiérrez, y un largo etc.⁽⁴⁾.

Si bien es cierto que la polémica acerca del papel de la mujer no se desarrolla en la revista *Cádiz* hasta 1879, al menos no claramente, también es verdad que es desde los comienzos de su publicación se acogen numerosos artículos de opinión acerca de los diferentes problemas que conciernen a la mujer, poemas, novelas, sin que ello signifique –ya se advirtió antes– que esta sea una revista dirigida a un público femenino: es curioso que no haya un apartado dedicado a la moda hasta noviembre de 1878, es decir, año y medio después de su primera aparición.

Suele ocurrir a veces en esta época que sea un hombre el que tome la decisión de cargar sobre sus espaldas el trabajo de extender el movimiento emancipador de la mujer. Se trata en esta ocasión de Nicolás Díaz Benjumea, quien en el número 11 de la revista –20 de agosto de 1877– inicia una serie de artículos, que envía desde Londres, titulados “La gran causa del bello sexo”, en el que pretende realizar “un tratado de la defensa de la mujer”⁽⁵⁾ porque, en su opinión la historia y la literatura han sido, desde los primeros tiempos, muy injusta con las mujeres, hasta el punto de que considera que la ceguera de Homero fue la causa de que se haya tomado a Helena por una dama perversa, puesto que ella habría sido una santa, buena madre y buena esposa si no la hubieran casado con el botarate de Menelao, marido de pega, e indigno de tan gran tesoro⁽⁶⁾. A raíz de esta tergiversación los hombres creyeron que la mujer estaba en la raíz de todos los males.

A ello se suma el asunto de la dichosa manzana de Eva, por lo que, de ser cierto, –asegura–, “lo que ha pasado en la humanidad no es más que una venganza, revancha o partida serrana de los hombres contra las mujeres”⁽⁷⁾. Todo ello fue posible debido a que el hombre siempre estuvo en el poder, hizo las leyes y monopolizó la opinión pública con lo que no dudó en “echar el mochuelo a la parte flaca”. Díaz Benjumea considera que el siglo XIX va a librar a la mujer de la injusticia y la arbitrariedad con que se trató a las mujeres en épocas pasadas, pues el hombre, que lo ha sido todo en la historia de

(4) Entre los que se puede seguir citando a Alfonso Moreno Espinosa, Ramón León Mainez, José Milego, Manuel de la Revilla, el Dr. Thebussem o Luis Vidart.

(5) p. 85.

(6) *Ibidem*.

(7) *Ibidem*.

la humanidad, sin ingerencia o mezcla oficial de la mujer” no ha logrado en su andadura resultados meritorios. Y puesto que la influencia del hombre en la mujer no ha sido beneficiosa, “aunque tarde, ha llegado a la hora de la redención y emancipación de la mujer de las garras de su disfrazado déspota⁽⁸⁾.

Estas palabras resumen las ideas que tantas mujeres una y otra vez defendieron y habrían de seguir defendiendo; será pues este escritor el que inaugure en el seno de la revista *Cádiz* el alegato sobre la mujer. Después de su primer artículo –que, por cierto, él denomina poema en prosa–, vendrán otros, ahora ya sí, firmados por mujeres, aunque para ello habrá que esperar más de un año.

Se trata de un texto de la cubana Aurelia Castillo de González en el que justifica el atraso intelectual en el que se encuentra la mujer por la mala influencia que en ella ejerce la moda, pues sólo se ocupa en el estudio y ejecución de figurines y se convierte en el centro de su conversión.

Antes de continuar con la referencia a otros artículos, debemos tener en cuenta que todos los temas que se tratan en la revista *Cádiz* habían sido ya motivo de análisis por muchas mujeres en décadas anteriores, me refiero a los escritores de María Josefa Massanés, que desde 1840 reivindica el papel de la mujer en la sociedad y el derecho a la educación⁽⁹⁾; al igual que más tarde haría Concepción Arenal en *La mujer del porvenir* (1868).

Precisamente el derecho a la educación es la primera batalla que pretenden ganar estas mujeres, lo que justifica que esta demanda constituya el tema principal y casi único de la mayor parte de los escritores que tratan sobre “la cuestión femenina”, especialmente en la revista *Cádiz* a partir de 1879. Lo que ocurre es que estas peticiones no se formulan abiertamente, sino que, a pesar de que han pasado varias décadas desde que M^a Josefa Massanés las plateara, sus sucesoras habrán de seguir empleando las mismas estratagemas.

Al igual que la escritora barcelonesa justifica la necesidad de educar a la mujer en que ellas han de educar a los hijos⁽¹⁰⁾, Isabel Cheix habrá de utilizar el mismo argumento en su artículo “¿Debe o no ilustrarse a la mujer?”, al

(8) *Ibidem*.

(9) Navas Ruíz, R., “Discurso feminista y voz femenina: las poesías de María Josefa Massanés”, en *Escritoras románticas españolas*, pp. 177-195.

(10) Navas Ruíz, R., *op. c it.*

recordar que si en otras épocas la esposa no podía intervenir en estas cuestiones, en la actualidad esta responsabilidad educativa recae en la mujer, al tener el hombre que dedicarse a la política y a otras actividades sociales⁽¹¹⁾. En este sentido no nos causa sorpresa que uno de los artículos de Patrocinio de Biedma, el que lleva por título “Influencia femenina” analice de qué modo repercute la mujer con su comportamiento, su actitud, en los seres que están a su alrededor y en qué medida sería necesario que ésta estuviera suficientemente preparada para desempeñar su labor. Como afirma Ricardo Navas, estas escritoras asumen que el hombre ostenta el poder y que la mujer no debe bajar a la arena política, pero no dejan de señalar que el poder de la mujer sobre este es prácticamente ilimitado, la mujer subyuga al hombre con su sumisión, llega a afirmar M.^a Josefa Massanés⁽¹²⁾. Y en este mismo sentido puede interpretarse las palabras de Patrocinio de Biedma cuando afirma

No hay hombre ateo si está unido a una mujer creyente.

No hay hijo incrédulo, materialista, ni siquiera indiferente, si tiene una madre religiosa, digna y buena.

Esta es la trampa que tratan de tender a los hombres. Contra el peligro del ateísmo, del materialismo, no hay duda de que el poder de una madre podrá salvar al niño de tales amenazas. No quiere decir esto, por supuesto, que sea esta una estratagema hipócrita, que estas mujeres no sean verdaderas creyentes y tengan a la religión como un bien incuestionable, todo lo contrario; sólo se trata de señalar que si las mujeres insisten en esta cuestión es porque saben que a los hombres les preocupa.

El amor de la mujer hacia el hijo o hacia el hombre está concebido en términos platónicos, como *eros pedagógico*, es decir como instrumento de perfección, medio del que se sirve el hombre en su progreso hacia Dios. De aquí que sea necesario elevar a la mujer –asegura Concepción Gimeno– para que su influencia sea más provechosa para el hombre⁽¹³⁾; por eso puede afirmar

(11) *Cádiz*, nº 18, 30 de junio de 1879.

(12) *Ibidem*.

(13) “Siendo tan grande la reconocida influencia que sobre él ejerce, cuanto más digna, más pura, más delicada sea, más se aproximará el hombre a la perfección, y la perfección debe ser el objetivo de los dos sexos, aunque sólo podamos alcanzar una perfección relativa” Cf. “La mujer ideal”, *Cádiz*, año II, nº 21, 30 de noviembre de 1878, pp. 163-164.

que “la mujer ideal es culta y siempre debe preferirse la mujer culta a la ignorante”⁽¹⁴⁾. No obstante, esta autora habrá de matizar que el deber de ilustrar a las mujeres reside en la necesidad de que estas se conviertan en “poderosas aliadas y dignas colaboradas del hombre”⁽¹⁵⁾.

Es interesante destacar que la mujer siempre tiene que dejar muy claro que en ningún momento trata de desbancar al hombre de su puesto en la sociedad, por lo que nada debe temer de su compañera. Y si este tipo de aclaraciones son necesarias es porque realmente los hombres sabedores de que las mujeres, con una instrucción adecuada, estarían igual de capacitadas –o aún más– que ellos, no se sienten seguros con una mujer ilustrada a su lado⁽¹⁶⁾. Así, que, para tratar de evitar tales suspicacias por parte del sexo fuerte, las mujeres se apresuran a rechazar una posible usurpación del poder; esto es lo que mueve a Isabel Cheix a asegurar que la mujer que tuviera tales pretensiones sería indigna de recibir instrucción alguna⁽¹⁷⁾.

Es en esta clave –como advierte Ricardo Navas– en la que debe interpretarse las palabras de M.^a Josefa Massanés cuando reclama una emancipación puramente intelectual⁽¹⁸⁾ o emancipación moral como la llama Patrocinio de Biedma⁽¹⁹⁾. A ambas, con cerca de cuarenta años de diferencia, la emancipación total, es decir, la independencia, les parece imposible. Si en el caso de la autora barcelonesa pudiera tratarse tan sólo de una estratagema⁽²⁰⁾, en el caso de la gaditana pudiera verse cierto recelo propio de una mujer más o menos conservadora, que teme que ir más allá contribuiría a desestabilizar la sociedad a la que pertenece⁽²¹⁾. Lo mismo que le sucedería a Isabel Cheix,

(14) *Ibidem*.

(15) *Ibidem*.

(16) En este sentido se expresa Isabel Cheix cuando se plantea:

“¿No es muy triste que en la encarnizada lucha que se sostiene hace tiempo, respecto a la ilustración que debe recibir la mujer, se haya dicho siempre que siendo su imaginación más viva que la de el hombre puede suplir a la instrucción? ¿Se ha temido quizás, que si se le agrega el caudal de la ciencia trate de usurpar puestos que no le corresponden?”.
Cf. *op. cit.*

(17) *Ibidem*.

(18) Cf. Navas Ruiz, R., *op. cit.*

(19) *Cádiz*, año III, nº 10, 10 de abril de 1879.

(20) Navas Ruiz, R., *op. cit.*

(21) “La vida propia, es decir la independencia, es la mayor de las locuras!

Es atentar contra la familia, que se apoya en la base del matrimonio; contra la naturaleza que ha dado a la mujer sus condiciones débiles, para obligarla a ser protegida; contra Dios mismo que ha querido que la mujer necesite del amor del hombre para apoyarse en él como en una ley de su vida”.

Cf. “La mujer emancipada”, 10 de abril de 1879.

para quien los aduladores que tratan de seducir a las mujeres, atribuyéndoles una superioridad intelectual sobre los hombres, son sus peores enemigos: muchas mujeres, “envenenadas” por estas ideas, pretender mezclarse en los asuntos públicos y lanzarse a “las revueltas olas del mundo donde el hombre que es más fuerte naufraga con frecuencia”⁽²²⁾.

De todas formas y, aún reconociendo el posible carácter moderado de los escritores de estas autoras, se puede percibir en ellas un lenta evolución, o acaso una sutil artimaña. Se trata de analizar la actitud de Patrocinio de Biedma con respecto al trabajo: si en un principio rechaza que este se convierta en un instrumento de independencia, porque eso iría en contra de la familia y por tanto en contra de la sociedad y de Dios, meses más tarde habrá de admitir que es preciso que la mujer cuente con un medio de vida porque no siempre podrá contar con la protección del varón. Puede ocurrir que el padre le falte y que no tenga otro tipo de parientes, o que el marido gaste alegremente su dinero y la mujer quede sin saber de qué vivir, porque las máquinas realizan ahora las únicas labores que la educación tradicional le ha enseñado⁽²³⁾.

Precisamente porque reconoce que la sociedad ha cambiado, y que la mujer no está tan protegida como lo estaba en otros tiempos, Patrocinio de Biedma reivindica una educación, unos conocimientos que, si antes podían resultarle inútiles, en la actualidad son imprescindibles, si no se quiere condenarlas al envilecimiento o a la autodestrucción. De nuevo una mujer ha de esgrimir justificaciones que apelan más al sentimiento que a la razón, de nuevo ha de recurrir a coartadas morales. Parece que responsabilizar al hombre de que la mujer ejerza la prostitución o se suicide es el único modo de atraerlo a su causa, o de que, al menos, no la rechace abiertamente.

Por eso, cuando Patrocinio de Biedma admite que tratar de volver a una tutela perpetua de la mujer, como la que gozara en otros tiempos, es imposible “porque las corrientes de las ideas, como las corrientes de las aguas, jamás retroceden, siempre van hacia adelante, acaso demasiado aprisa”⁽²⁴⁾, ¿qué ha de concluirse?, ¿se trata de una moderada actitud fosé a los nuevos tiempos, o es su vaivén ideológico un ardid para no asustar a los hombres? Lo cierto es que no puede decirse de ella que sea una conservadora recalci-trante.

(22) *Op. cit.*

(23) “Lo que es preciso”, en *Cádiz*, año III, nº 21, 20 de julio de 1879.

(24) *Ibidem.*

Paulatinamente las reivindicaciones de unas y otras van perdiendo su inicial mesura, así Concepción Gimeno puede afirmar que resulta una anacronismo juzgar débil a la mujer⁽²⁵⁾ y que este calificativo sólo obedece a que el hombre, movido por el egoísmo, no quiere conceder a la mujer lo que por derecho le pertenece.

Sus palabras debieron de sonar terriblemente duras en los oídos de muchos lectores cuando afirmaba:

“El hombre ha demostrado constantemente una tendencia ruin: el deseo mezquino de rebajar a la mujer, convirtiéndola en ser pasivo, en maniquí, en criatura nula y ciega, incapaz de caminar al lado suyo por los mundos elevados de la ilustración y la inteligencia”⁽²⁶⁾.

Con todo, al igual que las escritoras citadas con anterioridad, habrá de terminar por demandar una emancipación “únicamente en las esferas de la inteligencia”⁽²⁷⁾.

Así llegamos, por fin, al escrito que da título a esta comunicación en el que Patrocinio de Biedma reclama mayor seriedad a los periodistas españoles que “han hecho una especie de costumbre de preguntar, siempre que de una mujer distinguida se trata, *si sabe hacer calceta*” como sucedió en una ocasión en que la prensa estadounidense había anunciado que se había pensado ofrecer la Jefatura suprema del Estado a Mistress Victoria Woodhall. Sostiene la directora de la revista que las mujeres brillantes pueden honrar mejor a su patria y al mundo en general, realizando lo que su capacidad le permita, que dedicándose a la actividad calceteril⁽²⁸⁾.

Pero la respuesta no se hizo esperar y en ella se ataca a las mujeres que desdeñan ese “trabajo sencillo que sirve de utilidad a la familia y embellece la mansión”⁽²⁹⁾, máxime cuando tras la expresión “hacer calceta” se esconde la dedicación a la familia. Será un mes más tarde cuando se publique la contestación de Patrocinio de Biedma, quien fundamenta su escrito, como ya

(25) “(...) “pudiérase admitir este injurioso dictado en aquellas épocas en que la fuerza bruta era el todo: en aquellas épocas de piedra, en aquel siglo de hierro, en que se concedía el imperio de la razón al que ostentaba colosales fuerzas; mas hoy quedan abolidos los derechos del fuerte, para dar paso a los derechos del que tiene razón”. Cf. “No hay sexo débil”, en *Cádiz*, año III, nº 21, 30 de agosto de 1879.

(26) *Ibidem*.

(27) *Ibidem*.

(28) “Hacer calceta”, en *Cádiz*, año III, nº 29 de octubre de 1879.

(29) El artículo firmado por “Una suscritora” se titula “Hacer calceta” y apareció en la revista *Cádiz*, año IV, nº 2, 20 de enero de 1880.

hiciera antes en “Lo que es preciso”, en la necesidad de aceptar el progreso y en ese caso dar a la mujer independencia e ilustración “porque como dice Mad. Bentzon, *nada honra a una mujer tanto como la conquista legítima de la independencia por el trabajo*”.⁽³⁰⁾

Quizás alguien pueda pensar que el tema de la calceta es demasiado nimio para convertirse en el eje de una polémica sobre el papel de la mujer del siglo XIX, y desde luego así sería si todo se quedara en una simple labor de punto; pero, como advertía Patrocinio de Biedma, tras la calceta se esconde la reprobación de la mayor parte de los hombres sobre la falta de femineidad de las mujeres insignes, sobre su desnaturalización, y el reproche de muchas congéneres que consideran que la mujer no debe salir jamás del entorno doméstico. Es curiosa la anécdota de que Rosalía de Castro, Pilar Sinués y otras muchas tenían en el salón de su casa una labor escondida, que tomaban en cuanto asomaba una visita para demostrar que ellas también atendían las tareas del hogar⁽³¹⁾.

Frente a esto, Patrocinio de Biedma propondrá una y otra vez la necesidad, incluso en forma de ley, de que los padres den estudios a sus hijas, una carrera, o al menos un oficio, con que poder mantenerse⁽³²⁾. El trabajo, por otra parte les servirá para considerarse a sí mismas y a los demás, al tiempo que acostumbrarlas a valorar las cosas en su justo precio. Habrá que dar por tanto a las niñas una educación esmerada y no enseñarles tareas que realizan mejor las máquinas⁽³³⁾.

Pero la actitud de Patrocinio de Biedma es bastante desconcertante, si en un artículo titulado “El pleito del matrimonio”, reseña sobre una obra publicada por los poetas Teodoro Guerrero y Ricardo Sepúlveda, propugna la necesidad de que se plantee si el matrimonio indisoluble, tal como está concebido en las leyes es útil a la sociedad, para que se modifique en caso contrario⁽³⁴⁾, en el último que cierra la serie de artículos sobre la cuestión

(30) “La calceta”, en *Cádiz*, año IV, nº 6, 29 de febrero de 1880.

(31) Simón Palmer, M.^ª del C., “Las románticas y la sociedad de su tiempo” en *Insula*, nº 518-519, pp. 19-20.

(32) Cf. “Lo que es preciso”, en *Cádiz*, año III, nº 21, 30 de julio de 1879.

(33) “(...) no es la labor inútil, el entretenimiento agradable el que hay que recomendar a la mujer: es el trabajo, los medios de ganar lo que necesita para la vida independiente, la costumbre de esta independencia que inspira la consideración propia y el respeto ajeno.” Cf. “La calceta”.

(34) “¡Casaos! ¡No os caséis!, he aquí la respuesta de la vejez a la juventud, variando a medida que el ser interrogado debe al matrimonio su ventura o su desdicha; pero pocos dicen: estudia el matrimonio antes; si es necesario a la vida social, aceptadle; pero si

femenina, “La calceta” vuelve a insistir en que la emancipación absoluta, la que trata de que la mujer pueda competir con el hombre en política u otra actividad pública, es un grave error⁽³⁵⁾. Quizás, la clave de todo este asunto pueda estar en el hecho de que Patrocinio de Biedma temía –y esto lo expresa una y otra vez– que con estas demandas “revolucionarias” el hombre no hiciera ni siquiera las más mínimas concesiones en el derecho primordial, básico, a la educación de la mujer; y no debe olvidarse que la “ley Moyano” de educación de 1857, sólo preveía que se le enseñara a las mujeres unas disciplinas aplicadas a las labores propias de su sexo y nociones de materias que la hicieran más brillar que saber; luego, hasta las décadas en que se publica la revista *Cádiz*, no parece que haya habido progreso alguno.

Sólo resta añadir un detalle que me parece de vital importancia, el artículo en el que se aboga por el replanteamiento de la indisolubilidad del matrimonio –sin llegar a defender el divorcio, por supuesto– esté firmado por su seudónimo masculino Pedro Ticiano Imab.

no le halláis en armonía con los ideales modernos, modifiquémosle, que si las leyes encadenan al hombre, su voluntad forja y temple esas cadenas.

He aquí al asunto de un interesante libro del porvenir, que sin duda tendría, como el que nos ocupa, el concurso de todos nuestros más ilustrados talentos: ¿El matrimonio es indisoluble legal y moralmente? ¿Si a su contrato material se falta por uno de los cónyuges, el matrimonio subsiste? ¿Si su base son los mutuos deberes puede y debe considerarse intacto una vez olvidados éstos u escarnecidos?

Contesten los hombres de la ley y los hombres de ciencia, contesten sobre todo los de buena voluntad. La época actual es época de auroras; el pleno día de nuestras conquististas no ha brillado aún”.

Cf. “El pleito del matrimonio” en *Cádiz*, año IV, nº 2, 20 de enero de 1880.

- (35) “La emancipación de la mujer, si sólo se trata de alejar de su espíritu preocupaciones absurdas, y de su pensamiento sombras injustificadas [incertidumbre sobre su porvenir], puesto que ha probado plenamente en todas las épocas su capacidad, es justa y lógica, y el hombre no puede oponerse a ella, porque es el complemento de la suya; pero si quiere hacerse de esa emancipación una bandera ridícula de peligrosas libertades que ni la moral social ni el decoro propio autorizan; si se pretende llevarla a rivalizar con el hombre en la política, en la filosofía, en las ciencias y en las pasiones, en ese caso, no sólo se perderá lastimosamente el tiempo, sino que perjudicando gravemente la misma causa que se intenta defender, se retrasará de un modo seguro su triunfo, porque sobre el error antiguo habrá que combatir el error moderno.

La mujer no puede romper jamás, ni por su voluntad ni por sus acciones, esos lazos sagrados que la encadenan a la familia, al deber y a la sociedad”. Cf. “La calceta”, en *Cádiz*, 29 de febrero de 1880.

IMÁGINACIÓN Y NATURALEZA EN WILLIAM BLAKE

Fernando CASTANEDO

Dentro del elenco de mitos formulados por la poesía romántica inglesa, uno de los que con mayor frecuencia emergieron fue el de la redención humana. Tal vez debido a un rechazo frontal de toda religión establecida el mito fue siempre heterodoxo, tomó distintas vestiduras y se arropó en teorías dispares sobre el hombre, su imaginación y su posibilidad de trascender una historia que se mostraba especialmente tras la Revolución Francesa inexorablemente cíclica.

En William Blake, decano de los poetas románticos ingleses y una de la figuras que mayor importancia llegó a dar a este mesianismo de época, podemos observar una de las construcciones míticas más complejas y sobresalientes. En primer lugar por la dificultad del tono profético inherente al lenguaje que desarrolla en sus obras mayores; y en segundo por el gran coste que supone hacerse con la nomenclatura de nuevo cuño con que cierne los mitos que pone en funcionamiento.

A continuación nos proponemos observar la mitopoiesis o construcción mítica en que se encuadra su teoría de la redención para el hombre, con especial referencia a su tratamiento de la figura femenina que culmina uno de sus poemas breves: *Londres*. Pero antes de acometer este análisis necesitamos prestar atención al eje sobre el cual gira toda la poesía de Blake: la imaginación humana como motor para la redención. En Blake esta redención universal se inscribe en el tiempo de nuestra vida terrena, abarcando así tanto el ámbito de lo social como el de lo individual, el universo del ser como protagonista y partícipe de su propia conciencia.

Blake entiende la imaginación como la facultad que permite al hombre erguirse sobre un estado natural –que en su construcción mítica recibe el nombre de Beulah–, para alcanzar uno superior –que recibe el nombre de Edén–. En Beulah la conciencia de la naturaleza es la de una identidad entre los procesos naturales y los humanos, en donde ambos se experimentan como ciclos eternamente recurrentes. Es pues, una relación feliz o inocente entre sujeto y objeto: los sentidos del sujeto se adunan a las fuerzas que habitan las cosas naturales. Ahora bien, este es un estado relativamente estático –en cuanto que es de carácter cíclico y no dialéctico– y por ello el hombre no debe mantenerse allí, ya que el abandonar este estado de felicidad pastoril –que se vence por medio de la experiencia– puede suponer su ascenso a un reino más elevado. Así lo resumía Paul de Man:

"La mayor originalidad de Blake está en experimentar este proceso como una humanización progresiva del mundo natural. Gracias al poder de la imaginación el sujeto puede convertir el mundo de la naturaleza a su propio modo de ser, y sustituir la antítesis sujeto-objeto por una relación intersubjetiva entre dos entes que no están alienados el uno del otro. El contacto entre hombre y naturaleza, que en un principio era pura percepción sensorial, se convierte en el diálogo (la relación Yo-Tú de Martín Buber) entre el hombre y la "Divina Forma Humana" de una naturaleza transfigurada; el Jardín edénico se convierte en la Ciudad de Jerusalén, donde todas las relaciones se humanizan, incluyendo las que hay entre Dios y el hombre"⁽¹⁾. (De Man, 1989:93).

(1) Cabe apostillar aquí que, sin embargo, una de las identificaciones constantes en la poesía de Blake es entre el hombre y Dios. El hombre para Blake es Dios (la "Divina Forma Humana" que hemos visto mentar a de Man):

"Thus men forgot that All deities reside in the human heart".

The Marriage of Heaven and Hell, plancha 11 (Blake, 1965:38).

"God appears & God is Light

To those poor Souls who dwell in Night

But does a Human Form Display

To those who Dwell in Realms of day"

Auguries of Innocence (Blake, 1965:493).

"The worship of God is. Honouring his gifts in other men each according to his genius, and loving the greatest men best, those who envy or calumniate great men hate God, for there is no other God".

The Marriage of heaven and hell, plancha 23 (Blake, 1965:43).

Queda claro el papel principal que juega la imaginación humana en el mito de la redención que presenta William Blake. Otra cosa es que el concepto de imaginación quede por igual asentado. Fijándose en las interpretaciones que de esta imaginación han hecho críticos tan eminente como Harlold Bloom y Northrop Frye, podríamos decir que el primero la entiende como la causa final a la que conduce la redención, mientras que el segundo la asocia con la causa eficiente que permite al hombre crear –a la que llama percepción creativa–. Un argumento importante en favor de la comprensión bloomiana estaría en la teoría de Blake, según la cual la imaginación es un estado al que debemos llegar. Pero también podríamos argüir en pro de la tesis sostenida por Frye que Blake otorga un papel eminentemente activo a la labor imaginativa. Tal vez sea más cauto por nuestra parte constatar simplemente que Blake manejó con mucha libertad sus conceptos de imaginación y de genio poético, y afirmar que su teoría no comparte con la de Samuel Taylor Coleridge o la de A.G. Schlegel la precisa sistematización exigible en un discurso filosófico, revelándose sin embargo esa importante intuición, polisémica y versátil, exigible al vaticinio del poeta.

Pero independientemente de nuestra concepción de la imaginación en la poesía de Blake, lo que las palabras de Paul de Man dejan muy claro es que se entiende en relación dialéctica con el concepto de naturaleza. A este respecto podemos explorar el modo en que la naturaleza se personifica en *Londres* como paradigma del lugar que ocupa constantemente en su labor poética. Y del mismo modo podremos sacar alguna conclusión sobre el hecho de que la personificación se opere en un personaje femenino, mientras que la imaginación aparece mentada con mucha frecuencia como “The Real Man the Imagination” (Blake, 1965:663, 783...).

Harold Bloom y Northrop Frye han sido los críticos que más hincapié han hecho en una interpretación doble de *Londres*. Ambos coinciden en señalar que por lo general se interpreta esta canción únicamente como la denun-

“If Thou humblest thyself thou humblest me
Thou also dwelst in Eternity
Thou art a Man God is no more
Thy own humanity learn to adore”

The Everlasting Gospel, vv. 69-72 (Blake, 1965:520).

Pero esta identificación no caracteriza únicamente a Blake, y es extensible al pensamiento de Hegel. Así lo glosa Antonio García Berrio: “El artista romántico... trata de encontrar la divinidad en su propio espíritu individual trascendiéndolo”. (García Berrio y Hernández Fernández, 1988:45).

cia de la injusticia social reinante en la Inglaterra de fines del siglo XVIII, pasando por alto la denuncia de la naturaleza restrictiva que podemos leer en él (Bloom, 1974:66, Frye, 1947:181). Según el crítico canadiense Blake jamás pensó que la libertad se hallara contenida en “los derechos forales de los ingleses”, como cabría pensar partiendo de la observación de la primera estrofa, en la que vemos aparecer *charter'd* por dos veces⁽²⁾:

I wander thro' each charter'd street,
Near where the charter'd Thames does flow,
And mark in every face I meet
Marks of weakness, marks of woe.

Muy al contrario, Blake utiliza esta palabra aquí con un tono totalmente irónico, puesto que la libertad que conceden los derechos no es efectiva en la Inglaterra de la época ni –lo que es más importante– coadyuva a liberar al hombre de su limitación natural. Pero para Frye este pensamiento poético conlleva además un rechazo de la libertad entendida únicamente como la lucha de unos elegidos contra sus opresores, y superando este significado literal nos conduce a su sentido alegórico. Según éste el poema podría ser trasunto de su “comprensión de la tiranía como defensa del mundo caído y de la libertad de inocencia” (Frye, 1947:182). En esta comprensión el “mundo caído” es tanto el mundo natural como el social, mientras que por “el estado de inocencia” ha de entenderse inocencia organizada o Edén, el estado creativo o imaginativo en la topología de Blake.

Ambos críticos monopolizan este aspecto de la doble vertiente de protesta que se observa en *Londres*. Harold Bloom se niega a observar “las esposas por la mente forjadas” del octavo verso tan solo como un producto de la mente y de las leyes restrictivas de la Inglaterra de Pitt el Joven; o el “Támesis encauzado/aforado” del segundo verso únicamente como befa de la utilidad de los derechos adquiridos por los ingleses –puesto que con la prosopopeya sugiere que estos derechos son tan útiles a los ingleses como lo pudieran ser al Támesis–, y afirma que el río “está igualmente aprisionado por la restricción natural”, para concluir que “las señales de debilidad y dolor que hay en cada rostro manifiestan la tiranía del mundo natural tanto como la del gobierno británico” (Bloom, 1974:66). Luego no se trata de un

(2) *Charter* en este contexto es claramente polisémico: de una parte hace referencia a los fueros, los derechos otorgados a los ingleses por sus gobernantes –the charter'd rights of Englishem (Frye, 1947:181)–, y de otra a las limitaciones que la naturaleza impone a esos mismos ingleses y por extensión a la humanidad entera.

poema exclusivamente político; creemos con Bloom y Frye que encierra una reflexión profunda en torno a un tema recurrente en la poesía romántica: las relaciones entre la conciencia y la naturaleza, así como el marco de la sociedad dieciochesca. Así rezan las restantes estrofas:

"In every cry of every Man,
 In every Infants cry of fear,
 In évery voice: in every ban,
 The mind-forg'd manacles I hear

 How the Chimney-sweepers cry
 Every blackning Church appalls,
 And the hapless Soldiers sigh
 Runs in blood down Palace walls

 But most thro' midnight streets I hear
 How the youthful Harlots curse
 Blasts the new-born Infants tear
 And blights with plagues the Marriage hearse"

(Blake, 1965:26-27)

Bloom da cuenta de cómo el sometimiento a la sociedad y a la naturaleza se muestra en el poema bajo distintas formas: el lamento del deshollinador que hace empalidecer la Iglesia, convirtiéndola en un pequeño sepulcro blanco⁽³⁾; el suspiro del soldado que mancha de sangre los muros de palacio;

- (3) Con esta referencia al deshollinador Blake remite al lector de sus *Canciones* a dos poemas homónimos que llevan por título *El deshollinador*. Uno aparece en el primer grupo de canciones y otro en el segundo. La maestría de Blake reside en buena parte en que el lloro del deshollinador al que se refiere en *Londres* es identificado de inmediato por el lector con el que aparece en los otros dos poemas. En las primeras estrofas de cada uno de los poemas aparece ya el lamento de los pequeños, así en inocencia:

"When my mother died I was very young,
 And my father sold me while yet my tongue,
 Could scarcely cry weep weep weep weep.
 So your chimneys I sweep & in soot I sleep".

El deshollinador (Blake, 1965:10)

y del siguiente modo en experiencia:

"A little black thing among the snow:
 Crying weep, weep, in notes of woe!
 Where are thy father & mother? say?
 They are both gone up to the church to pray".

El deshollinador (Blake, 1965:22)

Este *weep, weep*, es el modo en que el niño cockney, todavía incapaz de pronunciar *sweep*, *sweep*, se anuncia por las calles, haciendo de su faena –sweep– un lamento –weep–.

el aliento de la prostituta que maldice. Para el mismo crítico la sangre que corre por los muros de palacio “presagia la del rey, y en realidad la de todos los hombres cuando el apocalipsis destruya la naturaleza y la sociedad” (Bloom, 1974:66), lo que vendría a suponer en palabras de Blake la construcción de Jerusalem o la ciudad imaginativa. Por otra parte, lo que hace la prostituta es impedir que la lágrima del recién nacido exista con lo que “Blake está atribuyendo un hecho natural a la maldición de la Prostituta. La Prostituta es una figura literal y también la Naturaleza misma” (Bloom, 1974:67). Esta personificación de la naturaleza como ser femenino tiene una larga historia, pero no aparece aquí como la madre benevolente y bienhechora que es, por ejemplo, en el *Prometeo Liberado* de Shelley. Así pues, la maldición de la prostituta hay que entenderla además como la maldición de la Naturaleza. Los males que añublan el coche fúnebre del matrimonio son producto del sometimiento a la institución social, que en palabras de Bloom supone la “apoteosis de la moralidad natural”, y de la maldición de la prostituta que se ve condenada por una sociedad urizénica⁽⁴⁾. El mismo Bloom resume con estas líneas el pensamiento que Blake busca formular en *Londres*:

"Razón, Naturaleza y Sociedad, la triple corona de la cultura del siglo XVIII, son para Blake una diosa triple de la destrucción..." (Bloom, 1974:67).

Así pues en *Londres* nos encontramos de nuevo con la antinomia que no cesa de surgir en el discurso de Blake y que Frye resumió inteligentemente como ‘percepción creativa’. Por un lado la naturaleza se presenta tremendamente restrictiva y confinadora, y en el caso de *Londres* estrechamente ligada a la sociedad, y sin embargo es imprescindible para la creación. Para aclarar el modo en que Blake propone superar esta antinomia podemos recurrir a su teoría de los sentidos. Para William Blake los sentidos comparten la facultad perceptiva del hombre, que como tal nos ata al mundo natural y a la muerte. En el mito de Blake, sin embargo, no todos los sentidos nos atan de la misma manera al universo de lo cíclico o lo natural, y es precisamente el tacto, el

(4) *Urizen* es en la mitología de William Blake la hipóstasis de nuestro Dios Padre, de Yavé, de Zeus, de Alá, de Thor o de Júpiter. Es representación del deísmo, la religión natural y cualquier forma constrictiva de autoridad que pretenda imponer una determinada concepción del mundo y la existencia. A este respecto para Blake es tan urizénica la religión ortodoxa con sus prescripciones como las leyes físicas que imponen a los hombres la unidad de percepción. En términos ontológicos freudianos Urizen sería el superego, y en la mitopoiesis blakeana guarda estrecha relación con la dotación racional del hombre, su capacidad de reducir el mundo y la percepción a lo fenoménico.

sentido sexual, el que menos caído se halla en el universo en que nos encontramos. Por ello el tacto es el sentido que mayor ayuda nos puede prestar para superar nuestra condición mortal, remontándonos a la imaginativa.

El libro de Thel es otro ejemplo blakeano del modo en que la represión del tacto conduce al universo del solipsismo racionalista, es decir, a Ulro. Curiosamente otro personaje femenino se presenta como mito de la frustración. Thel está inicialmente ubicada en el universo de Beulah, pero cuando le llega la oportunidad de trascender Beulah para acceder a Edén a través de la experiencia sexual, huye y se descabala en Ulro. El canto final de este poema es una clara lamentación de la oportunidad perdida por la joven protagonista puesto que “el amor sexual es la puerta por la que la mayor parte de nosotros accede al mundo imaginativo, y para muchos es la única rendija por la que se observa” (Frye, 1947:73)⁽⁵⁾.

A la luz de esta teoría podemos volver a *Londres* y aventurar que el foco del poema se encuentra en la última cuarteta. En primer lugar porque Blake va intensificando el tono trágico del poema de manera muy sutil hasta este punto: la primera cuarteta abre el poema con recursos figurativos como la ironía contenida en *charter*, sin embargo las “señas de debilidad, señas de sufrimiento” del cuarto verso no conllevan la amargura de “En cada grito de cada hombre /.../.../ escucho las esposas forjadas por la mente”, con que sigue la segunda estrofa, en la que el ritmo yámbico parece aún más uniforme por la concurrencia de la anáfora que se sucede en los tres primeros versos. A su vez la tercera cuarteta pronuncia aún más la acidez con dos estructuras paralelas que parecen contener algo de la inevitabilidad de la gran tragedia, de la recurrencia inexorable de las desgracias: el lamento del desholliador amortaja/empalidece cada iglesia, y el suspiro del soldado ensangrenta el palacio. La última cuarteta menciona por fin un lexema clave para la comprensión del poema: *curse*, maldición –y quien impreca es una prostituta que simboliza la naturaleza–. La importancia de la palabra está en que hace patente la causa de todas las desgracias a las que hemos asistido hasta el momento, evitando así que las justifiquemos de otro modo.

¿A dónde nos conduce la identificación que hemos venido observando hasta ahora? ¿Cabe hablar de una imaginación masculina y una naturaleza femenina en Blake? Y, si es así, ¿qué relevancia cabe atribuirle? ¿Podríamos decir que desde el espacio simbólico del hombre –o de la mujer– en una

(5) La estrofa del *Libro de Thel* a que nos hemos referido (Blake, 1965:6 [IV, vv. 11-20]) achaca a la perjudicial influencia de los restantes sentidos el rechazo sexual de Thel.

construcción poética se atribuyen características negativas a los personajes del sexo opuesto? En el caso de Blake podemos contestar rotundamente: no. Tenemos sus *Visiones de las Hijas de Albión* para constatar justamente lo contrario. Allí, la protagonista parece ser el único personaje capaz de trascender la supuesta limitación que imprime la naturaleza. Blake vio por doquier el carácter paradójico del mundo, y su entendimiento del universo no tiene desperdicio:

“Without Contraries is no progression. Attraction and Repulsion, Reason and Energy, Love and Hate, are necessary to Human existence”.

The Marriage of Heaven and Hell, tercera plancha (Blake, 1965:34).

BIBLIOGRAFÍA

- Blake, W. (1974). *Songs of Innocence. Songs of Experience. Cantos de inocencia. Cantos de experiencia*. Barcelona: Bosch, 1977.
- Blake, W., Erdman, D.E. (ed.) (1965). *The complete Poetry & Prose of William Blake*. Nueva York: doubleday, 1988.
- Bloom, H. (1961). *The Visionary Company*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.
- Bloom, H. (1963). *Blake's Apocalypse*. Londres: Lowe & Brydone.
- Bloom, H. (1971). *The Ringers in The tower: Studies in Romantic Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bloom, H. (1974). *Los poetas visionarios del Romanticismo inglés*. Barcelona: Barral, 1974.
- Bloom, H. (1976). *Poetry and Repression. Revisionism from Blake to Stevens*. New Haven: Yale University Press.
- Bloom, H. (ed.) (1970). *Romanticism and Consciousness. Essays in Criticism*. Nueva York: W.W. Norton & Company.
- Bloom, H. y Trilling, L. (eds.) (1973). *Romantic Prose and Poetry*. Londres: Oxford University Press.

- Coleridge, S.T. (1817). *Biographia Literaria*. Barcelona: Labor, 1975.
- De Man, P. (1989). *Critical Writings 1953-1978*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Erdman, D.V. (1974). *The Illuminated Blake*. Nueva York: Anchor Press.
- Frye, N. (1947). *Fearful Symmetry. A Study of William Blake*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- García Berrio, A. y Hernández Fernández, T. (1988). *La Poética: tradición y modernidad*. Madrid: Síntesis.
- Hagstrum, J.H., *The Romantic Body*. Knoxville: The University of Tennessee Press, 1985.
- VV.AA. (1975). *William Blake 1757-1827*. Munich-Hamburgo: Prestel.
- Yeats, W.B. (1897). "William Blake y la imaginación", en *Teatro completo y otras obras*, Madrid: Aguilar, 1962, pp. 1150-1154.
- Yeats, W.B. (1897a). "William Blake y sus ilustraciones a la *Divina Comedia*". en *Teatro completo y otras obras*, Madrid: Aguilar, 1962, pp. 1155-1183.

UNA ESCRITORA GADITANA SINGULAR: CAROLINA SOTO Y CORRO

David DÍAZ

Resulta difícil encontrar un adjetivo que describa la situación andaluza en el período de producción de Carolina Soto y Corro. Muy complejo a causa de las circunstancias que se habían dado hacía poco, y a la vez muy presente por la relación que aún hoy guarda con nosotros. Existía un movimiento de lucha por la autonomía que se hubo de anticipar a los de la II República, hecho que se prolonga hasta hace poco, cuando se estableció el sentir autonomista de signo político inequívoco. Desde el punto de vista social, Andalucía constituyó uno de los puntos más revolucionarios dentro del contexto español, y en lo económico, regía cierta dependencia, no ya del capital nacional, sino más bien del exterior.

La fecha de 1868⁽¹⁾ marca una época más acentuada en Andalucía que en el resto de España. Desde entonces se convierte en quizá la más conflictiva región y pasa de la época de prosperidad de centurias anteriores, a una de tinieblas y penurias, llena de paro y pobreza, para pasar a ser de las más atrasadas del país. Muchos lo achacaron a la doble dependencia, por un lado políticamente del poder central a través del caciquismo y por otro, de las multinacionales.

A pesar de los sucesivos cambio de regímenes que se dieron en aquel período campesino y crisis agropecuaria. Bajo todos estos signos, la imagen de Andalucía empieza a cambiar.

(1) La revolución de 1868, "La Septembrina" o "La Gloriosa", supuso un movimiento de lucha burguesa nacional.

El papel de la mujer como escritora seguía siendo muy desconsiderado y apenas se tiene noticia de la producción literaria de las féminas del tiempo. Aún en los tratados posteriores⁽²⁾ se siguen omitiendo muchos nombres, como es el caso de nuestra protagonista, y ha de ser en los periódicos de la época o publicaciones similares donde hay que buscar datos referentes a su obra. No obstante, existían algunas mujeres como es el caso de Carmen de BURGOS, que desde las páginas del *Diario Universal*⁽³⁾ emitía sus quejas e inquietudes en el apartado "Lecturas para mujer". Resulta muy interesante, no sólo por su contenido, sino por la marcada influencia francesa que se percibe en el movimiento feminista, si es que se le puede llamar así, al español. En todo momento se hacen referencias a escritoras galas, mientras que las españolas caían en muchos casos en el olvido. Las que solían salvarse con más asiduidad eran las poseedoras de títulos nobiliarios.

Todos estos movimientos tuvieron su manifestación en la literatura contemporánea, tanto en libros como en periódicos y revistas. Se respiraba un ambiente inestable que daba a lo literario esa indecisión propia de una época de cambios.

En cuanto a su vida, tenemos que decir que Carolina Soto y Corro González, hija de José de Soto y Corro y Dolores González, nació en Sevilla el 22 de septiembre de 1860⁽⁴⁾. Con sus padres se trasladó, siendo aún una niña, a Jerez de la Frontera, donde pasaría sus primeros años y se educaría. Allí mismo escribió, a los once años de edad una comedia que representó con amigos de su edad; y también en jerez empezó a publicar sus primeros escritos en "El Guadalete". En 1880 fundó y dirigió la revista literaria *Asta Regia*⁽⁵⁾, y desde 1886 residió en Madrid, consagrada por completo al cultivo de las letras. Perteneció desde muy joven a numerosos liceos y Academias nacionales y extranjeras, siendo miembro de número de la Academia de Buenas Letras de Cádiz, en la que contestó al discurso de recepción de Doña Josefa Pujol de Collado. También allí conquistó señalados premios en diferentes certámenes.

(2) SIMON DIAZ, José, *Bibliografía de la literatura hispánica*, Madrid, Raycar, 1984, t. XIII y XIV, entre otros.

(3) *Diario Universal*, Madrid, 1903, nº 1-365.

(4) Sobre la fecha de nacimiento de Carolina de Soto y Corro, la fecha de 1860 aparece citada en las siguientes obras: *Enciclopedia Universal Ilustrada Espasa-Calpe*; M. C. SIMÓN PALMER, *Escritoras españolas del siglo XIX, Manual bio-biográfico*, Madrid, Castalia, 1991. Sin embargo, la *Gran Enciclopedia de Andalucía*, da como fecha de nacimiento, la de 1869, datación que no considero acertada.

(5) Art-Regia, según la *Enciclopedia Universal Ilustrada*, Madrid, Espasa-Calpe, 1978, t. XVII.

Fue socia de honor de la Asociación de Escritores y Artistas de Cádiz, del Centro Mercantil de Sevilla, de la Ilustración Obrera de Tarragona, de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras, del Centro Instructivo y Protector de Ciegos de Madrid. También socia correspondiente de la Junta Poética Malacitana.

Desde el principio, su obra estuvo enfocada de un modo muy original. Gran parte de sus libros estaban destinados a impartir conocimientos en las escuelas. De hecho, todos los libros pertenecientes a la colección *Nueva Biblioteca Infantil* iban dirigidos a los niños. Constituyen, pues, un gran bloque dentro de su extensa obra, que también abarca el teatro con más de diez obras dramáticas, la poesía y la novela. Asimismo colaboró en infinidad de diarios entre los que destaca, claro está, *Asta Regia* (el jerezano).

A lo largo de toda su obra, destaca la dedicatoria de sus libros. Muchos de ellos estaban dedicados a parientes cercanos y a otros miembros de la nobleza. Así, encontramos una dedicatoria a su primo José Rodríguez González en *El santo de la aldea*⁽⁶⁾, y otra a su tío Antonio González en *Diablo en el púlpito*⁽⁷⁾. Por otra parte, son bastante frecuentes las dedicatorias a personajes de la época, como Victoria Eugenia de Battenberg, a quién le dedicarían su obra *Odas, poemas y leyendas*⁽⁸⁾, siempre en su exquisito estilo y con esmerado respeto, del cual hace gala en el que le dedica a Alfonso XIII: *Gloria de los Alfonsos de España*⁽⁹⁾. Pero, quizás una de las más entrañables sea la dirigida a su sobrina Aurora, en la que le expresa su aprecio y deseo de que lleve una vida alegre y dichosa, al igual que le recuerda que cuando crezca tendrá posibilidad de reconocer mejor esas líneas; todo esto le dice en *Bígamo*⁽¹⁰⁾.

En cuanto a las obras dramáticas y su música, es curioso observar que la mayoría de ellas venían acompañadas por la partitura de Pilar Contreras, a

(6) *El santo de la aldea. Poema*, Jerez, Imp. de El Guadalete, 1885, 29 págs., 18 cms. Dedicado a José Rodríguez González. Madrid: *Nacional*.

(7) *El diablo en el púlpito*, Madrid, Est. Tip. de Rivadeneira, 1889, 29 págs. + 1 h., 18 cms. Dedicado a Don Antonio González Renero. Madrid: *Nacional*.

(8) *Odas, poemas, Leyendas*, Madrid, Imp. Asilo de Huérfanos, 1907, 28 págs. Dedicado a doña Victoria Eugenia de Battenberg. Madrid: *Nacional*.

(9) *Glorias de los Alfonsos Reyes de España. Romance Histórico*, Madrid. Imp. Asilo de Huérfanos, 1902, 81 págs., 15 cms. Madrid: *Nacional*.

(10) *Bígamo. Novela original*, Alicante, Est. Tip. de A. Ganga, 1895, 262 págs. + 1 h., 15 cms. Madrid: *Nacional*.

excepción de *Monedas y Billetes*⁽¹¹⁾, que lleva música de don Miguel Santonja. De aquí se deriva la gran amistad entre ellas dos, fruto de la colaboración durante tantos años. Carolina, además, puntualizaba que todo aquél que quisiera obtener una copia de la partitura se dirigiera a la dirección de Doña María del Pilar Contreras de Rodríguez, ya que no se publicaba junto al libro, lo cual era bastante lógico. Por aquel entonces, tras su traslado a Madrid, la insigne escritora residió en el número cuatro de la calle de Méndez Álvaro, actual Puerta de Atocha, como ella misma nos comunica en una de sus obras dramáticas.

Sus primeras producciones fueron publicadas con gran relación al periódico *El Guadalete*, tales como *Corona a Santa Teresa de Jesús por una Hija de Nazareth*⁽¹²⁾ (uno de sus pseudónimos) y *El santo de la aldea* que son las más destacadas de este primer período. Esta última está basada en un rumor que corría por el pueblo sobre unos hechos paranormales. Ese mismo año, e impulsada por el terremoto que asoló las provincias de Granada y Málaga en la noche del 25 de diciembre de 1884, publica *El terremoto de Andalucía*⁽¹³⁾, cuyo prólogo lo escribió don Nicolás Latorre. En él se hace un balance de la situación de las zonas afectadas antes y después de la catástrofe.

Pasarán dos años hasta su siguiente publicación *Álbum de Boda*⁽¹⁴⁾ que consiste básicamente en un libro recordatorio para las bodas, pero con la particularidad de tener algunos escritos de ella para ir ilustrando los distintos pasajes. Posteriormente se lanzó otra edición encuadernada lujosamente con el objetivo de ser regalada como presente en una boda. Como dato curioso, cabe decir que este libro era el más caro de cuantos estaban a la venta de Carolina, y costaba diez pesetas (la edición normal), cuando el resto rondaba la peseta. En un número conservado de la primera edición dice: “*Este libro es obra de Da. Carolina Soto y Corro y D. Julio Vinchú [?], siendo los únicos autores, editores y propietarios de la misma*” Madrid, 1 de enero de 1888. Escrito y firma-

(11) *Monedas y Billetes. Fantasía lírica en un acto con música de don Miguel Santonja*, Madrid, Imp. de la Viuda de A. Álvarez, 1919, 35 págs., 19 cms. Estrenada en el colegio de religiosas de María Inmaculada de Madrid, en la celebración del reparto de premios de 1918. Madrid: *Nacional*.

(12) *Corona a Santa Teresa de Jesús*, Jerez, Imp. del Guadalete, 1884, 112 págs., 15 cms. Madrid: *Palacio*.

(13) *El terremoto de Andalucía antes y después de ocurrir en las provincias de Granada y Málaga, la noche del 25 de diciembre de 1884. Con un prólogo de don Nicolás Latorre*, Jerez, Imp. El Guadalete, 1885, 50 págs. Sevilla: *Facultad de Letras*.

(14) *Álbum de boda*, Madrid, Suc. de Rivadeneyra, 1887, 176 págs., 27 cms. Madrid: *Nacional*.

do por ellos de su puño y letra. El hecho de que todos sus libros eran de su propiedad fue algo que siempre dejó muy claro. Algo más tarde escribe *El diablo en el púlpito*⁽¹⁵⁾ y *El faro de la virtud*⁽¹⁶⁾, libro destinado a la enseñanza en las escuelas y que venía introducido por el distinguido orador don Alejandro Corrales, director del Seminario de Escuelas Pías de Sanlúcar de Barrameda. Según una real orden de 1886, esta obra se podía utilizar como libro de texto en las Escuelas de Primera Enseñanza y hacía ver a los niños, mediante “el faro de la virtud” el camino a seguir en la vida. Una obra posterior es *Americanistas ilustres*⁽¹⁷⁾, donde analiza la persona de D. Ramón Élices Montes, y que veremos más adelante. Dos años más tarde escribe *Colón y América*⁽¹⁸⁾, poema histórico de gran belleza en donde narra lo que pudo ser la hazaña. En *Vicios y virtudes*⁽¹⁹⁾, libro perteneciente a la colección de cuentos y novelas cortas, se incluyen distintos relatos como: Contra soberbia, humildad; contra lujuria, castidad, y algunas más en la misma línea. Al igual que ésta última, *Bígamo*⁽²⁰⁾ también se publicó en Alicante. En 1902 publica *Glorias de los Alfonsos Reyes de España*⁽²¹⁾ que es un romance histórico, y en cuya dedicatoria pide a Alfonso XIII que tenga la delicadeza de aceptar su humilde presente ya que una composición poética es lo único que ella le puede ofrecer. Con la *Conquista de Cádiz*⁽²²⁾ consiguió el premio de la Asociación de Escritores y Artistas, siéndole dados los lujosos tomos de “Autores Españoles”, en dicho certamen de junio de 1879. Al cabo de unos años termi-

(15) SOTO CORRO, Carolina, *El diablo en el púlpito*.

(16) *El faro de la virtud. Libro de lectura para las escuelas... Con una introducción del distinguido orador sagrado don Alejandro Corrales, director del Seminario de Escuelas Pías de Sanlúcar de Barrameda*, Jerez, Imp. del Guadalete, 1887 (2.ª ed.), 240 págs. Obra declarada de texto en las escuelas de Primera Enseñanza por Real Orden de 20 de diciembre de 1886. Madrid: *Nacional*.

(17) *Americanistas ilustres. Excmo. e Ilmo. Sr. D. Ramón Élices Montes... Apuntes biográficos con el retrato y un discurso del biografiado*, Madrid, Imp. José Perales, 1890, 38 págs., 15 cms. Fue el fundador de *El Pabellón Español* de Méjico, *La Integridad Nacional* de Puerto Rico y *La Voz de la Patria* de Madrid. Madrid: *Nacional*.

(18) *Colón y América. Poema histórico*, Madrid, Libr. Fernando Fe, 1892, 67 págs., 18 cms. Madrid: *Nacional*.

(19) *Vicios y virtudes. Colección de cuentos y novelas cortas*, Alicante, Est. Tip. de A. Ganga, 1894, 95 págs., 16 cms. Antes publicado en el folletín de *El Liberal*. Contiene: Contra soberbia, humildad. Contra avaricia, largueza. Contra lujuria, castidad. Contra ira, paciencia. Contra gula, templanza. Contra envidia, caridad. Contra pereza, diligencia. Madrid: *Nacional*.

(20) SOTO CORRO, Carolina, *Bígamo*.

(21) *Glorias de los Alfonsos Reyes de España. Romance histórico*, Madrid, Imp. Asilo de Huérfanos, 1902, 81 págs., 15 cms. Madrid: *Nacional*.

(22) SOTO CORRO, Carolina, *La conquista de Cádiz*.

nó el Homenaje al *Príncipe de Asturias*⁽²³⁾, que fue escrito con motivo de su nacimiento el 10 de mayo 1907. En él también se incluye una especie de dedicatoria, en la que, no falta de honores y cumplidos, se intenta explicar el propósito principal que tiene la misma. Aquí se ve la gran admiración que tenía la Condesa de Montalbán, (otro de sus pseudónimos), por la casa del Rey y por la nobleza en general. En *Odas, Poemas, Leyendas*⁽²⁴⁾, recopila una serie de textos en distintos estilos.

Su producción literaria se completa con una nómina de 26 libros, de los cuáles, veintidós son obras teatrales, escritas entre 1908-1918, que incluyen sainete y otras manifestaciones literarias. Una de ellas es una novela: *Mauca*⁽²⁵⁾. Por cuestiones de tiempo y brevedad, omitimos citar aquí su larga serie de títulos.

Centrándonos en dos obras válidas de la autora, *Americanistas Ilustres*⁽²⁶⁾ y *La Conquista de Cádiz*⁽²⁷⁾. Volvemos sobre *Americanistas Ilustres*⁽²⁸⁾. Está basada casi por completo sobre D. Ramón Elices Montes, fundador de *El Pabellón Español* de Méjico, la *Integridad Nacional* de Puerto Rico, y la *Voz de la Patria* de Madrid. Fue corresponsal de varias importantes publicaciones y centros literarios y comerciales de América. Ex-alcalde de Ponce, Puerto Rico, ex-Secretario del Casino Español de Méjico, Jefe Superior Honorario de Administración Civil, Vocal de la Junta Central de Agricultura, Industria y Comercio, Gran Cruz de Isabel la Católica y Comandante de Voluntarios de Puerto Rico. El libro, de exquisita presentación, comienza con un retrato del protagonista en el que luce amplio mostacho y traje de la época. En él se nos comienza diciendo: "El Sr. Elices Montes es uno de los escritores españoles que más a fondo conoce los problemas americanos"⁽²⁹⁾. Fue un gran defensor de la unión américo-latina, y admite que aún siendo joven está muy sufrido por la defensa de tan grandes ideales. Sobre estos ideales dice: "Para este escritor no hay otra bandera que la patria, ni otras aspiraciones que la de ver estrechamente uni-

(23) *Homenaje al Príncipe de Asturias. Poesía*. Madrid, Impo. del Asilo de Huérfanos, 1907, 10 págs., 18 cms. Con motivo de su nacimiento el 10 de mayo de 1907. Madrid: *Nacional*.

(24) SOTO CORRO, Carolina, *Odas, Poemas, Leyendas*.

(25) *Mauca. Novela original. Con una carta prólogo de Manuel Machado*, Madrid, Imp. Clásica Española, 1917, 145 págs. + 1 h. Madrid: *Nacional*.

(26) SOTO CORRO, Carolina, *Americanistas Ilustres*.

(27) SOTO CORRO, Carolina, *La Conquista de Cádiz*.

(28) SOTO CORRO, Carolina, *Americanistas Ilustres*.

(29) *Ibidem*.

dos, felices y poderosos á todos los pueblos en que se habla el idioma español”⁽³⁰⁾ “Aunque otros méritos no tuviere, éstos sólo bastarían para que nosotros, á fuer de españoles y americanistas entusiastas, dedicásemos algunas líneas á su vida”⁽³¹⁾. Se aprecia así, que ella tenía exactamente los mismos sentimientos de fraternidad y concordia que él.

Ya más centrada en su vida, nos dice que nació en Baza, Granada, el día 14 de marzo de 1844, sólo 16 años antes que ella, distinguiéndose por juicio y caballeresco. Fue militar, escritor, pensador y poeta. Aparte de lo militar, calificado de heroico por el General en Jefe del Ejército Norte, se centró en lo literario, no sin antes reseñar el valeroso ascenso que tuvo hasta comandante, en un estilo que roza lo ciceroniano.

El protagonista cultivó todos los géneros: novela sentimental, con su *Amor, virtud y deber*; clásico didáctico e histórico: *Nociones sobre el derecho de petición*, *El patriotismo español*, ésta última declarada texto para la enseñanza, y muchas otras⁽³²⁾ en la misma tónica. Sobre estas obras dice Carolina: “Han alcanzado tan lisonjero éxito, que en su inmensa mayoría se encuentran totalmente agotadas y alguna ha obtenido los honores de la traducción”⁽³³⁾.

Aunque su fuerte fue el periodismo político, del que se dice: “Se ha distinguido por la energía del pensamiento, lo irreprochable de la forma; galanadura de estilo, y emulando a los gladiadores, mide sus armas con sus contradictores, considerándoles como adversarios, nunca como enemigos”⁽³⁴⁾. Su dialéctica era imponente y cuasi invencible, de la cual se vale ampliamente en sus “combates”. Al describirlo, Soto y Corro emplea una dualidad semántica que pudiera hacernos caer en confusión, pero que no es más que un reconocimiento de sus méritos heroicos en la lucha militar y periodística. Como hecho anecdótico cuenta que en cierta ocasión, tras ser publicadas en Méjico, notas sobre la deuda española, se estableció un pugilato en el que participaron más de 30 publicaciones. Por fin, el Sr. Élices puso término al entramado con la siguiente cita: “En los asuntos internacionales, mi patria y mis compatriotas están siempre, en concepto mío; por encima de todos los pueblos y de todos los hombres de la Tierra: si tienen razón porque la tienen, si carecen de ella porque son españoles como yo: hemos

(30) *Ibidem*.

(31) *Ibidem*.

(32) *El progreso del Ejército. El Gobierno y el Ejército de los pueblos libres, Santa Teresa de Jesús, los asturianos del Norte*.

(33) SOTO CORRO, Carolina, *Americanistas Ilustres*.

(34) *Ibidem*.

concluído"⁽³⁵⁾. A lo que los mexicanos reaccionaron muy bien, considerando y apreciando su acto patriótico.

Entre los periódicos que fundó, que no son pocos, destaca la *Voz de la Patria* por su dedicación íntegra a los problemas americanos. Pero en todos ellos defendió la patria y la libertad, igual que en el campo de batalla. También en la prosa y la oratoria tenía unas dotes inigualables. Como poeta la sintetiza todo en un bello tropel de imágenes, pero sin cuidar mucho la forma que, a veces, puede resultar dasaliñada. Además de sus numerosos poesías en periódicos y revistas, escribió tres libros dramáticos: *La vida en alta mar*, *El Rey Babiera en Castilla* y *Ferrol por la libertad*. Y en 1874 publica el compendio de poemas *Ecos del alma*. En resumen, como americanista podrá haber quién le aventaje en méritos, pero seguramente nadie se le sobrepone en servicios.

Desde que volvió de América, a donde fue a hacer patria y no fortuna, su pluma se consagró a América y España, a la perfecta unión de españoles y americanos. Nuestra escritora hace hincapié en que los trabajos del biografiado son altamente interesantes, pero que no es posible analizarlos todos. Por ello se basa en el discurso que dio en Barcelona durante la Exposición Universal de Barcelona, sobre el cual se han dicho muchos elogios. Hasta el eminente Castelar, en el prólogo de la obra de D. Ramón *Cuatro años en Méjico*⁽³⁶⁾, dijo de él: "*Usted, que ha estado en América y que ama a esta región excepcional, escribe guiado por un profundo conocimiento de la materia, un libro cuyo principal objeto es unir a dos pueblos identificados por su sangre. Los americanos deben amar a la familia española como se ama a la propia familia... Reciba, pues, mi felicitación y sepa cómo ha de hallar en mí siempre aquel apoyo que creo de mi deber prestar a cuanto se inspira en este ideal sublime: Unión estrecha de América y España...*"⁽³⁷⁾. Con estas palabras del príncipe de la oratoria podemos llegar a una conclusión bastante aproximada de D. Ramón, el cuál por méritos varios fue condecorado con la cruz roja de primera clase del mérito militar, las medallas de Cuba y Alfonso XII, dos declaraciones de benemérito de la patria, la gran Cruz de Isabel la Católica. Igualmente, el gobierno de Méjico le premió por su brillante discurso en la primera Exposición de Tocola en 1884, además de otros muchos obsequios. A su retirada del país se nombró

(35) *Ibidem*.

(36) ÉLICES MONTES, D. Ramón, *Cuatro años en Méjico. Memorias íntimas de un periodista español*, Madrid 1885. Madrid: Nacional.

(37) *Ibidem*.

Representante General de la Prensa Asociada. Pero el título que más le satisface es el de socio fundador de la Unión Ibero-Americana.

Tras haber desempeñado cargos tan importantes como la alcaldía de Ponce, primera de la isla de Puerto Rico, y sin ningún bien material que no puede alcanzarse por los medios por él empleados en su intachable vida, ahora vive en Madrid, dice Carolina, ganando con el “sudor de su frente” lo que come, y siendo corresponsal de al menos quince publicaciones y otras instituciones.

Según se dice, era demócrata y tenía en más estima al barrendero honrado que al vago con levita que frecuenta los salones malgastando tiempo y dinero.

Para él no había más jerarquía que la fundamentada en la honradez y el trabajo y por eso es tan fanático de América y sus gentes, héroes y mártires de la patria, dignificados por el trabajo y santificados por las virtudes. Y acaba diciendo: *“Por eso su fanatismo español-americano está plenamente justificado, como justificado está su martilogio en la defensa de tan sublimes ideales. Toda redención necesita también mártires, y uno de ellos es el noble y honrado patriota, a quién dedicamos estas líneas como humilde testimonio de nuestra respetuosa admiración”*⁽³⁸⁾.

Soto y Corro dispuso esta primera parte del libro cual introducción a lo que sería el discurso de D. Ramón Élices, como director de la Voz de la Patria, en el Casino Republicano Histórico de Barcelona, la noche del sábado, 26 de mayo de 1888. De este discurso entresacamos algunas ideas: *“Antes de comenzar, véome obligado a suplicaros toda la benevolencia de que vosotros sois capaces y que yo tanto necesito”*⁽³⁹⁾. Después de una pequeña presentación y unas palabras de elogio para el pueblo y la región catalana, se dispone a desarrollar el tema, no sin antes recibir nutridísimos aplausos: *“He buscado la ocasión de dirigiros la palabra, eligiendo para ello como tema el ideal de la fraternidad hispanoamericana”*⁽⁴⁰⁾. Avanza un poco y dice: *“Si mi carencia de dotes oratorias os hace penoso este momento, perdonad la molestia que sufráis”*, siempre haciendo alarde de humildad.

Aborda el tema de la descolonización: *“Gran catástrofe que desgarró el imperio colonial más grande y rico de la Tierra”*⁽⁴¹⁾. Con una visión típicamente

(38) SOTO CORRO, Carolina, *Americanistas Ilustres*.

(39) *Ibidem*.

(40) *Ibidem*.

(41) *Ibidem*.

española alude a la colonización: *“No entraba el odio, que aquellos pueblos ni sentían, ni podían sentir hacia la madre cariñosa”*⁽⁴²⁾. Va comentando a grandes rasgos el proceso de luchas e independencias que no vamos a comentar por lo extenso. Haciendo alusiones a los personajes importantes: Pi, Margall, Prim, Conde de Reus y muchos más, y, siempre rodeado de aplausos, sigue avanzando en el relato de los hechos. Se interna en los problemas políticos de la época y comienza a reflexionar sobre el estado del movimiento de la unión hispano-americana: *“En Montevideo, Buenos Aires, en todas las repúblicas hispanoamericanas tenemos sólidamente establecidas y religiosamente respetadas numerosas colonias”*⁽⁴³⁾, y afirma que hay que mantener el buen estado de las relaciones actuales, olvidando lo que fue cuando la fiebre de las revoluciones devoraba sus entrañas.

Desde un punto de vista optimista afirma: *“Aquellos países (refiriéndose a América) tienen todos los adelantos de que gozamos aquí, con la ventaja por su parte, de que por su superior riqueza, mientras no se turbe la paz que disfrutan hoy, se hallarán siempre en mejores condiciones que nosotros para realizar las mejoras que la ciencia logre descubrir”*⁽⁴⁴⁾.

Inicia el final de su disertación diciendo: *“Señores: voy a terminar porque no quiero molestaros más”* y hace una referencia a la mujer justo antes de acabar: *“¡Y vosotras, bellísimas matronas, dignas émulas de la Católica Isabel, que orgullosa se despojó de sus más preciadas joyas para ayudar al descubrimiento del Nuevo Mundo, vosotras que sois las llamadas a educar a la naciente generación, como sólo las madres españolas y americanas saben hacerlo, inculcad en el sensible corazón de vuestros tiernos hijos, al par que el gran sentimiento de la patria, el puro y noble sentimiento de la fraternidad, y el mutuo y entrañable afecto, para que todos lleguen a confundirse en un estrecho abrazo y jamás se empañe el claro cielo de la dicha, que hoy cubre por igual a todos los miembros de la gran familia hispano-americana!”*⁽⁴⁵⁾.

Cualquier comentario no haría más que empañar la pureza del mensaje, por lo que se prefiere saquen sus propias conclusiones.

El otro libro del que vamos a tratar es *La conquista de Cádiz*,⁽⁴⁶⁾ una leyenda caballeresca escrita en exquisito verso.

(42) *Ibidem*.

(43) *Ibidem*.

(44) *Ibidem*.

(45) *Ibidem*.

(46) SOTO CORRO, Carolina, *La conquista de Cádiz*. Premiada con diez lujosos tomos de “Autores Españoles” en el certamen que en junio de 1879 celebró en Cádiz la Asociación de Escritores y Artistas.

Lo inicia diciendo: "*Lis nova de veteri semper ratione moventur*".

La obra se inicia con una breve mención a Sevilla y sus calles:

La noche ya descendía
y aún Sevilla la moruna,
besada por bella luna,
tranquilo sueño dormía
Por sus angostas callejas
hidalgos no transitaban,
ni trovadores cantaban
ni amantes había en las rejas.

Pasa luego a tratar los amores de la hidalguía y los pesares que afligen a los enamorados:

Ella me adora, lo sé.
Decía uno de los dos,
y venceré, ¡Vive Dios!
que iremos juntos los dos
para luchar y vencer.
Quizás lograré la suerte,
si no salgo con victoria,
de obtener eterna gloria
hallando una honrosa muerte.

Tras narrar en la primera sección lo que acontece en la noche sevillana, y lo que hablan los hidalgos: de amores y batallas, pasa a centrarse en lo diurno. Vuelve a ser protagonista lo hispalense:

Sevilla, ciudad hermosa,
querida de cien monarcas;
la de las noches serenas
la de agradables mañanas
La reina de Andalucía
con sus magníficas galas.
Despierta luciendo alegre
su encantadora alborada.

No debemos olvidar que nuestra protagonista nació en Sevilla. Sigue la descripción y se hace alusión a algo inquietante que se hace presente en toda la ciudad:

De algún suceso importante
la noble Sevilla trata

cuando ardorosa se agita
cuando tanto se engalana.

El rey llama a todos sus caballeros y esperan ansiosos saber para qué los llama, y besando una cruz, les dice:

Seis siglos hace que entraron
por traiciones y venganzas,
los moros en nuestro suelo
para mengua de la España.

El rey les comunica que su padre, San Fernando, conquistó muchas tierras, pero aún quedan lugares increíblemente interesantes y bellos, como lo es Cádiz.

Quiero conquistar a Cádiz
joya que a mi centro falta,
florón de la Andalucía
y objeto de mis miradas.

Enarbolando los ideales cristianos, incita a los guerreros a luchar por la patria y a expulsar a los musulmanes. Muy armados, y con ardor en los ojos, llegan a la estancia los dos hidalgos que estuvieran hablando sobre guerras la noche anterior.

Son los dos nobles hidalgos
que aquella noche juraran
dejar fama de sus hechos
en la primera batalla.
Temor a todos infunden
pero más respeto causan
por lo fiero de su aspecto
y lo noble de sus caras.

Una vez allí, se dirigen al rey con estas palabras:

Señor, si me das tu flota
bien prevenida y armada
de galeras y navíos,
por la cruz de aquesta espada
Te juro sitiar a Cádiz,
y no volver de sus aguas
mientras no quede por tuya,
como anhelas conquistada.

El rey muy agradado por las palabras de tan valientes héroes, decide otorgarles lo que piden, y así, nombra a Pedro Martínez almirante y a Juan García Jefe de las lanzas, diciéndoles:

La fama de vuestros hechos
me satisface y me basta;
id a ganar la victoria
en la conquista anhelada
El rey los abraza y llora;
y los caballeros marchan,
seguidos de sus soldados
entre vivas y algazara

En la tercera parte de la leyenda, narra los acontecimientos del día siguiente cuando llegan las tropas a la ciudad gaditana que se encuentra indefensa:

Llegan los dos a la isla
y a la par que por mar la cercan,
la asaltan con noble arrojo;
y en su recinto penetran.
Los moros sobrecogidos
de espanto, sus casas cierran.

Los árabes lucharon con gran diligencia, pero los cristianos iban tomando posiciones. Entre la multitud destacaba un anciano que defendía su casa cual chacal, tanto era así, que estaba dando lugar a numerosas bajas en el ejército contrario, y es por esto por lo que Juan decide afrentarse a él personalmente. Tras una breve lucha, el anciano cayó abatido, aunque seguía vivo. Acto seguido aparece en la puerta una muchacha que se descubre el velo y ruega por su padre:

Cayó la sensible mora,
que en lágrimas mil se anega;
y abrazada a las rodillas
de García el fallo espera.
Llevar prisionero al viejo
a su soldado ordena,
y alzando a la mora al punto
“pierde el temor” –le contesta–.

Tras unos minutos de charla, repara en que se ha enamorado de ella y con el fin de ser correspondido le dice:

Gacela, mi ardiente pecho
prendió tu sin par belleza
Desde ahora mi cautiva
digna de respeto quedas;
Mi esposa quizás un día
te haré con pasión inmensa
y a Dios le daremos gracias,
de nuestra dicha en la tierra.

En la cuarta parte se encarga de dejar clara la cristiandad de la conquistada Cádiz desde ese día:

Ya no es Cádiz la moruna
ni en ella el rencor batalla;
que con inmensa fortuna,
do se alzó la media luna
la cruz triunfadora se halla
Gades, la preciosa Gades,
la perla del Océano;
paloma del puerto hispano,
que afrentaron las maldades
de un pueblo infiel y tirano.

La parte quinta se consagra a describir la visita del rey a Cádiz para confirmar que había sido conquistada.

Al Rey Don Alonso el Sabio
llegó la fausta noticia
del triunfo conseguido
que era el afán de su vida
Con su ejército dispone
verificar en seguida.
Su marcha a Cádiz ansiando
celebrar en este día.

Mandó llamar a los dos héroes para que pidieran lo que quisiesen. Primero Pedro Martínez pidió la mano de doña Elvira, el rey la concede junto con una gran fortuna. Luego, Juan pide el bautismo de su amada Zorema y la libertad de su padre. El rey accede y la bautiza con el nombre de María. Todo el pueblo se regocija de alegría por el feliz desenlace.

Y al rey Don Alonso aclaman
lanzando entusiastas vivas

y celebrando ruidosos
aquella nueva conquista.

En la parte sexta cuenta de cómo el rey de Marruecos pide cuentas de la ocupación. Pero no consiguió nada por parte de Alfonso X, que preciaba mucho a Cádiz y la reconstruyó, dándole un nuevo aspecto:

Pues siendo para este rey
la isla de infinito precio;
para conquistar un día
del África el vasto suelo,
la retuvo, y cuidadoso
reedificóla primero.

En la séptima sección del poema se narran las aspiraciones de Alfonso X, que quiso conquistar las costas árabes:

Por conquistar, con valeroso brío,
del vil tirano las vecinas tierras
y hacerse de él por su poder temido
Pues bien cristianos, la cercana costa
del moro ved, que nuestro daño ha sido;
vamos allá, la ignominiosa afrenta

Finalmente dejan el estandarte en las costas musulmanas.

Por fin la octava parte cuenta la nueva etapa que se abrió:

Ya desde entonces la celeste esfera
más esplendente claridad fulgura,
y el fervoroso corazón cristiano
siente la protección de excelsa mano.

El poema termina con la exclamación de Soto y Corro:

“Quiero cantar con ardoroso labio:
¡Gloria eternal a Don Alonso el Sabio!

Ante la producción literaria de esta digna escritora no podemos más que lamentarnos por lo olvidada que la tenemos, y no sólo a ella, sino a otras muchas literatas de su siglo que cultivaron exquisitamente el mundo de las letras. Sea este pues, un llamamiento al recuerdo y la esperanza de que no volverán a ocurrir injusticias literarias de este tipo.

“LA AUTOBIOGRAFÍA ROMÁNTICA DE GERTRUDIS GÓMEZ DE AVELLANEDA Y LA LITERATURA DE CONFESIÓN EN ESPAÑA”

Fernando DURÁN

Son pocas las mujeres que en España se han acercado al género autobiográfico. Sin embargo, a una mujer le cabe el honor de haber escrito lo que pasa por ser la primera autobiografía española: Leonor López de Córdoba, que vivió entre los siglos XIV y XV. Pero, si descontamos a las monjas y beatas con tendencias visionarias a quienes sus confesores pedían minuciosa narración de sus vidas, cuyo más eximio representante es Santa Teresa, sólo en el siglo XIX se empieza a regularizar la costumbre de escribir memorias. Podemos citar, entre otras, las de Juana María de la Vega, condesa de Espoz y Mina; los recuerdos familiares de Julia Bécquer; las memorias de una Infanta de España, Eulalia de Borbón; los *Apuntes autobiográficos* que la Pardo Bazán antepuso a la primera edición de *Los Pazos de Ulloa* (1886); los recuerdos de Pepita Tudó, amante y luego esposa de Godoy; etc. Para el propósito de esta comunicación hubiera sido muy útil contar también con las memorias de Vicenta García Miranda, otra poetisa romántica, pero al parecer fueron destruídas en 1936⁽¹⁾.

(1) Los *Apuntes para la historia del tiempo en que ocupó los destinos de aya de S.M. y ...* de la Condesa de Espoz y Mina se publicaron en Madrid, 1910; las *Memorias* de Eulalia de Borbón en Madrid, 1935; los recuerdos de Julia Bécquer los publicó la *Revista de la Biblioteca, Archivo y Museo de Madrid* (IX, XXXIII; enero 1932); de las memorias de Josefa Tudó se conservan notas manuscritas sacadas del original por Antonio Cánovas del Castillo (Biblioteca Nacional). Las noticias sobre las memorias perdidas de Vicenta García Miranda, las de Antonio Manzano Garcías (“De una década

No obstante, la autobiografía que aquí nos interesa es la contenida en una larga carta (aunque breve, para ser una autobiografía) que la poetisa hispanocubana Gertrudis Gómez Avellaneda (1814-1873) escribió en Sevilla en 1839 (a los veinticinco años, pues, y cuando aún no había publicado ninguna obra), dirigiéndola a Ignacio Cepeda y Alcalde, un joven de Osuna de quien por esas fechas empezaba a enamorarse apasionadamente. Este joven pronto se convertiría en una de las mayores frustraciones de su vida.

Ese texto⁽²⁾ ha sido utilizado por los estudios de la Avellaneda casi exclusivamente como fuente biográfica de primer orden. Sin embargo, tomar en consideración tan sólo los datos que aporta a los sentimientos que revela es una visión demasiado estrecha. Esta comunicación pretende situar la autobiografía amorosa de juventud de Gertrudis Gómez de Avellaneda en el marco del género autobiográfico, de la literatura de confesión y al mismo tiempo en el del género epistolar, pues, como veremos, este texto sólo puede ser “confesional” en la medida en que es epistolar, esto es, “privado”.

Como muestra del género autobiográfico, se caracteriza por su carácter amoroso y por trazar una trayectoria espiritual de corte romántico en la que el análisis de los sentimientos predomina sobre la narración de los hechos y en el que el único sentimiento relevante es el amor. El contenido se resume en que la autora hace de la narración de su vida un marco en el que va

extremeña y romántica”, *Revista de Estudios Extremeños*, 24, año 1969) citado por Susan Kirkpatrick (*Las románticas, Escritoras y subjetividad en España. 1835-1850*, Cátedra - Universitat de València - Instituto de la Mujer, Madrid 1991; p. 87).

- (2) Pese a que la Avellaneda insistió en que el “cuadernillo” (que es como lo llama) fuese destruido o devuelto, Cepeda lo conservó hasta su muerte, junto con las otras cartas escritas por la siempre apasionada escritora; su viuda y su amigo Lorenzo Cruz de Fuentes se encargaron de publicar todo el epistolario: *La Avellanada. - Autobiografía y cartas de la ilustre poetisa hasta ahora inéditas, con un prólogo y una necrología, por don Lorenzo Cruz de Fuentes. Publicase a expensas de... Doña María de Córdoba y Goyanes, viuda de Cepeda*, Imprenta de Miguel Mora y Cia., Huelva 1907 (8º, 158 pp.). Esta edición se amplió y revisó en la siguiente: *Autobiografías y cartas (hasta ahora inéditas) de la ilustre poetisa Gertrudis Gómez de Avellaneda. Con un prólogo y una necrología por D. Lorenzo Cruz de Fuentes, director y catedrático del Instituto General y Técnico de Huelva, individuo correspondiente de las Reales Academias de la Historia y de Buenas Letras de Sevilla, etc. etc. Segunda edición corregida y aumentada*, Imprenta Helénica, Madrid 1914 (8º, 299 pp.). Posteriormente, ha habido bastantes reediciones en España y Cuba; las dos más recientes son: *Poesías y epistolario de amor y de amistad*, Castalia - Instituto de la Mujer (Biblioteca de Escritoras nº 9), Madrid 1989 (363 pp.; edición de Elena Catena); y como apéndice en el libro de Nora Catelli, *El espacio autobiográfico*, Lumen, Barcelona 1991 (pp. 135-164). Citaré por la edición de Madrid, 1914.

engarzando la historia de las distintas relaciones amorosas que ha tenido hasta el mismo año 1839, en que escribe. Como era de esperar, la narración se hace más detallada conforme se acerca al momento de la escritura. La singularidad de este opúsculo reside en la total preeminencia dada a la vida interior. El análisis del “yo” prevalece ampliamente sobre la descripción del mundo circundante, por lo que nos hallamos de forma clara con una autobiografía y no con unas memorias.

Desde ese punto de vista, la autobiografía de la Avellaneda pertenece a un subgénero escasísimo dentro de la literatura personal española: la “confesión”. Es el género específicamente inaugurado bajo ese nombre por San Agustín, y reinventado en el XVIII por Rousseau, en sentido laico; es el género que se ocupa, ante todo, de dar cuenta de la interioridad del autor, el cual se desnuda su intimidad ante el lector y declara el proceso por el cual ha llegado a ser quien es.

Incluso aceptando el lugar común de la escasez de literatura de confesión en España, creo, no obstante, que se pueden incluir en este género las obras de algunos autores españoles, que ocupan lugares sintomáticamente marginales dentro de la cultura hispana: Blanco-White, por ejemplo; o Fernando de Castro, el filósofo e historiador de tendencia krausista⁽³⁾, cuyas autobiografías se consagran a trazar sus respectivas trayectorias en materia religiosa. Lo que éstos hacen a partir de una evolución ideológica, la Avellaneda lo realiza (a una muy temprana edad) llevada de la sensibilidad amorosa romántica y de su condición de mujer escritora y de cubana que ambiciona triunfar en la metrópoli. Y, si nuestras propias observaciones no bastaran para situar la autobiografía de 1839 en el marco de la literatura confesional⁽⁴⁾, el propio testimonio del texto conduce derechamente a esa clasificación:

“La confesión, que la supersticiosa y tímida conciencia arranca a una (sic) alma arrepentida a los piés de un ministro del cielo, no fue nunca más sincera, más franca, que la que yo estoy dispuesta a hacer a usted. Después de leer este cuadernillo, me conocerá usted tan bien, o acaso mejor que a sí mismo” (p. 39).

(3) Blanco-White escribió su *Autobiografía* en inglés, y se publicó en Londres, 1845. La *Memoria testamentaria* de Fernando de Castro salió en Madrid, 1874.

(4) Aunque a veces el concepto de “literatura de confesión” se usa de forma amplia (y así Rosa Chacel considera que el mayor ejemplo en España es *Don Quijote*, junto con las novelas de Galdós y las obras de Unamuno), yo lo empleo estrictamente para referirme a obras autobiográficas. (Cf. Rosa Chacel, *La confesión*, Edhasa, Barcelona 1970).

Pero dejando de lado el carácter autobiográfico hay que tomar en consideración su condición epistolar: es una carta, escrita en nueve momentos distintos que se van señalando⁽⁵⁾ y que, debido a esa estructura como de diario, va incorporando al texto los sucesos del día y los vaivenes del humor de la temperamental poetisa cubana. La naturaleza epistolar (esto es, privada y con un interlocutor concreto) condiciona el texto al menos en tres puntos que creo fundamentales y que enunció a continuación, para luego ocuparme más extensamente de cada uno de ellos:

- 1º Lo dota de un carácter operativo; es decir, como toda carta, ésta pretende obtener una reacción en el interlocutor. Tanto la motivación como el contenido estarán, pues, determinados por el intento de que Cepeda acepte determinadas explicaciones, y tome determinadas decisiones sobre la marcha de sus relaciones con la autora.
- 2º El interlocutor se incorpora al texto y es continuamente interpelado. La carta es, en este sentido, un diálogo entre el “yo” de la autora (cuya omnipresencia es algo típicamente romántico) y el “tú” que ella misma va configurando en el cuadernillo, siguiendo la marcha de sus recriminaciones, sus deseos, sus protestas de amor...
- 3º Posibilita la expresión de lo íntimo, garantiza la sinceridad (o la apariencia de sinceridad). Este punto –como veremos– se relaciona con la situación literaria de España y del romanticismo español, con la posibilidad de que en España existiese una literatura de confesión.

Respecto a la primera de las cuestiones, la que he denominado “carácter operativo”, es claro que en las minuciosas explicaciones que da Gertrudis Gómez de Avellaneda sobre su pasado amoroso, existe una voluntad de justificarse a los ojos de Cepeda, de motivarle para dar un paso adelante en sus relaciones. Es decir, hay una estrategia que persigue fines concretos; como afirma Susan Kirkpatrick, “...el texto deja claro que es esencialmente un acto de seducción: la escritora trata de presentar una imagen de sí misma que

(5) Por cierto que esas indicaciones de fecha han despidado a más de un crítico, y le han llevado a pensar que son nueve cartas, cuando está claro que se trata de una sola: por ejemplo, Eugenio Suárez-Galbán Guerra cae en ese error en su apreciable trabajo “La angustia de una mujer indiana, o el epistolario autobiográfico de Gertrudis Gómez de Avellaneda”, *L'autobiographie dans le monde hispanique. Actes du colloque international de la Baume-lés-Aix. 11-12-13 mai 1979*, Publications Université de Provence, Aix-en-Provence 1980, pp. 281-296.

agrade al destinatario y capte su deseo"⁽⁶⁾. Con esto no quiero decir que las obras autobiográficas no epistolares carezcan por completo de fines y de justificaciones. Al contrario, la necesidad de justificar conductas u obtener determinados giros en la opinión pública es consustancial a la literatura autobiográfica; simplemente quiero hacer notar la gran distancia que media entre un libro dirigido a la generalidad de los lectores presentes y futuros, con toda la inconcreción que esto conlleva, y una carta enviada a un amante. Es la diferencia que va entre un acto público y uno privado: estamos ante un texto íntimo, pero al mismo tiempo privado, mientras que *Las Confesiones* de San Agustín o las de Rousseau son íntimas y a la vez públicas.

Algunos críticos se han mostrado un tanto deslumbrados por la aparente sinceridad juvenil de la escritora, lo que desde luego confirma que Gertrudis Gómez de Avellaneda logró el objetivo que buscaba. No es una cuestión de si miente o dice la verdad; lo importante es la capacidad de convicción, la apariencia de sinceridad, que para ella era vital. Esta autobiografía responde a una estrategia en un contexto determinado, y no a una efusión de sentimentalismo juvenil; por eso, creo que no tiene razón Suárez-Galbán al decir que "es muy probable que sea precisamente su candor e ingenuidad de joven enamorada lo que explique el inconfundible tono de sinceridad de esta autobiografía"⁽⁷⁾.

Lo cierto es que, si repasamos el historial que detalla la Avellaneda, nos encontramos con que incluye, entre otros asuntillos de menor consideración, nada menos que dos rupturas de compromiso matrimonial, una muy tensa relación con la familia provocada –al parecer– por sus ansias de independencia y sus aficiones literarias, abundantes amoríos efímeros buscados por ella misma por pura frivolidad –así lo declara– y un muy reciente y sonado escándalo con el joven Antonio Méndez Vigo (con amenaza de suicidio de éste y oposición de su familia a las relaciones con la cubana). En una joven burguesa de la España de 1839 no es una trayectoria envidiable (por cierto que empeorará unos pocos años más tarde cuando tenga una hija del poeta Gabriel García Tassara). Pues bien, no se comprenderá nada de esta autobiografía si no se advierte que toda ella es una justificación para hacer aceptable a los ojos de Cepeda ese historial amoroso; no tiene sentido hablar de candor juvenil. Con esto no digo que ella se avergonzase de sus amores, ni que mintiese para buscarse excusas: eso es irrelevante. Lo que pretendo decir es que

(6) *op. cit.* p. 134.

(7) Eugenio Suárez-Galbán Guerra, art. cit., p. 283.

su interés prioritario reside en la reacción que sus palabras causen en Cepeda.

Más concretamente, creo que existe un propósito de corto alcance: aclarar los detalles de su relación con Antonio Méndez Vigo, la cual parece haber tenido la intención de provocar los celos de Cepeda y había llegado a comprometerla. Por encima de esto, hay un objetivo de mayor vuelo: explicar su filosofía amorosa a través de los distintos avatares biográficos, o a la inversa, justificar esos otros amoríos en virtud de su filosofía amorosa. De desengaño en desengaño, la incapacidad de superar la contradicción entre su ideal masculino y los hombres reales con que se van encontrando, así como su superioridad intelectual y su vocación literaria, explican –en palabras de la autora– su decisión de negarse a amar (una decisión en la que insiste y esa insistencia está sin duda destinada a incitar el interés de su interlocutor).

Por consiguiente, me interesa menos el contenido concreto del texto que la manera como ese contenido queda mediatizado por el carácter epistolar, que conlleva la presencia de un interlocutor sobre el que se desea influir. La ideología romántica sirve a la Avellaneda para justificar sus acciones ante Cepeda, pero sólo ante él (único lector del texto), en función de unos fines concretos.

Si pasamos al segundo punto, en el que no me detendré demasiado, vemos que en el diálogo callado que se establece en el texto hay un interlocutor explícito, Cepeda, al que la joven poetisa interpela continuamente; es una presencia constante. El primer párrafo del texto dice:

“Es preciso ocuparme de usted; se lo he ofrecido; y, pues, no puedo dormir esta noche, quiero escribir; de usted me ocupo al escribir de mí, pues sólo por usted consentiría en hacerlo” (p. 39).

En este opúsculo se produce una construcción del “tú” tanto como la clásica configuración del “yo” que caracteriza toda autobiografía. Pero si leemos atentamente, vemos que la autora oscila continuamente entre dos figuras masculinas: el hombre ideal, producto de su imaginación y de sus lecturas literarias; y el hombre real, marcado por el miedo a la superioridad intelectual de la poetisa y a sus ansias de independencia y de amores románticos. Mientras que la literatura le ofrece un universo de sentimientos sinceros y puros, la realidad sólo muestra matrimonios por conveniencia, presiones sociales, desigualdad entre los sexos y un papel para la mujer mucho más

bajo del que Gertrudis Gómez de Avellaneda está dispuesta a aceptar para sí. Del desnivel entre el ideal y la realidad surge el desengaño romántico, la negación del amor, que son las dos líneas básicas del desarrollo ideológico de este texto.

Sin embargo, está claro que, aunque diga lo contrario, Gertrudis no ha renunciado a alcanzar ese ideal masculino mediante el amor; es más, espera que Cepeda encarne ese ideal, y de hecho, este opúsculo es una especie de acicate para que Cepeda se comprometa en este sentido. En las páginas de la autobiografía se dibujan, pues, dos Cepedas contrapuestos: el Cepeda real, que mantiene muchos reparos a establecer una relación amorosa, que es esquivo y cerebral; y el Cepeda que ella ha diseñado en su imaginación literaria, que encarna ciertos valores amorosos y que está a la altura de lo que la Avellaneda considera su "superioridad"⁽⁸⁾. Enlazando con los móviles concretos que persigue en este cuadernillo, de los que hablé antes, al final del texto, en la despedida, la autora expresa claramente que el hecho de recibir la carta compromete en cierto modo a Cepeda a estar al nivel del hombre ideal en que ella sueña:

"Para resolverme a dar a usted este cuaderno es preciso que le estime a usted tanto, que no le crea un hombre, sino un ser superior" (p. 84).

Hay, por consiguiente, una voluntad de idealizar a Cepeda, de constituirlo en el interlocutor amoroso soñado (soñado, eso es claro, al modo de las novelas francesas que ella leía). La autora, desde luego, desea que Cepeda ocupe ese lugar, aunque la duda la hace oscilar entre una imagen y otra, entre realidad y deseo:

"¡Cepeda!, ¡querido Cepeda! ¿Será cierto que usted siente como yo cuán poco vale este mundo y sus corrompidos placeres?; ¿no será usted otra nueva decepción para mí?; ¿quién me asegura que no es usted un hipócrita? ¿quién me garantiza su sinceridad?... ¡Cepeda!, ¡Cepeda!, si usted no es el primero de los hombres, forzoso es que sea usted el último, y... lo confieso, vacila mi juicio entre esos dos extremos" (pp. 61-62).

(8) La idea de que todos los hombres que la habían amado hasta entonces no estaban a su altura, que eran mediocres, es una constante en esta narración y se puede ejemplificar prácticamente con cada uno de los personajes masculinos que van apareciendo. De hecho, el tema del contraste entre el ideal masculino y los hombres reales que la rodean es también un tópico de su poesía lírica.

En lo que hace al tercer punto, el que me parece más importante, éste aludía a que es la naturaleza epistolar de la autobiografía lo que posibilita que el contenido exprese la intimidad, que desnude la interioridad de la autora. Es decir, esta autobiografía es una confesión porque también es una carta. En efecto, la epistolaridad justifica el tono sincero de la autora, porque ella nunca pensó que esas páginas se publicaran y, como dice Menéndez Pelayo "...no falta quien opine que la pobre señora no hubiese agradecido mucho estas revelaciones póstumas, tan frecuentes en Francia como desusadas entre nosotros"⁽⁹⁾. Muchos críticos ponderan la falta de pudor que se advierte en estas páginas; es, no obstante, necesario destacar que dicho impudor se corresponde con el máximo de privacidad posible. Es decir, si bien el contenido es íntimo, su difusión es privada. La autora empieza y termina el texto exigiendo a Cepeda la destrucción del cuadernillo una vez leído, y en alguna de sus cartas posteriores insiste en que la autobiografía sea destruída o devuelta: sus palabras son concluyentes en este sentido.

"Pero exijo dos cosas. Primera: que el fuego devore este papel inmediatamente que sea leído, Segunda: que nadie más que usted en el mundo tenga noticia de que ha existido" (p. 39).

Al contrario de lo que pudiera parecer, el pudor de la Avellaneda es muy intenso, y la prueba está en que es imposible encontrar un texto público de esta escritora que presente igual o parecida dosis de intimidad autobiográfica; hay que recurrir nuevamente a sus correspondencias amorosas con Gabriel García Tassara o Antonio Romero Ortiz para encontrar una efusión íntima comparable a la del texto de 1839. Doña Gertrudis no creyó necesario nunca escribir una autobiografía pública, y bien pudo haberlo hecho, dado que gozó de una independencia personal y una estimación literaria superiores a las de la mayoría de escritoras de su tiempo; cuando alguna revista le pidió una autosemblanza, se limitó a escribir artículos sin ningún compromiso en que enumeraba datos y noticias sobre el éxito de sus distintas obras.

La explicación de esto no está sólo en la forma de ser de la escritora, sino que, más aún, es un producto y una prueba de las limitaciones del romanticismo español. La poetisa hispanocubana fue siempre una burguesa respetuosa de las convenciones sociales y, si las contravino, fue siempre en secreto. A este respecto, es una prueba concluyente el advertir que el primer

(9) *Historia de la poesía hispano-americana* (tomo XXVII de las *Obras completas*), C.S.I.C., Santander 1948, edición nacional, p. 269.

recuerdo de infancia, la primera impresión que anota de su vida nada más empezar el relato autobiográfico, sea precisamente la posición social de su familia en Cuba:

“Cuando comencé a tener uso de razón, comprendí que había nacido en una posición social ventajosa: que mi familia materna ocupaba uno de los primeros rangos del país, que mi padre era un caballero y gozaba toda la estimación que merecía por sus talentos y virtudes, y todo aquel prestigio que en una ciudad naciente y pequeña gozan los empleados de cierta clase” (p. 40).

A lo largo de sus otros epistolarios amorosos queda muy claro que la Avellaneda sentía auténtico horror al escándalo, y que no estaba dispuesta a transgredir públicamente los estándares sociales de decencia, honor, buena reputación, etc. Todo lo que de su vida podría interpretarse como socialmente vergonzoso lo hizo de forma hipócrita, clandestina, y recibiendo gran vergüenza de ello. En suma, lo que quiero resaltar es que la vida pública de Gertrudis Gómez de Avellanada fue perfectamente convencional y que sólo en la comunicación privada de las cartas dio rienda suelta a su intimidad. A ella jamás se le hubiera pasado por la cabeza publicar nada semejante a lo que escribió en 1839, y eso que nos consta que siguió tratando esas cuestiones en sus epistolarios hasta avanzada edad. Por eso es particularmente interesante el cuadernillo dirigido a Cepeda, porque en él se documenta un romanticismo amoroso activo, transgresor y muy independiente, que sin embargo fue excluido por la autora de su vida y literatura públicas. En otras palabras: la confesión es posible si, y sólo si, se lleva a cabo en un ámbito privado; es la condición epistolar la que permite la divulgación de la intimidad.

Vemos, pues, cómo un texto (la autobiografía de 1839) que podría parecer, en principio, una prueba de que en España sí ha existido literatura de confesión, se convierte en una demostración palpable de la imposibilidad de que dicha literatura exista fuera de la esfera privada. Es la clara señal de las limitaciones del romanticismo en España, que no fue llevado a sus últimas consecuencias de ruptura con la sociedad, extroversión de lo íntimo, ansia de libertad, etc. En concreto, se advierte que una de las vetas más productivas del romanticismo europeo, la línea de íntimismo que parte de Rousseau, quedó prácticamente sin explotar en nuestro país y que quienes la explotaron tuvieron que hacerlo en el púdico recogimiento de una carta, con severas instrucciones de ser quemada. Como señala Nora Catelli.

“...en su oscilante mezcla de belleza de intenciones privadas y mediocridad pública, ella expresa la pesada carga del romanticismo hispánico: el carácter reaccionario de su catolicismo, la permanente frustración de su ambición literaria...”⁽¹⁰⁾.

Cepeda no quemó el cuadernillo ni ninguna de las otras cartas, y fue su esposa quien autorizó y costeó la primera edición; debido a esto, nosotros podemos estar ahora hablando de la intimidad de Gertrudis Gómez de Avellaneda, de su sensibilidad romántica y de sus sentimientos. Que la divulgación de todos estos textos haya dependido de la voluntad de la viuda de un antiguo novio es la prueba más palpable de la inconsistencia de la literatura de confesión en España.

(10) Nora Catelli, "Avellaneda: cómo ser escritora", *op. cit.* (p. 114). Es una lástima que Catelli, más preocupada por otras cuestiones, no desarrollase esa idea.

SAFO, SANTA TERESA DE JESÚS Y CAROLINA CORONADO

M.^a Amelia FERNÁNDEZ

“La niña literata sabe el lenguaje de las flores y el sentido de los colores, lee los folletines de los periódicos, tiene en su cartera de dibujo lineal algunas escenas o capítulos copiados en borrador y conserva en su memoria el prólogo y el desenlace de todas las catástrofes que ha presenciado...”
(p. 259).

Con estas palabras, y con otras muchas de igual intención y tono, retrata Antonio Neira de Mosquera la infancia de lo que llama la “niña literata” después mujer, igualmente peligrosa por lo inestable y superficial. Pertenecen a un artículo titulado “La literata” que bajo la sección de *Filosofía social* fue publicado en el *Semanario pintoresco español* el 18 de agosto de 1850.

Y no tendría más importancia si no fuera porque antecede una cita de Carolina Coronado aunque la alusión crítica a la autora en el artículo sea ambigua. Además la Coronado en ese mismo año de 1850, el 24 de marzo, cinco meses antes y en esa misma publicación, ofrece un interesante paralelo entre Safo y Santa Teresa de Jesús.

Las dos autoras separadas por veinte siglos son para Carolina Coronado genios gemelos. Ambas simbolizan a la mujer que transforma su vehemente pasión en escritura poética, oponiéndose a un medio declaradamente hostil. Safo diviniza al amado, Santa Teresa personifica a Dios para amarle. Como dice textualmente:

“Las dos pasan su juventud en el éxtasis de la pasión, y las dos sucumben al vértigo que las domina”. (p. 93).

Habla Carolina Coronado no de la Safo de Lesbos, habla de la desgraciada amante de Faón que acaba suicidándose saltando desde una roca al río Leucades. De Santa Teresa señala la sociedad pacata que ahoga las ansias de su amor humano, lo que le impide alzar el vuelo poético. Así dice de la santa:

“Teresa es un genio medio desarrollado... Adivinad cuál habría sido su vuelo y libertad. Adivinad cómo hubiera cantado Teresa fuera de aquellas cuatro mezquinas tapias que reducían a tan pequeñas dimensiones todas las ideas poéticas”. (p. 93).

Por lo que dejan traslucir estas citas espigadas el tono del paralelo es profundamente apasionado y reivindicador. Las cosas cambian cuando el 9 de junio de 1850, tres meses después, publica en el mismo semanario unas escuetas advertencias que titula *Notas para la mejor inteligencia del paralelo de Safo y Santa Teresa de Jesús*.

Lo que era amor apasionado de Safo se convierte en la nota segunda en amorosa honestidad. Lo que era supremo acto de amor, el suicidio, se convierte en la nota séptima en ritual pagano e incomprensible para la recta moral cristiana, pero virtud heroica al fin y al cabo.

Lo mismo ocurre para Santa Teresa en esta rectificación apurada. Si se insistió en el cercenamiento de la pasión humana, con igual pasión se insiste ahora en la condición inequívoca de santa. Es un ser humano, mujer por añadidura, en teoría, pero santa, indiscutiblemente santa, en la práctica.

¿A qué se debe este sorprendente cambio de opinión? ¿De qué se defiende Carolina Coronado? Quizá arroje algo de luz considerar brevemente la polémica entablada desde Francia por Amelié Richard. La intelectual francesa dirige al semanario una nota en la que acusa a Carolina Coronado de haberse olvidado de las escritoras francesas, en favor de una mujer iletrada como Santa Teresa. Se publica el 23 de junio, días después de la aparición de las notas, y culmina gloriosamente con las siguientes palabras:

“Yo admiro a las españolas por sus rostros graciosos. Pero las mujeres célebres pertenecen a Francia. Francia tiene un ejército de literatas”. (p. 194).

La respuesta de Carolina Coronado a pie de la de la francesa es airada, a la medida de la provocación:

“Por lo que hace a las españolas, –responde– no ambicionamos ejércitos de literatas; nos basta con haber

tenido una *poetisa* más inspirada que la francesas, y que ésta haya sido santa”.

Lo más interesante en todo caso es la diferencia que establece Carolina Coronado entre *literata* y *poetisa*:

“La *literata* no es la *poetisa* –afirma– La *poetisa* no es la *sabia*. La facultad poética es un talento innato. *Rudo* como el de Ossian, que cantaba en los bosques a la llama de un tronco de encina; *cultivado* como el de Lord Byron que escribía desde el fondo de la butaca. El talento poético se robustece o se debilita en la instrucción según su índole, pero no se adquiere”.

Se refiere aquí Carolina Coronado a una vieja distinción retórica que contraponía *ingenium* o talento frente a *ars* o instrucción, es decir ¿el poeta nace o se hace? La importancia que adquiriría uno de los dos elementos en cada época es índice, entre otras oposiciones igualmente importantes, de una determinada tendencia en la teoría literaria.

Esta oposición adquiere una especial relevancia en el Romanticismo como bien demostró Abrams en un magnífico estudio titulado “El espejo y la lámpara” (*The Mirror and the Lamp. Romantic Theory and the Critical Tradition*, Oxford University Press, 1953). La atención en este momento se dirige al poeta, es el tiempo de la expresividad, de la revelación del talento, de las vidas excéntricas tocadas por el genio, de la locura creativa e iluminadora, en una palabra del *ingenium* con todos los rasgos del *furor platónico*.

Queda atrás el énfasis renacentista en las virtudes de la obra en sí como mimesis, al abrigo de la autoridad de Aristóteles principalmente. La transgresión final vendrá con las vanguardias. El arte ya no es ciencia, como demostró Edgard Wind en “Arte y anarquía” (*Art and anarchy, The Reith Lectures*, 1960, Revised and Enlarged, Londres, Faber and Faber, 1963) es expresión original y arrebatada del genio poético.

Es el Romanticismo la “edad del sentimiento” que sucede a la “edad de la razón” y sería lógico suponer que las mujeres, dotadas por tradición o naturaleza de una mayor sensibilidad y aptitud para la pasión, asumieran su voz poética y esta edad fuera la suya. De hecho la eclosión de mujeres escritoras tanto en nuestro país como en Europa y América así parece atestiguarlo, pero no fue así, o al menos no fue así tan fácilmente.

Las dificultades con que se encuentren las mujeres al asumir su propia voz crean una serie de contradicciones patentes u ocultas en su obra y en su vida que han sido ampliamente analizadas por la crítica. Sin duda es importante la presión de una sociedad patriarcal y las condiciones nefastas bajo las que sufre la mujer. Más importante resulta sin embargo la interiorización de estas circunstancias cuando la mujer se encuentra sola ante sí misma y ante la creación poética.

Sobre todo esto versan los múltiples estudios dedicados a este tema. El origen de este conflicto ha sido explicado desde diferentes corrientes críticas; así por ejemplo desde supuestos psicoanalíticos, o en términos de la “ansiedad de la influencia” de Harold Bloom, o bien desde el enfoque deconstructivo donde la crítica feminista ha encontrado un fértil campo de análisis.

De entre la abundante bibliografía sólo citaré dos contribuciones: el famoso trabajo publicado en 1979 por Sandra Gilbert y Susan Gubar cuyo título traducido del inglés es “La loca en el ático, la mujer escritora y la imaginación literaria en el siglo XIX” (*The Madwoman in the Attic, the Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*, New Haven, Yale University Press, 1979). Para la literatura española por ejemplo disponemos desde 1989 del trabajo de Susan Kirkpatrick, “Las románticas. Mujeres escritoras y subjetividad en España, 1835-1850” (*Las Románticas. Women Writers and Subjectivity in Spain 1835-1850*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California, 1989).

Como hemos visto Carolina Coronado se decide claramente por la inspiración y el talento, por el *ingenium*, por el furor al eco de su siglo. No es casualidad que compare la desesperación de Safo con la de Lord Byron, la de Espronceda o la de Larra. Tampoco es extraño que elija para describir el proceso creativo de Safo un testimonio de Plutarco quien valora en la más añeja tradición del furor platónico la obra de la poetisa griega en los siguientes términos:

“¡Qué fuerza de genio! –exclama Plutarco– ¡Cómo nos arrastra cuando nos describe los encantos, los transportes, la embriaguez del amor! ¡Qué pintura! ¡Qué fuego! Dominada como Pithia por el Dios que la agita, arroja en el papel sus expresiones inflamadas”. (p. 90).

En ese decantarse, tan romántico, por el furor a Carolina Coronado se le olvida un pequeño detalle, está hablando de dos mujeres y ella misma es una mujer. La altura poética se mide como capacidad de entrega amorosa

pero esa pasión es sentida culpablemente por su fuerza transgresora en una mentalidad en que la mujer adquiere pleno derecho sólo como madre, no como individuo.

La mujer-madre es el cimiento de la familia, de la honorabilidad del hombre y finalmente de la sociedad entera. Esto no es una valoración subjetiva. En el trabajo de Susan Kirkpatrick se ilustra con numerosos testimonios esta realidad. Así por ejemplo el proyecto liberal había acuñado para la mujer la siguiente frase:

“La mujer ha conquistado su independencia hasta donde lo han permitido las leyes del pudor y del decoro” (cit., p. 50).

El mismo Larra exclamaba hablando del *Antonio* de Dumas:

“Desde el momento en que la mujer más despreciable se cree autorizada a romper vínculos sociales, a desatar los nudos de la familia, adiós últimas ilusiones que nos quedan... y lo que es peor, adiós sociedad”. (cit., p. 56).

Es quizá esta presión la que obliga a Carolina Coronado a corregir los posibles excesos en términos morales cuando redacta las notas para una mejor inteligencia. Pero la sombra de la contención moral ya planeaba sobre la primera entrega. Por ejemplo cuando presenta a Safo:

“...bajo la imagen de una poetisa vehemente y desgraciada, a quien su propia elevación de pasiones la conduce a la deshonra”. (p. 90).

La misma Santa Teresa no cobra la altura poética debida, como cité antes, encerrada como está en el calabozo de la celda y después de haber vencido a las tentaciones del amor humano tras una ardua lucha contra sí misma que la destroza, literalmente. Carolina Coronado como mujer entiende esta lucha y saltando en el tiempo establece un diálogo con Teresa:

“...¡Esas noches de locos insomnios, –exclama– de sueños falsos en que el dolor físico y el dolor moral reunidos en nuestro desventurado cuerpo nos hace ver iluminado el aire, globos de luz en la oscuridad, y nos hace escuchar ruidos sordos como un torrente lejano, como de una rueda que gira! ¡Esos vértigos, esos delirios, esas ansias, esos desmayos, esa postración que lentamente

viene después que hemos consumido gota a gota el caudal de nuestra sangre en la enfermedad, los comprendemos nosotras, las mujeres.” (p. 92).

En términos caricaturescos y burdos define Neira de Mosquera la peculiar afección de la literata:

“Una joven con esta interesante morbidez –dice Neira– se parece al genio de la melancolía, es la Safo mitológica de una casa a la francesa, y como interesan estos caprichos de casualidad o del arte, tiene la literata oportunidad para hacer alarde de su *tema* de costumbre con *variaciones* de ataques nerviosos o sueños espantosos. Los hombres y los nervios son la pesadilla de la marisabidilla contemporánea. ¿Tendrá que emplear para su bienestar la higiene médica o la higiene moral? Nosotros creemos que ambas”. (p. 258).

La burla no es casual. Philip Martin en 1987 y en su libro cuyo título traducido del inglés es “Mujeres locas en escritos románticos” (*Madwomen in Romantic Writing*, The Harvester Press –St. Martin Press, Sussex– New York, 1987) describe la sospechosa floración creciente de tratados psiquiátricos desde la segunda mitad del siglo XVIII y avanzado el XIX que tratan de una misma afección padecida en exclusiva por las mujeres. Hablan de la *erotomanía* definida como locura de amor o melancolía erótica, desarreglo nervioso y finalmente furor uterino. No se trata de la mítica ‘enfermedad de amor’ hija de la melancolía y que protagonizó los sufrimientos del sentir petrarquista, por ejemplo. La enfermedad de la que habla Philip Martin es bastante más prosaica.

Los antecedentes históricos de este padecimiento son antiguos y apuntan a la misma intención. En Egipto la demencia femenina se relacionaba directamente con el útero. Hipócrates recomendaba relaciones sexuales para la curación de la histeria. La larga procesión de este etcétera, casi fundamentalismo biológico, llega hasta Freud. Pero lo realmente interesante de este libro, entre lo mucho, es lo que se desprende de todo esto; la mujer está enferma por naturaleza y de hecho no se tiende a su rehabilitación, se observa en ella el proceso demencial que nace y vive en su propio cuerpo.

En último término persiste siendo la criatura nerviosa cuya sensibilidad y entrega, sin duda más amable y conveniente patrimonio también de su naturaleza, ha de conducir mansamente al benefactor matrimonio, además

de justificar la juiciosa tutela legal y sentimental del varón, ya padre, ya marido.

La locura del hombre, como apunta Philip Martin siguiendo de cerca a Foucault, es valorada como el signo incomprensible para los mortales del iluminado de los dioses. De aquí a la inspiración poética sólo queda un paso. La locura de la mujer, en cambio, es padecimiento natural y sobre todo moral de ahí que sufra una marginación semejante a la que sufrieron las brujas.

En los mismos términos de vergüenza y enfermedad se expresaba Carolina Coronado en la cita anterior. Sin embargo a ratos trasluce una imagen luminosa de su propia intimidad. Su interior se refleja en la simbólica morada interna de Santa Teresa de quien elige la siguiente cita:

“Antes que pase adelante os quiero decir que consideréis qué será ver este castillo tan resplandeciente y hermoso, esta perla oriental, este árbol de vida, que está plantado en las mismas aguas vivas de la vida que es Dios, cuando cae en el pecado mortal, no hay tinieblas más tenebrosas, ni cosa tan oscura y negra que no lo esté mucho más” (p. 92).

En la novela titulada *Jarilla* el ‘locus amoenus’ es el espejo del amor de la protagonista donde aguarda en espera casi mística al amado. Ese lugar es descrito también como hermosa fuente en medio de la cual crece un poderoso fresno, un árbol de vida, un castillo. Pero este lugar vigoroso y liminosamente íntimo será devastado también por oscuridad tenebrosa en la lenta agonía de Jarilla que muere de la enfermedad del amor, descrita en todos los síntomas de una enfermedad orgánica.

Abrams registraba para la mente e inspiración románticas una constelación de imágenes expansivas y optimistas como la lámpara, fuente de luz. Carolina Coronado planta esa fuente luminosa en su interior, en su morada, en su hondón íntimo, si se prefiere a la manera de Santa Teresa. La inspiración poética cobra de esa fuente su fuerza y poder, el impulso creativo es pujante árbol, sólido castillo. Y sin embargo sigue existiendo un reverso cuyo poder es igualmente tenebroso.

En el poema del ‘Castillo de Salvatierra’ la poetisa describe los efectos devastadores de una tormenta sobre un castillo. La imagen del castillo derrumbado se repite por ejemplo en *Jarilla*. Susan Kirkpatrick (cit., p. 240)

interpreta el poema como la castración del impulso creativo femenino por un dios colérico y masculino que extirpa cualquier propósito de autoafirmación. A mi parecer el conflicto es puramente interno. Ese castillo, morada, árbol, es arrancado de su cimiento por una fuerza oscura y vergonzante, un fantasma que nace del propio yo. Compárese solamente con la descripción de la enfermedad amorosa que cité antes:

La torre estalla desprendida al trueno
La sierra desaparece de su planta
La torre entre las nubes se levanta
Llevando el rayo en su tonante seno.

El terrible fantasma hacia mi gira
Tronando me amenaza con su boca
Con ojos de relámpago me mira
Y su luz me deslumbra y me sofoca.

El genio poético es fruto del genio amoroso, de la portentosa capacidad apasionada de la mujer para Carolina Coronado. Pero si esta pasión es considerada moral y socialmente inaceptable, incluso reflejo interesado de una enfermedad orgánica y mental, la contradicción está servida. La fortaleza interior y luminosa o es derribada o se transforma en prisión oscura, inenarrable.

¿Cómo remediar este conflicto? En la obra poética observa Susan Kirkpatrick una imagen recurrente que contrapone la expansión frente a la constricción y al confinamiento, añadido además su reflejo en la prisión en la que se despedaza literalmente Santa Teresa. El vuelo es el ansia de la publicación y del reconocimiento, de la inspiración poética pero también a mi parecer del deseo y del cuerpo. En ese pasearse de Carolina Coronado al borde de la tradición clásica para reconocerse elige para ese vuelo la voz de los místicos.

Por el contrario, el confinamiento o prisión es el obligado silencio social al que es sometido la mujer, también el silencio del cuerpo. De esa opresión social en primer término da cuenta la angustia que se desgrana en la correspondencia que Carolina Coronado dirige a Harzenbusch.

La antítesis entre los dos movimientos la condena a la disolución en silencio cuando no al distanciamiento irónico observable sobre todo en sus novelas.

Los ejemplos en la poesía de Carolina Coronado son numerosos. El más interesante, a mi parecer, es el que se encuentra en *La fe loca*, fechado en 1846

y publicado en la colección de 1852. En este poema se retrata la imagen del héroe rebelde, romántico, masculino, y curiosamente se produce una confusión gramatical ya que la propia voz de Carolina Coronado, voz de mujer, se abre paso en la declaración poética.

Este tipo de confusión es en principio sólo gramatical y la hubiera corregido diligente cualquier corrector de pruebas. Refleja en todo caso ese conflicto íntimo del que vengo hablando porque es habitual en la poesía de la Coronado. No sólo aparece entre género masculino y femenino también ocurre por ejemplo cuando se construye el poema en una tercera persona bruscamente interrumpida por una fugaz referencia a la primera. En el ejemplo que cito a continuación se hace explícita esa oposición entre luz y oscuridad, esa pujanza por la expansión que repta sin luz porque está atada al suelo:

"¡Inmensa confusión! El mundo es cielo
 La Religión, la gloria, la poesía,
 El amor, la amistad. El alma mía
 Jamás reposa en su incesante vuelo;
 Paso del entusiasmo al desconsuelo,
 Del agudo pesar a la alegría
 Soy mucho para ser del hombre loco;
 Y para ser de Dios, ¡ay! soy muy poco.
 ¿Qué soy sino una pobre enredadera,
 que en el oscuro patio emparedada
 Huye la sombra de que está cercada,
 Su cabeza elevando hacia la esfera?
 Pero el rayo de sol, por más que quiera,
 No baña su raíz al suelo atada
 Huyo el pesar del mundo: aspiro al cielo;
 pero el bien celestial no baja al suelo".

En la producción novelística se refleja el conflicto con la misma intensidad. Me voy a fijar especialmente en *La Sigea*. Esta novela ofrece la peculiaridad de haber sido escrita en dos momentos bien distintos. La primera parte es de 1849, escrita un año antes de la publicación del *Paralelo*. La firma la señorita Carolina Coronado. La segunda es de 1854 y la firma Doña Carolina Coronado de Perry ya esposa del secretario de la embajada americana. Es sabido que tras su matrimonio Carolina Coronado abandona la creación literaria durante casi veinte años. La segunda parte será la antesala de este largo silencio.

La novela tiene como protagonista en apariencia a la poetisa Luisa Sigea y se sitúa en 1550. Digo en apariencia porque el verdadero protagonista es Luis de Camoens.

En la primera parte de 1849 el optimismo de Carolina Coronado permanece intacto. Luisa Sigea procura aliviar el sufrimiento de la infanta Doña María, hija del rey, por un matrimonio no deseado, con el siguiente consejo:

“Hay princesa, una raza de mujeres fecundas de alma, estériles de cuerpo, cuya producción es un canto, una oración, una poesía, un perfume, como el de aquellas flores que no dan semilla. No pidamos a estas mujeres amor para un esposo porque sólo darán un suspiro, una lágrima y huirán. No las pidamos un hijo, porque son madres de todos los niños que han dado a luz las otras mujeres. No les pidamos posteridad de criaturas, sino posteridad de ideas, posteridad de virtudes”. (I, pp. 55-56).

La única forma de acceder a la verdadera gloria del genio se situa en la renuncia a la propia condición de mujer, sentida así por Carolina Coronado, en el *Paralelo* se alude a Safo y a Santa Teresa sobre todo como mujeres pertenecientes a esta raza. En la segunda parte todo cambia radicalmente; a la mujer le es imposible acceder a la gloria del genio porque precisamente es mujer.

En la segunda parte de 1854, repito, después de una serie de avatares argumentales Luis de Camoens pide consejo en una carta a su amiga Luisa Sigea. Se queja de la incomprensión hacia su propio genio poético. Luisa Sigea le recomienda que abandone a su amada (a quien deja literalmente en estado de muerte en vida) y le insta a abandonar Portugal en los siguientes términos:

“Esto es, Camoens, lo único que tengo que deciros, que cumplais con el deber del genio... Vos sabéis que Dios os ha encargado de cumplirlo y basta... Ha habido en este siglo grandes héroes. Falta un poema, escribidlo y olvidad vuestro infortunio. Los poetas como vos no deben tener ni tiempo para ser infortunados.” (II, p. 149).

En el capítulo siguiente y final el balance es desolador e indicativo del drama íntimo que está viviendo Carolina Coronado. La infanta doña María

entra en el convento. Su padre, Juan III no puede asistir a la ceremonia porque está despidiendo en ese preciso momento a la flota que zarpa gloriosa. Camoens embarcado mira las aguas del Atlántico y por raptó de inspiración se le ocurren los primeros versos *Os Lusíadas*.

Mientras tanto Luisa Sigea, que ha asistido al enclaustramiento de su amiga, le dirige las siguientes palabras bastante menos jubilosas como se podrá comprobar que las que le dirigió en la primera parte:

“El sacrificio ha sido semejante al de la muerte. Habéis descendido a la tumba con los ojos abiertos para ver únicamente las sombrías paredes que los encierran y los miseros gusanos que bullen en derredor.” (p. 164).

Pero la otra opción para la mujer es otra cárcel. Luisa Sigea, la gran poetisa, mentora espiritual de Doña María, le trae además una noticia; su intención de contraer matrimonio con un hombre del que no está enamorada.

“No hay, Doña María, –le dice– sino dos maneras de justificar el honroso nombre de mujer que nos da el mundo, o consagrándose como vos a Dios sirviéndole con oraciones, con la pureza, con la penitencia, o consagrándose a los deberes de esposa y madre.

¿Qué queda de aquellas mujeres fecundas pero estériles de cuerpo entregadas en solitario a la posterioridad de las ideas? A continuación de este pasaje Luisa Sigea le cuenta a la infanta los riesgos de la mujer célibe. De las aguas vivas y fecundas queda tan sólo un agua helada estéril y en abrumador silencio, textualmente,

“Una mujer célibe fuera del claustro es como el arroyo helado que ni sirve para fecundar los campos que atraviesa, ni sirve para calmar la sed del pasajero. Las aves huyen de él, las flores no nacen a su orilla, su murmullo no alegra la soledad.” (pp. 467-468).

En este silencio final es en el que se ahoga Carolina Coronado al menos en poesía. Lo que años antes había proclamado como divisa del genio poético es un genio vedado a las mujeres por su propia condición ante el mundo pero lo peor ante ellas mismas. Safo quedaba demasiado lejos y a pesar de los pesares fue posible su glorificación. Santa Teresa más cerca históricamen-

te es impedida dramáticamente en su vuelo. Termino como empecé con esta última y “prodigiosa” reflexión de Neira de Mosquera,

“...existe la verdadera literata, la elevada mujer de melancólica imaginación y de íntima filosofía; después de la poetisa, encontramos la mujer, tipo privilegiado, hoy amante, mañana madre, fecundo manantial de delicados placeres y creación misteriosa donde se reservó la Providencia el derecho de juzgarla con acierto”. (p. 259).

"EL MITO DE LA "WILD/LOOSE WOMAN". EL ACOSO SEXUAL DE LA MUJER AFRO-AMERICANA EN LA ESCLAVITUD

María FRÍAS

En Estados Unidos, y durante el período comprendido entre 1750 y 1850, la mujer afro-americana vivía en esclavitud y su existencia no sólo dis- taba mucho de ser ilustrada, sino que sus vivencias personales carecían de toda aureola romántica.

El propósito de esta comunicación es examinar diferentes textos litera- rios, para demostrar que el mito de la mujer afro-americana como animal sexual insaciable ("wild/loose woman"), tiene su origen en los constantes abusos sexuales sufridos por estas mujeres ya desde la esclavitud en forma de violaciones brutales y sistemáticas y embarazos no deseados.

En 1619 desembarca en el puerto de Charleston (Carolina del Sur), el primer cargamento de esclavos –hombres, mujeres y niños– procedente de Africa. En líneas muy generales, la esclavitud es una experiencia traumática que no solo priva a los africanos de sus señas de identidad cultural (de su lengua, de su religión y de su rica tradición folclórica), sino que desgarrar la unidad familiar separando de forma dramática a padres, hijos, hermanos y amantes. Una vez en las plantaciones sureñas americanas, se les trata de forma infrahumana –como si fueran ganado–, se les somete a constantes tor- turas y se les valora únicamente como una potencial inversión con la que se trafica sin el menor escrúpulo.

Si bien es verdad que la esclavitud –también denominada "peculiar insti- tution"– destruye por igual tanto física como psicológicamente a hombres y mujeres, el caso de la mujer afro-americana es especialmente dramático

porque, además del generalizado trato vejatorio se verá constantemente amenazada y agredida en su sexualidad. La explicación es bien sencilla. En un sistema puramente mercantilista como es la esclavitud, la mujer negra adquiere un protagonismo no deseado al convertirse en una preciada posesión debido a su función reproductora que garantiza una inversión a no muy largo plazo –nueve meses–. En su obra *Blues, Ideology and Afro-American Literature*, Houston Baker Jr. denuncia que el sistema de la esclavitud otorgaba al hombre blanco tal poder sobre la sexualidad de la mujer afro-americana esclava que muy bien podría designarse a este sistema como “an economics or rape” o “la economía de la violación” (Baker, *Blues* 55).

Lo irónico del caso es que una sociedad supuestamente cristiana y con unos valores puritanos hondamente arraigados, tolerase lo que se ha llegado a denominar “la violación institucionalizada” o “institutionalized rape” (Carby, *Reconstructing* 34). El argumento que se utiliza para justificar esta violencia sexual sistematizada podría resumirse de la siguiente forma: la mujer negra es un animal sexual insaciable y ante su presencia el hombre blanco se siente totalmente incapaz de controlar sus más bajos instintos sexuales. Con este argumento no solo no se responsabiliza al hombre blanco de sus agresiones sexuales, sino que se culpa a la mujer afro-americana por constituir una amenaza para la santidad matrimonial de la pareja blanca.

Llegados a este punto cabría preguntarse: ¿y como responde la mujer blanca ante la intromisión de la esclava negra en su vida conyugal? A nadie se le escapa que no es una situación agradable. Sin embargo, es importante señalar que durante el período que nos ocupa (y hasta principios del siglo XX) existía un doble código de comportamiento para la mujer negra y para la mujer blanca. Así, mientras que el rasgo sobresaliente de la personalidad de la mujer afro-americana era su animalidad –lo que justificaba plenamente su explotación sexual–, la mujer blanca debía someterse a las reglas sociales que la historiadora feminista Barbara Welter califica como “the Cult of True Womanhood” o el “culto a la verdadera feminidad”. Según Barbara Walters, estas cuatro virtudes cardinales eran “piety, purity, submissiveness and domesticity” (Carby, *Reconstructing* 23). Es decir, frente a la sexualidad rampante de la esclava negra, la delicada dama blanca debía reprimir su sexualidad. Como otra historiadora feminista, Barbara Berg, destaca en su obra *The Remembered Gate*, “the cult of purity denied that white women had natural sex drives” ya que la idea predominante era, la historiadora continua, que

the best mothers, wives and managerers of households know little or nothing of sexual indulgence: Love

of home, children and domestic duties are the only passions they feel. (Carby, *Reconstructing* 26).

Consecuentemente, y siguiendo esta escala de valores, la sociedad americana entroniza a la asexuada mujer blanca en un frágil pedestal circunscribiéndola a cumplir una función ornamental/puramente decorativa, mientras que margina a la mujer negra como un ser depravado por su ostensible permisividad sexual.

Además de rechazar a la esclava negra por su supuesta actitud sexual obscena, se cuestiona también su capacidad intelectual. Durante el período de la Ilustración hay una serie de teorías que se exportan desde Europa hasta América y que abiertamente defienden la inferioridad de la raza negra. Citaremos solo algunos ejemplos.

En 1748, y en su artículo "Of National Characters", Hume discute las características de la clasificación de los seres humanos. En una nota añadida a pie de página en 1753, Hume afirma:

I am apt to suspect that negroes ... are naturally inferior to the whites ... No ingenious manufacturers among them, no arts, no sciences" (Hume, "Of National" *The Philosophical Works*, vol, 3:252).

Basándose en este texto, unos años más tarde, en 1764 y en su obra *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, Kant concluye que "so fundamental is the difference between the black and white races of man ... it appears to be as great in regard to mental capacities as in color". (Kant, *Observations* 111).

Finalmente, y haciéndose eco de las teorías de Hume y Kant, Hegel defendía que los africanos no tenían historia porque no habían desarrollado un sistema de escritura no habían aprendido a expresarse por escrito en idiomas europeos y, concluyendo, carecían de una memoria colectiva/memoria cultural.

Si bien es cierto que no existe una tradición histórica colectiva en un idioma extranjero, si existen, sin embargo, memorias individuales. Si es muy difícil que una mujer supere el trauma de una violación, yo me pregunto, ¿cómo puede la mujer afro-americana borrar de su memoria no ya su violación, sino la de sus propias madres, hijas y hermanas? Mi respuesta es *NO*, la mujer afro-americana esclava nunca se olvidó de las constantes agresiones sexuales sufridas pero es incapaz de divulgarlo públicamente primero por

su condición de esclava y segundo porque en Estados Unidos y hasta 1863, se prohibía que los negros supieran leer y escribir bajo penas severísimas y mutilaciones varias.

Como Henry Louis Gates Jr. afirma en su obra *Race, Writing, and Difference*, “learning to read and to write, then, was not only difficult, it was a violation of a law” (Gates, *Race* 9). Sin embargo, hombres y mujeres desafían estas leyes conscientes de que escapando de su ignorancia serían libres y dejándonos el legado de sus memorias individuales que les llevaron desde la esclavitud a la libertad.

Como es fácil de deducir, este viaje a la libertad no está exento de escollos y, desgraciadamente, no existe una numerosa producción literaria escrita por mujeres afro-americanas en el período que nos ocupa porque, como afirma Hazel Carby

the transition from slave to free woman did not liberate the black heroine or the black woman from the political and ideological limits imposed on her sexuality. (Carby, *Reconstructing* 61).

Las incipientes escritoras afro-americanas que se atreven a coger la pluma lo hacen solamente una vez que se encuentran en el Norte, desde la libertad física, pero todavía se verán obligadas a transmitir “a black message, with a white envelope”.

Es decir, estas mujeres deciden desvelar el holocausto de sus memorias, patrocinadas por abolicionistas blancos, por lo que intentan no ofender la moralidad del potencial público blanco y puritano al que se dirigen. Se nota, por tanto, una constante obsesión por demostrar su moralidad y por disculparse ante las damas cristianas, en caso de que encontraran demasiado crudas las descripciones de los abusos sexuales sufridos. Si bien es cierto que existe una cierta complicidad entre mujer blanca/mujer negra abusada sexualmente, en muchos casos, a la mujer blanca le es difícil aceptar a la mujer que sobrevivió la violación en lugar de morir a consecuencia de la misma. La mujer negra, pues, es sucia, es pecadora y le será muy difícil desprenderse de estos calificativos.

¿Cuáles son las características de la “wild/loose woman” que dieron origen a este estereotipo?

Es sorprendente el comprobar que las mismas acusaciones que se oyen en pleno siglo XX, y en una sociedad supuestamente más civilizada, comenzaron con la esclavitud. Las acusaciones son las siguientes:

1. Las familias negras están rotas y los niños crecen sin conocer a sus padres (extended family).
2. Las parejas apenas duran. Gran incidencia de divorcios y separaciones.
3. Las mujeres negras son promiscuas y sexualmente permisivas.

Para responder a la primera acusación hemos elegido *Incidents in the Life of a Slave Girl. An Authentic Historical Narrative Describin the Horror of Slavery as Experienced by Black Women*, escrita por Linda Brent y publicada en 1816. *Incidents* pertenece al genero literario de las narrativas de esclavos que, en palabras de Walter Teller "is a genre of writing as distinctive to American literature as blues is to American music" (Introduction to Linda, IIX).

Nacida en 1818, Linda Brent permaneció en la esclavitud hasta los 27 años, se vio acosada sexualmente por su amo desde los 15 años y decidió huir solamente cuando consiguió comprar la libertad de sus dos hijos. En su narrativa Linda culpa a la sociedad blanca esclavista por el desgarramiento familiar que produce en las familias negras y defiende que el sentido maternal esta tan desarrollado en las mujeres blancas como en las negras. El día de Año Nuevo era el día fijado para la venta/transacciones de esclavos y Linda describe así el sentir de una de estas madres negras:

"to the slave mother New Year's day comes laden with peculiar sorrows. She sits on her cold cabin floor, watching the children who may all be torn from her the next morning; and often does she wish that she and they might die before the day dawns. She may be an ignorant creature, degraded by the system who has brutalized her from childhood; but she has a mother's instincts, and is capable of feeling a mother's agonies. (Brent, *Incidents* 14)".

Zora Neale Hurston, y en su novela *Their Eyes Were Watching God* (1937), también se hace eco de las incontables familias desgarradas en la persona de Nanny –la abuela que experimento la esclavitud– con las siguientes palabras:

"You know, honey, m us colored folks is branches without roots and that makes things come round in queer ways ... Ah was born back due in slavery so it wasn't for me to fulfill my dreams of whut a woman

oughta be and tod o. Dat's one of the holdbacks of slavery. (Hurston, *Their Eyes* 31).

Si las escritoras como Brent y Hurston coinciden en culpabilizar a la institución de la esclavitud por las numerosas rupturas familiares, estas y otras escritoras acusan también a la esclavitud de desestabilizar la pareja.

Así pues, y en respuesta a la segunda acusación, la mujer negra carecía de libertad para elegir su pareja y si la tenía no se libraba ni del acoso sexual del amo ni de verse forzada a aparearse con los mejores especímenes de la plantación para así mejorar la raza y revalorizar el precio en el mercado. En su narrativa, *The History of Mary Prince. A West Indian Slave* (1831), Mary nos cuenta que su amo la mando azotar cuando descubrió que quería casarse: "I thought it very hard to be whipped at my time of life for getting a husband". Y Mary añade, no sin cierta amargura, "I had not much happiness in my marriage, owing to being a slave. It made my husband sad to see me so ill-treated. (Prince, *The History* 18).

En mi opinión, no es difícil deducir que las relaciones de pareja no fuera satisfactorias. Además de los constantes abusos físicos y sexuales que las mujeres tenían que sufrir, incluso en presencia de sus amantes y maridos, los amos les vendían por separado y la distancia geográfica juntamente con la incomunicación, hacía imposible que esa pareja volviera a abrazarse.

La tercera acusación hace referencia a la permisividad sexual de la mujer negra. Quizás nadie mejor que Linda Brent para alzar su voz en defensa de la integridad moral de la mujer esclava afro-americana, invocando la comprensión de la dama blanca.

But, o, ye, happy women whose purity has been sheltered from childhood, who have been free to choose the objects of your affection... do not judge the poor desolate slave girl too severely!

I wanted to keep myself pure, and, under the most adverse circumstances, I tried hard to preserve my self-respect, but I was struggling alone in the powerful grasp of the demonb slavery, and the monster proved too strong for me. (Brent, *Incidents* 54-55).

En medio de esta confesión velada, Linda Brent demuestra una mayor firmeza al defender su derecho a elegir su amante –por encima de innumerables presiones de su amo– demostrando mas control sobre su cuerpo y su

propia sexualidad que la mayoría de las mujeres blancas de la época. Linda Brent explica así su decisión:

"It seems less degrading to give one's self, than to submit to compulsion, there is something akin to freedom in having a lover who has no control over you, except that which he gains by kindness and attachment" (Brent, *Incidents* 55).

Para concluir, la población negra fue llevada al continente americano para ser explotada como esclavos. Como resultado de su condición servil, a la mujer afro-americana se la explota, además, sexualmente. Impotentes, estas mujeres sufren en su sexo la brutalidad de un sistema que las valora únicamente en función de la fecundidad de sus matrices.

Familias desgajadas, parejas rotas y mujeres explotadas sexualmente son el fruto de la implacable violencia sexual que la mujer afro-americana sufre en esclavitud. Por contra, a la mujer blanca sureña, testigo de este trato brutal, se niega a denunciar lo que ve, desde la seguridad de sus pedestales.

Esta dicotomía mujer negra-animal sexual/mujer blanca-figura frágil y puritana, ha dañado profundamente la imagen de la mujer afroamericana en la historia. No es de extrañar, pues, que escritoras afroamericanas de principios del siglo XX como Nella Larsen o Ann Petry se empeñaran en retratar mujeres negras "impecables" para si desterrar calificativos derogatorios. En los años ochenta y noventa, sin embargo, escritoras como Gloria Naylor, Toni Morrison o Gayl Jones, no tienen ningún inconveniente en describir mujeres negras que no sofocan su sexualidad, ni glorifican la maternidad y, muchos menos, están resignadas a sufrir matrimonios infelices. Ha tenido que pasar más de un siglo para que estas mujeres afroamericanas recobren el control de sus propios cuerpos y de su sexualidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Baker, Houston Jr. *Blues, Ideology and Afro-American Literature*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- Brent, Linda. *Incidents in the Life of a Slave Girl. An Authentic Historical Narrative Describing the Horror of Slavery as Experienced by Black Women*. New York: HBJ Boors, 1973.

Carby, Hazel. *Reconstructing Womanhood. The Emergence of the Afro-American Novelist*. New York: Oxford UP, 1987.

Hume. "Of National Characters". *The Philosophical Works*. Vol. 3:252.

Hurston, Zora Neale. *Their Eyes Were Watching God*. London: Virago, 1986.

Gate, Henry Louis, Jr. *Race, Writing, and Difference*. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.

Kant. *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*. Berkeley, 1960.

Prince, Mary. *The History of Mary Prince. A West Indian Slave. 1831. Six Women's Slave Narratives*. New York: Oxford Up, 1988.

EL NACIMIENTO DEL FEMINISMO AFRO-AMERICANO: NARRATIVAS ESPIRITUALES DEL S.XIX

María del Mar GALLEGO

Como primeras autobiografías escritas íntegramente por mujeres afro-americanas, las narrativas espirituales publicadas durante el s.XIX son las precursoras de una definición de la función social y religiosa de la mujer negra en clara contradicción con una visión convencional de la misma. Herederas de una tradición de esclavitud que propone su existencia como una doble negación por su condición de “mujer negra” (opuesta al prototipo de “hombre blanco”), las autoras de estas narrativas, entre las que destacan las figuras de Jarena Lee, Zilpha Elaw, Julia A. J. Foote y Rebecca Cox Jackson, cuestionan dicha tradición mediante la afirmación del valor que poseen como instrumentos de los designios de Dios en la comunidad a la que pertenecen.

Para alcanzar esta afirmación de carácter religioso, todas las protagonistas describen un proceso individual de maduración y convencimiento, en el que cada una de ellas debe romper con los obstáculos que se interponen a su misión para poder reconocer la llamada evangelizadora. Estos obstáculos son, en una primera fase, quasi-personales, ya que tienen que ver con la concepción propia que estas mujeres tienen de sí mismas. Una vez superada esta fase, todas ellas se enfrentan con una serie de barreras sociales y raciales que les impone un determinado código de conducta de acuerdo con unos cánones previamente establecidos, como son la familia, el matrimonio, la maternidad, la iglesia y la raza.

El rasgo que define la primera etapa de este proceso de maduración es la idea de confinamiento contrapuesta a la liberación que obtienen posterior-

mente. Este confinamiento se encuentra íntimamente relacionado con su manera de entender su realidad personal y social durante su infancia como un período de frustración y miedo. Estos sentimientos son la consecuencia más directa de su conciencia de pecado, como Jarena Lee afirma: “en este punto horrible... el espíritu de Dios se movió con poder a través de mi conciencia, y me dijo que era una terrible pecadora” (27)⁽¹⁾. Sin embargo, los “pecados” de los que se acusan no parecen tan graves como sus propias conciencias denotan: mentiras poco importantes, consumición excesiva de alcohol, baile ... son muestras del tipo de conducta pecaminosa que estas mujeres sugieren.

A pesar de ello, un sentido de “unworthiness” o indignidad, desmerecimiento es lo que permanece impreso en sus mentes. Esta concepción de sí mismas se manifiesta claramente en la conversión por medio de un claro contraste con la espectacularidad de la misma:

Y en este momento de desesperación la nube estalló, el cielo clareó y la montaña desapareció. Mi espíritu se aligeró, mi corazón se llenó de amor por Dios y por toda la humanidad. Y el rayo, que hasta hace un momento había sido el mensajero de muerte, era ahora el mensajero de paz, alegría y consuelo (72)⁽²⁾.

A pesar de haberse convertido, parece existir una cierta resistencia en todas estas mujeres a emprender la misión que su conversión les exige debido a que esto significa la transformación total de sus vidas. Tal es la dificultad para aceptar esta misión que llegan incluso a pensar en el suicidio, del que son milagrosamente salvadas. Parece que se establece una especie de lucha, en la que estas mujeres se muestran titubeantes ante la grave decisión que deben tomar.

Muchos son los motivos para este estado de ansiedad y duda en el que se encuentran: en primer lugar, la falta de estima personal arriba mencionada, tanto por su vida pecaminosa como por la falta de una instrucción sólida

(1) Las autobiografías de Lee, Elaw y Foote que he utilizado provienen de William L. Andrews, ed. *Sisters of the Spirit*. Bloomington: Indiana University Press, 1986. Debido a que no existe material traducido de estas obras, la versión en español la he debido realizar personalmente.

(2) En cuanto respecta a la edición de la autobiografía de Rebecca Jackson, encuentro muy revelador la de Jean McMahon Humez, ed., *Gifts of Power. The Writings of Rebecca Jackson, Black Visionary, Shaker Eldress*. Massachusetts: The University of Massachusetts Press, 1981.

que sirva de fundamento a esa misión: "siendo extremadamente ignorante: no habiendo nadie para instruirme en el camino de la vida y de la salvación todavía" (Lee, 28). En segundo lugar, la conciencia de la transgresión que su misión comportaría desde el punto de vista social y racial. Parece que el sentimiento de indignidad que padecen se encuentra directamente relacionado con la concepción prevalente en la sociedad de su tiempo que considera su raza y su sexo como algo esencialmente negativo.

En este sentido, las cuatro autobiografías reflejan puntualmente la transgresión que su misión supone, ligada indisolublemente a la idea de "santification" o santificación. Esta idea contiene para estas mujeres la más absoluta liberación, tanto desde la perspectiva más personalizada a la más abiertamente socio-religiosa. Jackson la describe a continuación: "En esa hora mi carga desapareció. Me sentí tan ligera como el aire. Me puse en pie de un salto, gritando y saltando las inmensas alabanzas de Dios" (76). La imagen de la carga o el peso es bastante significativa ya que puede ser aplicada a ambas facetas de sus vidas: supone la liberación de su condición de pecadoras y, por lo tanto, su falta de estima desaparece y se sienten por primera vez dignas de realizar la misión a ellas encomendada. Esta dignidad recién adquirida las hace liberarse de cualquier atadura anterior, de las preconcepciones que la sociedad ha impuesto sobre ellas.

La opción elegida para llevar a cabo su misión toma la forma de apropiación de los instrumentos de autoridad religiosa, es decir, de la palabra de Dios. Conscientes del papel secundario que se les asigna en la sociedad de su tiempo, utilizan la palabra de Dios como la manera más directa de autentificar esta misión. Este proceso se refleja en la dialéctica usada por Jackson para describir su llamada a la predicación: "'Ve a predicar el Evangelio!' Inmediatamente repliqué en voz alta, 'nadie me creará' ... 'Predica el Evangelio; yo pondré las palabras en tu boca'" (35). La importancia que la palabra de Dios posee para estas mujeres se refleja en la búsqueda del medio que puede acercarlas a ella: "literacy" (saber leer y escribir).

La adquisición de "literacy" se considera el primer paso en la adecuación de sus vidas a la misión que deben realizar. Para ello, conceden absoluta primacía a la lectura de la biblia como principal punto de contacto entre ellas y la predicación. Esta lectura y la consiguiente adquisición de la posibilidad de leer y escribir también aparece reflejada en estas narrativas como un hecho prodigioso: "Cogí la Biblia, corrí arriba, la abrí, y me arrodillé con ella apretaba contra mi pecho, recé diligentemente a Dios omnipotente que ... me

enseñara a leer su palabra sagrada. Y cuando miré la palabra, empecé a leer" (Jackson, 108). Gracias, pues, a este "regalo", estas cuatro mujeres llegan al convencimiento total de que sus propias vidas son meros instrumentos de los designios de Dios para la comunidad en la que viven.

A partir de este momento, se sienten capaces de enfrentarse con las constricciones sociales y raciales de su tiempo en un intento de reinterpretar su realidad desde un punto de vista eminentemente feminista. La priemra de las constricciones sociales que revisan es su papel en el seno de la familia y el matrimonio. La visión imperante sobre esta función es claramente sexista, según la cual la mujer posee un rol secundario en la familia: su puesto se sitúa en la esfera doméstica en actitud sumisa ante la autoridad, bien sea paternal o marital. Las mujeres que presentan estas narrativas no parecen dispuestas a aceptar esta visión y se rebelan repetidamente contra un tipo de poder identificado con este principio de autoridad.

En el primero de los casos propuestos, el principio de autoridad de los padres, se percibe una clara rebeldía por parte de estas mujeres a obedecer sus mandatos. Por ejemplo, Foote describe detalladamente cómo tuvo que rechazar las órdenes impuestas por su madre: "Finalmente hice algo que no había hecho nunca antes: desobedecí deliberadamente a mi madre ... Fuí directamente a mi madre y le dije que había sido santificada" (Foote, 187). En este pasaje se especifica claramente la importancia de la santificación como motor que impulsa a estas mujeres a liberarse del papel de hija obediente que primaba en su tiempo. Su misión las lleva a rechazar un tipo de autoridad que se encuentra en claro conflicto con los designios de Dios para ellas.

El mismo tipo de rechazo se registra con respecto al papel de "esposa perfecta", tal y como se propugna en esa época. En este sentido, el lenguaje que utilizan es bastante revelador: "En el año 1810, yo me entregué en matrimonio a Joseph Elaw" (Elaw, 61). El término utilizado en inglés es "surrender" que implica también un cierto sentido de rendición, como si la protagonista hubiera cedido ante las presiones exteriores en su decisión de contraer matrimonio. Es interesante comprobar también cómo el matrimonio se concibe como un acto realizado por ella misma, en el que posee voz propia, aunque parezca implicar la aceptación de cierto compromiso a nivel social.

Sin embargo, esta concesión no parece tener larga duración, ya que todas las mujeres se liberan de su papel de esposas en cuanto entra en conflicto con su vida de predicadoras. Esta liberación es efectuada basándose en

la biblia: "Porque tu creador es tu marido" (Foote, 197). Esta idea aparece definida claramente en el caso de Jackson, que se da cuenta de la imposibilidad de combinar ambas funciones en el momento mismo de su conversión: "Pensé que si yo tuviera toda la tierra, la daría, por ser una mujer soltera. Cómo volver a casa con mi marido de nuevo no sabía" (76-7). Para Jackson, la vida marital no tiene sentido a partir de su conversión, no sólo por el rechazo implícito del canon establecido para la mujer con respecto al marido, sino también por el componente sexual que conlleva, que ella hace explícito como "el pecado de la caída del hombre" (76).

Profundizando en las implicaciones que la sexualidad posee para estas mujeres, se aprecia una visión completamente negativa de la misma. La sexualidad se presenta como parte de los "deberes" de toda esposa y, por lo tanto, rechazable desde el punto de vista de la negativa ante el principio autoritario. Pero también conduce a un replanteamiento del papel de la mujer en general como "procreadora", cuya única utilidad social es la de traer nuevos miembros al mundo. La idea de maternidad es reemplazada por la de predicación como tarea principal que ocupa toda la vida y relega a un segundo plano cualquier otra.

Esta sustitución del principio maternal se demuestra en el caso de Lee, que abandona a su hijo enfermo con motivo de un viaje de predicación: "ni un pensamiento de mi hijo pequeño me vino en mente: estaba escondido de mí, no fuera que me distrajera del trabajo que tenía que hacer, para cuidar a mi hijo" (45). La llamada a la predicación es representada como más intensa que la llamada de lo que se considera convencionalmente "el instinto maternal". De nuevo esta opción está expresamente basada en la biblia, en la que se contempla la familia personal como parte de la gran familia a la que estas mujeres pretenden llegar en su predicación. Su misión vuelve a justificar el hecho de que su entrega total a Dios signifique romper con los moldes habituales en los que se ha forjado la identidad de la mujer hasta ese momento.

Otro molde al que se enfrentan estas mujeres es la propia iglesia como institución que sigue relegando a la mujer a un rol eminentemente secundario. Su actuación como miembros de la iglesia no se regula según las convenciones pre-establecidas por lo que se encuentran con un profundo rechazo, e incluso, desprecio o resentimiento por parte de la autoridad competente: "... uno del comité vino a verme y me dijo que no era ya un miembro de la iglesia, porque había violado las reglas de la disciplina predicando" (Foote, 206). En este caso, se llega al máximo castigo ya que excomunican a

Foote sólo por el hecho de haber predicado. Sin embargo, la oposición está presente en todas las narrativas como una de las fuerzas que las anima a seguir adelante.

Lo que resulta especialmente interesante en esta oposición es su claro fundamento sexista, como Foote afirma más tarde; "Incluso los ministros de Dios no sentían que las mujeres tuvieran ningún derecho que ellos estuvieran obligados a respetar" (207). Debido a esto, todas estas mujeres sufren una especie de persecución a manos de los propios miembros de la iglesia: "... soporté una parte considerable de persecución de oponentes a la predicación femenina; algunos oponiendo mi ministerio por puro capricho, y otros por convicciones equivocadas" (Elaw, 155). Este acoso les lleva a confiar en Dios más firmemente y es esta confianza la que no les deja desfallecer y la que les permite continuar con su misión.

Por último, dentro y fuera de la iglesia, estas mujeres se enfrentan a manifestaciones racistas que pretenden socavar la importancia de su papel de predicadoras. Estas manifestaciones se basan fundamentalmente en asociaciones entre la idea de lo negro y la inferioridad, la falta de inteligencia y, sobre todo, el pecado. Lee evoca un suceso en el que "un hombre mayor, que era deísta, y decía que no creía que la gente de color tuviera alma-estaba seguro que no la tenía" (46). Esta convicción racista las asalta muy frecuentemente en sus agitadas vidas como predicadoras, aunque ellas no dejan de cumplir su misión a pesar de las situaciones violentas en las que se encuentran a causa de su raza.

El ejemplo más claro de la valentía que estas mujeres demuestran ante el racismo lo constituye Elaw, cuyo celo la lleva a aventurarse en los estados esclavos. Ella misma admite su temor ante la perspectiva de un arresto, pero responde ante este temor como sigue: "¿de dónde viene todo este miedo? Mi fe entonces se reavivó y mi confianza en el Señor retornó, y dije, 'sitúate detrás de mi Satanás, porque mi Jesús me ha hecho libre'" (91). De nuevo se recurre a la biblia para justificar sus acciones. El hecho de que todas estas dificultades sean superadas demuestra que Dios las apoya en todo lo que llevan a cabo. Con esta afirmación terminan con la homogeneidad de poder y autoridad en el plano religioso también.

En este sentido, todas estas mujeres abogan por lo que se ha venido a llamar la "comunidad del espíritu", una comunidad en la que las diferencias sexuales o raciales no tienen ninguna importancia o significado. Esta comunidad es definida por Elaw en los siguientes términos:

Exhorto a todos los cristianos, creyendo que hay únicamente una Iglesia de Jesucristo en este desierto... Que todos los que pertenecen a la casa de la fé se mantengan firmes en la libertad con la que Cristo les ha hecho libres (159-70).

El mensaje de liberación se refleja nítidamente en esta cita, en la que la iglesia se presenta como la comunidad ideal en la que estas mujeres pueden alcanzar el privilegio de sentirse seres humanos de pleno derecho. En este contexto, se hace referencia a la existencia de esta comunidad ideal en las comunidades de hermanas de Jackson, donde la “nueva mujer” puede existir dignamente junto a otras como ella.

Este sentido de comunidad es esencial para una comprensión plena de los logros que estas mujeres consiguen: el reconocimiento de su identidad como mujeres intelectual y espiritualmente maduras, capaces de realizar la misión a ellas encomendada. Con este reconocimiento de su valía personal e insustituible como mujeres predicadoras, terminan por confirmar la redefinición de un orden religioso en el que las mujeres adquieren una función primordial. Esta redefinición concluye el proceso de afirmación y liberación que estas mujeres emprenden a partir de su conversión y que les lleva a un estado de conflicto con la realidad social y racial de su tiempo, que las encasilla en roles de absoluta sumisión y obediencia a un principio de ordenación eminentemente masculino y blanco. Con esta última afirmación de su propia identidad, estas narrativas inauguran, por tanto, la tradición literaria del feminismo afro-americano ya que representan el nacimiento de una conciencia de sí mismas que se enfrenta a cualquier intento de definición exteriormente impuesto.

BIBLIOGRAFÍA

- Andrews, William L, ed. *Sisters of the Spirit*. Bloomington: Indiana University Press, 1986.
- Jackson, Rebecca Cox. *Gifts of Power. The Writings of Rebecca Jackson, Black Visionary, Shaker Eldress*. ed. Jean M. Humez. Massachussets: The University of Massachussets Press, 1981.
- McWillie, Judith, ed. *Another Face of the Diamond*. New York: Intar Latin American Gallery, 1988.

LA "ROMÁNTICA", UNA VISIÓN SATÍRICA DE LA MUJER ESPAÑOLA DEL XIX

M.^a Isabel JIMÉNEZ-MORALES

Pocos españoles comprendieron y asimilaron, en profundidad, esa "nueva" forma de entender la vida que fue el Romanticismo, y, sobre todo, la más aparatosa que procedía de allende los Pirineos, seguida sólo en lo externo, y mal, por algunos de nuestros escritores, lo que produjo el consecuente deterioro del movimiento. En plena polémica entre "clásicos" y "románticos" no tardaría en acuñarse un nuevo "tipo" literario que nacería al amparo de dicha filosofía: el del escritor *romántico*, que se nos presentaba, en un unánime discurso satírico, casi enloquecido por la nueva escuela, siendo objeto –sobre todo en la primera mitad del siglo– de las ironías y un tanto exageradas críticas de los escritores. La necedad y estrambótica caricatura del movimiento romántico –ya lo apuntó J.F. Montesinos– dejaba de ser cómica en estos tipos, por su extremada exageración⁽¹⁾. Es obvio que el nuevo "tipo" surja, en un principio, como un ataque contra el Romanticismo, al que los españoles consideraban una moda extranjera, cuando, en realidad, en España, por las peculiaridades propias del país, ya se encontraban desde antiguo las raíces de dicho movimiento, siendo más español de lo que se nos ha hecho creer comúnmente⁽²⁾.

(1) Vid. *Costumbrismo y novela. Ensayo sobre el redescubrimiento de la realidad española*, [1960], Madrid, Castalia, 1972 (3.^a ed.), p. 54.

(2) A este respecto vide E.A. Peers, *Historia del movimiento romántico español*, Madrid, Gredos, 1973 (2.^a ed.), 2 vols., y G. Espino Gutiérrez, "Bajo el signo clásico y el romántico", *Revista de Literatura*, XXXIV, nº 67-68 (1868), pp. 63-67.

Si la crítica al Romanticismo cargó las tintas en ese hombre que vivía de una forma un tanto desmedida los excesos románticos, las mujeres no se sus traerían a dicha censura, pues tampoco lo harían con el “novedoso estilo”, por consiguiente, ellas también se dividirían en “clásicas” y “románticas”. Así, las primeras eran las hacendosas, las aficionadas a los asuntos domésticos, las que anteponían el buen color del rostro a la palidez sepulcral y a las ojeras de las *románticas*. Frente a los numerosos textos que fijaron la idiosincrasia de este poeta *romántico* –basta recordar los de Mesonero Romanos, Iza Zamacola, Agustín Príncipe, etc.–, los ejemplos en que se retrataban a su equivalente femenino fueron menos abundantes, aunque no existentes, pues la mujer, considerada desde antaño elemento marginal de la sociedad, comienza a ser revalorizada en el siglo XIX, como lo sería el *bandolero*, el *pirata* o el *mendigo*.

G. Díaz Plaja se preguntaba en la *Introducción al estudio del Romanticismo español*⁽³⁾ cuál era –si es que existía– el arquetipo de la mujer romántica, intentando buscar la respuesta en la descripción que de ella hacían los poetas de la época. Las *románticas* a las que nos referiremos no son esas “auténticas” escritoras que sus compañeros masculinos de generación tildaban con el apelativo descalificador de *literatas*, del que ellas no gustaban⁽⁴⁾, sino esas otras mujeres que al hecho de escribir unían un especial modo de vivir y sentir la vida, que –como dijo Mesonero– repartían su tiempo “entre los cuidados de su tocador y los cariños del falderito habanero o del gatito de Angola [sic]”, mientras que pasaban las noches de claro en claro, “entre un tomo de Zorrilla y una entrega de Eugenio Sue”, provocando “a músicos, pintores y poetas a pagarlas tributo en su *álbum* corretón”⁽⁵⁾. Así nacería en las primeras

(3) Madrid, Espasa-Calpe, 1972 (4^a ed.).

(4) Vide M. Mayoral, “Las románticas”, *Ínsula*, nº 516 (1989), pp. 9-10; S. Kirkpatrick, *Las románticas. Escritoras y subjetividad en España. 1835-1850*, [1989], Madrid, Cátedra-Universidad de Valencia-Instituto de la Mujer, 1991; y M. C. Simón Palmer, *Escritoras españolas del siglo XIX. Manuel bio-bibliográfico*, Madrid, Castalia, 1991.

(5) “Gustos que merecen palos”, en *Obras de don Ramón de Mesonero Romanos*, (“B. A. E.”), Madrid, Atlas, 1967, vol. CC, p. 213. El tema del álbum –“esa pieza de la vanidad y coquetería femeninas que tan importante papel ocupa”, en opinión de S. García, “en la literatura del siglo XIX” (*Las ideas literarias en España entre 1840 y 1850*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1971, p. 94)– estuvo muy extendido entre los escritores del XIX, pues fue un hábito frecuente entre las damas de la alta sociedad, tanto que para M. A. Sánchez-Valverde, el siglo pasado fue “el siglo del Álbum”. (Vid. “El álbum”, en *Ensayos literarios. Colección de artículos de variedades por...*, Málaga, Tip. de “El Mediodía”, 1879, p. 156 y ss.). Un interesante artículo acerca del tema es el de L. Romero Tobar, “Los álbumes de las románticas”, en M. Mayoral (Coord.), *Escritoras románticas españolas*, Madrid, Fundación Banco Exterior, 1990, pp. 73-93.

décadas del siglo la que Montesinos denominara "niña romántica"⁽⁶⁾, lógica evolución, por una parte, de la *bachillera* del XVIII; natural derivación, por otra, del movimiento literario que acababa de surgir.

Comenzaremos esta exposición con un ilustrativo artículo de Antonio M. Segovia: "Dulcidia ó la dama romántica"⁽⁷⁾, aparecido en 1838. En él su autor, sirviéndose del diálogo de los intencionados don Tristán y don Pánfilo –acérrimo *romántico* este último–, lleva a cabo una interesante sátira contra las mujeres que vivían de forma exagerada el Romanticismo, quizás el primer texto en el que la figura de la *romántica* aparecía abierta y exclusivamente atacada por la pluma de un escritor, que no duda ni un minuto en presentarnos a una mujer sin juicio, superficial y frívola. Desde el principio del artículo don Pánfilo alaba en la graciosa Dulcidia sus miradas tiernas y expresivas, la lectura de todas las novelas "sentimentales", la melancolía de sus goces, los "raptos magnéticos" de su vida, sus enfermedades, que, por supuesto, son todas nerviosas..., así hasta componer su "excelente y romántico retrato". La postura de don Tristán, por el contrario, será la racional y clásica, al recordar a su comensal la falta de consideración hacia unos padres que don Pánfilo tilda de tiranos, porque contrarían sus "sublimes inclinaciones", al quitarle los libros que tan ávidamente lee, el harpa o el retrato de su amado. En el artículo vemos a "Dulcidia" gozando una existencia del todo poética. Como no tiene voluntad, sale pálida y desgredada por los jardines, bosques o praderas, se sumerge en los abismos, trepa a las rocas, canta, grita, llora, suspira, se desmaya... y todo, porque su padre la envió a aquel colegio extranjero "donde aprendió muchas habilidades brillantes y pocos talentos útiles, leyó más novelas que libros de devoción, cultivó la imaginación y descuidó el juicio, y salió la más refinada é insensible coqueta con toda su postiza sensibilidad" (p. 3). Pero la lectura final que presenta *el Estudiante* es la moral, reivindicando con ella el respeto y cumplimento de los lazos sociales, pues la *romántica* no sólo se hace daño a sí misma, con su actitud también destroza a su familia: "¿no estamos unidos con vínculos indisolubles, con nuestros parientes, nuestros amigos, con toda la sociedad? (...)" –se pregunta el autor– "¿No hay mas que guiarnos por nuestro capricho, por nuestra loca fantasía? ¿Para qué es el juicio?" (p. 3).

(6) *Introducción a una historia de la novela en España en el siglo XIX. Seguida del esbozo de una bibliografía española de traducciones de novelas (1800-1850)*, Madrid, Castalia, 1982 (4ª ed.), p. 128ss.

(7) *Nosotros*, nº 24, 28-febrero-1838, pp. 2-3.

Desde el punto de vista del enfoque, la aparición en la literatura de la época de mujeres como la *romántica* es un dato a tener en cuenta, sobre todo si consideramos que es en estos textos cuando, por vez primera, no se nos presenta la mujer-musa e ideal forjada en el Romanticismo, sino, aunque sólo fuera para satirizarla, una mujer mucho más cercana y humana, si cabe decir, algo más objetiva que las anteriores. En este sentido, podríamos hablar de la gran *modernidad* del discuro costumbrista que, al tiempo que rescata al pasado y las tradiciones, inmovilizándolos; ofrece al lector una multitud de facetas nuevas de la realidad, ocultas hasta el momento, en parte, por el exceso de idealismo. Ahora nos presentan, junto a la *castañera*, la *criada* o la *lavandera*, a la mujer lectora de novelas, a la *marisabidilla* o a la *pseudointelectual*. Y es que en el costumbrismo del XIX se asentó el clasicismo que aún conservaba algo de vitalidad en el siglo pasado, constituyendo la verdadera reacción clásica al Romanticismo.

Siete años después de la aparición en el *Semanario Pintoresco Español* de la divertida y atrevida sátira que Mesonero dedicara a los seguidores del Romanticismo exacerbado, en la que intentó perfilar de un modo cómico la *vera effigies* del *poeta romántico*⁽⁸⁾, el madrileño Cayetano Rosell publica en 1844 en el segundo volumen de *Los españoles pintados por sí mismos*, un texto en el que, siguiendo la técnica de las fisiologías literarias dedica su atención a retratar tipo “tan corriente, tan universal, tan vario y entretenido” como lo debió de ser en el siglo pasado la *marisabidilla*⁽⁹⁾, que tantos puntos en común tenía con la *romántica* de Segovia. El autor comienza a apuntar el peligro de una excesiva y mal dirigida instrucción femenina, al tiempo que perfila el prototipo de la *mujer erudita*, contra la que reaccionan casi todos los hombres y mujeres del momento, pues en el siglo XIX, la instrucción de la mujer no solía pasar de los límites del bordado doméstico: “leer y escribir en muchos casos equivalía a aprender a distinguir las letras y a copiarlas” –nos dice A. Carmona González–; “saber música a interpretar malamente una pieza al piano; y hablar francés, a memorizar media docena de frases convencionales”⁽¹⁰⁾.

(8) “El Romanticismo y los románticos”, *Semanario Pintoresco Español*, II, 10-septiembre-1837.

(9) “La marisabidilla”, en *Los españoles pintados por sí mismos. Por varios autores*, [1843-1844], Madrid, Gaspar y Roig, Editores, 1851 (2^a d.), pp. 340-346. Todas las citas se realizan sobre esta edición.

(10) *La mujer en la novela por entregas del siglo XIX*, Sevilla, Caja San Fernando, 1990, p. 41. Es interesante la diferencia que E. de Diego hace entre los conceptos de *educación* e *instrucción*. El primero de ellos aspira a una mujer educada en el plano moral, el segundo ataca la masculinización de quien quiere poseer conocimientos. (*Vide La mujer y la pintura del XIX español. (Cuatrocientas olvidadas y algunas más)*, Madrid, Cátedra, 1987, pp. 123-161).

En una sociedad decimonónica poco alfabetizada, en la que la mayoría de las mujeres eran analfabetas, las que tenían la suerte de no serlo, lógicamente contaban con una formación mínima⁽¹¹⁾. El púlpito, el confesionario o el cauce oral seguían siendo los pedestales de su educación y la lectura se conformaba como uno de los más eficaces métodos para su instrucción. Muestra de ello son las numerosísimas obras que en el ochocientos tenían como destinatario a un nutrido público femenino y que éste fuera el más frecuente suscriptor de obras y revistas románticas, buscando los avispados empresarios y editores de entonces, el aplauso y favor del mismo⁽¹²⁾, pues, como apunta S. Kirkpatrick, a pesar de las presiones que la mujer media recibía para que no abandonase las tareas propias de su sexo, se le permitía leer literatura durante el tiempo libre que le reportaban sus labores domésticas y religiosas⁽¹³⁾.

La subestima que se respira en estos textos en que comienza a perfilarse el prototipo de la *mujer culta* del XIX, se relaciona con el recelo que en el siglo XVIII se sentía por la *bachillera*, esa mujer que luchaba contra la vanidad de las *petimetras* –otro tipo femenino de gran interés– mediante la instrucción⁽¹⁴⁾. Los textos recopilados se singularizan, como veremos, por una

(11) Sólo una pequeña parte de las damas de la alta sociedad tenía algún tipo de instrucción. Vid. R. M. Capel (Coord.), *El trabajo y la educación de la mujer en España (1900-1930)*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1982, p. 305. D. L. Shaw calcula que en 1841 sólo el 10 por ciento de los españoles de ambos sexos sabía leer (*Historia de la literatura española. El siglo XIX*, Barcelona, Ariel, 1973, p. 80).

(12) Las mujeres eran, principalmente, suscriptoras de novelas, de enorme éxito editorial tanto en el siglo pasado como en los anteriores. J. I. Ferreras aporta datos de interés acerca de este punto en *La novela por entregas, 1840-1900 (Concentración obrera y economía editorial)*, Madrid, Taurus, 1972, p. 25ss. Es interesante ver el abundante número de títulos que, en sus más variados aspectos, tenían a la mujer como centro de atención. Vide M^a C. Simón Palmer, "La mujer en el siglo XIX: notas bibliográficas", *Cuadernos Bibliográficos*, XXXI (1974), pp. 141-198; XXXII (1975), pp. 109-150; XXXVII (1978), pp. 163-206 y XXXVIII (1979), pp. 181-211; "Revistas españolas femeninas del siglo XIX" en *Homenaje a Don Agustín Millares Carlo*, I, Gran Canaria, Caja Insular de Ahorros de Gran Canaria, 1975, pp. 401-445 y "Revistas destinadas a la familia en el siglo XIX", *Cuadernos Bibliográficos*, XL (1980), pp. 161-170. J. P. Criado y Domínguez apunta en las *Literatas españolas del siglo XIX. Apuntes bibliográficos*, Madrid, Impo. de A. Pérez Dubrull, 1889, una interesante lista de revistas dedicadas a la mujer y otra de las dirigidas por mujeres, Vide también C. Iglesias de la Vega, "Revistas románticas femeninas", *Reales Sitios*, nº 11 (1967), pp. 44-56.

(13) *Op. cit.*, p. 76.

(14) Rápidamente, de significar persona que había estudiado para alcanzar el grado pertinente, pasó a encerrar un contenido galante, pues el saber se ponía al servicio del deseo amoroso, ya que la locuacidad y la retórica eran cualidades tradicionalmente vinculadas al amor. (Véase C. Martín Gaité, *Usos amorosos del dieciocho en España*, Madrid, Siglo XXI, 1972, pp. 203-211).

doble dirección crítica: una, orientada hacia el Romanticismo exacerbado, que en inmoderadas dosis vino a infestar, en opinión de nuestros escritores, la literatura patria; la otra –*in crescendo* con el transcurso del siglo–, dirigida contra esas mujeres que perseguían la ilustración y el disfrute de cierta independencia. Dos mensajes, uno moderno y otro más reaccionario, hacen de la *romántica* y la *literata* –tan vinculadas entre sí– dos “tipos” costumbristas llenos de interés.

Rosell divide su artículo en dos diferentes “especies”: La *marisabidilla vulgar* y la *culta*. Esta última tiene en común con la *romántica*, en primer lugar, la educación recibida, pues, perteneciente a la aristocracia o a la burguesía liberal –las únicas clases que podían instruirse–, tuvo estudios poco comunes a su sexo, con los que adquirió en esos decisivos primeros años el amor y el gusto por la literatura. Hay una circunstancia que ningún costumbrista pasa por alto en este tipo de textos, y no es otra que el relato de la composición de sus bibliotecas. Dato mucho más interesante de lo que a simple vista parece, pues si analizamos detenidamente en los textos costumbristas lo que estas jóvenes *románticas* leían, vemos lo que estaba de moda entre este público femenino, aflorando el mejor conocimiento del gusto literario imperante en la época. Este tipo de lectoras jugó un importante papel en España, pues, indirectamente, sería el que más contribuiría al triunfo de lo extranjero, y principalmente de todo lo francés. Rosell, cargado de ironía detalla la biblioteca de su *marisabidilla*, que si no es muy numerosa, sí es todo lo selecta que cabría esperar de semejante tipo.

En ella figuran en primer término las novelas de *Jorge Sand*, “á quien la participación de sexo le hace mirar, y no es extraño, con cierta especie de idolatría”. No pueden faltar Eugenio Sué, Balzac, Paul de Kock, Walter Scott, Alejandro Dumas, las obras de Víctor Hugo, las de Lamartine, algunas de Chateaubriand, las de Lord Byron y de otros autores modernos y contemporáneos. Nada de Corneille ni de Racine, y mucho menos de Boileau, Delille y demás poetas líricos “á quienes solo ha dado fama, según dice ella la época en que vivieron”. Mailon, Marmontel, Bourdaloue, Saint-Pierre, Barthelemy, Pascal, la Bruyère, y todos los demás prosistas clásicos, de poco le sirven “porque ni sienten lo que escriben, ni saben escribir para la generación presente”. De Rousseau, sólo conserva la *Julia*, y de Voltaire sus composiciones dramáticas. Junto a Scribe tiene los tremebundos dramas de Bouchard, los de Casimiro Delavigne, el *Fausto* de Goethe, y el *Don Carlos* de Schiller, en francés, “con otras producciones sueltas que están dando allí testimonio de

su buen criterio" (p. 344)⁽¹⁵⁾. La *marisabidilla* de Rosell es, por sus gustos, una *romántica* convencida, siendo desdeñosa con todos los autores clásicos españoles, al no reconocer en ellos títulos suficientes para todos los aplausos que se les prodigan, "exceptuando únicamente á *Santa Teresa*, sin duda, aquí para entre nosotros," –nos dice el autor– "por lo que tenía de común con Eva" (p. 344).

Siempre que pueda, esta "romántica" debe escribir en francés, pues, como dice Rosell con gran mordacidad, "nada malo puede venir de aquel predilecto clima" (p. 345). Con el fin de demostrar la exquisitez, delicadeza y erudición de su discurso, debe introducir todos los galicismos que conozca en su discreta conversación. Recordándonos al Molière de *Las preciosas ridículas* o al Quevedo de *La culta latiniparla*, a veces dice "cuando habla de buena hora, soy toda de V., tirar la cortina, vivir en Sardanápaló, endormecerse, hacer vergüenza, y otras cosas que si escritas pudieran parecer afectadas, en la conversación suponen un grande ingenio y son otros tantos destellos de la antorcha que la ilumina" (p. 345).

Rosell nos describe atentamente su prosopografía, sorprendiéndonos que no ironice ni exagere la falta de belleza, como hicieron otros costumbristas del XIX con la mujer que dedicaba su ocio a cometidos nada propios de su sexo –no olvidemos "La políticó-mana" de Gabriel García y Tassara⁽¹⁶⁾–, creando un obvio e injusto paradigma de fealdad y repulsión. Esta actitud surgía en un siglo en el que se consideraba la belleza –cuyo objetivo era la consolidación de la femineidad– el atributo femenino por excelencia. La literatura de la época, en un mensaje conservador y reaccionario prefería en todo momento la mujer femenina a la instruida, siendo la belleza la divisa que se enarbolaba como indicio de su autenticidad.

Cuando la mujer huía de lo establecido, como sucedía en el caso de las que comenzaban a tener afán por intruirse, por leer, la situación variaba y los escritores se veían obligados a eliminar el componente de la hermosura femenina, agraviándolas públicamente, pues le sustraían, como si de un castigo se tratase, lo único que había sido, durante siglos, lo más genuino en

(15) Es interesante comprobar la coincidencia entre estas aficiones literarias y el mercado editorial de entonces, vide S. García, *op. cit.*, pp. 120-25; V. Llorens, *El Romanticismo español. Ideas literarias. Literatura e historia*, Madrid, Fundación Juan March-Castalia, 1980, pp. 247-255; J. A. Martínez Martín, *Lectura y lectores en el Madrid del siglo XIX*, Madrid, C. S. I. C., 1991, y el último capítulo de J. F. Montesinos, *Introducción a una historia de la novela en España*, cit.

(16) Aparecido en *Los españoles pintados por sí mismos*, cit., pp. 195-200.

ellas. Recordemos por un instante las mujeres que pueblan las *Leyendas* de Bécquer, que podían ser buenas o malas, pero siempre, y ante todo, hermosas; o la que nos pinta el duque de Rivas en su teatro; o esa Teresa del *Estudiante de Salamanca*, y qué decir de las que aparecen en las novelas por entregas de la época, que, dentro del concepto de lo *óptimo*, muy poco distaban de la *donna angelicata* medieval. En este punto, Rosell se aparta de lo establecido al no emplear el general tono satírico del artículo, pues no retrata el prototipo del físico deteriorado por los excesos románticos. Pese a lo esperado, nos presenta a una mujer de talle esbelto y agraciado, de andar desembarazado y grave, de rostro de finísima tez, de facciones ni extremadamente hermosas, pero tampoco faltas de perfección, de voz armoniosa.

El transcurso de los años, el miedo a la soledad, su físico ajado o el hastío de tanta intelectualidad la llevan a considerar la posibilidad del matrimonio, del que renegó en su primera juventud. Transformada, como diría Mesonero, de *romántica* en *clásica*, a los seis meses la vemos haciendo ese solemne juramento, renunciando, por los deberes de esposa y madre, de sus pretensiones de *literata*, dejando de ser, en definitiva, una *marisabidilla*. Final que nada tiene en común con el que Serafín Estébanez Calderón nos presenta en el siguiente texto, aparecido en un momento literario en que comienza a triunfar el Realismo en España a raíz de la publicación en 1849 de *La gaviota* en las páginas de *El Herald* de Madrid.

Estébanez publica en 1851 en las páginas de *La Ilustración* uno de sus más desconocidos, pero no por ello menos interesantes, textos costumbristas, en el que utilizando un evidentísimo tono irónico-humorístico, ridiculiza, de forma consciente, la figura femenina que la crítica más mordaz había tildado, peyorativamente, de *literata*⁽¹⁷⁾. En él vuelve a bosquejar el retrato de esa mujer que, durante el primer tercio del siglo pasado, vivió intensamente los excesos del Romanticismo exaltado, inducida por la lectura de un determinado tipo de literatura, especialmente novelas, indeseable instrumento a ojos de los censores que haría peligrar la educación religiosa, moral y ética de muchas mujeres⁽¹⁸⁾. *El Solitario* perfilará todo su discurso prefiriendo la etope-

(17) "La literata", *La Ilustración*, nº 17 (1851), p. 136. Cit. en *Obras completas de D. Serafín Estébanez Calderón*, "El Solitario", ("B. A. E."), Madrid, Atlas, vol. LXXIX, pp. 399-402.

(18) Vemos un lamentable ejemplo de esta nefasta y exagerada influencia romántica en un anuncio aparecido en el diario monárquico *La Esperanza*, en el que el redactor dice: "Parece ser que la señora que ayer se suicidó era la mujer del señor Ayguals de Izco, autor de *La hija de un jornalero*, *El palacio de los crímenes* y *La bruja de Madrid*. Puede ser que la lectura de esas leyendas, influyera en su funesta resolución". (Vide 2-abril-

ya a la prosopografía del "tipo", pues así filtraba más fácilmente su ideología conservadora y antirromántica.

A la *literata* de Estébanez se la distingue desde la más tierna niñez por su vivacidad, su manía en disputar con las demás compañeras, su afición a leer versos y su aprensión por la aritmética y la geografía. Por una serie de circunstancias muy concretas, a la edad de quince años la niña aspirante a *literata* debe cantar, tocar el piano, pintar, saber francés, utilizar palabras altisonantes y campanudas y –aquí radica el dato imprescindible en estos escritores– haber leído "*el Judío errante, los Misterios de París, Emilia, las Memorias de un ayuda de Cámara, de un Médico, de un Loco y no sé de quien más; y, para acabar pronto, leer todo cuanto dicen que hoy debe tener uno al dedillo para alternar con las gentes*" (p. 400), en una repetición de la sátira hacia esos españoles que se jactaban de leer sólo literatura extranjera, desconociendo la de su país, como ya apuntara Iriarte en sus famosas *Fábulas literarias*:

y español que tal vez recitaría
quinientos versos de Boileau y el Tasso,
puede ser que no sepa todavía
en qué lengua los hizo Garcilaso⁽¹⁹⁾.

Todos estos "ingredientes", desordenadamente mezclados implantan en ella unos gustos enteramente románticos. Es ahora el momento decisivo de su formación, pues completamente imbuida del idealismo del movimiento, se acuerda "de que la protagonista de tal novela se dio un veneno, de que la otra produjo voluntariamente combustión en su gabinete para asfixiarse con el humo, de que tal otra, montada en furioso corcel con su amante, huyó de la casa paterna. En fin, a ella le gusta todo lo sublime (a su decir); no admite más sensaciones que las fuertes; menos que tomar un narcótico no comprende qué pueda hacer un alma grande" (p. 400). Así, a los diecinueve años su mente es genuinamente romántica, nos dice *el Solitario*, y el momento preciso en que toma el calificativo de *literata*. Si realiza una conquista, cantará su triunfo en quintillas y si rompe unas largas relaciones, ponderará las amargas de la vida en gran variedad de metros.

1856). Tampoco podemos olvidar dos obras maestras de la literatura contemporánea –*La Regenta* y *Madame Bovary*–, que, entre otras razones, fueron escritas para advertir lo perjudicial que era para la educación de una mujer "alimentarse" constantemente de novelas.

(19) Vid. "El té y la salvia", en *Fábulas literarias*, Madrid, Espasa-Calpe, 1965 (3ª ed.), p. 89.

Tras leer esta líneas no parece extraño que tanto Estébanez como Rosell conocieran un curioso texto aparecido en la revista barcelonesa *La Paz*, en el que un satírico de la época enumeraba ya en 1838 las diferentes etapas en la vida de una joven romántica. Con una precisión casi matemática, nos dice que: “en la primera [etapa], de quince a diez y nueve años, empieza a ser romántica; en la segunda, de diez y nueve a veintiún años, lo es ya perfecta; y en la tercera, de veintiuno a veintinueve, empieza a recobrar gradualmente el buen sentido”⁽²⁰⁾, que en la época era indicio de matrimonio. Cuando le llega la hora a la *litterata* de Estébanez, elige a un *empleado* o a un capitalista, jamás a un *escritor*, y en su nuevo estado se dedica exclusivamente a la literatura, abandonando definitivamente las labores propias de su sexo. Coser, barrer, limpiar, vigilar a la criada o cuidar de los niños son tareas que le repugnan y que, por consiguiente, rechaza, como hicieran “Las mujeres políticas” de Francisco Flores y García⁽²¹⁾.

En este último artículo, los diferentes tipos femeninos abandonan las labores familiares y domésticas por completo, para consagrarse decididamente a su “emancipación”. Las consecuencias que Flores y García extraen son aterradoras: un hogar abandonado, unos hijos huérfanos y un esposo mártir semejante al prototipo del *marido bonachón* que él mismo esbozara en su artículo “Los maridos”⁽²²⁾, o al que Pedro Gómez Sancho apuntara, con pincelada breve pero certera, en “El fatuo”⁽²³⁾. No obstante, en opinión de Flores y García la literatura era el camino más digno para alcanzar la deseada independencia femenina que empezaba a estar tan en boga, y algo mejor vista, siempre y cuando la mujer no abandonase los tradicionales deberes de esposa y madre⁽²⁴⁾.

(20) Vid. *La Paz*, 26-agosto-1838. Cit. por E. A. Peers, *op. cit.*, vol. I, p. 437.

(21) Vid. *Galería de tipos, retratos y cuadros de costumbres, trazados por... con un prólogo del Excmo. Sr. D. Pedro Antonio de Alarcón*, Madrid, Imp. de J. Cruzado, 1879, pp. 210-220. Este texto fue publicado ya en 1872 en *La Discusión*, reproduciéndose también en *Las Noticias*, *El Universal* y en otros diarios de Madrid y provincias. En *Veinticuatro diarios. (Madrid 1830-1900). Artículos y noticias de escritores españoles del siglo XIX*, (Madrid, C. S. I. C., 1970, vol. II, p. 213) vemos que se tituló en un principio, “La emancipación de la mujer”. El cambio tal vez responda al deseo de perder el carácter ensayístico originario, y así poder incluirlo en un volumen que recogía en su mayor parte tipos costumbristas.

(22) *Galería de tipos*, cit., pp. 146-57.

(23) *El Guadalhorce*, nº 25, 25-agosto-1839, pp. 197-98.

(24) Éste debía ser un temor que venía de antiguo por lo que deja entrever la literatura de la época. Tras la publicación en 1941 de dos libros de poemas, uno de Gertrudis Gómez de Avellaneda y otro de Josefa Massanés, aparece en la *Revista de Teatros* una litografía de Aragón en la que duramente se satiriza a las *litteratas*. En ella se veía a una

El rondeño José Ruiz Toro, observador neutral y atento, ya desde el último tercio del siglo, vuelve a tratar este "tipo". Como sus compañeros de escuela, no detendrá su pincel en lo correcto, sino en lo defectuoso, con la mirada puesta en su posterior mejora. Vinculada a los textos anteriores, dibuja el tipo de la *romántica* en la revista *Ecos del Guadalevín*, que entre 1874 y 1877 dirigió el también periodista Rafael Gutiérrez Jiménez. Dos entregas aparecieron con un título que recordaba punto por punto la tremenda sátira de Mesonero de principios de siglo: "El Romanticismo y la romántica. I y II"⁽²⁵⁾. Para describir al tipo correctamente, Ruiz Toro realiza un claro y necesario deslinde con otros adyacentes, pues la perfecta acotación de la materia a definir era quehacer ineludible de los costumbristas decimonónicos. Éstos delimitaban cuidadosamente las fronteras para evitar desaciertos en la concepción de los "tipos", disecaban y aislaban el tema en cuestión, dando la etimología, la definición, etc. Ruiz Toro no será una excepción entre ellos y deslindará desde el principio del texto la *romántica*, de la *poetisa* y de la *coqueta*, "tipos" que podían suscitar equívocos entre sí.

Entre los móviles que llevaban a una mujer del XIX a convertirse en una perfecta *romántica*, vuelve a aparecer en lugar prioritario la lectura indiscriminada de un género de novelas que adulteraban con gran facilidad los sentimientos y costumbres morales de las mujeres, tan manifiestamente influenciables, pero no abundaremos de nuevo en ello. En la segunda causa propiciatoria de la *romántica* hace menor hincapié Ruiz Toro, pues la influencia, se ejerce de una forma indirecta: a través del hombre que, por temor a disgustar, aplaude la conducta de la joven. Como todos los escritores de la época, el autor rondeño vuelve a insistir en el idealismo de la joven *romántica*, única aspiración de su alma sensible. Todo está en la cabeza de esta joven en un grado de idealismo tal que nada ni nadie puede contradecirla. Sólo piensa en el rapto de su enamorado, pues "eso de marchar al galope en un brioso corcel, con el hombre más querido del mundo, sin otro testigo que la pálida luna, es muy ideal... ¿Qué importa que los padres lloren en tanto la desapari-

mujer poniendo fin a una obra literaria, mientras su "infeliz" marido estaba detrás bordando un paño. (Vid. "El mundo al revés", *Revista de Teatros*, 2-mayo-1841, p. 37. La misma idea aparece en Antonio de San Martín, *Las mujeres que pagan y las mujeres que pegan*, Madrid, Gaspar Editores, 1881, pp. 12-14). No obstante, estas escritoras tuvieron también algún que otro parcial defensor en G. Deville y su "Influencia de las poetisas españolas en la literatura", *Revista de Madrid*, nº 2 (1844), 2ª serie, pp. 190-199.

(25) *Ecos del Guadalevín*, nº 14 y 15, 8 y 15-diciembre-1874, pp. 113-116 y pp. 121-124, respectivamente.

ción de su hija?" (p. 122)⁽²⁶⁾. Si se habla con ella, no hay que nombrarle las tareas propias de su condición de mujer, hay que mencionarle, por el contrario, los atardeceres y el rielar de las estrellas.

Ruiz Toro será el que aborde un interesante aspecto de la exageración de la *romántica*: el de la transformación de la onomástica española en un momento concreto en que se corre el riesgo de que todo quede marcado por el idealismo. En literatura –como en la vida real–, las páginas de estas sátiras se llenan de nombres “cantábiles y mantecosos”, de grandes resonancias románticas⁽²⁷⁾. Los Ernestos, Arturos, Maclovios, Carolinas, Eloíisas, Floras y Margaritas destierran a los tradicionales Pericos, Marías y Pendangas. Ruiz Toro nos dice que su “heroína” ni siquiera os dirigirá la palabra si os llamáis Francisco, Juan o Canuto “ó llevais otro nombre tan *prosáico ó tan feo* como los citados”. El rechazo es de esperar, pues “¿qué sentimientos de idealismo puede abrigar un hombre que se llama Canuto? [...] En caso preciso, decidle que os llamáis Ernesto, Rogelio, recurrid aunque sea á vuestro sexto nombre, si es por fortuna uno de esos con que los novelistas designan sus personajes...” (pp. 122-123).

Más que ponerse en guardia contra las *mujeres eruditas* –como hicieron Rosell y Estébanez–, Ruiz Toro introduce en su artículo una interesante variante, al pretender restituir los méritos olvidados del Romanticismo, el gran desconocido de su siglo. Su objetivo no es otro, él mismo lo confiesa al final del texto, que “desvanecer un erróneo juicio que se tiene generalmente formado del romanticismo y la romántica” (p. 124), al igual que hiciera a principios de siglo Sebastián Batista en su artículo “Clásicos y románticos”, en el que defendió ante todo, con una postura ecuánime y conciliadora, una litera-

(26) Manuel E. Gorostiza, moratiniano declarado, nos presenta en *Contigo pan y cebolla* (1833) a una protagonista que rechaza al pretendiente que le hace la corte por los únicos motivos de ser rico y simpático, de no vivir en una buhardilla, ni de raptarla como se estilaba en los libros que leía. Rogelia León, en *La Violeta* retrata a una joven romántica, coqueta, frívola y mundana, que rechaza el amor verdadero de su enamorado pretendiente porque es gordo y no tiene un rostro pálido y arrebatado y un cabello despeinado al viento. (Vid. “Por ser romántica”, *La Violeta*, 12, 19 y 26-marzo y 2-abril 1965, pp. 123-127; 141-142; 151-154 y 162-164.

(27) Vid. “Antes, ahora y después”, en *Obras de Mesonero Romanos*, cit. vol. CC, p. 106. También hay ejemplos en “Las niñas del día”, *Ibidem*, vol. CIC, pp. 157-160, en “Las traducciones”, *Ibidem*, vol. CC, pp. 277-278, etc. No debe extrañarnos el dato que aporta Montesinos en su *Introducción a una historia de la novela en España*, cit., p. 131ss, al anotar que una hija del Duque de Rivas fue bautizada con el nombre de Malvina, respondiendo a la general tendencia romántica, nada extraño, desde luego, viniendo de quien venía.

tura de calidad, ya fuera de tinte clásico o romántico⁽²⁸⁾. En su opinión, el Romanticismo, como sistema literario, puede llegar incluso a ser excelente, pues de gran belleza e inspirado en la verdadera religión, no consiste ni en lo ridículo, ni en esa exageración de mal gusto que nada tiene de poética y que los "clásicos" tanto insistieron en recalcar despectivamente. Con este proceder, deslinda el tipo de la *romántica* del de la auténtica *poetisa*, entre las que no debe haber confusiones posibles, pues la separan rotundas y claras diferencias, tantas como se dan entre lo bello y lo ridículo o entre lo natural y lo afectado. Si para algunas personas la *romántica* es esa joven que se nutre de cierto género de novelas, la que alimenta su espíritu con todo lo inverosímil e ideal y abandona el mundo para entregarse a las locuras de su imaginación, para Ruiz Toro nada tiene que ver con el genuino Romanticismo. En la *poetisa*, aunque su estilo sea el romántico, todo debe ser natural y espontáneo. Se aprecia por tanto una diferente perspectiva, la de un escritor que escribió adentrado el siglo XIX, y que no vivió directamente el Romanticismo histórico, al no educarse en sus principios, ni beber en sus "exaltadas" lecturas.

El tipo no se abandonará ni siquiera entrado el último tercio del XIX. En 1879, Flores y García publica el texto "Las románticas"⁽²⁹⁾, pero pese al título, poco tendrá que ver el tipo que presenta con el que hemos tratado, al que alude al principio sólo para realizar una sesgada sátira contra las esposas descontentas que se dan a lo que el autor llama "romanticismo", cuando comprueban que todos sus ideales maritales han desaparecido con la convivencia. En el leve apunte esbozado, el autor malagueño recalca una vez más esa palidez cadavérica que abanderaban las *románticas*, así como la imaginación volcánica y fantasiosa de esas jóvenes que devoraban las poesías de Byron, los dramas de Ducange o los cuadros de d'Arlincourt. El "tipo" presentado por Flores y García ha sufrido una curiosa y lógica metamorfosis, pues sus homólogas finiseculares son ahora las que, marcadas por el signo de los tiempos modernos, prefieren arrojarse por el viaducto de la calle Segovia, en vez de utilizar el tradicional veneno o el clásico puñal; y las que, antes que el "romántico" raptó de su amante, les seduce la idea de ver París o Londres. Si antaño se estimaba la palidez extrema, ahora estas "*neorrománticas*" gustan del fuerte colorete, al tiempo que se desviven por el cabello rubio⁽³⁰⁾. Ya no aprecian a Sué, Dumas o Byron, como antaño hacían, sino a Echeagaray, Cano y Gaspar.

(28) *El Eco del Comercio*, nº 565, 16-noviembre-1835, p. 1.

(29) *Galería de tipos*, cit., pp. 201-209.

(30) Con respecto al cuidado cosmético de las mujeres del XIX, vid. F. Moja y Bolívar, "De las bellas artes entre las contemporáneas", en *Tipos y tipejos*, Málaga, Tip. "Las Noticias", 1885, pp. 125-131.

Para concluir, recapitularemos. Los escritores del XIX crearon un nuevo “tipo” –de simultánea aparición al movimiento que le dio su nombre–, mediante el que intentaron satirizar, en un principio, los excesos y el influjo negativo del Romanticismo mal entendido. Este tipo femenino, entregado al idealismo romántico de sus lecturas, siguió teniendo vigencia en la centuria siguiente. Y si no, ¿qué decir de las *chicas noveleras* de nuestra posguerra a las que alude Carmen Martín Gaité, que leían con avidez esas novelas prohibidas, que tan negativamente –decían– influían en su carácter?⁽³¹⁾ Con el paso de los años, se vislumbra en el tipo de la *romántica* un abandono de esa crítica al Romanticismo, para pasar a parodiar un proyecto de mujer culta, con deseos de emancipación, que había comenzado a fraguarse en las centurias precedentes y al que los hombres veían con recelo. En estos textos se aprecia la necesidad de alertar a una sociedad en la que va apareciendo, aunque aún con timidez, ese “borrador” femenino opuesto al que reflejaba la moral imperante y cierta literatura de la época, en la que los autores no dudaban en presentar a una mujer dedicada al hogar, carente de ideología propia, que no participaba en ninguna labor social y cuya única preocupación era la moda, la belleza y conseguir marido.

El tono satírico de estos tipos desaparecería al ser tratados por mujeres. En una rápida ojeada a los textos que las escritoras empiezan a perfilar en las colecciones costumbristas de finales de siglo, vemos un enfoque diferente al de sus compañeros de generación. Las mujeres, conscientes de un papel social cada vez más activo, empiezan a disentir a finales del ochocientos, del impuesto por los hombres. Mientras tanto, ser poetisa o novelista en la época significaba lo peor de lo pésimo, frente a ese ideal de lo óptimo que, como vimos, fue la mujer-musa de los románticos. Rosalía de Castro, Josefa Massanés, y tantas otras, dejan constancia, con un tono amargo y decepcionado, de lo que representaba ser escritora en su época: un continuo tormento⁽³²⁾. A esas mujeres de todos los tiempos, que por el mero hecho de su condición femenina tuvieron serias dificultades para su realización personal, van dedicadas estas páginas: por su esfuerzo, desde el anonimato; y por su olvido, uno de los más importantes métodos de marginación social.

(31) En una revista de los años 50, *Chicas*, puede leerse un párrafo que sólo tendría parangón con algunos textos del *amorosos de la postguerra española*, [1987], Barcelona, Anagrama, 1992 (10^a ed.), p. 143.

(32) *Vid.* respectivamente “Las literatas”, en *Almanaque de Galicia*, Lugo, Imp. de Soto Freire, 1866. Reimp. en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1977 (7.^a ed.), vol. II, pp. 952-957; y “Resolución”, en *Poesía*, Barcelona, J. Rubio, 1841.

LA VIUDA DE PADILLA DE MARTÍNEZ DE LA ROSA

José JURADO

La Viuda de Padilla de Martínez de la Rosa tiene como referente y como transfondo un gesto de liberalismo en la historia de España: la Guerra de las Comunidades que entre 1519 y 1521 tiene lugar en Castilla⁽¹⁾. Recuérdese que tras la muerte de Fernando el Católico en 1516 sube al trono Carlos V, rey extranjero rodeado de ministros extranjeros, lo que pronto suscita recelos entre los castellanos. La mala relación entre gobierno y pueblo se agrava con la convocatoria de Cortes castellanas en 1520 en Santiago para pedir dinero con el que pagar el viaje de la Corte Imperial a Alemania⁽²⁾. Este hecho supone la crispación definitiva y el inmediato levantamiento de Segovia, al que siguen los de Burgos, Toro, Zamora, Salamanca, Madrid, Toledo. Tras una serie de luchas los comuneros son derrotados en Villalar el 23 de abril de 1521 y Padilla, Bravo y Maldonado, las tres cabezas comuneras, son ejecuta-

(1) Así explica Martínez de la Rosa en la *Advertencia* que precede a *La Viuda de Padilla* la elección de este suceso histórico como punto de partida de su obra:

"Al haber de elegir el argumento, el deseo de que fuese original y tomado de la historia de mi nación, y quizá más bien las extraordinarias circunstancias en que se hallaba por aquella época la ciudad de Cádiz, en que a La sazón residía, asediada estrechamente por un ejército extranjero y ocupada en plantear reformas domésticas, llamaron naturalmente mi atención e inclinaron mi ánimo a preferir entre varios asuntos el fin de las Comunidades de Castilla". Martínez de la Rosa, F.: *Obras dramáticas*, edición y notas de Jean Sarrailh. Madrid, Espasa-Calpe, 1964, págs. 3-4.

(2) Al convocarse las Cortes castellanas en Santiago y en 1520 el Emperador Carlos V y su Corte vulneran tres principios. Primero, se pide dinero antes de tres años desde las últimas Cortes en 1518; segundo, el dinero no es para las necesidades de Castilla; y tercero, eran Cortes en Santiago y no en la Meseta o en Andalucía como tradicionalmente había sido.

dos. Con ello las ciudades castellanas se rinden salvo Toledo que resistiría hasta el 2 de febrero de 1522 bajo el mando de la viuda de Padilla, María Pacheco⁽³⁾.

Es en esta fase final de la revuelta donde Martínez de la Rosa sitúa su tragedia. Siguiendo la preceptiva de Luzán en todo momento se ajusta a las reglas de las tres unidades: de acción, no hay intrigas secundarias; de tiempo, la acción transcurre en unas horas; y de lugar, los cinco actos se desarrollan en un único espacio, un salón de alcázar. Martínez de la Rosa inicia la tragedia con el anuncio a la Viuda del acercamiento a Toledo de las tropas de Carlos V. A partir de este punto toda la obra gira en torno a la dialéctica entre los defensores de continuar la lucha (Mendoza y la Viuda) y los que prefieren rendirse al Emperador (Laso y López, padre de Padilla). Se consigue un primer climax dramático en el acto tercero cuando reunida la Junta la Viuda convence al pueblo para seguir luchando. Finalmente en el acto quinto, rodeado el alcázar por el pueblo vencido, la Viuda pide a Mendoza que la mate antes que verse rendida a los pies de los conjurados, Mendoza se niega y ella se da muerte clavándose un puñal.

No es fortuito ni meramente casual la elección de Martínez de la Rosa de la Guerra de las Comunidades como punto de partida de su obra, sobre todo si se tiene presente que *La Viuda de Padilla* se estrenó por primera vez en Cádiz en julio de 1812 estando la ciudad asediada por los franceses. Ambas situaciones históricas tienen una base común: la lucha contra lo foráneo y lo impuesto desde fuera. Este es el aspecto que interesa al autor granadino y no el desarrollo mismo de la revuelta castellana pues de hecho en la obra se rastrean algunos errores históricos⁽⁴⁾. Martínez de la Rosa, bajo su

(3) Para una visión general de la Guerra de las Comunidades consúltese el capítulo dedicado a éste por Fernández Álvarez, Manuel y Díaz Medina, Ana en *Los Austrias Mayores y la culminación del Imperio (1516-1598). Historia de España, 8*. Madrid, Gredos, 1987. Para una mayor profundización en el tema son básicos el trabajo de Maravall, José Antonio: *Las comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*. Madrid, Revista de Occidente, 1963, y los artículos del mismo Maravall, José Antonio: "Las comunidades en una tipología de las revoluciones", de Valdeón, Julio: "Los comuneros, ¿la última revuleta medieval?" y Pérez, Joseph: "Morir por la Comunidad", recogidos en *Cuadernos Historia 16*, nº 24.

(4) Dos son los errores históricos más patentes que comete Martínez de la Rosa. El padre de Juan de Padilla, Don Pedro López de Padilla, que aparece en la tragedia, históricamente ya había muerto a principios de 1522, fecha en que M. de la Rosa sitúa la acción de *La Viuda de Padilla*. El otro error no es propiamente un error histórico ya que el autor granadino lo comete intencionadamente, me refiero al suicidio final de María de Padilla, algo que nunca hizo María Pacheco.

condición de liberal doceañista, lo que pretende con su tragedia es por tanto reflejar la situación que vive Cádiz en esos momentos de 1812 mediante la recreación de una de las grandes gestas de liberalismo español. En este sentido *La Viuda de Padilla* requiere una lectura atendiendo al momento histórico en que fue escrita: Martínez de la Rosa se vale del teatro como vehículo de sus ideas liberales para animar al pueblo gaditano en su lucha contra los franceses.

Precisamente algunos años antes, en 1788, Ignacio María Malo hacía una versión del mismo suceso histórico pero de ideología contraria bajo el título de *Doña María Pacheco*. Ahora en 1812 Martínez de la Rosa retoma nuevamente este personaje femenino histórico como protagonista y eje dramático de *La Viuda de Padilla*, un personaje que encarna a la perfección no sólo sus ideas liberales sino también el tesón y la voluntad de lucha que él procura de los gaditanos, pues no se olvide que María Pacheco tras la muerte en 1521 de Bravo, Maldonado y de su marido Juan de Padilla se hace con el mando de los comuneros y consigue defender la ciudad de Toledo hasta febrero de 1522, fecha en que se ve obligada a huir a Portugal disfrazada de labradora.

Es decir, nuevamente un autor español crea su obra a partir de un hecho de la historia de España, en este caso a partir de un personaje femenino. No obstante, en ningún momento Martínez de la Rosa quiere dejar en sus espectadores una impresión de historicidad, más bien lo contrario. Él se sirve del personaje histórico María Pacheco para la elaboración teatral de María Padilla, un personaje que encarna unas ideas de máxima actualidad en el Cádiz de principios del XIX: la defensa de la libertad frente al despotismo. En este sentido son perfectamente aplicables a los personajes de Martínez de la Rosa, y en concreto y sobre todo a María Padilla, las palabras de Manuel Sito Alba referentes a los personajes de Montherlant, para quien estos personajes literarios de base histórica, y la Viuda de Padilla lo es, "al no proponerse ser auténticamente históricos, ni ejemplares, sino proyecciones del yo de su creador, sirven en su conjunto, para transmitir el mensaje personal de éste: son sus cauces de expresión" (Sito Alba, 1985, pág. 162).

Por tanto, María de Padilla como personaje literario es el resultado de un proceso de abstracción: Martínez de la Rosa elimina lo puramente actancial de María Pacheco y recrea simplemente su postura ideológica. De esta forma, al no presentar hechos concretos de su vida e incidir continuamente en la defensa de la libertad por parte de ésta lo que el autor consigue es la construcción no de un personaje histórico sino de un tipo literario sustenta-

do en valores, en principio, universales (defensa de la libertad) pero de fácil adaptación al Cádiz de 1812.

“María de Padilla está confirmada a lo héroe” (Navas Ruiz, 1973, pág. 118) y es precisamente este carácter heroico el que configura alguno de sus rasgos arquetípicos. Es valiente y fuerte, indeleble y acerada, tenaz y constante, y sobre todo rebelde, “¡Nunca es rebelde una nación entera!” exclama en el acto segundo mientras pide “Más justicia”. La acción más rebelde que María de Padilla ejecuta sin duda es el acabar con su propia vida, algo muy distinto de la realidad histórica ya que como dije anteriormente María Pacheco no se suicidó sino que logró huir a Portugal.

Para Menéndez Pelayo semejante licencia no sirve para nada y perjudica siempre, y tacha el final de la tragedia de anacronismo y falsedad histórica (M. Pelayo, 1952, pág. 272)⁽⁵⁾. Pero se debe hacer otra lectura de este final. Independientemente de que este desenlace desde un punto de vista dramático esté conseguido o no, pienso que el suicidio final de María de Padilla sirve y que no tiene por qué perjudicar. Como digo esta muerte de la Viuda de Padilla es el último acto rebelde y el más trascendente de su vida heroica ya que el suicidio como muerte deseada es para el héroe, para María de Padilla, la máxima confirmación de libertad. Por tanto dos rasgos definitivos de la protagonista de la tragedia de Martínez de la Rosa son: libertad y rebeldía. Libertad porque es lo que ha perseguido en su lucha contra Carlos V y porque ahora es libre de decidir su propia muerte, voluntaria y deseada; y rebeldía porque con su muerte no sólo se rebela contra el máximo representante político, el Emperador, sino incluso contra la divinidad (“Yo, más fuerte, / De mi destino triunfaré”, acto quinto).

(5) Las líneas que Menéndez Pelayo escribe acerca de *La Viuda de Padilla* son ciertamente destructivas, especialmente las dedicadas al suicidio final de María de Padilla: “De aquí los extraños anacronismos de la obra, anacronismo de ideas, mucho más intolerables que los de armas y vestidos. Anacronismo es, y no pequeño (amén de falsedad histórica, bastante por sí sola a descubrirnos cuán errada idea tenía entonces Martínez de la Rosa del arte trágico) el suicidio de la protagonista al fin del drama. Prescindo de que nunca llegan los fueros del poeta dramático, ya elegido un asunto histórico, hasta el punto de alterar sus datos esenciales, mucho menos cuando el hecho es famoso y archi-conocido. Y no se invoquen los privilegios del genio ni las exigencias del drama. Semejante licencia no sirve para nada y perjudica siempre, y la invención del poeta resulta pobre y sin gracia, ante la poesía insuperable de la historia”. Menéndez Pelayo, M.: “Don Francisco Martínez de la Rosa”, en *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria. Obras Completas*, tomo IX. Madrid, CSIC, 1952, pág. 272.

Otro de los defectos que los críticos que se han acercado a la obra señalan es el hecho de que Martínez de la Rosa no deje del todo claro cuál es el verdadero propósito y la razón última por la que María de Padilla lucha. El autor granadino no termina de perfilar si pelea por la libertad de la patria o por su interés de venganza del marido ejecutado. Hay distintos momentos de la tragedia en los que esta dicotomía parece inclinarse a favor de un interés personal, sobre todo cuando hablan los antagonistas, como es el caso de Laso para quien “No el amor de la patria ni el deseo / De la española libertad la animan: / vengarse anhela, y a su orgullo ciego / lo sacrifica todo”. En cambio cuando María de Padilla hace alusión a los motivos de su constancia en la lucha paralelamente plantea las dos razones, el marido y la patria, ella pelea porque “Así lo pide la expirante patria; / Así los nobles héroes cayeron / En Villalar; mi malogrado esposo / Así lo pide con terrible acento, / desde el atroz cadalso” (acto primero). No obstante parece ligeramente arrastrada por la venganza antes que por la libertad del pueblo: “Valientes necesito, y vengadores / Del caro esposo y de la patria opresa” (acto cuarto).

Sin embargo teniendo en cuenta de un lado el carácter liberal de Martínez de la Rosa y de otro las peculiares circunstancias en las que y para las que fue escrita *La Viuda de Padilla* (Cádiz, 1812) pienso que el político granadino buscaba la construcción de un personaje que simbolizase la libertad antes que uno que simbolizara la venganza. Por consiguiente María de Padilla además de vengadora es la representación de la idea de libertad de Martínez de la Rosa. De esta forma *La Viuda de Padilla* es una obra que ratifica las palabras de Domingo Induráin para quien “el teatro español se caracteriza por ser un teatro, llamémosle escolástico, que no pone tanto en escena las fuerzas de la naturaleza como las representaciones de unas ideas” (Induráin, 1985, pág. 27). Así a pesar de estar situada la obra en un momento histórico de elevada tensión, lleno de confusión y tumulto, la acción es mínima y la poca que hay está encauzada a subrayar la idea de la defensa de la libertad personificada en María de Padilla.

En opinión de Menéndez Pelayo “la libertad que en *La Viuda de Padilla* se decanta es aquel concepto metafísico que, elaborado por Rousseau, Condorcet y el abate Sièyes, y formulado en la *declaración de los derechos del hombre*, servía en 1812 de inagotable tema a los balbucientes ensayos de la oratoria española” (M. Pelayo, 1952, pág. 272). Por su parte en la lectura que Rubio Jiménez hace de la tragedia destaca en los discursos de María de Padilla la divinización que ésta concede a la libertad y la condición de divi-

nos que en cierto modo tienen quienes luchan por la libertad (Rubio Jiménez, 1983, pág. 128).

Las dos interpretaciones de la libertad que encarna la Viuda de Padilla, la metafísica de Pelayo y la divina de Rubio, podrían ser válidas. Sin embargo yo me inclino por una lectura mucho más acorde y en consonancia con el momento histórico en que fue escrita la obra. La libertad que persigue María de Padilla es la misma libertad que anhela el Cádiz liberal de principios del siglo XIX, una libertad política, producto de un espíritu liberal revolucionario en busca de afirmaciones nacionales, de rupturas con lo extranjero y de los primeros pasos constitucionales.

Hasta tal punto es para María de Padilla la libertad una necesidad vital que sólo concibe dos posibilidades, inconciliables por supuesto, la libertad o la muerte: “Juramos / Ser libres o morir; y el cielo mismo, / Que dió el injusto triunfo a los tiranos, / nuestro voto aceptó: pues que nos veda / El ser libres, nos manda que muramos” (acto segundo).

Esta necesidad de libertad junto a su carácter rebelde (“¡Antes muerta que esclava!” (acto quinto) grita poco antes de suicidarse) configura el resto de los rasgos de su personalidad. Unos rasgos bien distintos de los constituían el prototipo femenino de principio del siglo XIX. Las mujeres por lo general, y sigo la *Historia de las mujeres* de Bonnie Anderson y Judith Zinsser, eran emocionales, pasivas y delicadas, estaban destinadas al hogar y tenían dos virtudes fundamentales, la castidad y la obediencia. Todo lo contrario de los hombres: racionales, activos, agresivos, destinados a la vida pública y con dos virtudes, el valor y el honor (Anderson y Zinsser, 1991, vol. II, pág. 168). Es decir, según estos prototipos María de Padilla es difícilmente encasillable dentro del modelo femenino, pues entre otras razones bastante poco tiene de pasiva, mucho menos de hogareña y nada de obediente. Por tanto más bien parece responder al patrón masculino. A lo largo de los cinco actos de la tragedia y hasta el momento de su muerte, incluida ésta, se muestra indeleble, valiente y activa, y desde luego en absoluto sumisa y recatada. Su agresividad es patente: “Hiere, mata, destruye, arruina, incendia / Cuanto se oponga a tu furor...” dice a Mendoza en el acto cuarto, y su honor y su orgullo le hace exclamar: “¡Yo rendida / Ante los pies del vencedor, pidiendo / Besar la torpemano salpicada / Con sangre de mi esposo!... ¡Antes los cielos / Castiguen mi perjurio con sus rayos! / ¡Antes morir mil veces!” (acto quinto).

Sin embargo aunque sus rasgos distintivos respondan más a los considerados a fines del XVIII-principios del XIX como propios del hombre María

de Padilla sigue siendo mujer, y como tal, a pesar de su agresividad, su valentía y su rebeldía, no puede tomar partido directo en la lucha: "Si el débil sexo combatir mi veda, / Yo adelantaré a los míos" (acto cuarto). Esta imposibilidad suscita en ella un sentimiento de rabia e impotencia, dice a Mendoza: "¡Cómo envidio tu suerte! ¡Oh! ¡Si pudiera / Blandir el hierro y derramar su sangre, / Y mi rabiosa sed saciar en ella!" (acto cuarto).

De igual modo el personaje María de Padilla recuerda que es mujer cuando actúa como esposa y como madre. Su función como esposa aparece a lo largo de toda la obra ligada, como dije más arriba, a la venganza que pretende. En cambio su papel de madre surge en situaciones más puntuales, bien en conexión con su marido: "Hijo adorado, / Si nunca vez mi rostro cariñoso, / Culpa, culpa tan sólo a los malvados / Que asesinaron a tu padre. ¡Impíos! / ¡Hasta el ser tierna madre me vedaron!" (acto segundo), bien como justificación utilizada por otros personajes para que ella desista de alguna decisión. Así en el acto segundo López, su suegro, le advierte que es madre para intentar convencerla de que abandone su postura frente a Carlos V; e igualmente al final de la obra Mendoza también le recuerda su condición de madre como último recurso que encuentra para evitar su suicidio, algo que no consigue.

En definitiva, si interesante es la construcción literaria de María de Padilla no menos interesante y curioso resulta un hecho previo a esta construcción: la elección de una mujer como protagonista de su tragedia. Me explico. Está claro que Martínez de la Rosa pretendía mediante la recreación de la Guerra de las Comunidades una defensa y una proclamación del liberalismo, ahora bien ¿por qué sitúa la acción de su obra justo al final de la Guerra en el momento en que interviene María Pacheco⁽⁶⁾, acaso, anteriormente a ella, Padilla, Bravo y Maldonado no habían realizado considerables gestas en pos del liberalismo?

La respuesta es difícil y quizá la elección de Martínez de la Rosa fuera azarosa o quizá la razón estriba simplemente en que este episodio de la Guerra de las Comunidades es el final de la revuelta⁽⁷⁾. No lo sé. Pero tal vez desde la perspectiva del Cádiz de 1812, sitiada la ciudad por los franceses, sea posible una lectura. En 1793 el gobierno francés, *revolucionario*, negó toda actividad política a las mujeres, negativa que posteriormente se intensifica

(6) De hecho del personaje histórico María Pacheco se dijo que era el marido de su marido.

(7) Véase nota 1.

con la llegada de Napoleón, personaje antifeminista por excelencia como muestra su código de 1805 donde resalta la inferioridad de la mujer y donde ratifica el alejamiento de ésta de todo cargo político.

En este sentido, María de Padilla simboliza, como *proyección de las ideas de Martínez de la Rosa*, la defensa de la libertad frente al despotismo, y además, teniendo presente la presión francesa y el antifeminismo francés, María de Padilla como *mujer* representa el sentimiento antifrancés y la búsqueda de la afirmación nacional que la Ciudad de Cádiz pretende.

En cualquier caso, lo que está claro es que la configuración literaria y los rasgos definitorios de María de Padilla (rebelde, defensora de la libertad, agresiva, de vida pública, valiente, activa...) chocan termendamente en una sociedad en la que la mismísima reina María Luisa llegó a escribir en 1804 a Godoy:

“Soy mujer, y aborrezco a todas las que pretenden ser inteligentes, igualándose a los hombres, pues lo creo impropio de nuestro sexo, sin embargo, de que las hay que han leído mucho, y habiéndose aprendido algunos términos del día, ya se creen superiores en talento a todos”⁽⁸⁾.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Anderson, Bonnie S. y Zinsser, Judith P.: *Historia de las mujeres: Una historia propia* (1988). Barcelona, Crítica, 1991, 2 volúmenes.
- Fernández Álvarez, Manuel y Díaz Medina, Ana: *Los Austrias Mayores y la culminación del Imperio (1516-1598)*. *Historia de España*, 8. Madrid, Gredos, 1987.
- Induráin, Domingo: “Personaje y abstracción”, en *El personaje dramático*. Madrid, Taurus, 1985, págs. 27-36.

(8) Citado en Simón Palmer, M.^a del Carmen: “La higiene y la medicina de la mujer española a través de los libros (S. XVI a XIX)”, en *La mujer en la Historia de España (siglos XVI-XX)*. Madrid, Seminario de Estudios de la Mujer de la Universidad Autónoma de Madrid, 1984, pág. 73. Ella a su vez lo recoge de Marqués de Villa Urrutia: *Las mujeres de Fernando VII*. Madrid, Francisco Bertrán, 1925 (2.^a ed.), pág. 35.

- Maravall, José Antonio: *Las Comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*. Madrid, Revista de Occidente, 1963.
- : "Las comunidades en una tipología de las revoluciones", en *Cuadernos Historia*, nº 24.
- Martínez de la Rosa, Francisco: *Obras dramáticas*, edición y notas de Jean Sarrailh. Madrid, Espasa-Calpe, 1964.
- Menéndez Pelayo, Marcelino: "Don Francisco Martínez de la Rosa", en *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria. Obras Completas*, tomo IX. Madrid, CSIC, 1952.
- Navas-Ruiz, Ricardo: *El Romanticismo Español. Historia y Crítica*. Salamanca, Anaya, 1973.
- Pérez, Joseph: "Morir por la comunidad", en *Cuadernos Historia* 16, nº 24.
- Rubio Jiménez, Jesús: *El teatro en el siglo XIX*. Madrid, Playor, 1983.
- Sito Alba, Manuel: "El personaje, elemento externo del iceberg mimemático y clave de la comunicación con el público", en *El personaje dramático*. Madrid, Taurus, 1985, págs. 149-163.
- Valdeón, Julio: "Los comuneros, ¿la última revuelta medieval?", en *Cuadernos Historia* 16, nº 24.

EL ELEMENTO FEMENINO EN LOS CUENTOS DE J. VALERA

Isabel MORALES

De todos son conocidos los importantes trabajos realizados en torno a la producción novelística de D. J. Valera, en cambio sus relatos más cortos, salvo contadas excepciones, han sufrido una menor atención. Un recorrido atento por sus páginas nos descubre un amplio abanico de temas, incluido el de la mujer, que se configura como uno de los más relevantes, máxime cuando en la mayoría de los relatos aparece ésta como la protagonista.

El mundo femenino del XIX estaba profundamente marcado por la monotonía. El panorama social en general y de la mujer en concreto, no agradaban a Valera que buscaba incesante la armonía y el equilibrio dentro de su clase. Por otro lado, bajo su punto de vista, el arte debía servir para el entretenimiento, mostrar la realidad no como era sino como debía ser; de ahí su profunda discrepancia con el realismo.

Sobre estos presupuestos, nos vemos obligados a marcar tres líneas fundamentales de trabajo que nos abrirán el camino a través de la doble vertiente profesional y humana del autor:

1. La realidad social de la mujer española del siglo XIX.
2. La intensa experiencia personal del autor favorecida por su dilatada carrera diplomática, reflejada tanto en su biografía como en su epistolario.
3. La recreación que de los personajes femeninos –ficticios o inspirados en la realidad– realiza en sus cuentos.

1.- SOCIEDAD

Un rápido recorrido, meramente ilustrativo para introducir la parte central del trabajo, nos descubre las pautas sociales pertinentes en el mundo femenino.

La vida cotidiana otorga a la mujer roles cerrados y estáticos que la sumen en el aburrimiento y la melancolía⁽¹⁾.

Su meta primordial se centra en la consecución de la estabilidad que le proporcionará el matrimonio, el hogar y los hijos; lo demás está vedado, hasta tal punto que para desarrollar alguna actividad especial ha de hacerlo a través de otra persona –normalmente masculina– nunca individualmente.

“...para las que quieran escribir, si son casadas, el artículo 5 de la Ley del Matrimonio Civil ordena no publicar textos ni obras científicas o literarias... sin tener licencia del marido, o en su defecto, de la autorización judicial competente”⁽²⁾.

En revistas femeninas de la época la visión general de la mujer es rotundamente negativa, configurándose como un ser inferior al hombre que debe mostrarse sumiso y discreto. Baste como muestra este testimonio recogido en la revista “La moda” en mayo de 1855:

“Seguidas de un tutor o de una dueña, hemos de ir como monjas a la calle. Duras hemos de ser... con el hombre que alabe nuestro talle, tenemos que cerrar los ojos y oídos, ¿de qué nos sirven entonces los sentidos?”⁽³⁾.

El papel del confesor es fundamental. Como indica Soledad Miranda, la práctica o vivencia religiosa era dominio casi exclusivo del sexo femenino y esto no era ignorado ni por el clero ni por las jerarquías ochocentistas⁽⁴⁾. Práctica habitual era que la mujer que no consiguiese casarse entrara en un convento, justificando razones de la más diversa índole (sufrir un desengaño amoroso, no ser agraciada físicamente⁽⁵⁾ o llamar la atención por su belleza⁽⁶⁾).

(1) Perinat, A. y Marrades, M.^a I. *Mujer, prensa y sociedad en España 1830-1939* Madrid, C. de invest. sociol. 1980. pág. 28.

(2) Idem. página 31.

(3) Idem. página 178-179.

(4) Miranda, Soledad. *Religión y clero en la gran novela española del XIX*. Madrid, Pegaso 1982. Página 63.

(5) Recogido en Perinat, A. y Marrades, M.^a I. en op. cit. pág. 238.

(6) Idem. pág. 238. Recogen un extracto de la revista “El hogar y la moda”, fechada en mayo de 1914. He aquí el fragmento:

“Soy joven y dicen que bella: no lo sé. Lo que sé es que voy poco a la calle... Si me enfado mucho seguiré el consejo de las monjas, que me dicen que en cuanto cumpla los 18 entre novicia y el demonio me dejará”.

A todo esto se une en vacío intelectual generalizado, quizás continuación de la degradación a la que el mundo femenino había llegado ya a fines del siglo anterior, como explica Carmen Martín Gaité:

“En cuanto una mujer... reaccionaba, dando muestras de aborrecimiento hacia aquellas modas insulsas que practicaban las demás, se veía marcada con el adjetivo de bachillera, que tenía no poco de dicerio”⁽⁷⁾.

2.- EXPERIENCIA PERSONAL DEL AUTOR

Pasando al segundo punto, la impresión es que Valera se siente incómodo en este ambiente, pero no sólo en lo que concierne a las mujeres, sino porque tampoco los hombres responsables de altos cargos brillan por su formación. Su intensa carrera diplomática le permite conocer numerosos países. Es sobre todo en sus epistolarios donde recogemos su negativa opinión de la sociedad extranjera, agravada –en ocasiones– por sus desengaños personales. Digamos que se daba en él una contradicción: por un lado su afán de destacar como literato, por otro la atracción del lujo, la alta sociedad y el divertimento, incompatibles en su época. Se siente atraído, en definitiva, por un entorno que desea y critica a la vez.

“Idolatraba –explica García Cruz– el mundo del lujo y de la cultura... (pero) quien tenía dinero con frecuencia era el duque de Osuna, es decir, un tonto. No leía, no entendía, dominaba el peor gusto imaginable”⁽⁸⁾.

Más concretamente, las damas extranjeras no eran, para nuestro diplomático, ni mejor ni peor que las españolas y la dinámica social era muy parecida a la nuestra. Sobre el duque de Osuna escribe desde Rusia:

“Trae consigo un álbum de fotografías que representan... su palacio de Guadalajara y otros castillos. Las señoritas... abren cada ojo como una taza... Su excelencia pone ese cebo,... dice que se quiere casar y se extraña que las muchachas alboroten por él”⁽⁹⁾.

En 1865, Valera, en Francfort, comenta a Laverde:

(7) Martín Gaité, C. *Usos amorosos del XVIII en España* Barcelona, Lumen 1972. Páginas 242-243.

(8) García Cruz, A. *Ideologías y vivencias en la obra de Juan Valera* Univ. Salamanca 1978. Página 122.

(9) “Valera en Rusia” págs. 167-168 recogido en AZAÑA, M. *Estudios sobre Valera* Madrid, Alianza 1970.

“Al lado de la ramera más desorejada se sienta a jugar o comer la princesa, la duquesa, hasta la reina”⁽¹⁰⁾.

Frente a esto, las mujeres que más llamaban la atención al autor eran las americanas que rompían con la estructura europea al estudiar ciencias y literatura, ir a tertulias y teatros o pasear a caballo sin carabina, situación muy diferente de la vigilancia a que estaban sometidas las mujeres en España⁽¹¹⁾.

De su recorrido no siempre obtuvo buenos resultados pues sus vivencias más directas le llevaron, en ocasiones, a desenlaces dolorosos. No teniendo muy buena reputación entre sus amigos –que lo criticaban por ser amoroso violento y hablar mal de las mujeres⁽¹²⁾– se enamoró varias veces de sensibilidades contrapuestas. Lucía Paladi –la muerta– mujer madura, instruida, sensible e inteligente pero mucho mayor que Valera; Magdalena Brohán a la que conoce en Rusia, actriz que tenía numerosos candidatos dispuestos a su conquista y de la que D. Juan fue una víctima más; Dolores Delavat, bella, distinguida y mucho más joven que el novelista, con la que consiguió, tras llegar al matrimonio, una vida más desahogada gracias a la dote que ella aportó⁽¹³⁾. Como vemos, una amplia gama de “estilos” que llenaron más o menos la vida de Valera; incluso tiene en su haber un suicidio –el de Katherine Lee a la que conoce en 1885 y que se enamoró de él perdiéndamente hasta acabar con su vida–.

(10) Carta a Laverde fechada en Francfort el 29 de julio de 1864. Estas cartas se recogen en *151 Cartas inéditas a Gumersindo Laverde* Introd. de Rafael Pérez Delgado, edit. Díaz Casariego. Madrid 1984.

(11) De Coster y Cyrus C. “Valera en Washington 1884-1886” recogido en *Juan Valera El escritor y la crítica* introd. por Enrique Rubio Cremades Madrid, Taurus 1990.

(12) Azaña, M. *Escritos sobre Valera* página 26: “Estaba en opinión de amoroso violento que hablaba mal de las mujeres y las conquistaba “a la cosaca”.

(13) Referencias a estos hechos las tenemos en casi todos los manuales citados en la Bibliografía:

Azaña, M. *Ensayos sobre Valera* págs. 51-53; 78-80; 174, donde se recoge una carta a Cueto del 20 de enero de 1857; 184-186 allí se refieren los amores con Magdalena Brohán.

151 Cartas inéditas a Gumersindo Laverde: cartas: XXIV Madrid 30-08-1863.

LXXXVIII Doña Mencía 13-10-1867.

Torrente Ballester, G. *Panorama de la literatura española* pág. 98.

Rubio Cremades, E. *Juan Valera El escritor y la crítica*.

Con todos estos datos abordamos la tercera parte de nuestra exposición: ¿Cómo se refleja, en la producción cuentística estas experiencias? ¿De qué manera funde sus vivencias y las recrea en los personajes femeninos que aparecen en sus relatos?

3. LOS PERSONAJES FEMENINOS CREADOS POR VALERA.

La opinión de García Cruz puede servir de punto de partida:

“Se le achacaba a D. Juan que los personajes de sus novelas hablaban todos como él ... Pues bien: independientemente de lo que esto tenga de verdad, D. Juan hubiera querido que las mujeres ... hubieran hablado como Pepita o Doña Luz, y que hubieran sabido decir lo que aquéllas, en su medio rústico y poco elegante”⁽¹⁴⁾.

Quizás esta idea justifique las clases que Don Juan acepta impartir en la Universidad⁽¹⁵⁾, su preocupación porque nadie protege la empresa de la Biblioteca de Autoras⁽¹⁶⁾ y su interés por el mundo femenino de las letras, inquietudes que se reflejan en la correspondencia a Laverde.

Esta preocupación pasa a ser “activa” al apuntar que, además, Valera lee las publicaciones de revistas femeninas de la época:

“Si me acuerdo, –dice a Laverde– buscaré el nº de *El bello ideal* y si le hallo, se lo enviaré a Vd. para que lea los versos de María Mendoza, porque, a mi ver, son los mejores versos de mujer, salvo... muy pocos de la Avellaneda que en español se han escrito”⁽¹⁷⁾.

La profunda creencia arraigada en Valera de que la realidad literaria había de superar a la cotidiana en belleza, le impide recrear rasgos sórdidos de la sociedad. Los personajes femeninos pertenecen fundamentalmente al entorno aristocrático, no hay mujeres de clase ínfima o burguesas; pero si aparecen en alguna ocasión recreadas las artistas. Un tema común las aúna:

(14) García Cruz, A. Vid nota 8. pág. 124-130.

(15) Carta CXI Madrid, 10 de diciembre de 1869 recogida en *151 Cartas...* (vid. nota 10) pág. 195.

(16) Idem. Carta I. Madrid, 3 de diciembre de 1859.

(17) Idem. Carta XVII Madrid, 17 agosto de 1860. Referencias a esta autora malagueña las encontramos en Ossorio y Bernard, M. “Apuntes para un diccionario de escritoras españolas del siglo XIX” *La España moderna*, Madrid, Imprenta y fundición de Manuel Tello. Julio 1889- Julio 1890.

el amor⁽¹⁸⁾. En los seis cuentos escogidos para este propósito, se perfilan personajes concretos –a veces con referentes reales– que Valera recrea bajo una amplia diversidad de comportamientos:

El doble sacrificio presenta a la mujer casada, que se sirve del enredo para afirmar su naturaleza de mujer coqueta y vanidosa. En este caso, Valera da un tratamiento totalmente irónico al personaje que cae, en ocasiones, en el más rotundo ridículo. Valera no sólo enfrenta a la protagonista a un conflicto personal entre lo que es y lo que aparenta o cree ser –tratamiento que Peter Roster definió como la modalidad de “ironía de manera o carácter”⁽¹⁹⁾– sino que aumenta gradualmente la comicidad a lo largo del texto:

“Ella es tan presumida que... ha hecho creer a su marido que no hay hombre que no se enamore de ella y que no la persiga... Se pone carmín en las mejillas, se echa en la frente polvos de arroz y se pinta de negro los párpados... Enseguida va lamentándose... de lo mucho que cunde la inmoralidad y que ella es tan desventurada y tiene tales atractivos, que no hay hombre que no la pretenda o la acose” (1103 O.C.).

La ironía llega a su máximo grado en boca de la misma protagonista:

“Siempre he sido modesta. Disto mucho de creerme linda y seductora. Y, sin embargo... sin quererlo yo, se escapa de mis ojos un fuego infernal que vuelve locos a los hombres” (1106 O.C.).

La actitud crítica de Valera hace entrever su descontento ante la artificialidad de aquella mujer, artificialidad que extiende a la sociedad, por lo que la presenta en un entorno casi grotesco. Para ello desvirtúa aún más el ambiente que rodea el personaje:

“Imposible parece que un tío tan ordinario y tan gordiflón como don Gregorio haya tenido una hija tan esbelta, tan distinguida y tan guapa. Y hoy su madrastra, doña Juana, la cela, la domina y se empeña en que ha de casarla con su hermano D. Ambrosio, grandísimo perdido y a quien le conviene este casamiento, porque Isabelita está heredada de su madre” (1104 O.C.).

Como vemos, Valera teje una estructura basada en el defecto de la vanidad pero que, en el fondo conlleva una crítica contra el convencionalismo

(18) Remitimos al extenso trabajo sobre el tema que desarrolla Carold P. Rupe *La dialéctica del amor en la narrativa de Juan Valera*, Pliegos, Madrid 1986.

(19) J. Roster, *Peter La ironía como método de análisis literario: la poesía de Salvador Novo* Madrid, Gredos 1978.

social. De manera que la hipocresía y la superficialidad de Doña Juana no es más que el resultado de un entorno lleno de prejuicios y apariencias.

También detectamos un trazo irónico en *Garuda o la cigüeña blanca* donde encontramos a una protagonista de índole muy diferente. Se trata de la condesa Poldy, mujer madura y soñadora que busca el ideal amoroso. La crítica se dirige en esta ocasión a sus humos aristocráticos, aunque el autor pretende quedar al margen, ¿No puede ser, acaso, por el vínculo que le unía a esa clase social? Leamos el párrafo:

“Como era muy distraída y corta de vista y tenía... grandes humos aristocráticos, apenas había tratado ni fijado siquiera la mirada en individuo alguno de la Humanidad circunstante, como no tuviese por lo menos dieciséis cuarteles de nobleza... Alguien calificará tal vez a esta señorita de engreída, y hasta inaguantable. Yo ni la defiendo ni la injuro”.

A renglón seguido Valera, contradiciéndose, la justifica ensalzando su noble cuna:

“Su orgullo... no carece de fundamento, porque, sobre contar ella entre sus ascendientes... (larga lista), era ella de por sí hermosa y discreta de tan fino temple... que parecía una reina”.

Para Carold J. Rupe el autor “se burla de sus cortos alcances, de su orgullo y sobre todo, de sus humos aristocráticos”⁽²⁰⁾. Pero independientemente de este tratamiento irónico en la descripción de la condesa, vemos patente la paradójica lucha que el mismo autor sostiene internamente y que advertíamos al principio de esta parte del trabajo. Esta paradoja le hace poner en manos de un personaje al que ridiculiza, una actitud rebelde contra la sociedad existente, sociedad –por otro lado– que no es ni más ni menos que la del propio autor: el mundo aristocrático. No son pocos los pasajes en los que la actitud de Poldy nos recuerda al mismo Valera, su afán incesante por saber y su naturaleza poética chocan con las reglas de su entorno. Es interesante este testimonio que presentamos a continuación, donde el autor considera a la condesa Poldy como víctima de su educación (que incluye además el antisemitismo) y de su estado de soltera:

“Poldy, que amaba la soledad, sentía invencible repugnancia a irse a vivir vida conventual... Para vivir sola, según su clase, sus rentas eran insuficientes... contra lo que más se sublevaba era contra agregarse a la familia de

(20) P. Rupe, C. en op. cit. págs. 25-26.

cualquiera de sus hermanos y hacer allí el triste papel de huespeda perpetua, de tía y de acompañanta, viviendo en algo a modo de poco airosa dependencia y de mal disimulada servidumbre" (1151. O.C.)⁽²¹⁾.

Siguiendo con nuestro recorrido *El último pecado y San Vicente Ferrer de Talla* nos introduce en el conflicto entre religiosidad, amor platónico y amor verdadero. La protagonista es, en este caso, M.^a Antonia Fernández, La Caramba, conocida actriz de fines del XVIII⁽²²⁾ en la que se funden todos los atributos de mujer bella y seductora pero inmersa en un conflicto interior que Valera adelanta mediante una reflexión explícita en el texto:

"Cualquier pecado mortal es abominable, pero cuando el pecado no contamina a ningún sujeto inocente y puro y no le aparta de la senda de la virtud su malicia es mucho menor que cuando extiende su pernicioso influjo sobre criaturas humanas" (1115 O.C.).

Entre las diversas interpretaciones del cuento, algunas apuntan hacia el conflicto de la religiosidad femenina, otras hacia el hallazgo de reminiscencias biográficas relacionados con la experiencia negativa de Valera y Magdalena Brohán, actriz a la que ya aludíamos al principio de nuestra exposición⁽²³⁾. Pero sumadas a éstas hallamos la doble perspectiva en la que Valera recrea la vida frívola de las actrices y al mismo tiempo trata de justificar sus sentimientos humanos, en definitiva, pone de relieve que los valores sociales aceptados y los recriminados son imposiciones que la persona, por naturaleza, no asimila si se deja guiar por sus sentimientos. De ahí que su personaje sufra este cambio de comportamiento tan marcado y significativo:

"Nadie la veía ni en paseos, ni en teatros, ni en toros, ni en verbenas y veladas. Iba sólo a las Iglesias, humildemente vestida, con basquiña y negro manto de beata" (1116 O.C.).

Por último y para concluir este breve acercamiento, abordamos los últimos cuentos escogidos *El cautivo de doña Mencía* y *El maestro Raimundico*. El

(21) Un detallado estudio de este cuento, nos da una visión de los prejuicios sociales, de los defectos de la educación y en definitiva del amor como triunfador máximo en el corazón humano.

(22) Martín Gaité, C. página 101 en op. cit. nota 7.
"Estas mujeres fueron el vehículo más eficaz para trasladar modelos populares e inyectarlos en los gustos de la nobleza".

(23) Bravo Villasante, C. *Biografía de D. Juan Valera* Barcelona, Aedos 1959. Recogido por P. Rupe en su libro ya citado.

primero de ellos apunta hacia la problemática de los amores de una mujer madura y un joven tratados bajo la total condena social:

“La desproporción de edad hacía, por último, inverosímiles las relaciones amorosas. Doña Mencía hubiera podido ser holgadamente madre de aquel lindo muchacho” (1127 O.C.).

A pesar de esto, Doña Mencía es tratada por el autor positivamente incluso restándole importancia a la edad y resaltando sus virtudes⁽²⁴⁾. El final es contundente:

“Al referir esta historia, no puedo menos de recordar un estudio que publicó años ha, Rosa Cleveland... (en el que) procura demostrar que la capital misión de la mujer es la de revelar al hombre sus altos destinos, alentarle en la lucha e inspirarle el brío y la confianza que son menester para alcanzarlos” (1133 O.C.).

El segundo, recoge el caso anecdótico de la actitud masculina hacia las mujeres bellas y virtuosas dando una visión más desenfadada pero no por ello menos curiosa:

“Tu modo de proceder, amigo Currito, me tiene hartado, y como soy alcalde, no he de consentir que siga. Nadie te ha dado el encargo de vigilar y de celar a las muchachas y de hacer el papel, navaja en mano, de Catón censorino... Si ellas quieren de verdad que no entre en sus dominios contrabando ni matute, no es menester que tú asustes ni que mates a los contrabandistas matuteros” (1138 O.C.).

En conclusión Valera transmite, a través de su personajes, la preocupación personal por todo lo concerniente al ser humano y su naturaleza, sin importarle el fondo histórico en el que los inserta⁽²⁵⁾. Utiliza para ello al grupo más castigado socialmente: el femenino que se erige –aunque a veces sea tratado irónicamente– como portavoz denunciante de una situación que preocupa a Valera: una sociedad cerrada que invierte y contrapone el lujo y la cultura. Como hemos visto, las mujeres que en sus cuentos aparecen con cierto interés intelectual, rechazan los cánones sociales impuestos. No creemos que Valera tuviese en mente un cambio sustancial en la organización

(24) P. Rupe, C. en op. cit. págs. 106-110 recogemos:

“Doña Mencía se defiende con el orgullo de todas las heroínas de Valera (De nadie dependo y sólo a Dios tengo que dar cuenta de mi conducta)”.

(25) Remito a F. Montesinos “Una nota sobre Valera” recogido en *Juan Valera El escritor y la crítica* Madrid, Taurus 1990.

social pero sí una modificación que elevase la calidad social del conjunto en el que incluye al componente femenino.

Según Ortega y Gasset “amar una cosa es estar empeñado en que exista; no admitir, en lo que depende de uno, la posibilidad de un universo donde aquel objeto esté ausente” y, en el fondo, ya fuese mejor o peor ese universo, Valera se sentía profundamente fascinado por él⁽²⁶⁾.

BIBLIOGRAFÍA

- Azaña, M. *Ensayos sobre Valera* Madrid, Alianza 1970.
- Durand, F. “La ironía narrativa de Valera” *H.ª de la literatura española* a cargo de Francisco Rico. Barcelona, Crítica 1982.
- García Cruz, A. *Ideologías y vivencias en la obra de J. Valera* Universidad de Salamanca 1978.
- J. Roster, Peter *La ironía como método de análisis literario: la poesía de Salvador Novo* Madrid, Gredos 1978.
- J. Rupe, C. *La dialéctica del amor en la narrativa de Juan Valera* Madrid, Pliegos 1986.
- Miranda, S. *Religión y clero en la gran novela española del siglo XIX* Madrid, Pegaso, 1982.
- Ortega y Gasset “Estudios sobre el amor” en *Obras Completas* tomo V. También en *Revista de occidente*, Madrid, 1941.
- Ossorio y Bernard, M. “Apuntes para un diccionario de escritoras del siglo XIX *La España Moderna* Madrid, Imprenta y Fundición de Manuel Tello. Julio 1889-julio 1890.
- Pemán, J. M.ª *Ensayos* en *Obras Completas*.
- Perinat, A. y Marrades M.ª I. *Mujer, prensa y sociedad en España 1830-1939* Madrid, Centro de Invest. sociológicas 1980.

(26) ORTEGA Y GASSET “Estudios sobre el amor” *Obras Completas* tomo V, págs. 553-559.

- Rubio Cremades, E. (coord.) *Juan Valera El escritor y la crítica*, Madrid, Taurus, 1990.
- Simón Palmer, M.^a Carmen *La mujer madrileña del XIX* Madrid, Artes Gráficas Municipales 1982.
- Torrente Ballester, G. *Panorama de la literatura española* Madrid, Guadarrama 1965.
- Valera, J. *151 Cartas inéditas a Gumersindo Laverde* transcripción y notas de María Brey; introd. de Rafael Pérez, edit. Díaz Casariego. Madrid 1984.
- Valera, J. *Obras completas* 2 vol. introducción por Araujo Costa. 1^a edic. M. Aguilar-Editor. Madrid, 1942.

INGENUA O DIABÓLICA: APROXIMACIÓN A UN MITO

Magdalena PADILLA

A lo largo de estas páginas me propongo realizar una reflexión en torno a la figura mítica de la mujer fatal, arquetipo objeto de representación en los más diversos campos como música (*Carmen* de Bizet), pintura (con sus diferentes representaciones del mito de Salomé, entre otras) o literatura, campo éste último en el que quedará enmarcado nuestro estudio.

Realizaremos un recorrido por los distintos aspectos y matices que caracterizan a esta figura femenina, ejemplificando con personajes concretos de la literatura francesa decimonónica.

Como paso previo y necesario para este análisis consideramos oportuno dar unas breves notas introductorias sobre la mujer fatal que nos ayuden a entender esta figura femenina característica del romanticismo negro.

A fines del siglo XIX asistimos a la fascinación ejercida por las grandes cortesanas, crueles reinas, famosas pecadoras (Mesalina, Cleopatra, Eva...). Representaban la esencia primigenia de lo femenino. Criaturas perversas, portadoras del mal, de la diabólica seducción.

La iconografía de la época se puebla de procesiones de mujeres de belleza fría, cuya diabólica seducción provocaba pasiones que arrastraba a los hombres a su perdición. Figura misteriosa, cruel e inaccesible que correspondía bien con el antifeminismo difundido por las doctrinas de Schopenhauer.

De este cortijo iconográfico la figura dominante fue Salomé, la princesa hebrea que pidió como recompensa por su danza la cabeza de San Juan Bautista.

El cuadro de actuación se extendía por todo el mundo, desde Japón hasta América Latina, pasando por España, Turquía, o Bizancio, espacios todos con un denominador común: el exotismo, símbolo inequívoco de erotismo. La mujer fatal es la geisha, la reina oriental o la mujer del harém, vestidas con lujosas telas y cubiertas de ricas joyas, o la gitanilla andaluza, la "égyptienne", la "sorcière". Todas ellas pertenecientes a otras tantas culturas bien distintas de lo occidental, lo que hace destacar su belleza extraña.

Es concretamente este último espacio geográfico, España, la patria literaria de Mariquita, Mojama y Carmen, antecedente ésta última de Concha Pérez, a quien acompaña en este periodo la Duquesa de Arcos, mujeres estas en las que basaremos nuestra presente reflexión.

Es precisamente el espacio geográfico el primer elemento que relaciona a nuestros personajes, el que se erige en punto de partida de nuestro trabajo. En efecto, el primer rasgo que va a definirnos el carácter de estas mujeres es el "ser de España", detalle no gratuito, pues ideal exótico e ideal erótico se dan la mano, hecho éste que constituye una prueba más de una verdad evidente: el exotismo es normalmente la proyección fantástica de una necesidad sexual. El autor se transporta en sueños a un clima o región en todo o en parte desconocido por el público, en el cual puede darse rienda suelta a los deseos más desenfadados o tomar cuerpo las más crueles fantasías.

Es Mérimée quien localiza en España y más concretamente en Andalucía al tipo de la mujer fatal, así tenemos a Mojama y a Mariquita (*Un amour africain* y *Une femme est un diable* ambas insertas en *Le théâtre de Clara Gazul*, 1825) en este segundo caso exotismo y misticismo se confunden hasta el punto de que el monje loco de amor confunde la imagen de la Virgen que se muestra en un cuadro colgado en su celda con la mujer amada. Otra figura femenina es Carmen, antecedente de Concha Pérez (*La femme et le pantin*, de Pierre Louÿs), anterior a Concha encontramos a la Duquesa de Arcos y de Sierra Leona (*La vengeance d'une femme* en *Les Diaboliques*, 1874 de Barbey d'Aurevilly), figuras femeninas que analizaremos.

Ahora bien, esta tópica espacial peninsular común a todas ellas no es mera coincidencia, ya que España en este periodo "est à la mode". Un furor de mantillas agita París, todos los órdenes de la vida artística parisina se ven invadidos por "lo español", y traducciones y redacciones de compilaciones de historiadores contribuyen a familiarizar al público cultivado con la literatura peninsular.

Centrándonos en nuestro estudio, iniciaremos éste con la figura de Concha. Como española, Concha reúne muchos rasgos que sin ser en sí mis-

mos de fatalidad o perversidad, contribuyen no obstante a acentuar este carácter de mujer fatal. De un lado reúne todos los rasgos físicos de su raza española, pero sobre todo de la andaluza:

“Qu’elle fût andalouse, cela n’était pas douteux. Elle avait ce type, admirable entre tous, qui es du melange des arabes avec les Vandales, des Sémites avec les Germains, et qui rassemble exceptionnellement dans une petite vallée d’Europe toutes les perfections opposées des deux races”⁽¹⁾.

Rasgos que las hacen destacar del resto, a estas mujeres, así será reconocida en París entre tantas mujeres la Duquesa de Arcos:

– Vous êtes Espagnole ? -fit Tressignies, qui venait de reconnaître un des plus beaux types de cette race.
– Si, - répondit-elle⁽²⁾.

De la misma forma el autor-personaje reconocerá a Carmen:

“Vous êtes du moins Andalouse. Il me semble le reconnaître à votre doux parler (...) Je crois que vous êtes du pays de Jésus, à deux pas du paradis. J’avais appris cette métaphore qui désigne l’Andalouse...”⁽³⁾.

Galantería que quedará refrendada por las palabras de Zeïn el árabe, quien considera a la bella Mojama digna de compartir el paraíso con el Profeta:

“J’aurais presque troqué Abjer contre cette créature, cette houri⁽⁴⁾ échappée du paradis”⁽⁵⁾.

Pero nada más lejos de esta galantería compartida por autor y personaje, pues el carácter que define la belleza de estas mujeres es el diabólico. Belleza diabólica que será compartida por todas las mujeres fatales en todas

(1) P. Louÿs: *La femme et le pantin*, Paris, Albin Michel, pag. 53.

(2) J. Barbey d’Aureville: *La vengeance d’une femme en Les Diaboliques*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967; pag. 285.

(3) P. Mérimée: *Carmen en Carmen. Arsène Guillot. L’abbé Aubain*. Paris, Association pour la diffusion de la pensée française, 1947; pag. 103-104.

(4) Las huríes son, para el Islám, estas mujeres de singular belleza de las que Mahoma pobló su paraíso para que se convirtieran en las celestiales esposas de los buenos musulmanes difuntos. (Nota del autor. La traducción es nuestra).

(5) P. Mérimée: *L’amour africain en Le théâtre de Clara Gazul*. Paris, Gallimard, 1985; pag. 148.

las épocas de la literatura, pero que destacará de forma más patente en las españolas de este periodo dado que “être Espagnole, à cette époque-là, c’était quelque chose!”⁽⁶⁾.

Llegados a este punto creemos necesario hacer un inciso para aclarar, como afirma Michel Delon, que ni *Carmen* ni *La femme et le pantin* comparten ese tipo de exotismo que amenaza con degenerar en mero decorado espacial, sino que ambas obras se inscriben en una tensión, en una dialéctica entre el norte y el sur, entre un cristianismo intimista y el paganismo, entre la modernidad económica y los valores clásicos.

Belleza diabólica primeramente porque es mediante su físico, mediante su cuerpo, como estas mujeres consiguen atraer la atención del hombre sobre ellas: “Jamais je ne l’ai vue si belle! Il ne s’agit plus de ses yeux ni de ses doigts: tout son corps était expressif...”⁽⁷⁾ declara don Mateo de su amada; del mismo modo la sola vista de Mariquita provocará la turbación de Fray Antonio: “...mes yeux rencontrèrent un être, qu’à ses vêtements je crois être une femme”⁽⁸⁾; quien no podrá alejarla ya de su pensamiento: “Jeûnes, prières, mortifications, rien n’a pu encore arracher de ma pensée l’image de cette femme. Elle me poursuit dans mes rêves; je la vois partout... ses grands yeux noirs...”⁽⁹⁾. Tras el “examen” que Tressignies realiza de la Duquesa—“fille” ésta exclama “audacieusement et prête à tout: Ah! je te plais donc?...”⁽¹⁰⁾.

Ligado a este aspecto del cuerpo, cabría citar el espacio común que ocupan Concha y Carmen, esto es, la Fábrica de Tabacos de Sevilla. La Fábrica no se configura como mero marco anecdótico, sino que este lugar hará de ambas mujeres el símbolo de todas aquellas reunidas en el taller, y diríamos, disponibles; el lugar, más que una fábrica, se nos muestra como la reunión de cuerpos accesibles y casi disponibles, dado el atuendo de estas mujeres. Ello nos llevaría a considerarlas como poseedoras del mismo carácter de ligereza y relajación de costumbres de que hacen gala Concha y Carmen, carácter pues de toda mujer española, como parece atestiguar Pierre Louÿs: “Quelques séjours en Espagne lui avaient appris avec quelle promptitude et quelle franchise de cœur les noeuds se forment et se dénouent sur cette terre

(6) J. Barbey d’Aureville: Op. cit., pag. 285.

(7) P. Louÿs: Op. cit., pag. 134.

(8) P. Mérimée: *Une femme est un diable en Le théâtre de Clara Gazul*. París, Gallimard, 1985; pag. 129.

(9) P. Mérimée: *Une femme...*, pag. 129-130.

(10) J. Barbey d’Aureville: Op. cit., pag. 289.

encore primitive"⁽¹¹⁾. Lo que hace además que este espacio se configure como un harém: "J'entrai seul, ce qui est une faveur, car vous savez que les visiteurs sont conduits par une surveillante dans ce harem immense de quatre mille huit cents femmes si libres de tenue et de propos"⁽¹²⁾; aunque Mérimée no va tan lejos en su apreciación: "Vous saurez, monsieur, qu'il y a bien quatre à cinq cents femmes occupées dans la manufacture"⁽¹³⁾.

Esta seducción diabólica del cuerpo se acentúa aún más en el ejercicio del canto y del baile, que no es sólo la expresión de la pura alegría, sino el arte del deseo, de la pulsión sexual, en definitiva una forma de atracción, seducción y embrujo del hombre: "Elle dansait, toujours, haletante, échauffée, la face pourpre et les seins fous, en secouant à chaque main des castagnette assourdissantes"⁽¹⁴⁾. Carmen, expresará además mediante el baile su disgusto, su disconformidad con algo: "Et elle fit claquer ses castagnettes, ce qu'elle faisait toujours quand elle voulait chasser quelque idée importune"⁽¹⁵⁾.

El aspecto diabólico del canto y del baile es algo connatural al carácter de estas mujeres fatales; ellas ejercen con frecuencia una omnipotencia mágica sobre los hombres gracias a este encanto: "sorcières", "magiciennes", así parece indicarlo el título de la comedia que tiene como protagonista a Mariquita: *Une femme est un diable*, personaje que sería una representación burlesca de Carmen y de Esmeralda (*Notre-Dame de Paris*, 1831). Mariquita es conducida ante el tribunal de la Inquisición donde será juzgada por Antonio, acusada de brujería. Cuando el monje le pregunta cual es su profesión ella responde: "Diable!... je ne sais trop que vous dire... je chante, je danse, je joue des castagnettes, etc., etc."⁽¹⁶⁾.

"Une sorcière", una bruja, una hija del Diablo, así parece demostrarlo la Duquesa de Arcos: "...Cette expression de fierté résolue et presque terrible que le Diable, ce père joyeux de toutes les anarchies (...), avait donnée à une demoiselle du boulevard"⁽¹⁷⁾; o Carmen, gitana al igual que Mariquita, quien reconoce con la mayor naturalidad estar ligada a Satanás: "Tu es le Diable", le dice don José mientras ella lo abraza, a lo que Carmen responde "Oui"⁽¹⁸⁾.

(11) P. Louÿs: Op. cit., pag. 13.

(12) P. Louÿs: Op. cit., pags. 63-64.

(13) P. Mérimée: *Carmen*, pag. 114.

(14) P. Louÿs: Op. cit., pag. 120.

(15) P. Mérimée: *Carmen*, pag. 153-154.

(16) P. Mérimée: *Une femme...*, pag. 131.

(17) J. Barbey d'Aureville: Op. cit., pag. 288.

(18) P. Mérimée: *Carmen*, pag. 142.

Este encanto diabólico no tendría mayor repercusión sino fuera ésta la causa, punto culminante de la fatalidad, la que provoca la pasión en el hombre, haciéndole perder toda noción de la situación social, lo que le conducirá irremisiblemente a la degradación social y moral: así Fray Antonio dirá a su amada “En une heure je suis devenu fornicateur, parjure, assassin”⁽¹⁹⁾; confesión que hará igualmente suya don José: “C’est toi qui m’as perdu. C’est pour toi que je suis devenu un voleur et un meurtrier”⁽²⁰⁾. Punto culminante es Mojama, cuya belleza provocará la desgracia de dos hombres, hermanos por amistad, así Nouman le gritará: “Misérable! c’est toi qui l’as tué. Tu n’es pas une femme, tu es quelque Afrite... Èblis⁽²¹⁾ lui-même”⁽²²⁾. Por su parte don Mateo debe renunciar a todo amor propio masculino, a la respetabilidad, sin esperar a cambio una posible salida a su esclavitud, aunque él no hable de esclavitud, sino de grado de servidumbre al que le ha conducido su joven amada.

Continuando con la relación establecida entre la mujer fatal y la música, es de destacar como ésta aparece ligada a la petición u obtención de dinero: Así Carmen es contratada para mostrar su arte en casa del coronel donde se encuentra reunida la alta sociedad en una fiesta: “Elle avait un tambour de basque à la main. Avec elle y avait deux autres bohémiennes (...). On s’amuse souvent à faire venir des bohémiennes dans les sociétés, afin de leur faire danser...”⁽²³⁾. Esta petición de dinero es uno de los objetivos de Concha: “Caballero, si vous me donnez une “perra chica” je vous chanterai une petite chanson”⁽²⁴⁾; petición que culmina con el regalo de un palacio y una fuerte suma de dinero, como veremos. El ejemplo de esta combinación nos lo ofrece Mariquita, para quien el cante y el baile se constituye en su profesión, su medio de vida.

Entroncando directamente con la música y el baile se nos muestra uno de los rasgos más característicos de estas figuras femeninas: el sadismo. Estas “belles dames sans merci” experimentan un cierto placer en atormentar los corazones y probar hasta donde llega su poder; “Ah! c’est le bien suprême de la toute-puissance féminine...”⁽²⁵⁾. Poder que parece ponerse de manifiesto en

(19) P. Mérimée: *Une femme...*, pag. 142.

(20) P. Mérimée: *Carmen*, pag. 162.

(21) *Le Diable*.

(22) P. Mérimée: *L’amour...*, pag. 155.

(23) P. Mérimée: *Carmen*, pag. 125.

(24) P. Louys: *Op. cit.*, pag. 68.

(25) P. Louys: *Op. cit.*, pag. 137-138.

el carácter desafiante del que hacen gala todas ellas ante el hombre: “Les jeunes filles de Seville ne baissent pas les paupières et elles acceptent l’hommage des regards qu’elles retiennent longtemps”⁽²⁶⁾, comenta don Mateo; y la Duquesa de Arcos, convertida en prostituta por propia voluntad dirá al hombre que acaba de obtener sus favores: “Reprenez cet argent, qui sait? Je suis peut-être plus riche que vous. L’or n’entre pas ici. Je n’en accepte de personne”⁽²⁷⁾. Carmen por su parte deja clara su postura ante don José: “Je ne veux pas être tourmentée ni surtout commandée. Ce que je veux, c’est être libre et faire ce qui me plaît. Prend garde de me pousser à bout”⁽²⁸⁾.

El sadismo queda patente en primer lugar a través del baile, en esa incesante no concesión del cuerpo de mil veces mostrado: Concha experimenta un cierto placer en hacer sufrir a don Mateo al dejarse alabar y acariciar por los hombres que la observan en presencia de su amante: “Elle dansait, monsieur, devant trente pêcheurs, autant de matelots et quelques étrangers stupides”⁽²⁹⁾. Por su parte don José, como militar monta guardia ante la casa del coronel a la que acude Carmen como animadora, exhibiéndose: “J’entendais les castagnettes, le tambour, les rires et les bravos”⁽³⁰⁾, lo que hace sufrir enormemente al soldado: “Mon supplice dura une bonne heure”⁽³⁰⁾.

Ahora bien, las muestras de sadismo de que hacen gala estas mujeres hacia el hombre no se limitan a la mera exposición del cuerpo a los ojos de otros hombres provocando los celos de sus amantes, sino que sus actuaciones van mucho más allá: Concha se muestra por entero a su amante, pero en el momento clave se niega a ofrecerse: “Son obstination à me séduire et à me repousser, ce manège qui durait depuis un an déjà et redoublait à la suprême minute où j’en attendais le dénouement, arrivait à exaspérer ma tendresse la plus patiente”⁽³¹⁾; el punto culminante de su crueldad lo encontramos al obtener de don Mateo un palacio y una fuerte suma de dinero, tras lo cual revela a éste toda la repugnancia y desprecio que hacia él siempre sintió, culminando este acto del más duro sadismo entregándose, ante los atónitos ojos de don Mateo a un supuesto amante: “En fin... comme si elle jugeait que ma torture n’était pas au comble...elle ...j’ose à peine vous le dire, monsieur... elle s’est unie à lui...là...sous mes yeux...à mes pieds...”⁽³²⁾.

(26) P. Louys: Op. cit., pag. 16.

(27) J. Barbey d’Aureville: Op. cit., pag. 311.

(28) P. Mérimée: *Carmen*, pag. 155.

(29) P. Louys: Op. cit., pag. 119.

(30) P. Mérimée: *Carmen*, pag. 126.

(31) P. Louys: Op. cit., pag. 106.

(32) P. Louys: Op. cit., pag. 157.

Don José por su parte, no sólo observa cómo otros militares hacen proposiciones a Carmen, sino que ésta dará citas a otro oficial al que don José dará muerte por celos, huyendo posteriormente a la sierra; pero el golpe decisivo lo recibirá al saber que su amada está casada con otro bandolero: “Elle est donc mariée? demandai-je au capitaine. –Oui, répondit-il, à García le Borgne, un bohémien aussi futé qu’elle”⁽³³⁾, y que él también encontrará la muerte, debido igualmente a los celos, de manos del antiguo militar. Pero no terminará con este asesinato los sufrimientos infligidos por esta mujer a su amante, posteriormente galanteará con Lucas, joven picador al que Carmen acude a ver todas las tardes de corrida.

Idéntica prueba de sadismo dará Mariquita, ante la figura de su devoto amante Fray Antonio: “Cesse, mon épouse ne parle pas de ces capitaines anglais...je n’aime pas à t’entendre parler d’eux”⁽³⁴⁾, quien llegará al extremo de asesinar a Fray Rafael, rival en la pugna por obtener el amor de esta mujer.

A diferencia de estas mujeres el sadismo del que hace gala la Duquesa de Arcos responde a un muy meditado plan para vengarse de su marido, miembro de la grandeza española, quien estimando su honor como bien más apreciado ha mandado asesinar al amante de su esposa. Ésta, para vengarse se convertirá en prostituta parisina de la clase más baja, hecho que lleva aparejado el deshonor de su marido: “Il faudra du temps pour cuire et recuire ce plât de vengeance que je lui cuisine...”⁽³⁵⁾. Este es pues un sadismo de tipo psicológico largamente meditado por la Duquesa para hacer daño a su esposo donde más puede dolerle.

Ahora bien, el sadismo es una psiconeurosis en virtud de la ambivalencia de los instintos, que no se manifiesta nunca en un mismo individuo sino es acompañado de su contrario inseparable: el masoquismo. Y efectivamente, así es como se nos mostrará en nuestras protagonistas, siendo la Duquesa nuevamente quien llevará este sentimiento hasta sus últimas consecuencias, su propia muerte: “...j’ai resolu de mourir pour que ma vengeance soit plus sure; ma mort l’assurera, en l’achevant”⁽³⁶⁾, anuncia esta mujer a Tressignies.

Carmen también sabe cual es la suerte que le aguarda, al hacer sufrir reiteradamente a don José: “Tu veux me tuer, je le vois bien, dit-elle; c’est

(33) P. Mérimée: *Carmen*, pag. 140.

(34) P. Mérimée: *Une femme...*, pag. 140.

(35) J. Barbey d’Aureville: Op. cit., pag. 311.

(36) J. Barbey d’Aureville: Op. cit., pag. 306.

écrit, mais tu ne me feras pas céder (...). Je ne t'aime plus, toi, tu m'aimes encore, et c'est pour cela que tu veux me tuer. Je pourrais bien encore te faire quelque mensonge; mais je ne veux pas m'en donner la peine"⁽³⁷⁾. Pero en este desafío, este no ceder constituye una prueba más de su poder.

La prueba más clara de sado-masochismo nos aparece en la figura Concha, quien se complace en recibir palizas de don Mateo, exasperado del compartimiento que hacia él ha tenido Concha desde el inicio de sus relaciones, pues según ella, es la prueba más evidente del amor que hacia ella siente su amante: "Que tu m'as bien battue mon coeur! Que c'était bon! (...). Mateo, tu me battras encore? Promets-le-moi: tu me battras!"⁽³⁸⁾.

Este deleite de Concha en recibir las palizas de su amante constituye un nuevo rasgo de sadismo hacia el hombre, para quien esta acción representa un nuevo sufrimiento moral, pues don Mateo, en ese punto, se nos muestra como un verdadero caballero: "C'était la première fois que je frappais une femme. J'en restait aussi tremblant qu'elle..."⁽³⁹⁾.

Estos hombres no son ajenos al quebranto que para ellos supone la tiránica servidumbre que les imponen sus respectivas amantes, pero a pesar de ello en ningún momento cejarán en el empeño de intentar poseer su diabólica belleza, lo que no hace sino acentuar su grado de masochismo. Todos estos amantes confesarán a un tercer personaje como han llegado a la degradación por una mujer. Don José cuenta al viajero francés como se ha dejado embrujar por Carmen, hasta el punto de pasar de brillante oficial propuesto para el ascenso, a bandolero, asesino y fugitivo de la justicia que él encarna.

Zein el árabe busca desesperadamente dinero para comprar una esclava de cuya belleza confiesa haber quedado prendado: "Une d'entre elles m'a frappé..." (5), seducción que provocará su ruina económica: "Il me fallait à toute force de l'argent" (5) y un duelo a muerte, con su mejor amigo: "C'est une femme qui l'a rendu parjure, qui m'a presque rendu assassin! (...). Tiens, battons-nous, et que le sabre en décide"⁽⁴⁰⁾. El propio beduino confesará la degradación –económica y moral– que ha sufrido por la belleza de la mujer, degradación que tendrá su epílogo con su muerte en el duelo a manos de su amigo.

Será don Mateo quien con más lucidez y frialdad evoque el juego del que ha sido objeto por parte de Concha: "Connaissez-vous, au musée de

(37) P. Mérimée: *Carmen*, pag. 162-163.

(38) P. Louys: Op. cit., pag. 169.

Madrid une singulière toile de Goya (...). Quatre femmes en jupe espagnole, sur une pelouse de jardin, tendent un châle par les quatre bouts, et y font sauter en riant un pantin grand comme un homme...⁽⁴²⁾.

Ahora bien. si los hombres tienen constancia del juego, de la servidumbre a la que se ven sometidos por sus amantes, si ellos lo permiten es porque estas mujeres representan la concretización de ciertas tendencias del hombre como la sensualidad (don Mateo es conocido por la hospitalidad de su cama), el masoquismo, la necesidad de ser dominados (necesidad que podrían satisfacer estas mujeres); o el destino, la mayoría de las veces trágico: la moneda arrojada a Concha será comparable a una partida de dados en la que el jugador –don Mateo– ha errado su suerte y con ella su vida: “Cette pièce d’or jettée devant cette enfant, c’était le dé fatal de mon jeu”⁽⁴³⁾.

En cualquier caso, cabría reseñar que estas relaciones están destinadas al fracaso desde su misma raíz dado que las uniones no tienen como base el amor sino la consecución de unos objetivos puramente materiales, y todo lo material es perecedero. Este objetivo es la riqueza, el poder: así en la relación Concha –Mateo la mujer no busca sino la riqueza y la posición social, mientras su amante sólo busca la satisfacción de una pasión senil. Idéntico objetivo económico persiguen Carmen y Mojama: la primera desde una vida errante en la sierra, de bohemia, crímenes y fechorías; mientras que Mojama desde su posición de favorita en el harém realiza una fuerte petición de dinero a su señor. Por su lado Mariquita pide gracia a Fray Antonio para salvarse de la muerte, pues ha sido condenada a la hoguera acusada de brujería, y tras la declaración de amor del monje, accede a acompañarlo con la sola idea de recobrar su libertad.

Llegados a este punto observamos que la única solución posible a los diferentes conflictos planteados en el seno de estas “parejas” pasa por la muerte de uno o de los dos amantes, con la excepción hecha de los relatos de Concha y de Mariquita, desprovistos de principio y fin, y cuyas historias quedan en suspenso; en el resto de relatos asistimos al funesto desenlace ya mencionado. Así don José pondrá fin a sus sufrimientos, provocados por los celos, dando muerte a su amada y enterrándola en un lugar que sólo él conocerá; confesión que realiza al viajante francés poco antes de morir, él mismo, ejecutado. Nouman, tras dar muerte en un duelo a su amigo Zein, apuñala a Mojama, causa de la disputa, y ante cuyos ojos se han batido ambos hombres. Finalmente, el conflicto u objetivo que se planteó la Duquesa de Arcos, el deshonor de su marido, se ve cumplido con su muerte elegida de forma voluntaria por ella tras una fría y meditada estrategia.

Retomemos para concluir el título de esta exposición preguntémosnos ahora ¿Ingenua o diabólica? Ingenua, sí, pero sólo en apariencia, cual máscara teatral que envolviera la verdadera substancia de lo femenino, esto es: el carácter diabólico, la fatalidad, carácter que quedaría perfectamente ilustrado con un "fabliu" medieval francés:

"Où il y a femme, il y a le diable".

LA MUJER Y LA MUERTE EN LA POESIA ROMANTICA INGLESA: APROXIMACIÓN A SU TRATAMIENTO LITERARIO EN LA OBRA POETICA DE S.T. COLERIDGE

M.^a Eugenia PEROJO

En su ya clásico estudio sobre la literatura romántica, Mario Praz manifiesta lo siguiente: "...the function of the flame which attracts and burns is exercised, in the first half of the century, by the Fatal Man (the Byronic hero), in the second half by the Fatal Woman; the moth destined for sacrifice is in the first case the woman, in the second the man."⁽¹⁾ Recordando a Praz, y basándose en las teorías del Marqués de Sade, Northrop Frye interpreta la agonía romántica como la conciencia por parte del artista de la interpretación del placer y el dolor, de la belleza y el mal, de la intensidad y la destrucción. Encuentra en la *femme fatale* la contrapartida femenina del héroe byroniano, una encarnación romántica de la dama cruel del amor cortés⁽²⁾. En su análisis de la novela gótica, *The gothic Flame*, Devendra P. Varma afirma que ésta surge a partir de un afán por recuperar el numen, la presencia de la inmanencia divina en la realidad cotidiana. Producto de dicho afán serán los mitos de los hombres y las mujeres fatales, estrechamente ligados al tema de lo sobrenatural⁽³⁾.

(1) Praz, Mario, *The Romantic Agony*, trad. Angus Davidson, Oxford: Oxford University Press, 1970 (1933).

(2) Cfr. Frye, Northrop: *A Study of English Romanticism*, Brighton: The Harvester Press, 1983.

(3) Cfr. Varma, Devendra P., *The Gothic Flame*, New York: Russell & Russell, 1966 (1957).

En la poesía inglesa de finales del XVIII y primer tercio del XIX la figura femenina aparece, a mi juicio con más frecuencia de lo que la mayoría de la crítica ha reconocido hasta el momento, encarnando fuerzas sobrenaturales, investida en muchas de esas ocasiones de un satanismo miltónico, esto es, arrogante, poderosa y heroica en sus dotes seductoras. En una palabra, como una metáfora de la concepción romántica de la muerte: atrayente y destructora a la vez. Innumerables serían los antecedentes de esta imagen de la mujer, aunque en cada época se ha encuadrado dentro de una estética y una sensibilidad concretas. Es también de recibo hacer mención a su configuración en la literatura del decadentismo a través del modelo ya plenamente definido de la *femme fatale*, cuyos precedentes más inmediatos se encuentran, obviamente, en la literatura romántica.

Según Mario Praz, como ya se ha señalado, previamente, a la división cronológica y estética entre romanticismo y decadentismo le corresponde el predominio de la figura masculina como representante del fatalismo en el primer caso y el de la femenina en el segundo. Sin embargo, con este trabajo, trataré de demostrar –a la vez que ilustrar por medio de una serie de calas en la poesía de Coleridge– mi opinión de que la diferencia fundamental no radica tanto en la mayor presidencia del héroe masculino, que apenas aparece en la poesía de Wordsworth, Shelley, Coleridge y Keats, mientras que sí lo hace algún tipo de imagen de la que se ha dado en llamar *mujer fatal*, como en el tratamiento literario propiamente dicho, que en los románticos asume un viso de convención, y, consecuentemente, de distanciamiento del artista con respecto a su material, mientras que en los decadentistas responde más directamente a la sensibilidad del poeta, con una mayor involucración por su parte.

Probablemente, la referencia más directa en la poesía de Coleridge la encontramos en la tercera parte de *The Ancient Mariner* (1797): el espectro de la Life-in-Death, descrito del modo siguiente:

"Her lips were red, her looks were free,
Her locks were yellow as gold:
Her skin was as white as leprosy,
The Night-mare LIFE-IN-DEATH was she,
Who thicks man's blood with cold"⁽⁴⁾.

(4) Todas las referencias textuales corresponden a la edición de la obra poética de Coleridge realizada por su nieto, Ernest Hartley Coleridge (*The Complete Poetical Works of Samuel Taylor Coleridge*, Oxford: Clarendon Press, 1912).

Dicha figura aparece acompañando a la Muerte en un navío fantasma. En una anotación al margen añadida por el propio Coleridge a la edición de Bristol de las *Lyrical Ballads* (1798) hay una variación sobre esta estrofa con un verso que dice "Anda she was far liker Death than he". M. Praz menciona la imagen del destino representado por la figura femenina en uno de los *Trionfi* de Petrarca, que, encadenados a su carro, arrastra tras de sí a héroes de todas las procedencias y todos los tiempos⁽⁵⁾. La Vida-en-la-Muerte de Coleridge presenta una mayor similitud con el barquero de los infiernos: un Caronte que les arrebatara las almas a los marineros y deja al Ancient Mariner en la más desoladora de las soledades. Es una figura que infunde temor, que hiela la sangre en las venas de los hombres. Palidez espectral, frialdad, labios intensamente rojos son características esenciales del aspecto físico de la *mujer fatal*. Esta, sin embargo, ni atrae ni seduce, al menos no hay ninguna evidencia textual que lo explícite. Una interpretación muy extendida entre la crítica se cierne en torno a una lectura autobiográfica de esta figura, relacionándola con la imagen de la madre para Coleridge⁽⁶⁾. No obstante, su valor de representación del fatalismo femenino⁽⁷⁾ cobra una significación especial si se establece una relación intertextual con los poemas que veremos seguidamente, sobre todo si tenemos en cuenta que va acompañada de una figura masculina que encarna a la muerte, mientras que la mujer es la Vida-en-la-Muerte, una variación sobre el tema del Nosferatum, el vampiro condenado a la vida

- (5) Praz, Mario, op. cit., p. 213. Hace una breve referencia al poema *Love*, que comentaremos más adelante, pero, curiosamente, no habla de esta imagen en *The Ancient Mariner*.
- (6) Para una mayor ilustración de esta idea, véase Beres, David, "A Dream, a Vision, and a Poem: A Psychoanalytic Study of the Origins of 'The Rime of the Ancient Mariner,'" *International Journal of Psychoanalysis*, 32 (1951), 97-116; Ware, J. Garth, "Coleridge's Great Poems Reflecting the Mother Imago," *American Imago*, 18 (1961), 31-35; Fields, Berverly, *Reality's Dark Dream: Dejection in Coleridge*, Kent, Ohio: Kent State University Press, 1967. La bibliografía sobre este poema es amplísima, y una relación detallada estaría fuera de los límites propios de este trabajo, por lo que me limitaré en mis referencias bibliográficas a aquellos estudios que tengan una relación directa con el tema que nos ocupa.
- (7) Bernard Blackstone ("Little Boy Lost," in *The Lost travellers: A Romantic Theme with variations*, London: Longmans, 1962, pp. 140-180) ve una oposición entre las dos partes en las que divide el poema: la primera es masculina y hay un predominio de la restricción; la segunda es femenina y predomina la expansión, en ella la imagen de la Virgen sustituye a la de la Life-in-Death. Alice Chandler ("Structure and Symbol in 'The Ancient Mariner,'" *Modern Language Quarterly*, 26 (1965), 401-413) también subraya el carácter esencialmente femenino de esta figura, que alterna en su valor representativo dentro del simbolismo y la estructura del poema con la "rosy-red bride" del principio y la "Bride of the Lamb" del final.

en la muerte o a la muerte en vida. Su palidez denota que apenas hay sangre en sus venas; su condición representa la eternidad, la materia superando sus propios límites⁽⁸⁾. No es de extrañar que su aparición signifique la entrada súbita en el reino de la noche: "The Sun's rim dips; the stars rush out: / At one stride comes the dark".

En otra de las consideradas grandes composiciones de Coleridge, *Christabel*, cuya primera parte se escribió en el año 1797, el mismo en el que *The Ancient Mariner* vio la luz, una de sus protagonistas, Geraldine, procede también de ese mundo de las tinieblas con el que comienza el poema: "This the middle of night by the castle clock". Es en este momento de la medianoche cuando Christabel se adentra en el bosque para rezar por su caballero y se encuentra con Geraldine:

"There she sees a damsel bright,
Drest in a silken robe of white,
That shadowy in the moonlight shone:
The neck that made that white robe wan,
Her stately neck, and arms were bare;
Her blue-veined feet unsandal'd were,
And wildly glittered here and there
The gems entangled in her hair".

Se repite de nuevo el contraste entre la blancura resplandeciente de la imagen femenina y las sombras de la noche que la envuelven. En este caso no se trata tanto de la palidez que apreciábamos en la mujer espectral de *The Ancient Mariner* como del brillo y la luz que desprende esta imagen, que, no obstante su belleza, resulta sobrecogedora:

"I guess, 'twas frightful there to see
A lady so richly clad as she-
Beautiful exceedingly!"

Posteriormente, cuando se desvista para acostarse, tendremos ocasión de comprobar que debajo de esa apariencia tan deslumbrante se oculta un ser deforme y aterrador: "Behold! her bosom and half her side- / A sight to

(8) En su trabajo sobre el vampiro en la literatura anglosajona, Jean Marigny (*Le vampire dans la littérature anglo-saxonne*, Lille: Atelier National de Reproduction des Thèses, 1985) incide sobre esta idea, relacionándola de una forma muy interesante con el tema clave de *The Ancient Mariner*. Dice que la literatura anglosajona del siglo XIX vierte sobre el vampiro la imagen del Anticristo o la del Judío Errante, cuya condena sólo puede purgarse a través de la gracia divina y la salvación.

dream of , not to tell!". Christabel, al igual que Apolonio en *Lamia* de Keats, será la única que en lo restante del poema tendrá conocimiento de esta doble naturaleza de la que en un principio era su protegida. Sin embargo, a diferencia del sabio del poema de Keats, es incapaz de delatarla, por encontrarse atrapada bajo su hechizo. Geraldine puede de este modo ejercer libremente sus dotes seductoras sobre el desvalido padre de Christabel. Más adelante, en el entramado simbólico de la obra, Geraldine aparece representada, de forma implícita, en el sueño del bardo Bracy, como una serpiente que se enrosca sobre una paloma. La comparación de este personaje con la lamia y el vampiro, distintas manifestaciones de la *femme fatale*, ha sido un lugar común entre buena parte de la crítica, incluso a partir de interpretaciones del poema de la más diversa índole⁽⁹⁾. También se la ha relacionado con la actitud de Coleridge hacia las mujeres tal y como éstas solían aparecer en sus sueños: imágenes distorsionadas de lo femenino que infundían pavor en el poeta, denotando una sensibilidad muy próxima al sadismo⁽¹⁰⁾.

En cualquier caso, sea cual sea el modelo con el que se la compare a mi juicio, de lo que no cabe ninguna duda es del fatalismo de Geraldine y de su relación con fuerzas sobrenaturales y satánicas. No sólo es la noche el símbolo que nos permite establecer su relación con el más allá, sino también las continuas referencias a la muerte, directas o indirectas, que se encuentran a

(9) Uno de los primeros en establecer dicha similitud es A. Hobart Nethercot en su extenso trabajo *The Road to Tryermaine* (Chicago: University of Chicago Press, 1939), en el que representa una amplia documentación sobre las posibles fuentes utilizadas por Coleridge, que van desde la literatura sobre el vampirismo que éste pudo leer en los artículos de John Ferrier, Voltaire y Calmet, pasando por obras contemporáneas como *Thalaba* de Southey y *Die Braut von Korinth* de Goethe. Su vacilación entre impulsos siniestros y benignos puede proceder de las doctrinas sobre la metempsicosis (Depnis, William, Enfield, Cottle, Purchas, William Jones, J. Marshall y Cudworth). El nombre de Christabel tiene su origen en la versión de Percy de la balada *Sir Cauline*. Jean Marigni (op. cit.) habla también de la influencia de toda la demonología medieval y de *Lenore* de Burger. Ve tanto en Geraldine como en la *Lamia* de Keats al tipo de seductora que prefigura a todas las vampiresas de la prosa victoriana.

(10) Cfr. Bostetter, Edward E., "Christabel: The Vision of Fear," *Philological Quarterly*, 36 (1957), 183-94. Otras interpretaciones psicoanalíticas las encontramos en Beres, David, "A Dream, A Vision, and a Poem," *International Journal of Psychoanalysis*, 32 (1951), 97-116; Angus, Douglas, "The Theme of Love and Guilt in Coleridge's Three Major Poems," *Journal of English and German Philology*, 59 (1960), 662-3 y en Fruman, Norman, *Coleridge, the Damaged Archangel*, London: George Allen & Unwin, 1971. Para Tomlinson (*Interpretations: Essays on Twelve English Poems*, ed. John Wain, London, 1955, pp. 103-112), Geraldine es la *femme fatale* tradicional, un agente cuya función simbólica en el cuento de terror consiste en personificar un trastorno psicológico de el/la protagonista, manifestado a través de los impulsos sado-masoquistas.

lo largo de la composición: el roble bajo el que yace Geraldine en el bosque no tiene ni una sola hoja, no hay nada verde, no hay vida en él. Cuando con Christabel pasa por delante de los aposentos del Barón, el narrador las describe "As still as *death*, with stifled breath". De una lámpara se dice que "burns *dead* and dim". Incluso la segunda parte, que comienza al despuntar el día, está marcada por la omnipresencia de la muerte: "Each matin bell, the Baron saith, / Knells us back to a world of *death*". Y en los versos siguientes abundan los vocablos que hacen referencia a la muerte: *dead*, *dying*, *knell*, *sextons' ghosts*, *death-note*, etc. Hay un momento en el que el narrador se hace la siguiente pregunta sobre Geraldine: "Can she the bodiless *dead* spy?".

Por otro lado, su aspecto majestuoso –en varias ocasiones el narrador se refiere a ella calificándola de *lofty lady*– cobra tintes heroicos cuando se describe cómo se tiene que esforzar para llevar a cabo el hechizo de Geraldine:

"Deep from within she seems half-way
To lift some weight with sick assay;
Then suddenly, as one defied,
Collects herself in scorn and pride"

La actitud es propia del satanismo miltónico más genuino. Además, es incapaz de rezarle a la Virgen, como le pide Christabel antes de acostarse, pero sí realiza unas plegarias que parecen dirigidas al demonio: "Beneath the lamp the lady bowed, / And slowly rolled her eyes around"⁽¹¹⁾.

No quisiéramos pasar por alto la gran deuda que tiene Coleridge en este poema con la novela gótica. Tanto la ubicación espacio-temporal (medievalismo, castillo feudal) como los personajes y la atmósfera, en líneas generales se corresponden con aquellos a los que nos tiene acostumbrados el cuento de terror⁽¹²⁾.

The Ancient Mariner es una balada, y como tal, se da en ella un gran distanciamiento entre el autor y la obra. Los propios arcaísmos en el lenguaje

(11) R. Johnson Ray ("Geraldine as Usurper of Christ: An Un-Mystical Union," *Philological Quarterly*, 63 (1984), 511-523) utiliza ésta entre otras evidencias del poema para apoyar su tesis de que Geraldine es "... a satanic usurper of Christ in the mystical union traditionally reserved for Christ and soul." (p. 511).

(12) Devendra P. Varma (op. cit.) considera que la "villana" de las novelas góticas pudo haber inspirado a las "mujeres fatales" de la poesía romántica: la Matilda de *The Monk*, la Condesa Mazzini en *A Sicilian Romance*, la Condesa Villefort: "These" "fatal women" may have inspired Coleridge's *Christabel* where Lady Geraldine is a wilfull power of evil incarnate in a tempting body, a queer mixture of Matilda and the Bleeding Nun." (p. 192).

contribuyen a ello en una gran medida. Aunque existan elementos de origen autobiográfico, su recreación artística empaña por completo las referencias personales. En *Christabel* el exotismo medieval, su relación con el romance tradicional, el valor objetivo implícito en su naturaleza narrativa operan de una forma similar.

Las figuras femeninas en *Lewti* (1798) y *Love* (1799) son menos satánicas en su caracterización. Se encuadran más bien dentro de la tradición del amor cortés en la que el caballero no ve correspondido su amor. *Lewti, or the Circassian Love Chaunt* es un poema que se vio sujeto a una labor de lima importante, como lo demuestran las cuatro versiones existentes. Estoy totalmente de acuerdo con Louis G. Joughin cuando afirma que los acontecimientos en la vida de Coleridge con los que se relaciona el poema son menos importantes y tuvieron menos relevancia para su forma final que la capacidad imaginativa del poeta⁽¹³⁾. La primera versión es, sin duda, la más directa, con una expresión menos elíptica y estilizada que la de la versión definitiva; en ella aparece el nombre de *Mary*, que en la segunda se sustituirá primero por *Cora* y, finalmente, por *Lewti*⁽¹⁴⁾. El verso que se repite con distintas variaciones, es similar al de los estribillos de las baladas, restándole a la composición una buena dosis del lirismo inicial. La asociación con la muerte viene dada por el hecho de que el amante se siente morir a causa de ese amor no correspondido: "When, Lewti! on my couch I lie, / A dying man for love of thee." Y va más allá, llegando a desear la muerte si con ella su amada se fuese a apiadar de su destino: "I'd die indeed, if I might see / Her bosom heave, and heave for me!" Esto significa una contradicción, puesto que anteriormente se representaba a sí mismo a las puertas de esa muerte que unos versos después nos plantea como una proyección de su fantasía. Creo que se puede afirmar que si la primera voluntad creativa del poeta se movió por unos resortes de carácter personal, sin embargo, el resultado final corresponde mucho más a la convención y al artificio literario que al deseo de expresar unos sentimientos. Y esa idea de la mujer que lleva al hombre hasta la muerte, incluso ese cierto deleite en la representación del sufrimiento a causa del amor, ha de entenderse dentro de los límites de la pose, y no como la expresión de una sensibilidad algolánica.

(13) Cfr. Joughin, G. Louis, "Coleridge's 'Lewti': the Biography of a Poem," *University of Texas Studies in English*, 23 (1943), 66-93. Los acontecimientos personales aludidos son los avatares sentimentales de Coleridge en su frustrada relación con Mary Evans. Joughin, por supuesto, hace referencia a ello, como anteriormente también lo había sugerido Adrien Bonjour ("A Note on 'Lewti,'" *English Studies*, 24 (1942), 175-178.

(14) Ningún estudio de los que he consultado da cuenta del origen de dicho nombre.

En *Love*, aparece también esa imagen del fatalismo femenino que conduce al hombre a su destrucción⁽¹⁵⁾:

"There came and looked him in the face
An angel beautiful and bright;
And that he knew it was a Fiend,
This miserable knight"

Pero lo hace en una historia que está dentro de la historia principal y que no es otra cosa que un ardid utilizado por el caballero de la primera historia para rendir a su dama. El modelo seguido es también el del amor cortés⁽¹⁶⁾.

Espero que esta aproximación a algunos de los poemas más representativos de Coleridge sirva para apoyar la idea esbozada al principio de que el satanismo y la muerte están representados en la poesía de este autor romántico sobre todo por medio de figuras femeninas, pero con un tratamiento literario marcado por la convención artística y la tradición, lo que establece una diferencia fundamental con su tratamiento posterior en la obra de poetas como Swinburne, convirtiéndose así en uno de los señuelos que delimitan las lindes entre la sensibilidad romántica y la sensibilidad decadentista.

(15) Chauncey B. Tinker manifiesta que este mismo tema se repite, además de en *Love*, en otros poemas de Coleridge como *The Ballad of the Dark Ladié*, *The Ancient Marine*, *Christabel* y *Kubla Khan* ("Coleridge's 'Ballad of the Dar Ladié,'" *Yale University Library Gazette*, 24 (1949), 17-20).

(16) Me parece relevante al respecto mencionar el hecho de que en las distintas ediciones de *Sibylline Leaves* (1828, 1829 y 1834), *Love*, el primero de una serie de poemas bajo el subtítulo de "Love Poems", tenía como prefacio unos versos de Petrarca.

LA MUJER EN LOS RELATOS DE LOS VIAJEROS FRANCESES AL PACÍFICO. (1767-1793)

Carmen PINEDO

Uno de los resultados de los grandes viajes de descubrimiento es la confrontación de la conciencia europea con la alteridad. Si las imágenes que se desprenden de los relatos de los viajeros fascinan es porque jamás son neutras. El otro primitivo no se presenta a la conciencia europea más que en la medida en que está inscrito en un saber preexistente. Su imagen se presta a una explotación no sólo epistemológica sino también ideológica. Es a través de la representación del otro como el hombre europeo se interroga sobre sí mismo, su sociedad, valores y costumbres⁽¹⁾.

Si los europeos no hablaron más que de sí mismos al evocar ultramar, si fue a través de su propia cultura como percibieron la realidad del mundo salvaje, a esta visión no escapa la mujer que reúne en sí una doble alteridad la de salvaje y la de mujer.

La percepción que llega de la mujer a través de los relatos de los viajeros que en la segunda mitad del siglo XVIII recorren el Pacífico, va ligada a imágenes muy concretas. Imágenes que participaron de un conjunto de ideas propias de las luces: estado de naturaleza, fundamento de las costumbres, atracción por el amor deseo, crítica de las tradiciones establecidas.

(1) Ver M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris, Maspero, 1971. D. Brewer, "Diderot et l'autre féminin", *L'homme des lumières et la découverte de l'autre*. Université libre de Bruxelles, 1985.

La imagen mujer-deseo aparece muy ligada al descubrimiento de Tahití y la encontramos tanto en los relatos de los viajeros franceses como ingleses. No va acompañada de otras connotaciones como la de la maternidad, común a muchos viajeros, tanto de los que se dirigen a América como al Pacífico. Esta imagen es deudora de los caracteres definidos que tiene el descubrimiento de Tahití.

Descubrimiento aristocrático y anticristiano y como consecuencia de ello libertino, en el sentido más amplio. Los hombres que participaron en las grandes expediciones eran en su mayoría aristócratas y libertinos, y esta actitud la proyectan en las observaciones que hacen sobre los habitantes de las islas⁽²⁾.

Si en la mayoría de los relatos de los viajeros americanos la mujer ocupa un lugar secundario dentro de la visión que dan de los pueblos salvajes, no ocurre lo mismo con los relatos de los viajeros que llegan a Tahití. La primera imagen que tanto Bougainville como sus compañeros de viaje reciben en su primer contacto con los habitantes de la isla, es una imagen femenina. La primera persona que sube a bordo es una mujer. Todas las descripciones la presentan como una mujer hermosa y que se ofrece a los navegantes. Es ella la que se quita el velo que la cubre y se muestra como una divinidad a los ojos de los franceses.

Bougainville describe la escena: "Il entra à bord une jeune fille qui vint sur le gaillard d'arrière se placer à une des écoutes qui son au-dessus du cabestan;...La jeune fille laissa tomber négligemment une pagne qui la couvroit et parut aux yeux de tous, telle que Vénus se fit voir au berger Phrygien. Elle en avoit la forme céleste"⁽³⁾.

Esta primera imagen va a estar presente en todos los relatos de los diferentes viajeros y va a aparecer con unas características similares. En esa cita Bougainville recoge ya aspectos fundamentales para la creación del mito: hermosa, libre, invirtiendo el juego de la seducción europea.

Para poder ser deseada la mujer tiene que aparecer bajo unas condiciones que la hagan deseable y en este sentido el aspecto físico juega un papel primordial.

(2) E. Vibart, *Tahiti, naissance d'un paradis au siècle des lumières*. pp. 128-128. Bruselas, Complexe, 1987.

(3) La, Bougainville, *Voyage autour du monde par la Frégate du Roi La Boudeuse et la Flûte l'Etoile en 1766, 1767 et 1769*. A Paris, chez Saillant et Nyon, De l'imprimerie de Le Breton, 1771. p. 190.

En primer lugar los viajeros buscan aminorar la distancia entre civilizados y salvajes, reduciendo lo desconocido a lo conocido, a fin de facilitar la identificación. Existe una preocupación permanente por asociar los rasgos físicos a la realidad europea, como si los viajeros necesitaran determinadas características físicas para poder identificarse con ellos. Los grabados que acompañan los relatos y que presentan a las insulares en posturas y vestidos imitados de la antigüedad clásica son en este sentido significativos. La antigüedad permanecía como la primera referencia estética. Los autores, con las ilustraciones que acompañan los relatos y que no son más que la recuperación sin fin de los mismos motivos, de las mismas imágenes, herencia de otras muy antiguas, no pretenden representar la realidad que encuentran sino reconocerla. Por ello son frecuentes los autores que describen el universo exótico con elementos tomados de su propia tradición cultural⁽⁴⁾. El color de la piel juega un papel importante en el proceso de identificación y es fundamental para la fijación del mito de Tahití. Los tahitianos eran blancos sobre todo las mujeres: "Comme les Taitiennes ne vont jamais au soleil sans être couvertes, et qu'un petit chapeau de cannes, garni de fleurs, défend leur visage de ses rayons, elles sont beaucoup plus blanches que les hommes"⁽⁵⁾. La primera imagen que reciben los viajeros al llegar a Tahití es la de la mujer que sube al barco y esa imagen va ligada, en las descripciones de todos, al color de la piel además de a la belleza del cuerpo. "Elle étoit grande, bien faite et avoit un tein que la plus grande partie des espagnoles ne désavoueroient pas pour sa blancheur"⁽⁶⁾. "Femmes et filles peuvent être comparée aux plus belles brunes européennes à l'exception qu'elles ne sont pas tout à fait si blanches"⁽⁷⁾. La claridad de la piel marca también la clase social subrayando el carácter aristocrático, que señalábamos, del descubrimiento. Las mujeres de los jefes de la aristocracia local eran de tez más clara. "Les femmes qui ne s'exposent pas au soleil sont d'une belle couleur et le sang peut se voir sous la peau du visage"⁽⁸⁾. Cuando Bougainville distingue dos razas en Tahití, la que considera admirable por sus cualidades físicas es blanca y lo mismo opinan, sus compañeros de viaje.

La mujer no es sólo deseable sino que aparece como accesible. Es ella la que se ofrece y esta libertad sexual se transforma en tema central de los rela-

(4) B. Mouralis, *Les contre-littératures*. Paris, P.U.F., 1976. p. 77.

(5) Bougainville, op. cit. p. 215.

(6) En Taillamite, op. cit. "Journal de Fesche". p. 80.

(7) En Taillamite, op. cit. "Journal de Nassau - Siegen". p. 21.

(8) E. Taillamite, *Bougainville et ses compagnons autour du monde*. Paris, Imprimerie Nationale, 1977. 2 vols. "Journal de Morrison" p. 140.

tos de todos los navegantes. Las insulares subiendo a los barcos e incitando a los tripulantes a realizar el acto sexual es la inversión del juego de la seducción europeo, ejemplo de la inversión de valores que ha representado la literatura exótica durante siglos.

Ante los ojos ardientes de los franceses. *“Bientôt le voile qui déroboit à leur yeux les appas qu’une pudeur blâmable sans doute ordonne de cacher, ce voile dis-je est bientôt levé, plus promptement il est vrai par la divinité indienne elle-même que par eux, elle suivait les usages de son pays, usage hélas que la corruption de nos mœurs a détruit ché nous”*⁽⁹⁾.

Al alabar la inocente libertad sexual de los habitantes de la isla se ejerce la crítica de la sociedad europea con sus deseos artificiales y su virtudes quiméricas. Tahití refleja la unión ideal del individuo y de la colectividad. La franqueza de la edad de oro que reina en la isla sirve a los franceses para condenar la moral tradicional y la idea de pecado. Es una imagen que rompe el código socio-sexual de la Europa del siglo XVIII que inscribe a la mujer dentro de un sistema de reproducción biológica en el interior de un sistema de producción económica, privándola de su derecho al placer. Los tahitianos practican la moral de la voluptuosidad, cuyos preceptos están sacados del Código de la Naturaleza, mostrando lo absurdo de una moral artificial, de la que el desnudo, que aparece como una fuente de exaltación estética, es una muestra. Así Fesche al describir la acción de la joven acompaña del adjetivo “blámable” a la palabra “pudeur”. El pudor que sienten los europeos para librarse al acto sexual es el resultado de la corrupción de las costumbres europeas. Por ello la acción de la joven tahitiana está caracterizada por dos adjetivos que convierten el acto de quitarse el velo en la *“chute heureuse de ce voile importun”*.

De la misma forma se expresa Vivez. *“ce sexe charment, dépourvu de tout scrupul, ignorant tous préjugé, venoit le long du bord du vaisseau nous faire de petites amitiés en démonstration, faisant voir pour nous déterminé tous les appas que la nature leurs avoient fourni pour nous rendre heureux”*⁽¹⁰⁾.

“La femme en nous montrant de son plein gré toutes les perfections d’un beau corps, nous offrit tout ce qu’elle avoit de plus propre pour se concilier le coeurs des nouveaux venus, mais l’ordonnance du roy, qui sans doute

(9) En Taillamite. op. cit. “Journal de Fesche”. p. 80.

(10) En Taillamite, op. cit. “Journal de Vivez” (Manuscrit de Versailles) p. 244.

n'avoit pas prévue pareil circonstance empêcha de répondre à bord à son honnêteté"⁽¹¹⁾.

En su caminar por la isla el caballero Walsh describe como el placer forma parte natural de la vida de los habitantes: "Plusieurs jeunes filles, couchées mollement sur le frais gazon, belles et pleines d'agrément, s'occupoient à entremêler dans leurs beaux cheveux noirs les fleurs les plus belles, et d'autres folâtroient gracieuses dans les ondes du ruisseau. Aussitôt qu'elles nous eurent aperçus, elles nous firent signe de nous déshabiller et de nous jeter à la nage avec elles, nous montrant un ombrage charmant qu'elles nous faisoient entendre être propre à célébrer les secrets mystères de Venus"⁽¹²⁾. La descripción muestra la perfecta armonía del paisaje con los que lo habitan. El fresco césped, las ondas cristalinas, las hermosas flores que las jóvenes entremezclan con sus cabellos, el lugar elegido para celebrar los secretos misterios de Venus, descrito como un "ombrage charmant" presentan el paisaje exótico como más apto para albergar la felicidad. La introducción del paisaje exótico como otro sistema de referencias anuncia una subversión de valores vigentes hasta ese momento, proclamando la existencia y, en la mayoría de los casos, la superioridad de una alteridad geográfica⁽¹³⁾.

La felicidad tahitiana encontraba su justificación en la unidad aparente del grupo social y su celebración en la voluptuosidad. El acto sexual público era en este sentido una regla de transparencia esencial. Buscar intimidad, ocultarse hubiera sido violar una ley natural. No compartir la voluptuosidad hubiera sido romper los lazos que unían a los tahitianos entre sí. Los relatos de viajes presentaban el deseo como el principio activo de la cohesión⁽¹⁴⁾.

Cuando Fesche describe el acto de amor público, los insulares cogiendo ramos, tocando la flauta, la muchacha tumbándose sobre una alfombra, golpeando el pecho del elegido, retirando la tela que la cubre y ofreciéndose al elegido, ejercerá la crítica sobre las costumbres europeas, "la corruption de nos moeurs nous a fait trouver du mal dans une action dans laquelle ces gens avec raison ne trouvent que du bien. Il n'y a que celui qui fait ou qui croit faire mal qui craigne la lumière"⁽¹⁵⁾.

(11) En Taillamite, op. cit. "Journal de Nassau - Siegen" Vol. 2. p. 395.

(12) En Taillamite, op. cit. "Journal du Chevalier Walsh". vol. 2. p. 529.

(13) Mouralis, op. cit. p. 67.

(14) E. Vibart, op. cit. p. 139.

(15) En Taillamite, op. cit. "Journal de Fesche". p. 82.

Cuando el príncipe de Nassau-Siegen rechaza a la joven que los indígenas le ofrecen porque “les préjugés européens exigent plus de mystère” manifiesta su admiración por las costumbres de estos pueblos, “heureuse nation qui ne connoit point les noms odieux de honte et de scandale. Si de sages peuples faisoit des fruits public pour la semence de la terre, pourquoy la reproduction de la plus bell espèce des choses créés no sera tel pas aussy une fête public”⁽¹⁶⁾.

Por ello el deseo formaba parte de la hospitalidad. Bougainville describe como se manifestaba, “on les invitoit à entrer dans les maisons, on leur y donnoit à manger... Ils leur offroient de jeunes filles; la case se remplissoit à l’instant d’une foule curieuse d’hommes et de femmes qui faisoient un cercle autour de l’hôte et de la jeune victime du devoir hospitalier; la terre se jonchoit de feuillage et de fleurs, et des musiciens chantoient aux accords de la flûte une hymne de jouissance. Vénus est ici la déesse de l’hospitalité, son culte n’y admet point de mystères, et chaque jouissance est une fête pour la nation. Ils étoient surpris de l’embarras qu’on témoignoit; nos meurs ont proscrit cette publicité”⁽¹⁷⁾.

A pesar de la inversión de valores que la libertad sexual de la mujer representa, algunos viajeros intentaron explicarla trasladando esquemas europeos en un intento por “moralizar” en algún sentido el descubrimiento. Las mujeres que se ofrecían eran solteras y viudas, no así las casadas. Ya los escritos de los viajeros que se dirigían a América habían reconocido entre los salvajes la existencia de una ley moral, sobre todo de una ley sexual bastante estricta. La libertad sexual se reconocía a los solteros, mientras que en las mujeres casadas la fidelidad al marido era una exigencia cruelmente castigada si se transgredía. Escribe Fesche en su diario: “Les femmes mariées sont d’une fidélité exemplaire à leurs maris, nous en avons vu plusieurs leur demander la permission même de se découvrir à notre sollicitation, ce qu’ils acordent sans peine, ils donnet aussy la liberté de toucher et quelques fois les livrent entièrement, mais il paroît qu’ils punissent de mort les hommes pris en adultère sans le consentement des maris... Quant à celles qui sont célibataires ou veuves, elles sont libres et se prostituent avec qui bon leur semble”⁽¹⁸⁾.

Vivez recoge la misma información, “Les princepeaux chefs ont chacun plusieurs femmes auquelle il n’est permi de voir que leur mari. Pour les

(16) En Taillamite, op. cit. “Journal de Nassau-Siegen”. vol. 2. p. 396.

(17) Bougainville, op. cit. p. 198.

(18) En Taillamite, op. cit. “Journal de Fesche”. p. 85.

filles voyent indistinctement qui leurs plait jusqu'a ce qu'elle se fixe par le mariage"⁽¹⁹⁾.

El príncipe de Nassau-Siegen "ces peuples adonné aux plaisirs les multiplient et les varient tant qu'ils peuvent, se permettent plusieurs femmes qui sont rigidement assujettis aux devoirs conjugeaux: les maris leur permettent cependant des plaisirs avec d'autres, mais pareille liberté prise sans leurs consentement coûteroit la vie et à la femme et à l'homme favorisés. Les filles maitresse d'elle même disposent de leurs charmes à leur bon plaisir"⁽²⁰⁾.

Otros viajeros pretenden identificar el acto carnal con el rito del matrimonio. Fesche en su diario describe. "Des pères et mères amenoient leurs filles, les présentoient à celui qu'il leur plaisoit, les engageoit à consommer l'oeuvre de mariage avec elle... L'opération finie, la fille pleuroit, se consolait aisément et faisoit mil caresses à son nouvel époux ainsi qu'à tous ceux qui avoient été spectateurs"⁽²¹⁾. Para señalar a continuación "il y a quelques apparences que ce sont les mêmes cérémonies usitées dans leur mariage".

Cuando a finales del siglo los relatos de los viajeros describan la libertad sexual de los habitantes de las nuevas tierras, no estaremos ya ante la admiración de sus antecesores al descubrir Polinesia. Las muertes de Cook, Marion - Dufresne, Fleuriot de Langle han oscurecido la imagen idílica de las islas de los mares del Sur. Y la imagen de la mujer está sometida a las mismas transformaciones. La mujer es representada por un discurso moral diferente. Aunque se describa su belleza ya no sirve para despertar el deseo. La Perouse que explora el Pacífico entre 1785 1786, antes de que sus navíos desaparecieran en Vanikoro describe a las mujeres de las islas de los navegantes, "La taille des femmes est proportionnée à celle des hommes, elles sont grandes, sveltes, et ont de la grâce"⁽²²⁾. Pero la libertad sexual que recordaba la edad de Oro en las descripciones de Bougainville y sus compañeros de viaje ya no es tal. La Perouse describe a las salvajes de la isla de Pascua. "Elles offraient leurs faveurs à tous ceux qui voudraient leur faire quelque présent"⁽²³⁾. Pocas páginas después se expresa con gran dureza "Ils faisaient violence à des jeunes filles de treize à quatorze ans pour les entraî-

(19) En Taillamite, op. cit. "Journal de Vivez" (Manuscrit de Rochefort) p. 243.

(20) En Taillamite, op. cit. "Journal de Nassau-Siegen". vol. 2. p. 396.

(21) En Taillamite, op. cit. "Journal de Fesche". vol. 1. p. 84.

(22) J. F. Galaup, Comte de La Perouse, *Voyage de La Perouse (1785-1788)*. La Renaissance du livre. Paris 1930. p. 56.

(23) La Perouse, op. cit. p. 58.

ner auprès de nous, dans l'espoir d'en recevoir le salaire. La répugnance de ces jeunes Indiennes était une preuve qu'on violait à leur égard la loi du pays"⁽²⁴⁾.

Cuando Marchand, que atravesó el Pacífico en 1791, describa a las mujeres de la isla Santa-Christina y la facilidad con que se ofrecen a los extranjeros, estamos lejos del discurso moral que hacía exclamar al príncipe Nassau - Siegen "heureuse nation qui ne connoit point les noms odieux de honte et de scandale". Dice Marchand, "Quant à l'usage d'offrir ses filles, ses femmes peut-être, aux étrangers, usage si contraire aux principes reçus parmi les hommes de l'Europe réunis en société; s'il ne peut trouver d'excuse, du moins il y a des exemples, et même chez les peuples de l'Antiquité dont on a le plus vanté les institutions sociales"⁽²⁵⁾.

La mujer simbolizando que los principios de una moral natural son el fundamento de una sociedad feliz no se encuentra ya en los relatos de los viajeros de finales del siglo. La libertad sexual, la voluptuosidad que exaltaban los descubridores de Tahití ha desaparecido en unos relatos, en los que las jóvenes insulares son ofrecidas, a veces contra su voluntad, a los extranjeros.

Sin embargo es fácil encontrar en estos relatos la imagen de la mujer - madre. Imagen de la mujer exótica frecuente tanto en viajeros como en escritores de obras de ficción, trasladando, una vez más, a las nuevas tierras las aspiraciones de una Europa mejor. Hay una imagen que se repite con frecuencia en los relatos de los viajeros, la de la mujer amamantando a sus hijos. Es esta una de las ideas más queridas por Rousseau, una manera de volver a la humanidad natural y se ha ligado a la concepción de la bondad primitiva del hombre.

Marchand dice sobre los habitantes de Cloak-Bay. "On éprouvoit une douce émotion quand on étoit témoin de la tendresse et des soins extrêmes des mères pour leurs enfans"⁽²⁶⁾. Labillardière que en los años 1792-1793 recorrió el Pacífico a la búsqueda de La Perouse, describe a las salvajes de Diemen: "Nous remarquâmes avec beaucoup d'intérêt tous les soins que prit

(24) La Perouse, op. cit. p. 69.

(25) Marchand, *Voyage autour du monde pendant les années 1790-91-92*. A Paris de l'imprimerie de la République, An VI. 3 vols. Vol. 1 p. 123.

(26) Marchand, op. cit. vol. 1 p. 338.

une des mères pour calmer son enfant encore à la mamelle dont notre présence avoit excité les pleurs"⁽²⁷⁾.

Y estas imágenes sirven para hacer una vez más la crítica de la sociedad europea. Si Marchand critica la forma como las naturales de las islas Mendoza ligan a sus bebés para colocarlos en una especie de cuna de mimbre en la que permanecen inmóviles, reconoce que esta costumbre está basada en la solicitud maternal y en el temor a exponerlos a peligros. Obligadas a llevarlos consigo en continuos desplazamientos, era necesario que el niño y la cuna formaran un único cuerpo para poder evitar accidentes. No ocurre lo mismo en Francia. "Ne voit-on pas encore aujourd'hui dans ses villages, dans ses bourgs, même dans ces cités, la nourriture des enfans abandonnée à des femmes mercenaires qui ne peuvent avoir des entrailles de mère, et qui, pour se soustraire à l'obligation de s'occuper sans cesse de leurs nourrissons, et vaquer plus librement à leur ménage, garrotent de la tête aux pieds ces êtres innocens, et les condamnent au supplice de la gêne pendant la durée de leur allitement"⁽²⁸⁾.

Las imágenes que relacionan a la mujer con la maternidad no aparecen en los relatos de Bougainville o de sus compañeros de viaje, aparecen por el contrario en los de los viajeros que critican o emiten juicios morales negativos sobre la libertad sexual de la mujer. Es como si las dos imágenes no pudieran darse en la misma persona. Mientras la primera intenta romper con el código socio-sexual de la Europa del siglo XVIII, la segunda lo traslada a las nuevas tierras realizando en la mujer su papel de reproductora.

Los viajeros proyectan sus concepciones morales y espirituales sobre los pueblos que descubren y visitan y la mujer no escapa a ello. Es un objeto mudo investido de un discurso que no le pertenece. Su descripción contribuye a identificar mejor los deseos que los europeos toman por realidades y tiene por objeto ofrecer a los lectores una imagen a la medida de sus sueños. La mujer, como había ocurrido con el salvaje en general, sirve para encarnar la crítica social de la vieja Europa, poniendo de manifiesto, una vez más, que cuando los viajeros disertan sobre las nuevas tierras descubiertas, lo que en definitiva está en juego es Europa y su forma de vida.

(27) Labillardiere, *Relation du voyage à la recherche de La Perouse*, par ordre de l'Assemblée constituante, pendant les années 1791, 1792, A Paris, Chez J. Jansen, An VIII de la République française. 2 vols. Con atlas. Vol. 1 p. 45.

(28) Marchand, op. cit. vol. 1 p. 272.

ACTRICES MALAGUEÑAS DE LA ACADEMIA DE DECLAMACIÓN DE MÁLAGA

Amparo QUILES

El deseo de que existiera en Málaga una institución docente para la preparación de intérpretes y desarrollo del teatro en general se remonta a 1851, cuando surgió la *Academia Dramática y Literaria*, organismo que apenas si duró un año y cuya liquidación de bienes pasó “a manos de los necesitados de la capital”.

Un segundo intento para la creación de un centro de enseñanzas artísticas surgió en 1877 y desde las columnas del periódico malagueño *El Mediodía*, bajo los auspicios del periodista Casimiro Franquelo, del actor Pepe Calvo y del escritor José Ancos.

Esta idea fue recogida y por fin llevada a cabo en 1887 bajo el pomposo nombre de *Real Academia de Declamación, Música y Buenas Letras de Málaga*, cuando el abogado y escritor Narciso Díaz de Escovar⁽¹⁾ unió sus ideales al

(1) Narciso Díaz de Escovar (1860-1935), abogado, escritor y periodista malagueño, cuya obra literaria e investigadora engloba todos los aspectos de la vida malagueña, siendo ingente el número de publicaciones que dio a la imprenta. Como nota breve de su personalidad podríamos citar “su enorme humanidad (y no solo física) y su excepcional capacidad de trabajo”. Gracias a su infatigable labor hoy día se conserva gran parte de la historia local en el Archivo que lleva su nombre en la capital malagueña. Para un estudio de su vida y obra, véanse entre otros estudios, A. Bueno Muñoz, *Cien Malagueños notables*, Málaga, Urania, 1942; M. D. Gutiérrez Navas, *Textos poéticos malagueños en las publicaciones periódicas locales 1900-1975*, Tesis doctoral inédita, Universidad de Málaga, 1988; E. Del Pino, *Historia del teatro en Málaga*, Málaga, Arguval, 1985, vol. I-II, pp. 443-460 y passim y A. Solar y Taboada, *Narciso Díaz de Escovar. Apuntes de su vida*, Badajoz, Imp. La Constancia, 1915.

director teatral José Ruiz Borrego⁽²⁾, a la actriz Silveria del Castillo⁽³⁾ y al escritor Arturo Reyes Aguilar⁽⁴⁾.

Ubicada originariamente en el número 17 de la calle Beatas, en un salón cedido por la *Sociedad Lope de Vega*, durante su existencia pasó por diferentes sedes, todas de carácter gratuito, tales como Atarazanas, de nuevo Beatas 25, Larios, donde se originó un incendio devastador en 1895, Pasaje Mitjana 1 y finalmente Granada 93, donde permaneció la *Academia* hasta su disolución en 1936.

Junto a las instalaciones, la entidad tuvo otro problema importante como fue el sostenimiento económico. Aunque inicialmente Ayuntamiento y Diputación la apoyaron con una módica subvención, al año de su fundación la cambiaron por un título honorífico o simplemente redujeron la cuantía de la ayuda. Puestas así las cosas, don Narciso “entre cuyas virtudes estaba la de saber promocionar las cosas”⁽⁵⁾, decidió nombrar a un parnaso de personalidades que constituyeran una Junta de Honor y apoyaran decididamente a la *Academia* y entre los que destacaban el Gobernador Civil y la familia Larios, verdaderos mecenas de la vida capitalina⁽⁶⁾.

A pesar de este sistema de protectorado, la realidad fue que la Junta Directiva corrió con todos los gastos desde su fundación, contan-

(2) José Ruiz Borrego (1849-1920), director y actor teatral cuya biografía y actividad profesional estuvo siempre ligada a Málaga. Formó compañías de importancia y fue uno de los puntales del arte escénico en Andalucía. Cfr. E. del Pino, *op. cit.*, *passim*.

(3) Silveria del Castillo de Mendoza (1825-1906), actriz malagueña que triunfó en los escenarios malagueños y madrileños, estuvo casada con el actor Domingo de Mendoza con quien formó compañía. Actriz apreciada por el público popular gracias a su “gracia y desenfado en la dicción”, era también una gran dama de la escena, amable y bondadosa. Tras su retirada de los escenarios se dedicó a la enseñanza en la *Academia de Declamación* de la que ella fue fundadora. Cfr. R.B. y D. “Nuestras actrices. Silveria del Castillo”, art. en prensa, s.l., julio 1892, Archivo Díaz de Escovar, en adelante ADE.

(4) Arturo Reyes Aguilar (1863-1917), escritor y periodista malagueño, fue fundador y colaborador de numerosos periódicos locales y foráneos. Autor de excelentes novelas costumbristas, artículos y poemarios, su vida y obra debe estudiarse en el completo trabajo de Cristóbal Cuevas García, *Arturo Reyes. Su vida y su obra. Un enfoque humano del andalucismo literario*, Málaga, CAPM y CSIC, 1974, 2 vols.

(5) E. del Pino, *op. cit.*, pp. 464.

(6) La lista original de esta Junta de Honor estaría formada por los siguientes nombres: D. Ramón Lacona y Pascual, Gobernador Civil; D. Carlos Larios y Martínez Marqués del Guadiaro; D. José Freuller y Alcalá Galiano, Marqués de la Paniega y D. Benito Vila, Director de la Escuela de Bellas Artes.

do con ayudas privadas como la que ofreció en 1901 la actriz María Guerrero⁽⁷⁾.

Ya en 1898 y ante la dramática situación –en términos crematísticos–, por la que pasaba la *Academia*, la Junta decidió elaborar un plan de socios protectores, a los que previa donación “por pequeña que sea”, se les invitaba a visitar las aulas y concurrir gratuitamente a cuantas veladas y actos se realizasen en la *Academia*, junto con el regalo de un diploma con el nombramiento como socio. La circular emitida entonces hacía referencia al interés artístico y caritativo de dicha entidad:

“...Apreciando su amor a la enseñanza y su caridad para esos infelices obreros desheredados de la fortuna y ansiosos de un porvenir artístico, esperamos cooperará a nuestra obra. A este efecto le rogamos se suscriba con una cantidad por muy pequeña que sea, ya mensual, a trimestral o ya anual, al sostenimiento de la Academia”⁽⁸⁾.

Las clases eran totalmente gratuitas y el único requisito que se necesitaba era ser mayor de ocho años y menor de veinticinco y un detalle más, “para matricularse será preciso saber leer, escribir y contar, acreditar buena conducta y tener autorización de padres o tutores”. A los alumnos se les proveía de textos no venales para los ensayos y los profesores tampoco cobraban su docencia. El reglamento de la entidad decía taxativamente:

“Art. 2º. Quedarán establecidas las clases de dichas materias, a cargo de Profesores que no tendrán retribución, mientras no se cuente con fondos para ello, una vez abonados los gastos del local, luz, material y demás preferentes”⁽⁹⁾.

(7) La donación de la actriz María Guerrero y de su marido Fernando Díaz de Mendoza en 1901 hizo posible el traslado de la *Academia* a la sede del Pasaje Mitjana, donde gracias al espacio ganado pudieron ampliarse las asignaturas que la Academia impartía.

(8) J. Ruiz Borrego, N. Díaz de Escovar, A. Reyes Aguilar y M. Carrasco Guerrero, “Circular de la Academia Provincial de Declamación”, Málaga, 1898. ADE.

(9) *Estatutos de la Academia Provincial de Declamación, Música y Buenas Letras de Málaga*, Málaga, Imp. M. Alvarez, 1926, p. 3. ADE. El propio Don Narciso aclaraba los gastos de la Academia: “Se arreglaban de milagro... Se pagaba alquiler del piso, bar, impresos, libros, unas 500 o 600 pesetas anuales”. Cfr. N. Díaz de Escovar, “Texto manuscrito de Narciso Díaz de Escovar”, s.l., s.a., ADE.

El interés de la *Academia* iba dirigido hacia la formación de jóvenes a quienes la fortuna no les proporcionaba otros medios de trabajo. Así, con clases teóricas y prácticas lograban dar a los jóvenes obreros y obreras la oportunidad de ascenso social. Un cronista de la época así lo manifestaba:

“Muchos nacidos en esferas humildes, encuentran un mediano vivir en esta profesión hoy dignificada por la moda y el buen sentido; otros empiezan a recorrer demasiado pronto el calvario del cómico mediocre, algunos llegan, y todos comen, según mi cuenta”⁽¹⁰⁾.

Los alumnos y alumnas acudían por las noches a las clases de Gramática Castellana, Declamación, Retórica, Poética, Arte Teatral, Historia Literaria y Francés, y siempre que fuera posible en cuanto a medios, se impartirían clases de Piano, Solfeo, Guitarra, Época y trajes y Pintura Escenográfica. Estas asignaturas eran impartidas en días y clases diferentes para ambos sexos, los lunes y jueves se destinaban a los alumnos; martes y viernes a la alumnas y los miércoles y sábados se dedicaban a los ensayos. En este aspecto de la separación de sexos, la normativa era muy exigente y el propio Don Narciso llevó al extremo este punto, escribiendo monólogos para uno u otro grupo e indicando en las últimas páginas: “Monólogos del mismo autor para actrices”⁽¹¹⁾. Estas piezas fueron escritas para uso exclusivo de los alumnos, lo que no impedía que estos textos se representasen posteriormente al público. Gracias a la relación completa de estos monólogos podemos apreciar que el número de mujeres matriculadas sería mayor al de hombres, pues en el primer año de su existencia se citan 35 textos para mujeres y 20 para hombres.

El plazo de matrícula se abrió el 27 de septiembre de 1887, siendo los primeros matriculados Francisco Verdugo, director de *La Esfera*, *Mundo Gráfico* y *Nuevo Mundo* y el poeta Leandro Ramírez Esther. En el primer curso las matrículas rondaron las 200, oscilando en años sucesivos entre uno o dos centenares, lo que evidencia la indiscutible aceptación de la entidad. Cifra sin duda abultada dada las condiciones de las instalaciones. Reflejo de ello tenemos el amplio eco en la prensa local:

(10) Tartarín, “Cronoquilla”, art. publicado en prensa, s.l., s.a., conservado ADE.

(11) La normativa publicada en 1926 decía textualmente en su artículo 14: “Siempre que sea posible se procurará que los días de clase de las alumnas, sean distintos a los que corresponden a los alumnos. Para los ensayos dictará la Dirección reglas especiales”. Cfr. *Estatutos...*, p. 5.

“Cada noche concurren mayor número de alumnas y alumnos a las clases de la Academia... Esta instalada en un pequeño piso, oscuro, húmedo y triste, que cuesta a los iniciadores siete duros. ¡Figúrate cómo será el local”⁽¹²⁾.

Las primeras clases comenzaron el 9 de octubre y a los dos meses (11-XII-1887) se presentaba en el Teatro Principal la primera representación en una velada en honor a Torrijos poniéndose en escena las obras, *La Capilla de Lanuza*, *Vida Nueva*, *Los Carvajales* y *Los Liberales*. A partir de este comienzo fueron innumerables las sesiones y veladas teatrales, destacando las sesiones de exámenes finales que se celebraban en el Teatro Principal, en el Liceo y en el Teatro Cervantes.

El profesorado encargado de estos éxitos estuvo formado inicialmente por sus fundadores, el ya citado grupo de N. Díaz de Escovar, J. Ruiz Borrego, A. Reyes y Silveria del Castillo. Profesorado que cooperaba desinteresadamente, haciendo un hueco en sus actividades profesionales, acudiendo sin merma a las clases nocturnas y “procurando no faltar ningún sólo día a la obligación impuesta”. Con el tiempo, doña Silveria, que pasaba con creces los sesenta y además padecía dolencias y achaques, hubo de retirarse de sus responsabilidades, haciéndose cargo de los dos grupos José Ruiz Borrego, quien estuvo ayudado desde entonces por profesionales de las letras y las artes como el gaditano escritor y periodista satírico, José Carlos Bruna, el pintor Joaquín Martínez de la Vega y el actor Domingo Mendoza.

La entidad fue aumentando paulativamente sus instalaciones y asignaturas, llegando a contar con una biblioteca de 8.000 volúmenes de carácter especializado, casi todos donados y producto de las múltiples gestiones que la Junta realizaba. A la biblioteca se sumó un pequeño Museo de antigüedades y prehistoria donde se exponían objetos fenicios y romanos, curiosidades y autógrafos y un monetario, peculiaridad de la que se encargaba personal y dedicadamente el escritor Arturo Reyes, gran aficionado a la numismática.

Los resultados de esta entidad pronto se vieron en la escena local, formándose actores y actrices que ingresaron en las compañías locales en algunos casos en las nacionales:

(12) Anónimo, “Letras y Artes. Una Escuela de Declamación”, art. de prensa recortado, *El Diario Universal*, s.l. s.a., ADE.

“Pronto se tocaron los resultados prácticos, y aquellos alumnos, jóvenes sin porvenir alguno ni medios de fortuna, empezaron a ingresar en compañías de importancia, obteniendo sueldos con los cuales podían acudir al sostén de sus familias. No con la frecuencia que fuera de desear, pues faltaban recursos para los gastos, se verificaban funciones en los teatros de Málaga, donde se podía apreciar el mérito de los noveles artistas discípulos de la olvidada Escuela”⁽¹³⁾.

Gracias a la labor de la *Academia*, aumentó el número de intérpretes malagueños en las compañías teatrales nacionales, hasta tal punto que un periodista de la época llegó a afirmar que Málaga era “más conocida en el interior por sus comediantes que por sus pasas y que el arte en Málaga había derrotado a las famosas pasas y boquerones”⁽¹⁴⁾. Dejando aparte ciertas exageraciones, lo que sí resulta cierta es la ingente nómina de actores que salieron de la *Academia de Declamación* y que consiguieron un puesto relevante en el mundo escénico. Entre otros nombres femeninos destacaron los de Rosario Pino, Carmen Guerrero, Marieta Porredón, Anita Delgado, Concha Pérez de Segura, Ana Adamuz, Carlota Rodríguez y Mercedes Díez Gambardella. Y en los masculinos, José Santiago, Emilio Thillier, Genaro Guillot y Enrique Navas.

Conocida la *Academia* en los círculos teatrales por empresarios y primeros actores, los profesores procuraban invitar a su sede a cuantos primeros actores de compañías se acercaban a Málaga. Allí contemplaban las clases teóricas, prácticas y asistían a alguna representación por parte del alumnado. De este modo, primeras figuras como María Tubau, María Guerrero, Emilio Thuillier, escritores como José Echegaray y empresarios como Vital Aza, desfilaron por la sede de la *Academia*. Este procedimiento llevaría a que los alumnos malagueños fueran llamados y contratados por las compañías teatrales para sus giras, tal y como nos relata no sin cierta gracia un periodista de la época:

“Mándeme Ud, le escribe á la Tabau, una dama joven que sea de confianza; si tiene Ud. alguna bizca la prefiero, porque Ceferino va a poner este año una obra de Cavestany donde hay una bizca del siglo de Luis XIV.

(13) *Ibidem*.

(14) Tartarín, “Croniquilla”, art. cit. ADE.

El galán que me enviaste á Manresa, dice Thillier desde Canarias, no me sirve: desde que entramos en el vapor, hace cada "latiguillo" con la dama joven que el pasaje está escandalizado"⁽¹⁵⁾.

Era evidente que los alumnos de esta *Academia* encontraban trabajo fácilmente y que Málaga competía en cierto grado con el Conservatorio de Madrid, como lo denunciaban las "gacetillas" de la época que demandaban más ayudas económicas y atenciones oficiales para la *Academia*. Notas como éstas saltaban en las páginas de *La Unión Mercantil* o el *Diario Universal*:

"Málaga y la Academia de Declamación producen más artistas que el Conservatorio de Madrid, pues mientras los alumnos de Madrid no se contratan, Málaga dispone todos los años de media docena de cómicos de ambos sexos, con disposición de ganarse un sueldecito, que obtienen colocación inmediatamente.

Mientras de las clases del Conservatorio cortesano han venido saliendo contadas actrices y actores en estos últimos años, aunque ya esa proporción parece aumentarse por los esfuerzos del Sr. Díaz de Mendoza, la Academia de Málaga siembra de artistas dramáticos los escenarios de España. Es rara la compañía donde no hay un malagueño o malagueña, y casi todos ellos obreros, desheredados de la fortuna, que han obtenido una carrera y un porvenir que no podían esperar"⁽¹⁶⁾.

El propio don Narciso nos legó a través de sus notas manuscritas algunas impresiones sobre la vida de estas alumnas que salían de las aulas con el sueño de la fama y la gloria en los escenarios:

"Todos los años salen algunos alumnos en compañías, sobre todo alumnas, que son por lo regular más costantes y aplicadas. Otras prefieren trabajar en compañías de pueblo, que tanto perjudican sus condiciones artísticas y las más sientan plaza en sociedades, donde les dan sus primeros papeles, sin que estén aptas para desempeñarlos.

(15) *Ibidem*.

(16) Anónimo, "Academia de Declamación", art. de prensa, s.l. 1907. ADE.

Hay otros motivos para estas deserciones, sobre todo en ellas, que no quiero detallar, pero supongo que existieron asuntos palpitantes, sin que puedan evitarse. Cuando llega Carnaval, u otro festejo, las bajas son mayores, pues se enamoran y dejan de asistir. Les resulta más agradable el novio que las clases. Es natural y no es justo censurarlo...⁽¹⁷⁾.

Pero ¿cómo fue la vida, los comienzos y avatares de estas alumnas de la *Academia*? Sabemos gracias a la documentación conservada en el Archivo Díaz de Escovar y sobre todo gracias a sus cartas, los detalles de las andanzas teatrales de estas mujeres.

En primer lugar, es clave el hecho de que todas consideraron a don Narciso como el padre-maestro y protector que las ayudaba económicamente, animaba y les escribía cartas de recomendación en sus comienzos teatrales. A don Narciso le comentaban en sus cartas detalles íntimos, quejas y sufrimientos las más de las veces y las menos sus primeros triunfos y aplausos en los teatros de provincias.

Aunque no todas las alumnas abrazaron las cotas de la fama, nos proponemos ver sucitamente varios casos de actrices, las triunfadoras como *Ana Delgado Briones* y *Ana Adamuz* y las que se quedaron en una segunda línea, como *Elisa Méndez* y *Lola López*.

Nota destacable en todas ellas es su origen humilde, Anita Delgado Briones (1890-1962) nació en el popular barrio del Perchel, hija de un matrimonio que regentaba el cafetín "La Castaña". Cuando tras problemas económicos la familia se trasladó a Madrid, Anita y su hermana Victoria se dedicaron a actuar de teloneras con el nombre artístico de "Las Camelias" en el "Kursaal", cafetín y centro nocturno de artistas y bohemios donde la pareja "danzaba mecánicamente. Levantaban en el aire las piernas, eso sí, perfectamente torneadas, con poquísimo garbo y ningún estilo"⁽¹⁸⁾.

Por su parte, Anita Adamuz (1906-d. 1965) comenzó de modistilla de sombreros y vivía junto a su madre viuda en la *Academia de Declamación*, donde fue recogida por la familia de Díaz de Escovar.

Consecuentemente, todas comenzaron a asistir a las clases gratuitas de la *Academia*, donde obtuvieron cierto grado de cultura, tal y como nos señalaba el periodista Ricar Camilleri:

(17) N. Díaz de Escovar, "Texto manuscrito", s.a., ADE.

(18) A. Garrido Moraga, "Anita Delgado", *Bulevar*, Málaga, 9 (1990), p. 27.

“Cuántas alumnas en ella ingresan, podrán servir o no para la escena, pero seguramente servirán a la humanidad, puesto que de allí salen perfectamente instruídas”⁽¹⁹⁾.

Instruídas en parte, porque sus cartas denotan una semi-cultura, ya que son incontables la faltas de ortografía y problemas de expresión. Tras unos años de estudio, pocos en el caso de las hermanas Delgado y casi de oídas en el caso de Anita Adamuz, pasaron a ingresar con pequeños papelitos en las compañías que visitaban la ciudad. Curiosamente, Anita Adamuz, que no estudiaba como alumna sino que vivía en la *Academia*, escuchaba los ensayos y las clases de las niñas, aprendiéndose de oído los poemas y monólogos. En una visita realizada a la entidad por Vital Aza, la niña le recitó “unos pedazos del *Gran Galeote* y un monólogo de Díaz de Escovar” que agradaron al empresario, animándola entonces a seguir la carrera teatral.

Los primeros papeles que obtuvieron fueron como segundonas en las compañías de Carmen Cobeña, de Emilio Thuillier y de otras que en un caso de apuro necesitaban una sustituta urgentemente. Todas empezaron a trabajar por motivaciones económicas, como ayuda secundaria o sustento esencial de sus familias. Las Delgado hicieron de tiples para ayudar en los comienzos madrileños, Anita Adamuz para aliviar la situación de su madre viuda y las hermanas María y Elisa Méndez, para sostener a una familia de ocho hijos y la abuela, que se habían quedado desamparados y en la miseria tras la repentina muerte del padre en 1906. Serán las Méndez quienes así lo contaban a don Narciso:

“Habiendo tenido la inmensa desgracia de perder para siempre á mi idolatrado padre el 1 del corriente, día inolvidable y funesto por todos los conceptos pues hemos quedado en la más triste situación y recordando el generoso ofrecimiento que V. me hizo de darme, si iba algún día á Madrid, alguna carta de recomendación... Suplicó á V. tome esto con interés pues hemos quedado Ocho hermanos la mayor yó, y además mi abuelita, siendo mi pobre mamá la que tiene que amparar á todos sin haberle quedado ninguna clase de recursos”⁽²⁰⁾.

(19) R. Camilleri, “La Academia de Declamación”, art. en prensa, s.l., s.a., ADE.

(20) María Méndez, “Carta manuscrita a Don Narciso Díaz de Escovar”, Algeciras, 21-IX-1906, ADE.

Cuando dan el salto a las compañías de la capital, sus sueños y aspiraciones se van desvaneciendo, la dura vida de los cómicos estaba llena de estrecheces y sinsabores, como sinceramente lo cuenta Ana Adamuz:

“No me gusta la vida del teatro, ni mi salud ni mi carácter se prestan á este sin vivir que no se descansa. Además el sueldo es muy corto y entre el pupilaje y los otros gastos no queda un centimillo. Aunque le extrañe me gusta más hacer sombreros y hasta en las entradas de temporada gana una más ó al menos le luce más. Madrid no me sienta bien. Vuelvo a darle las gracias por todo lo que han hecho Don José (Ruiz Borrego) y Vd. por mí y si el teatro no me gusta no es culpa suya”

Los problemas económicos serán las notas constantes en las vidas de estas mujeres, bajos sueldos, muchos gastos, viajes, ropas, pensiones y fondas que deberán pagar de sus salarios y eso cuando conseguían cobrarlos. Pues mientras ensayaban, que a veces era un mes, debían de correr con todos los gastos:

“Aquí se gasta un dineral y con el sueldo que tengo, es que más de un mes se estará ensallando (sic) de que es con sueldo este mes por nuestra cuenta, pero el día que se gasta menos son 2 duro (sic) 12 pesetas y no ay (sic) quien no saque de ay, esto aburridísima (Madrid en confianza no me gusta), yo creí que sería otra cosa”⁽²¹⁾.

A tal extremo llegaban las cosas que las Méndez apenas si tenían para comprar sellos con que escribir a Don Narciso, pagar las fondas donde se alojaban o comprar billetes de tren para desplazarse con la compañía:

“No le extrañe que nosotras no le escribamos amenudo (sic) pues unas veces por falta de tiempo y otras (esto es lo peor) porque falta para sello...”

“Yo llevo con el Sr. Premio Real 10 duros semanales demodo (sic) que sera lo que me mande como prestamo para el viaje, de aquí a Madrid él no lo paga, y con esos 10 duros tengo que ir yo a Madrid y aunque vayamos con concesiones me cuesta el billete 25 pesetas y 25 de mi

(21) Ana Adamuz, “Carta manuscrita a Díaz de Escovar”, Madrid, 24-?-1911, ADE.

madre son los 10 duros... y llegabamos a Madrid sin un centimo ni para comer en el viaje ¡con lo caro que es! D. Narciso y en Madrid los días que tenemos que estar ensayando no tener un real, y luego no cobrar hasta la semana después del debut, y con tan poco sueldo como tomaré pues me empezaran a desquitar el prestamo así es que estamos locas pensando lo que vamos a hacer"⁽²²⁾.

Estas penosas situaciones económicas las llevarían a una vida de estrecheces, jornadas agotadoras de ensayos unidas a pocas comidas y consecuentes enfermedades como la anemia. Ana Adamuz sufrió esta enfermedad en Madrid cuando trabajaba con Carmen Cobeña:

"No se estrañe (sic) que no le escriba, pues no descanso entre ensayos y funciones siendo rara la noche que no trabajo. Además no llevo un día bueno pues la anemia no me deja y con esta clase de vida estoy peor. Llevo varios dias muy molesta... En Granada casi no he salido, pues los pocos ratos libres me quedaba en casa"⁽²³⁾.

Tenían también problemas con el vestuario, pues con esos escasos honorarios apenas si les llegaba para modas, aunque a veces se solventaba el asunto con el obsequio de un protector, tal y como lo escribe Lola López en 1910:

"Estoy muy bien en la compañía ahora meha (sic) regalado D^o Luis ese traje que tengo en el retrato y un sombrero de invierno no me dan mucho mucho trabajo y ese es el disgusto que tengo y poco sueldo y lo pasamos con muchos apuros"⁽²⁴⁾.

Con respecto a las compañías y empresarios, la situación no es tampoco alentadora, ya que las actrices habían de soportar cambios de programación, retrasos, disoluciones repentinas de la compañía o desapariciones súbitas de los empresarios. Elisa Méndez en Alcoy tuvo que esperar varios días sin sueldo mientras el empresario, Echaide, contactaba en Barcelona otra temporada. Habían tenido que suspender las funciones en Alcoy porque llegó Semana Santa y estaban representando en el local del Círculo Católico, "por

(22) Elisa Méndez, "Cartas manuscritas a Díaz de Escovar", Jerez de la Frontera, 28-X-1910 y Chiclana, 12-X-1911, ADE.

(23) Ana Adamuz, "Carta manuscrita a Díaz de Escovar", Granada, lunes, 3-?, ADE.

(24) Lola López, "Carta manuscrita a Díaz de Escovar", Alicante, 2-X-1910. ADE.

lo que no se hizo ni tres duros de abono por ser la jente (sic) tan mística". Tras esperar varios días, sólo cobraron 4 sueldos, con lo que la actriz describía de la situación de la compañía con estas palabras:

"Dígame Ud. Don Narciso de mi alma si con seis duros (esto sin pagar casa) iba yó a marcharme a Barcelona que llegaba sin una perra a esperar que Echaide arreglara el negocio ó no lo arregalara que sera lo mas facil pues se han ido, el barba con la señora, el apuntador, el representante, la segunda actriz y característica (todo en una pieza), dos chicos, Kayser, y yó. Figurese sin dinero como va a reponer la compañía"⁽²⁵⁾.

Junto a los empresarios, una figura que cierra el círculo de los contratos es la de la "madre de la actriz", personaje que acompañaba siempre a las chicas en sus viajes y ensayos, escribía cartas a los empresarios y protectores y discutía los términos de los contratos. La madre de la Méndez, Sofía Hernández escribía continuamente a Díaz de Escovar pidiendo contratos para sus hijas y quejándose de las penurias que sufrían y la madre de Lola López ponía altos los listones teatrales, pues Elisa Méndez contaba sobre su amiga y compañera:

"La pobre López Molina estuvo un poco tiempo con Porredon y ahora esta en Madrid parada. La madre es muy tonta no quiere que se contrate como no sea de primera dama joven y en ese puesto únicamente la contratan compañías de ferias. ¡Pobre Lola! es una lástima de chica pues es buena y necesita trabajar para vivir"⁽²⁶⁾.

Vemos pues cómo la mayoría de las ilusiones de estas actrices se vieron truncadas por las condiciones y dificultades que encontraron en su profesión. El final de sus vidas se nos difumina en el tiempo, salvo los casos de las dos triunfadoras, el de Ana Adamuz quien consiguió llegar a ser primera

(25) Elisa Méndez, "Carta manuscrita a Díaz de Escovar", Alicante, 13-IV-1911, ADE.

La carta continúa exponiendo sus planes que son los de embarcarse en Alicante con destino a Málaga a fin de que la contrate Don Narciso allí en lo que sea, pues sirve para todo "como el ungüento amarillo" ya que no puede permitirse estar parada, por la situación económica que tiene su familia.

(26) Elisa Méndez, "Carta manuscrita a Díaz de Escovar", León, 29-VI-1912, ADE. En esta misiva la actriz ha conseguido al fin ser contratada en el Teatro Español de Madrid con un contrato por siete meses sin necesidad de viajes. Es una de las pocas en que al tono de la actriz es optimista.

actriz y empresaria en Madrid, discípula de María Guerrero y viajar a América con las compañías de Emilio Thuillier y Carmen Cobeña. Anita Adamuz fue la actriz preferida de Benavente y Marquina quienes escribieron sus obras especialmente para ella. Consiguió fama, gloria, dinero y joyas y hasta el final de sus días estuvo ligada al mundo teatral:

“Recibo a juvenes autores que me llevan comedias para leerlas, doy clases a chicas que les ilusiona ser actriz, me visitan escritores y empresarios, me solicitan impresiones y opiniones sobre determinadas obras o actores... Con esto que digo ya ve si no salgo del teatro: siempre con él y dentro de él”⁽²⁷⁾.

Y el de Anita Delgado Briones⁽²⁸⁾, quien desde los escenarios del cafetín el “Kursaal” saltó a ser Maharajaní de Kapurtala (India). Las notas sobre el encuentro, enamoramiento y bodas de Anita con el Maharajá en 1906 en París, llenaron las páginas de la prensa nacional como la nueva Cenicienta. En sus primeras cartas y proposiciones terciaron los escritores que frecuentaban el local, Valle Inclán, Baroja y el pintor Romero de Torres, sobre todo para convencer a los padres de que “el zeño negro” tenía buenas intenciones con su hija. Casada en una ceremonia al estilo de las Mil y una Noches, tuvo un hijo al que hablaba en español, divorciándose de su marido al tiempo y convirtiéndose entonces en una rica divorciada que recorría los salones de los grandes hoteles. Murió en Madrid un 7 de julio de 1962.

Todas estas actrices, triunfadoras, princesas o simples trabajadoras salieron de las aulas de la *Academia*, loable institución privada, que desde un prisma benéfico-protector, ofreció una opción a las mujeres para salir del círculo de las fábricas y las tabernas. Ejemplos de una forma de vida del siglo XIX y XX, mujeres que pisaron muchas tablas y escenarios y a quienes poco a poco la vida fue pisando también.

(27) M. Rosado Figueroa, “Un reportaje al día. Anita Adamuz”, *Sur*, Málaga, viernes, 9-IV-1965.

(28) Sobre la interesante vida de Anita Delgado Briones, deben verse entre otros los trabajos de M. Blasco, *La Málaga, de principios de siglo*, Málaga, Diputación Provincial, 1973; J. Sesmero, *Málaga. Su historia y sus gentes*, Málaga, Bobastro, 1987 y S. Souviron, *Historia de ayer*, Madrid, Gráficas España, 1987, así como la documentación gráfica y pictórica existente en el Archivo Díaz de Escovar de Málaga.

UNA PROPUESTA DE REFORMA DE LA PROSTITUCIÓN EN RESTIF DE LA BRETONNE

José Manuel REVILLA

1.- INTRODUCCIÓN.

Restif de la Bretonne fue un hombre adelantado a su tiempo y que influenciado por las ideas de la Ilustración, quiso universalizar todas esas ansias de reformas que incluyó en sus obras denominadas como la serie de los –GRAPHE; dentro de las cuales se encuentra *LE PORNOGRAPHE*, cuya 1.^a edición aparece en el año 1769, respondiendo a una de las principales obsesiones de Restif de la Bretonne: “*Amor físico y su reglamentación jurídica*”. Dentro de ese intento de universalizar su proyecto, él mismo dice:

“Son ideas de un hombre honesto sobre un proyecto de reglamento propuesto a todas las naciones de Europa para operar una reforma general de costumbres y por ella la felicidad del género humano”.

Según estas ideas, Restif llegó a pensar que José II de Austria llegó a poner en marcha este proyecto de reforma de la prostitución.

Dentro del porqué se llega a esta situación, tendríamos que analizar el fenómeno de la prostitución a través de la historia, viendo que esta evolución ha ido desde una posición en la que la prostituta no sólo era considerada como un ser marginal, además de la opción al final de este ejercicio de realizar cualquier otra clase de actividad e incluso optar al matrimonio, a otra muy distinta en la que la prostituta no sólo es considerada como un ser marginal, sino que además es la culpable de la decadencia social de la época.

Esta evolución tan negativa en la concepción de estas mujeres es debida, principalmente, a la aparición de la *Sífilis* y su contagio por medio de la actividad sexual incontrolada.

Como actividad sexual en la que no existía ninguna clase de precauciones, la enfermedad no tuvo ningún problema para expandirse, y debido a la variedad en el contacto, la enfermedad alcanzó a todas las clases sociales, convirtiéndose en la gran lacra de la época (con “esporádicas” apariciones de la peste).

El Estado se vio obligado a intervenir cuando se dio cuenta de que el índice de mortalidad aumentaba a causa de esta enfermedad (con lo cual la contribución en impuestos es menor al haber menos individuos) y de que el número de jóvenes dadas a este “oficio” aumentaba de una manera considerable; en una manera fácil de ganar dinero en un momento de gran crisis.

2.- ÉPOCA DE REFORMAS. LA SÍFILIS.

Dentro de una época de reformas (religiosas, sociales, etc.), Restif de la Bretonne, toma conciencia del caos que se vive en su época (recordar que en el siglo XVIII, se vive en la calle y que las mujeres se ven obligadas a prostituirse y a vivir sus “amores” en plena calle, viviendo una auténtica cultura urbana), y como ya he mencionado con anterioridad, realizará una serie de reformas, desde la literatura, dirigidas a conseguir una felicidad total en la sociedad.

Luis XIV instauró un régimen represivo sin precedentes, que subsistió hasta la caída del Antiguo Régimen. En París había una segregación topográfica que garantizaba la existencia de una prostitución legal.

Todo estos problemas eran consecuencia de uno mayor en el siglo XVIII, como es la enorme diferencia que existe entre las clases sociales; una clase social baja o tercer estado que vivía en la calle, con los problemas de indigencia, hambre, falta de higiene, prostitución, corrupción, etc. que ésto conlleva.

Las mujeres se van a echar a la calle para ganar un dinero que las va a permitir sobrevivir. Ese lanzarse a la calle significa prostitución, robo, estafa, venta de hijos, proxenetismo y demás.

Este cambio de visión del problema vino dado por el contagio de la Sífilis, que se produjo en Europa entre el final del siglo XV y el comienzo del siglo XVI. Se empezaron a tomar medidas en el orden moral y en el de la salud pública (tanto en las ciudades como en los ejércitos).

3.- MEDIDAS DE REPRESIÓN.

La situación en cuanto a estadísticas, es bastante clara en cuanto a valoraciones negativas del problema: De 150.000 jóvenes que vivían en París en esta época, el 13% se dedicaban a la prostitución⁽¹⁾.

Según datos obtenidos en una memoria de la Policía de París, el número de prostitutas "censadas" era de 25.000.

Empiezan a dictarse leyes contra la prostitución como es el caso del Edicto de 1560, conocido como la Ordenanza de Orléans, que prohíbe la existencia de burdeles.

Hasta finales del siglo XVII, el castigo será la persecución y el despojo de toda pertenencia, si bien, todo esto dentro del cuadro más amplio de una política con miras del reagrupamiento y encierro de pobres, mendigos, vagos, vagabundos y gente sin futuro⁽²⁾.

En 1656, las mujeres serán encerradas (temporalmente o de por vida) en la Salpêtrière, convirtiéndose el hospital en lugar de reclusión.

Hay un continuo movimiento de péndulo en toda la sociedad, y este movimiento afecta especialmente a la prostitución con un intento de cambio de mentalidad hacia el problema.

4.- LE PORNOGRAPHE.

Desde el punto de vista del contenido, la obra está compuesta de dos partes bien diferenciadas.

Una primera⁽³⁾ de once cartas, que se dividen en cinco apartados según el problema a tratar:

- * I-IV. Sobre la necesidad de tolerar a las prostitutas en la capital así como en otras grandes ciudades de un reino.
- * V. Inconvenientes inseparables de la Prostitución y que se observan en el momento.

(1) Según datos de Marie Benabou. *La prostitution au XVIIIe siècle*.

(2) Uno más de los movimientos de "pánico moral" que se repiten a lo largo de la historia (deseo de acabar con lo marginal, el "enemigo exterior"; relación frecuente con una enfermedad simbólica: la lepra, la peste, la sífilis, el SIDA).

(3) *LE PORNOGRAPHE ou les idées d'un honnête homme sur un projet de règlement pour les prostituées propre à prévenir les malheurs qu'occasionne le publicisme des femmes*.

- * VII. Objeciones para con la Prostitución.
- * VIII-XI. La multa y el perdón para aquellas personas que estén relacionadas directamente, de una manera o de otra, con el mundo de la Prostitución⁽⁴⁾.

Y una segunda parte⁽⁵⁾ en la que mediante unas notas explica todas las dudas que hayamos podido tener a lo largo de la exposición de su teoría.

Las cartas están divididas en dos partes; una primera en la que el caballero D'Alzan cuenta a M. De Tianges sus vicisitudes y anhelos hacia una joven llamada Ursule cuñada del susodicho De Tianges; joven que vive en un convento para estar aislada de la "voracidad" de la sociedad para con las jóvenes hermosas. En una segunda parte, D'Alzan cuenta su teoría sobre el estado de la Prostitución y las soluciones que existen desde su punto de vista.

Esta visión de la sociedad la dará en una especie de tratado que él mismo denomina "Pornognomonie"⁽⁶⁾, en el cual se incluye como "Pornographe"⁽⁷⁾.

Relaciona siempre el peligro de la corte hacia las relaciones sexuales extra-conyugales:

"...elle pourrait imiter les autres."

Claro ejemplo de la moralidad que existe en la época, en la que una mujer por el hecho de estar casada no es considerada como inaccesible.

La pornognomonie.

En un primer lugar, habla de las enfermedades venéreas y de su origen en las Indias y en Africa. Se hace necesario encontrar un remedio para las mismas, hallando de momento dos:

- @ "Separar de la sociedad como a los leprosos todos a los que haya atacado el contagio".
- @ "Poner en un lugar, en el que se pueda responder de ellas, a todas las mujeres públicas".

(4) Prostitutas, Abadesas, Clientes, Encubridores, etc.

(5) *LE PORNOGRAPHE ou la prostitution réformée*.

(6) En griego significa "La ley de los lugares licenciosos".

(7) Narrador de la Pornognomonie.

Se hace por lo tanto necesario un reglamento para las prostitutas.

El mayor peligro es la belleza de la mujer, que hace caer al hombre en un estado en el que no puede darse cuenta del peligro que existe en estas mujeres “fáciles”:

“O malheureux jeune homme arrête!...arrête! un serpent est caché sous ces fleurs”⁽⁸⁾.

5.- ¿PROSTITUCIÓN, FUNCIÓN SOCIAL?

El pornógrafo piensa que son ellos los que tienen el poder, no para hacer desaparecer la prostitución, sino para “disminuir los inconvenientes y los peligros, físicos en un primer momento, y a continuación morales”

La prostitución debe ser permitida dentro de una finalidad moral⁽⁹⁾, la CASTIDAD.

Sobre la necesidad de los lugares de Prostitución, se basa en que la prostitución es algo “desgraciadamente necesario” en ciudades como Londres, París, Roma, etc...

La prostitución es un mal pero que evita un mal mayor como es el adulterio, el de “eliminar” esos hombres que cortejaban a las mujeres de otros haciéndolas olvidar, incluso, (a algunas de ellas) su deber materno para con sus hijos⁽¹⁰⁾.

Restif, hace referencia al hecho de que la prostitución evita males mayores como seducciones, raptos, violaciones y sobre todo el de someter a sus hijos a “pasiones brutales”⁽¹¹⁾.

(8) “¡Oh desgraciado joven detente!... detente! una serpiente está escondida bajo esas flores”.

(9) Separación típica de la mentalidad maniquea del hombre en nuestra civilización; la mujer en muchos casos es vista como Madre, Virgen, Pura, Esposa o bien como Puta, Bruja, Peligrosa (mujer fatal en el cine p.e.).

(10) En el presente de la narración hay un gran relajamiento de costumbres y de la moral debido, tal vez, al incipiente número de solteros. Motivo que llevaría a estos jóvenes a “fogearse” con quienes no tuvieran implícita ninguna responsabilidad.

(11) Este constante insistir en que las prostitutas realizan una función social y por tanto deben ser “respetadas”, ¿es debido a su relación constante con ellas y al trato “especial” por parte de las mismas o realmente a un sentimiento sincero de la función “benévola” que realizan?

Analiza una serie de peligros dentro de los cuales encontramos:

- La prostitución es un mensajero continuo de enfermedades venéreas;
- Estas jóvenes (moralmente las más bellas y las de mejor apariencia física) son explotadas por unos hombres aprovechados y libertinos, con lo cual, su aporte económico al estado es nulo.

6.- REGLAMENTACIÓN.

Su proyecto de reglamento viene estructurado en 45 "artículos" que, de una forma resumida, vienen a ser los siguientes:

Se basan en el establecimiento de lo que él llama PARTHENIONS⁽¹²⁾, bajo la protección del gobierno.

Dentro de estos 45 artículos encontramos cuatro aspectos bien diferenciados como son:

- A.- Un exceso de reglamentación, introduciendo algo que será una de las grandes "lacras" de nuestra época: LA BUROCRACIA.
- B.- Una serie de innovaciones entre las que destacan las diferencias entre "mantenidas" y "no mantenidas".
La toma en consideración de los hijos nacidos en "acto de servicio" y que serán tomados en cuenta en un momento determinado de su vida por el Estado.
- C.- Una especie de plan de Jubilación.
- D.- Un calendario laboral.

Dentro del primer apartado, encontramos los siguientes artículos que ilustran esta opinión:

El artículo IV y el artículo V, acerca de los administradores, ejercicios y balance:

IV. *Administradores. Gobernantes.*

Doce ciudadanos (desempeñando distintos cargos públicos) formarán un consejo que regirá estos establecimientos. Como representantes de los mismos, en cada establecimiento habrá una "Superiora" que dará una cantidad semanal a una "Representante"

(12) *Lupinar* para los latinos, *burdel* para los franceses; el problema radica en la terminología, ya que había oídos muy castos que se podían sentir ofendidos.

de las prostitutas para gastos de manutención y demás, de los cuales deberá dar debida cuenta.

V. *Ejercicio. Balance de los predecesores. Reserva de los administradores. Su privilegios.*

El cargo de administrador durará 6 años, después de los cuales, se elegirá a dos cada año. Los dos más mayores deberán salir dando cuenta, ante un tribunal de sus operaciones. Ningún administrador podrá entrar durante su cargo en el establecimiento bajo pena de ser deshonorado.

Así como los artículos XXVI, XXIX-XXXII sobre distintos deberes de las prostitutas en el Parthenión:

XXVI. *Cuántas veces puede ser solicitada una joven.*

Una joven no podrá acostarse con dos hombres distintos el mismo día, si bien, podrá hacerlo varias veces con el mismo. Tendrá acceso el hombre a estos locales a partir de las 9 de la mañana, si bien, sólo podrán hacerlo los ya conocidos de la muchacha a la que llamarán por su nombre específico.

A las jóvenes que lleguen a estos establecimientos no se les preguntará ningún dato de su familia ni de cualquier clase dentro de la intimidad individual, excepto los relacionados con la salud (si están enfermas se las curará), siendo admitidas a continuación; en ningún caso podrán sobrepasar los 25 años.

XXIX. *Mesas y otros convenios. Cuidados. Camas y Ropa.*

La mesa no será en exceso pero con delicadeza y gusto. Las ropas serán de buen gusto y a la elección de cada una de las jóvenes. Las mantenidas podrán recibir de sus amantes toda clase de regalos, los cuales pasarán a pertenecer a la joven.

Los gobernantes tendrán delicadeza en el trato con las jóvenes, y en ningún momento ejercerán ninguna muestra de autoritarismo.

XXX. *Gasto en trajes.*

Cada joven tendrá un máximo de dinero para comprarse trajes y vestidos según sus gustos y deseos (pero siempre dentro del presupuesto personal); a medida que vayan dejando estos trajes, éstos serán destinados a vestir a las menores que han nacido en el establecimiento.

XXXI. *Baños.*

Tendrán derecho y obligación de tomar un baño tibio y otro frío en verano y uno caliente en invierno todos los días del año, tanto las jóvenes como las trabajadoras, aconsejando esta medida en los hospitales, para evitar las enfermedades de la piel.

XXXII. *Maquillaje.*

Tendrán prohibidos toda clase de perfumes, mascarillas, carmín y cremas suavizantes. Están exentas de esta norma las mantenidas, que se someterán al gusto de sus amantes (si bien no pueden excluirse de la regla del baño).

Dentro del segundo apartado referente a las innovaciones, están el artículo XVIII que hace referencia al título de amante mantenida:

XVIII. *Amante en título. Alojamiento de las mantenidas. Entrada de los amantes en título. Elección de una amante. Falta de pago.*

Un hombre podrá reservarse los placeres de una joven bajo el pago diario de una cantidad que variará según el pasillo que ocupen en la "maison". Las mujeres mantenidas ocuparán un lugar reservado separado del resto, y sus habitaciones sólo podrán comunicarse entre ellas con el permiso de la gobernanta. Estas mujeres podrán estar con las demás siempre y cuando no estén en los pasillos. En caso de falta de pago durante 8 días, éste perderá todos los derechos sobre esta mujer.

Los artículos XX y XXI referentes a los embarazos de las jóvenes:

XX. *Embarazo de jóvenes no mantenidas.*

Las jóvenes en esta situación serán destinadas a una parte especial de la casa hasta el alumbramiento, momento en el que dejarán al recién nacido en manos de una nodriza con las señas suficientes para reconocerlo después. Tendrán derecho a ver a la criatura una vez por semana.

XXI. *Jóvenes mantenidas embarazadas.*

El padre tendrá derecho a ocuparse de la joven y de la criatura desde el primer momento del embarazo, incluida la educación posterior; el reconocer a su vástago e incluso hacerle heredero.

También encontramos los artículos XXXVIII y XXXIX sobre los hijos nacidos en el centro y su futura dependencia y educación:

XXXVIII. *Paseos de lo hijos nacidos en la casa (chicos, chicas, vestidos).*

Acerca de todo lo relativo a la concepción de los hijos en estos establecimientos. Los chicos no reconocidos por sus padres tendrán un destino preferencial en el ejército, dónde se les enseñarán todas las artes incluida la de la guerra. Una vez instruidos (hacia los 28 años), formarán la “compagnie de mérite”, donde permanecerán otros seis años (hasta que demuestren sus capacidades), pasando después a engrosar las filas del resto de compañías convencionales. El resto de muchachos no capacitados para esta tarea, será destinado a un trabajo de acuerdo con sus capacidades. De igual manera se actuará con las chicas, a las que desde los 10 años se les preparará de acuerdo con su condición física; las más hermosa tendrán una enseñanza más exquisita hasta que tengan edad para elegir lo que quieren hacer en el futuro. Tanto los chicos como las chicas no reconocidos, serán considerados como hijos del estado, y en ninguna manera se les diferenciará mediante la ropa del resto de chicos que trabajen en la casa.

XXXIX. *Autoridad del consejo sobre los niños de la casa.*

El consejo tendrá autoridad sobre todos los miembros salidos de la casa, con excepción de los soldados. Se encargarán que los maridos y mujeres salidos de la casa cumplan con sus obligaciones correspondientes, tanto sociales como morales, ocupándose, en caso de necesidad, de aplicar el castigo correspondiente.

En el tercer apartado que he denominado “Plan de jubilación” encontramos el artículo XLI:

XLI. *Salidas de las adultas. Maestras.*

Aquellas que no hayan encontrado algo de lo dispuesto en el artículo XXXIII, podrán dedicarse a la vida apacible y contemplativa, y si han sido antes buenas alumnas, ahora podrán dedicarse a enseñar al resto de las muchachas las artes en las cuales están avezadas.

Dentro del último apartado referente al “Calendario laboral”, encontramos el artículo XLIV:

XLIV. *Cuando se cierre el Parthenión.*

Se cerrará en las principales fiestas del año, y se conducirá a las jóvenes a los espectáculos que haya en la ciudad. Los coches que las lleven estarán cerrados y suficientemente vigilados.

7.- CONCLUSIONES.

Así concluye *La Pornognomonie*, meditaciones de Restif de la Bretonne acerca de una reglamentación jurídica de los establecimientos prostibularios, y de un control de las actividades que allí se realizan, en una finalidad de hacer menos perjudicial para la sociedad todos los males que hasta ese momento conlleva la prostitución y el ejercicio de la misma.

Como hemos podido ver hasta ahora, la evolución en la concepción de la prostitución ha sido de una manera claramente negativa –sin querer valorar si moralmente es una actividad recomendable dentro de una sociedad igualitaria y justa–.

Con todo, el Estado en un intento de aislar el problema, lo que consigue es institucionalizar la prostitución⁽¹³⁾, haciendo con su clandestinidad una diferenciación aún mayor entre las clases sociales altas y el pueblo llano. Las cortesanas podrán continuar ejerciendo su labor y seguir siendo un ejemplo de la decadencia de la sociedad, y la prostituta de barrio será castigada si se la sorprende en ejercicio de su “trabajo”.

Además no se podrá arreglar el principal problema, la Sífilis o cualquier otra enfermedad de tipo venéreo.

Se pone en práctica el viejo refrán castellano de “muerto el perro se acabó la rabia”.

Con todo esto podemos observar que la prostitución ha sido siempre motivo de preocupación desde los distintos estamentos⁽¹⁴⁾.

El problema no ha quedado ni mucho menos resuelto, si bien el hecho de existir distintos intentos de regularización, deja pensar que hay una preocupación en la sociedad hacia todo lo que envuelve este problema.

(13) El Estado castiga, más que el ejercicio público de la prostitución, la exposición pública de las “bondades” de las prostitutas. En un intento de alejar de las calles un problema que sólo se intentaba ocultar y hacer clandestino. Ni que decir tiene que ni la prostitución privada (concubinas), ni la de la corte (cortesanas), sufrirán castigo o persecución alguna.

(14) El Gobierno, la Aristocracia, el Clero. Cada uno de ellos con finalidades distintas y desde distintos puntos de vista.

BIBLIOGRAFÍA

- *Amor familia y sexualidad*. Ed. Argel. Colecc. Nueva Historia. Presentado por Arturo R. Firpo.
- *La femme dans la Pensée des Lumières*. Paul Hoffmann. Ed. Ass. des Publications près les Universités de Strasbourg. Préface de Georges GUSDORF.
- *Pobreza y Aristocracia social en España. ss. XVI-XX*. Elena Maza Zorrilla. Univ. de Valladolid.
- *Le Pornographe*. Restif de la Bretonne. Ed. d'aujourd'hui.
- *Histoire de la Littérature Française*. Ed. Hachette.
- *La prostitution et la police des moeurs au XVIII siècle*. Ed. Perrin 1987. Erica-Marie Bernabou.
- *Vivre dans la rue (à Paris au XVIII siècle)*. Ed. Collection archives. Gallimard. Arlette Farge.
- *Así vivían durante la Revolución Francesa*. Ed. ANAYA, 1992. J. Espinós-P. Masiá-D. Sánchez-M. Vilar.

FILMOGRAFÍA

- *LA NUIT DE VARENNES*. Ettore Scola, 1982.
- *LES LIAISONS DANGEREUSES*. Stephan Frears, 1988.

TIEMPOS MODERNOS Y LA PERVIVENCIA DE LOS VIEJOS MODELOS. TIPOS FEMENINOS EN BALTASAR DE GERTRUDIS GÓMEZ DE AVELLANEDA

Amalia ROLDÁN

Desde cualquier perspectiva que acudamos al estudio de la historia de la mujer, hemos de prestar atención a los siguientes puntos:

1º Qué modelos se les impone desde la estructura social para conformar una mentalidad creadora de toda una cultura femenina.

2º Cuál es la realidad efectiva atendiendo a variantes de estratificación social y profesional.

3º Cómo perciben los hombres a las mujeres, qué esperan de ellas.

4º Cómo se ven ellas mismas, qué imagen obtienen ante el espejo.

La agitación social, de cambio que se vivió desde los umbrales que dan paso al siglo XIX (1789) creó un subsuelo abonado para que la mujer comenzara a reflexionar sobre su función en el mundo, y es esta reflexión la que las llevará a una actividad práctica⁽¹⁾. Se dieron cuenta, más allá de las primeras protestas espontáneas y no organizadas, de que todo estaba por hacer. De ahí que en 1798 Judith Sergent Muray animase a sus compañeras al decir:

(1) Véase *Historia de las mujeres. El siglo XIX* Tomo 4, Madrid, Taurus, 1993, págs. 24 a 28. Carmen Martín Gaité, *Usos amorosos del dieciocho en España*, Madrid, Anagrama, 1987, cap. VIII "La educación de las mujeres" págs. 241 a 271. Joan Connely de Ullman, "La protagonista ausente. La mujer como objeto y sujeto de la historia de España" en *La mujer en el mundo contemporáneo*, Universidad Autónoma de Madrid, 1981, págs. 36 a 41.

“Espero ver a nuestras jóvenes mujeres inaugurar una nueva era en la historia femenina”⁽²⁾.

Toda revolución trae consigo el abandono de los viejos modelos y la propuesta de otros nuevos. Si esto no se produce, la transformación cae en una contradicción absoluta. Por tanto, las mujeres ilustradas y más tarde las románticas percibieron pronto el enfrentamiento que se producía entre los ideales revolucionarios y el papel que ellas seguían desempeñando en la sociedad. Se hablaba de sufragio universal, pero masculino. ¿Qué propuestas diferentes se podían observar en el sujeto femenino ante esta nueva interpretación de la que se derivaba la conformación de un mundo moderno?

La toma de conciencia de esta contradicción en unos tiempos en los que se había proclamado: “tienes derecho a razonar libremente”, respondiendo a la máxima kantiana *SAPERE AUDE* que preside todo el Siglo de las Luces, y en la centuria siguiente se había añadido “tienes derecho amar, sentir libremente”⁽³⁾, en una era iniciada por el Romanticismo en la que se proclamó el liberalismo en política y en el arte, esta toma de conciencia que decimos es el punto de origen del movimiento que conducía a una actividad teórica y práctica organizada. Sin embargo, en la sociedad seguía perviviendo el viejo modelo que había permanecido inalterable durante siglos, desde aquel empeño educativo de los humanistas que les llevó a imponer un modelo de economía doméstica al servicio del capitalismo comercial⁽⁴⁾ con el que se justificaba una subordinación completa de la mujer al varón desde la propia naturaleza, la razón y Dios. Sirvan de ejemplos, ya desde fines del siglo XV la aparición de manuales “*speculum feminae*” propagadores de esta división que ha gozado de tanta vida: fray Martín de Córdoba con *Jardín de nobles doncellas*, Luis Vives con *De institutione feminae christianae* y *La perfecta casada* de fray Luis de León en el siglo XVI y en el siglo siguiente se cierra definitivamente esta visión de las relaciones hombre-mujer simbolizadas con la alegoría de un cuerpo: cabeza-hombre-Cristo y cuerpo-mujer-Iglesia⁽⁵⁾.

(2) La cita la ha recogido de *Historia de las mujeres*, op. cit., pág. 36.

(3) Federico Loliée, *Historia de las literaturas comparadas*, Madrid, Editor Manuel Jorro, 1905, pág. 279.

(4) Véase M.^ª Angeles Durán “Lectura económica de Fray Luis de León” en *Nuevas perspectivas sobre la mujer*, Madrid, Actas de las Primeras Jornadas de Investigación Interdisciplinar, 1982, vol. 2, págs. 257 a 273.

(5) El modelo se asume en el siglo XVII con obras como la de Alonso Núñez de Castro, *Sólo Madrid es corte, y el cortesano en Madrid*, Madrid, 1675, que sigue el patrón de los anteriores, sobre todo a fray Luis de León en el que se asocia Humanismo y moralidad tridentina. No obstante, hubo disidencias como lo prueba el teatro del XVII, tema

La oposición entre los tiempos modernos y los viejos modelos ocasionó en algunas mujeres una contradicción vital, cuando no una frustración en medio de un mundo que para ellas poco había cambiado⁽⁶⁾. Tal como plantea Rafael Argullol en el campo de la pintura, hace acto de presencia “la conciencia escindida” que late en el mundo moderno⁽⁷⁾. Bien nos puede servir de ejemplo la vida vivida tan románticamente por la cubana Gertrudis Gómez de Avellaneda. El mundo se volvía estrecho y la empujaba a exclamar:

“¡Ensancha! ¡Ensancha! ¡Oh, vida!
¡para mi, tu camino!
(...)
Abre ¡Oh, mundo! tu seno”⁽⁸⁾.

Entre 1844 y 1845 pudo comprobar la Avellaneda el abismo que separaba a las protagonistas del microcosmos de su admirada George Sand y la realidad virtual de la mujer del XIX con sus vivencias: una mujer que vivió libremente el amor y al quedar embarazada, era abandonada e incluso se le negó el trato y la paternidad una vez nacida su hija⁽⁹⁾. Comenzaba así una etapa de angustia y tristeza que se hará recurrente a lo largo de su vida, no exenta de desgracias. Su poesía se hace expresión de la lucha entre su naturaleza por una parte saturniana y liberadora y por otra exterminadora y jupiterina, reforzada por la herencia presente en ella como en tantas escritoras románticas de esa mentalidad que encierra a la mujer y destruye sus intentos por salir de su gineceo artificial, creando una conciencia de pecadora que transgrede las leyes divinas:

“Escrito estaba; sí; se rompe en vano
una vez y otra la fatal cadena,
y mi vigor por recobrar me afano.
Escrito estaba: el cielo me condena
a tornar siempre el cautiverio rudo,
y yo obediente acudo,

que analicé en mi tesis de licenciatura presentada en la Universidad de Córdoba, bajo la dirección del Dr. D. Manuel Abad Gómez en diciembre de 1987.

- (6) Consúltese Susan Kirkpatrick, (co.), *Antología poética de escritoras del siglo XIX*, Madrid, Castalia-Instituto de la Mujer, 1992, pág. 30 y ss., y Christa Wolf, *En ningún lugar, En ninguna parte*, Barcelona, Seix-Barral, 1992, págs. 7 a 35.
- (7) Rafael Argullol, *La atracción del abismo*, Un itinerario por el paisaje romántico, Barcelona, Destino, 1991.
- (8) Recogemos los versos de Carmen Bravo-Villasante, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica-Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1986, pág. 61.
- (9) Véase en Carmen Bravo-Villasante, op., cit., págs. 91 a 100.

restaurando eslabones
 que cada vez más rígidos me oprimen;
 pues del yugo fatal no me redimen
 de mi altivez postreras convulsiones"⁽¹⁰⁾.

A los fracasos íntimos se le suma el de reconocimiento social: la lucha de la escritora al pretender ocupar un sillón en la academia choca contra un muro de hierro. Fue consciente de la discriminación por razones de sexo⁽¹¹⁾.

La obra objeto de nuestro análisis responde al gusto romántico por lo histórico y exaltado; pone en escena temas como la falta de libertad y su correlato la opresión, el poder y la sedición envueltos en una contextualidad bíblica: la esclavitud no es otra sino la del pueblo judío y su empeño constante por ver reconocido a su Dios y el orgullo de sentirse pueblo elegido. Se enfrentan dos mundos: el pagano de la corte del rey Baltasar y el cristiano de los esclavos judíos.

El drama *Baltasar* presenta dos tipos femeninos: Elda, cuya vida transcurre bajo la protección del círculo masculino, como esclava que cuida al anciano Joaquín y enamorada de Rubén; después, en el palacio del rey. Y Nitocris, la madre-regente que toma las riendas del poder empujada por la falta de acción gubernativa de su hijo. Dos mujeres separadas por pertenecer a dos pueblos y dos generaciones diferentes. La muchacha judía muestra un carácter apasionado propio de la juventud. La reina babilonia aporta la agudeza, tolerancia y piedad que le han proporcionado el paso del tiempo y la experiencia.

El tipo femenino que representa la joven se dibuja como dramatis personae atendiendo a tres manifestaciones; como "hija", esposa y como símbolo del pueblo judío. Se le confía una función en la obra, la de ser parte activa en la transformación y conversión del rey Baltasar, como lo fue Rosaura en *La vida es sueño*.

En las primeras escenas nos encontramos con la que prodiga cuidados filiales a Joaquín y la que se somete a Rubén. Tras la visita de Nitocris a la cárcel, Elda confiesa a Rubén la proposición que la madre del rey le ha hecho de llevarle al alcázar regio y obtener así otros favores para su pueblo. En un principio el joven se niega, pero, por encima de sus deseos individuales, prevalece el deber hacia su pueblo⁽¹²⁾.

(10) *Ibidem*, pág. 90.

(11) *Ibidem*, pág. 146.

(12) Gertrudis Gómez de Avellaneda, *Baltasar*, Madrid, Anaya, 1973. Siempre que citemos la obra lo haremos por esta edición. Léanse los versos 245 a 270 del acto I para ver este conflicto.

El recelo inicial de Rubén se confirma cuando el profeta Daniel advierte de las intrigas palaciegas y de cómo “la quietud, pureza y virtud” de su sobrina peligran. Ya es demasiado tarde, Elda ha partido hacia la corte pagana. La reacción varonil no se hace esperar. Ruben, disfrazado de esclavo babilonio, acude a palacio para advertir a Elda del riesgo que corre y en última instancia defender la honra femenina en la que cifra la suya propia.

En el acto II queda reflejada la fuerte personalidad y valentía de la protagonista. Se opone enérgicamente a ser utilizada y comienza a operarse el cambio del rey Baltasar atraído por la joven esclava. En este cosmos palaciego ella tiene que luchar contra los deseos posesivos de Baltasar:

BALTASAR: (...) ¡Para mi sólo tus cantares guarda;
Para mí sólo tu hermosura altiva!
(...)
Gózate en tu atractivo, que me inflama;
Y corriendo al harén, leda proclama
que eres desde hoy mi esclava favorita.
Y ante la resistencia de Elda proclama:
¿No soy yo Baltasar?... ¿No soy tu dueño?⁽¹³⁾.

Conservar su virginidad⁽¹⁴⁾, palabra que jamás se nombrara en el drama y que se ve sustituida por los eufemismos “virtud”, “inocencia” o “mi tesoro”, será tema reiterado en la obra que ocasiona en parte el deterioro psíquico del personaje, sometido al asedio del rey pagano y a la sospecha de su esposo. En la escena VI del acto II, cuando Baltasar usa de la violencia, Rubén camuflado sale en defensa de Elda. Sin embargo, en el momento en que Baltasar ordena a sus guardianes que Elda sea conducida a su harén, el esposo se arroja sobre ella con intención de clavarle un acero, pues la prefiere muerta antes que mancillada.

En medio de este entorno pagano la protagonista es doblemente despreciada como esclava y como mujer, seres a quienes el rey Baltasar considera “abyectos y débiles”, a lo que se añade el rechazo de la raza judía. El final de acto II se cierra con la tensión dramática originada por el rapto y la posible deshonra:

JOAQUÍN: ¡Ruben! ¡Habla por Dios! ¡Ve mi agonía!
Tu esposa, ¿dónde está?

(13) Idem., acto II, versos 974 a 996.

(14) Antes de que sea llevada a palacio se improvisa una ceremonia en la que ambos jóvenes contraen matrimonio, de un modo precipitado. Véase escena V del Acto I.

- RUBEN: ;Cesa!
- JOAQUÍN: (Con grandes agitación) ;Inhumano!
;No quieres responder! ;Oh, hija adorada!
;Yo te sabré buscar!
- RUBEN: (Con desesperación) ;Búscala, anciano,
y la hallarás perdida, mancillada!
- JOAQUÍN: ;Ella!... ¿Y lo dices tú?...
- RUBEN: ;Yo, miserable,
que mi vergüenza aquí gime impotente!
;Yo, que a la faz del cielo inexorable
que ni aún la muerte a mi dolor consiente,
pondré a mi suerte ignominiosa el sello;⁽¹⁵⁾.

En el acto III se nota el influjo beneficioso de la joven sobre Baltasar, en el que se ha operado una transformación moral y política y la conservación por amor⁽¹⁶⁾. Perdona y otorga la libertad a los judíos. De nuevo Elda soporta la sospecha de su esposo, que piensa que los favores obtenidos han sido pagados a su vez con otros más personales. Hay que atender al valor ideológico que se desprende de los signos teatrales, tales como la acotación y el movimiento escénico que afectan a Rubén:

- ELDA: (...) ;Ruben!
(Tendiendole la mano y yendo hacia el)
- RUBEN: ;Tente!
¿De esposa el sagrado nombre
aún puedo darte?
- ELDA: ;Existo!
- RUBEN: (Cayendo a sus pies y besando sus manos con transporte)
;Perdón!
(...)
Volverme, padre, dispones
mi tesoro. Di ¿no es cierto?
- ELDA: ;Quiero que tu triunfo goces,
(...)
y tu ventura corones!⁽¹⁷⁾.

(15) Ibidem, acto II versos 1147.

(16) Ibidem, acto III versos 1456 a 1575.

(17) Ibidem, acto III versos 1584 a 1595.

Elda deja aclarada la duda de su esposo con ese ¡Yo existo!. ¿Cómo hemos de interpretar la respuesta de la joven? ¿Acaso la existencia moral del sujeto mujer se vincule a la conservación de la “virtud”?

Llegado a este punto el drama, la transformación del monarca babilonio –la parte buena que se ha despertado en el– se invierte, al enterarse de que su esclava y Ruben son esposos; Baltasar personifica de nuevo al tirano.

Es entonces cuando arranca la enajenación de Elda que ha soportado el peso de los instintos y sospechas masculinos y la desaparición del esposo además de haber puesto en peligro su vida en un mundo hostil. De la razón de la palabra a la locura hay todo un proceso del que son culpables todos. Por tanto, Elda no representa en ningún momento al sujeto libre sino al temeroso de toda presión externa e interna por razones de su raza, sexo y religión.

No la volveremos a ver hasta el acto IV cuando, delirante, irrumpe en el festín. En medio de su discurso deshilvanado proclama ante la corte su ideal de vida:

“...¡Yo quiero vivir!
¡Soy joven y soy querida!
Quiero al dueño de mi vida
por todas partes seguir,
como amante digna y fiel,
como esposa tierna y pura.”⁽¹⁸⁾.

Y permanece una obsesión: la preocupación por la fama, su reputación femenina:

“(...)
¿Por que señalais mi frente
con burla acerva? ¡Mentira!
¡No hay mancha en ella!... ¡Delira,
si tal sospecha la mente!
En vano la atroz violencia...
En vano... ¡No!... ¡No!... ¡Jamás!
¡Detente, tirano!... ¡Atrás!
¡Ten piedad de mi inocencia!
¡Qué!... ¿No me escuchas? ¿Tu anhelo
es mi deshonra...”⁽¹⁹⁾.

(18) Ibidem, acto IV versos 2205 a 2210.

(19) Ibidem, acto IV versos 2215 a 2225.

En Nitrocris se aprecian dos perfiles bien diferenciados: el de la madre preocupada por el estado psíquico en el que ha caído su hijo, y la regente que asume el poder ejerciéndolo sin abuso, “que es generosa / y de su imperio no abusa” en palabras del profeta Daniel.

Como reina se muestra tolerante y generosa con los esclavos y se enfrenta a una conspiración palaciega que pretende derrotar a su hijo promovida por los sátrapas (Rabsares y Neregel), siguiendo la concepción de que un hombre que deja las riendas del gobierno a la mujer falta a sus deberes⁽²⁰⁾. Es la distinta concepción del ejercicio del poder la causa que provocará la ruptura entre Nitrocris-reina y Baltasar-rey:

Nitrocris: Señor vengo a devolverte
 este sello soberano
 que me dio tu excelsa mano.
 (...)
 Desde este día
 renuncio a todo poder...
 que el que empiezas a ejercer
 te aplauda la turba impida (...)
 Yo esperaba
 que en premio de mis desvelos
 me concediesen los cielos
 un cambio que ambicionaba.
 (...)
 Con gloria del cetro augusto
 y dando –monarca justo–
 ventura a tus pueblos⁽²¹⁾.

Aunque como madre e hijo el vínculo se mantenga. Ella será la encargada de incendiar el palacio símbolo del poder acumulado durante generaciones por sus antepasados, tras la muerte de Baltasar a manos del ejército de Ciro que ha invadido su imperio.

Como síntesis final, establezcamos unas conclusiones:

1º. La fuerza de la estructura del drama reside en las relaciones del mundo pagano y el mundo cristiano confiadas a un personaje femenino Elda.

2º. Elda responde al prototipo de mujer asediada y vigilada.

(20) Véase *Historia de las mujeres*, op. cit., págs. 42 y 43.

(21) Gertrudis Gómez de Avellaneda, *Baltasar*, op. cit., acto IV versos 1738 a 1769.

3º. El drama muestra las relaciones problemáticas hombre y mujer concretadas en Rubén / Elda, Elda / Baltasar y Nitrocris / Baltasar. Se considera a la mujer como una posesión, un objeto que tiene dueño.

4º. De este modo, Elda se convertirá en la víctima inocente de todos.

5º. ¿Qué relación se puede establecer entre la obsesiva preocupación de este personaje por el tema de la "virtud" –virginidad– y la realidad sociológica del público que la contemplaba? No hemos de olvidar que en el año 1854 se proclamaba el dogma de la Inmaculada Concepción.

DISONANCIAS Y ARMONÍAS ENTRE MORAL Y ESTÉTICA EN LA POESÍA DE CAMPOAMOR

M.^a Dolores ROMERO

Actualmente, y debido a las opiniones críticas vertidas sobre el poeta por autores modernistas, parece que analizar la poesía de Campoamor es un reto que favorece el conservadurismo burgués frente a la mentalidad progresista que ha tratado de conquistar la modernidad literaria del siglo XX, con la que básicamente nos identificamos. Es lógico que los jóvenes modernistas reaccionaran contra este enclave conservador ya que, según ellos, Campoamor había impuesto a la poesía dogmatismos estéticos y estrecheces académicas que la avasallaban con sus cánones de perceptiva moral. Los jóvenes modernistas engendran una batalla dialéctica entre la vieja estética de Campoamor y Núñez de Arce y la nueva, de la que se hacen representantes legítimos⁽¹⁾.

De esta reflexión se hace eco Manuel Machado en *La guerra literaria (1898-1914)*, al identificar la figura de Ramón de Campoamor con –cito textualmente– “la casta pseudoliteraria, repleta de retórica barata, porque, en verdad sea dicho, las mujeres leían á Campoamor con todo encanto y su obra quedó también en el pueblo”⁽²⁾.

(1) Para estudiar la dialéctica entre “lo viejo” y “lo nuevo” léase la siguiente bibliografía: Blasco Pascual, Javier: *Poética de Juan Ramón Jiménez*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1981, pp 72-77; Celma Valero, Pilar: *La pluma ante el espejo*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1989, pp. 27 y ss; Bullón, Eloy: “Lo nuevo y lo viejo”, *Nuestro tiempo*, 3, 1903, pp. 73-80 y Machado, Manuel: “El modernismo y la ropa vieja” en *Juventud*, 1, 1901, s. p.

(2) Madrid, MCMXIV, p. 23

Aparte de la llamativa identificación que Manuel Machado hace entre la retórica barata campoamericana y literatura para mujeres, lo que llama más la atención es la referencia que se hace al público literario. A esto hay que añadir, que, al abordar el tema de la mujer en su poesía, Campoamor manifiesta ciertas disonancias y armonías premodernas⁽³⁾ entre moral y estética que son una de las claves que sirven para interpretar la crisis que estaba padeciendo el espíritu burgués. La revisión de la poesía de Campoamor debe poner de manifiesto las confusiones, las dudas, a veces incluso las contradicciones de la ideología adinera, consecuencia de una situación social de la burguesía que empezaba a vivir un conjunto de gravísimos problemas sociales⁽⁴⁾. Me ceñiré, por ahora, al análisis del tratamiento de la figura de la mujer en las *Doloras* y *Pequeños poemas* de D. Ramón de Campoamor.

Las *Doloras* de Campoamor, que son un número de 180, fueron publicadas en dos tomos, el primero de los cuales apareció en 1845 y el segundo en 1886. Hay doloras filosóficas, humorísticas, escépticas y eróticas⁽⁵⁾. *Pequeños poemas* se publicaron en cinco series, que aparecieron sucesivamente en 1873, 1879, 1886, 1887, 1892. Básicamente, estos poemas describen una historia con pretensiones de veracidad.

- (3) Decía Emilia Pardo Bazán, en su obra *Retratos y apuntes literarios*, (Impresor R. Velasco, Madrid, 1908), que "Historiadores mal informados y sin vista patrocinan la hipótesis de que José Zorrilla y Ramón de Campoamor nacieron en el mismo año - 1817 -. Error de tanto bulto no necesita refutación. Coloquen, por lo que á Campoamor respecta, un 9 donde inadvertidamente pusieron un 8, y se aproximarán a la verdad" (p. 46). Una nueva actitud crítica, encabezada por el estudio de Vicente Gaos: *La poética de Campoamor*, (Gredos, Madrid, 1955) trata de reivindicar para la modernidad la actitud estética de Campoamor, sobre todo en lo que se refiera la *Poética* (1883), donde el ensayista revela una mentalidad renovadora y unas ideas precursoras de las nuevas formas y los ritmos de la modernidad. Campoamor reconoce otro principio fundamental de la modernidad literaria, que "el hombre de hoy es ciudadano del universo", y afirma, con una expresión sumamente gráfica que "no hay espectáculo más risible que ver al hombre metido en la camisa de fuerza de la retórica". Después de calificar a la antigua retórica de "vieja remilgada y presumida" se atreve a decir con otra frase de espíritu moderno que "el estilo no es cuestión de tropos, sino de fluído (sic) eléctrico." Este es el Campoamor que debemos recuperar para la modernidad literaria europea, este es el Campoamor a quien admiró Rubén Darío, a pesar de no haber sido bien leído por los jóvenes modernistas, pues, como ya sabemos uno de los problemas de la dialéctica generacional es que no se lee de la misma manera a los clásicos, de ahí que los juicios varíen de manera drástica muchas veces en unos pocos años.
- (4) Esta apreciación se deriva de la lectura del libro de Emilia Pardo Bazán, *Retratos y apuntes literarios*; así como de otro libro suyo, casi desconocido, *De siglo a siglo, 1896-1901*, Establecimiento tipográfico de Idamor Moreno, Madrid, s. a.
- (5) Datos tomados de su biógrafo Mariano Zurita: *Los grandes escritores: Campoamor*, Agencia mundial de librería, Barcelona, s.a. p. 88.

Como es bien sabido, la mayoría de las mujeres de la segunda mitad del siglo XIX heredan una tradición que en absoluto favorece su integración en la sociedad, la economía o la cultura burguesas. Muy al contrario, la mujer, considerada, en general, como un reducto inculto e improductivo, fue relegada a realizar las labores de la casa. M^a Pilar Celma Valero advierte que “este tipo de mujer convencional no podía ser objeto de amor apetecible ni para el hombre de a pie, ni mucho menos para el artista”⁽⁶⁾. En los poemas de Campoamor las representaciones y las preocupaciones estéticas por la figura femenina se desarrollan en el marco de un sistema burgués sexualmente represivo, caracterizado por su hipocresía y su doble escala de valores. La moral burguesa, ayudada por la Iglesia y el Estado, había emprendido una campaña ideológica contra las relaciones preconjugales y extraconjugales. El modelo ideal es el matrimonio y la familia. Una sola es la estructura familiar aceptada, con relaciones bien definidas entre marido y mujer. El amor burgués se divide en dos partes excluyentes: la procreación, exenta de todo goce, y el placer sexual. De esta manera, la ideología burguesa consigue controlar a la mujer a través de los garfios sostenedores de sus intereses sociales y económicos.

En literatura, hay que constatar que para los poetas líricos de antaño el tópico de la mujer es un tema petrarquista. Filis y Dánae, por ejemplo, son abstracciones, símbolos. La poesía lírica, que Campoamor defiende, debe reflejar, según sus palabras, “los sentimientos personales del autor en relación con los problemas propios de la época; no es posible vivir en un tiempo y respirar en otro”⁽⁷⁾. Se aleja así, D. Ramón, de los poemas extensos y narrativos del Romanticismo, y se acerca a las impresiones subjetivas, breves y concisas de la poesía lírica.

En la poesía de Campoamor la mujer entra con nombre propio. Así Lucía, María, Adela, Octavia, Inés, Victoria, se convierten en arquitectos donde se proyectan objetivamente las inquietudes de la mujer finiseculares. La sustitución de la tradicional mujer-mito por la mujer de carne y hueso hace que los lectores de estas poesías, en su mayor parte mujeres, se identifiquen con la circunstancia descrita en el poema. El receptor de los moralizantes versos de Campoamor es la clase media educada, la burguesía, deseosa de escuchar las proposiciones contenidas de su ideología.

Cuando Campoamor escribió las Doloras lo hizo pensando en un lector femenino, al que indudablemente trataba de educar. En sus *Polémicas* contra

(6) *La pluma ante el espejo*, ob. cit. p. 157.

(7) Campoamor, Ramón de: *Poética*, Librería de Victoriano Suárez, Madrid, 1883, p. 77.

el paladín de la “virgen democracia”, Castelar, acusa el poeta al político de propalar “esas utopías vagas y sangrientas como las esperanzas de la desesperación, y que, en política, conducen al mando de los más y no de los mejores, en sociedad, á la disolución de la familia; en religión, al ateísmo; en economía, a la supresión de la propiedad personal; en todo, por todo y para todo, al desorden, á la anarquía, al caos”⁽⁸⁾. Campoamor educa a sus lectoras para ser moderadas en política, defensoras de las instituciones, de la religión, de la moralidad, y si las educa es porque se siente oligarca en la sociedad que representa. Se siente pues capaz de conducir a la ciega y pasional conciencia de la masa anónima.

Las historias que narran en sus poemas, no son vaguedades posrománticas, sino verdaderas historias tomadas de la experiencia diaria, en la que se revelan las doctrinas más íntimas. Estas historias constituyen los *Pequeños poemas* cuyas páginas reclaman, con fervor, una mano femenina de mujer, unos ojos soñadores y un corazón enamorado. He de decir, claramente, que las mujeres que aparecen en la poesía de Campoamor sólo disfrutaban de realidad poética durante el momento fugitivo de la vida amorosa, al apagarse la aureola pasional, que les rodea desaparecen de la poesía, dejando en pos de sí una “erostosofía” refinada. Así, por ejemplo, en el poema “Los amoríos de Juana”, Juana encarna a una mujer trabajadora. Dice el poeta de ella:

“Vivía con honor de su trabajo,
y obrera incomparable en sus cosidos
sabiéndolos volver de arriba abajo,
estrenaba diez veces los vestidos.”

Esta obrera cobra entidad artística al enamorarse fatalmente, primero del rey, más tarde del coronel Roldán, y después de un soldado. A través del poema, Campoamor aconseja a todas aquellas mujeres cuyo corazón cree real lo que sólo pertenece a su imaginación y las alecciona en virtud de su sabia experiencia. Reconoce el yo lírico:

“¡Como soy viejo ya, sé muchas cosas,
y entre ellas lo que piensan las mujeres!”

El poeta se convierte en la conciencia íntima de la femineidad. En “El amor o la muerte” plantea el conflicto de los celos en la vida de una mujer casada. El débil espíritu de la mujer engañada clama:

(8) Cita de *Polémias* de Ramón de Campoamor transcrita por Emilia Pardo Bazán en su libro *Retratos y apuntes literarios*, ob. cit. p. 31.

“¿Podré, después de infamias semejantes admitir en mi hogar a tal marido?”

Los celos terminan complicándose con el tema de la felicidad en el seno del matrimonio. La mujer casada, que cumple con sus obligaciones conyugales, se sabe desgraciada porque lo que a ella le hace feliz es el amor extramatrimonial.

Esta sutil anuencia que consiste el yo lírico a la mujer, hizo que, en aquella época, algunos críticos, representantes de la ortodoxa mentalidad burguesa, declararan non grato al poeta de las *Doloras* por ser capaz de extremadas bellezas literarias que a la vez contenían deformaciones morales.

Más que un poeta contradictorio⁽⁹⁾, Campoamor es un espíritu complejo. La endiádis premodena rodea ciertos temas amorosos donde se contraponen placer / castidad⁽¹⁰⁾, amor / olvido⁽¹¹⁾, amor / interés, amor / desdén⁽¹²⁾, duda / verdad⁽¹³⁾, bien / mal⁽¹⁴⁾. El sentido poético latente es la duda. En su poema “Las dos linternas” se contrapone la moral fatalista de Diógenes con la relatividad de Campoamor, que reza:

“Y es que en el mundo traidor
nada hay verdad ni mentira:
todo es según el color.
del cristal con que se mira”.

En otros versos hay ciertas connotaciones picarescas al tratar los asuntos femeninos como la honra, el matrimonio, o el enamoramiento. Este matiz heterodoxo se deriva de la lectura de algunos poemas donde el yo lírico se hace admirador y amante de las muchachas bonitas, como en estos versos de “¡Quién supiera escribir!”:

“Para un viejo, una niña siempre tiene
el pecho de cristal”

También el mito de D. Juan respira con ciertos aires heréticos que chocan con la personalidad puritana del poeta. Nunca se debe olvidar que las

(9) En unas *Doloras* Campoamor, en palabras de Emilia Pardo Bazán, “se manifiesta profundamente creyente y en otras profundamente descreído” *Ibidem*, p. 88.

(10) En su dolorosa “Cosas de la Edad” dice, “¡Triste es el placer gozado!”, y renglón seguido afirma “Más triste es el no sentido”.

(11) En su poema “Quien vive, olvida” dice: “Vivir es amar”/ “Vivir es olvidar”.

(12) En su poema “Quien vive, olvida” afirma: “A gran amor, gran desdén”.

(13) Leer el poema “Vivir es dudar”.

(14) En “Poder de la belleza” afirma: “Y hoy, en fin, mi bien empieza, /o empieza mi mal acaso:/de cualquier modo, ¡me caso!”.

Doloras de Campoamor son contemporáneas del *Tenorio* de José Zorrilla⁽¹⁵⁾, y que ambos autores, aunque de talante bien diferente nacieron el mismo año, 1817. En las *Doloras* el yo lírico abusa y se jacta de las sucesivas conquistas de frágiles corazones femeninos⁽¹⁶⁾. La ufanía y engrimiento de la hombría por haber conseguido la honra de la lozana campesina⁽¹⁷⁾, el rechazo del matrimonio⁽¹⁸⁾ como meta de felicidad y la profusión de relaciones íntimas modulan el tema del donjuanismo presente en la poesía del astur.

Ahora bien, si la mentalidad masculina, encarna en el mito de D. Juan, se hace eco de la imposibilidad de alcanzar el amor dentro de la institución, la mujer es de la misma opinión. Al hablar de su sentido del amor, el alma femenina roza el factor sexual contraponiéndose deber y amor. En el poema "El amor o la muerte", Marta se pregunta: "¿Y qué es primero? / ¿El amor o el deber?" y explica la protagonista:

"¡Ay! ¡Desde el triste día
 en que un hombre falaz y enamorado
 me juró que sabía
 que estaba Iván casado,
 siendo imposible para mí el olvido,
 con cuerpo frío y con el alma yerta
 viví con mi marido
 dejándome querer como una muerta:
 y a mi deber atada,
 siempre he aspirado a disfrutar en vano
 el placer soberano
 de la mujer amada."

El yo lírico tiene una actitud pro-femenina que está patente en "Las dos lanternas". En este poema dice Diógenes: "Con mi linterna/no hallo un hombre entre los seres", a lo que contesta D. Ramón:

(15) *Don Juan Tenorio* es de 1844, las *Doloras* de 1845.

(16) Léanse los siguientes versos pertenecientes al poema "Ventajas de la inconstancia, "Lo que tú hoy de mí, yo ayer/dije de ti a otra mujer. /Que los seres en amores/adiestrados,/todos son engañadores/y engañados". En "Poder de la belleza" hay unos versos que dicen "Yo que amé en la edad florida/cada cien días a ciento, (...) mis ex-amadas, mi ex-gloria".

(17) En "Poder de la belleza" afirma el poeta: "la mancha de una mora/con otra blanca se quita".

(18) El poema "Poder de la belleza" se inicia con estos versos: "¡Me caso! Yo que odio eterno/siempre profesé a este paso./como a un paso del infierno,/yo cándidamente tierno/¿podréis creerlo?, ¡me caso!".

“Y yo que hallo con la mía
hombres hasta en las mujeres!”

Además, este mismo yo lírico es capaz de sacar a la mujer del castigo egoísta de su marido⁽¹⁹⁾, y la entrega a los placenteros brazos de su amante⁽²⁰⁾.

Pero no nos engañemos, para la mentalidad burguesa, la mujer que goza del amor entra en el mundo de las meretrices, como aquella Flora, pecadora del poema “La virtud del egoísmo”, la mujer que se entrega a su amante en “El ojo de la llave”, esas otras mujeres que se acercan a casa del cura a pecar contra sexto mandamiento en el poema “La fe de las mujeres” o la que, por compasión⁽²¹⁾, yace en el lecho del peregrino, aún sabiendo que la sociedad no va a compadecerse de la pérdida de su honra. El consejo que da el yo lírico a estas mujeres es el disimulo:

“Mas tú niega el hecho, Elena,
porque, en materia de honor,
antes, el código ordena
ser mártir que confesor” (...)
“Nada a confesarte venza
que engañar por el honor,
es en los hombres vergüenza,
y en las mujeres pudor”⁽²²⁾

Frente a esta relativa libertad femenina, y como reflejo de la doble moral burguesa, hay que hacer notar que los versos de amor dejan un sedimento amargo en el espíritu del lector.

La palabra *Doloras* no es más que le femenino de “dolor”. El anodino hombre, según su biógrafo Mariano Zurita⁽²³⁾, es la transposición del nombre propio Dolores, que hace referencia a una gentil y desdeñosa mujer de quien Campoamor se había enamorado y cuyo desamor arraigó de tal modo en el corazón del poeta, que éste bautizó sus mejores poesías con el extraño neologismo de “Doloras”. El título es acertadísimo. Primero porque es la mujer su principal tema y el lector de la obra, y después porque la actitud inmoral

(19) Como en el poema “Progresos del amor”.

(20) Así en “Historia de un amor” el poeta dice: “Victoria, por Dios, ahora/de la juventud gocemos/porque después de expiremos/lo que ha de pasar se ignora”.

(21) En el poema “La compasión”.

(22) Texto perteneciente a su poema “Virtud de la hipocresía”.

(23) *Campoamor, ob. cit.* p. 23 y ss.

predominante en esas *Doloras*, nace del dolor, del magor, como se decía en la época.

En lo más hondo de esta poesía late la armonía de lo eterno. La lectura de la poesía de Campoamor no se puede considerar peligrosa para la moral. Sus consejos enseñan a la mujer con situaciones prácticas⁽²⁴⁾. En el poema "Gloria de la vida" previene a la mujer contra la pasión y las ilusiones que se disipan envueltas en humo. Los juramentos, y vanidades se convierten en desengaños en "Ventajas de la inconstancia". Los sollozos, el recuerdo, el presentimiento, la piedad, el decaimiento de la hermosura, la pesadumbre, se convierten en gema nacarada que reorientan el corazón femenino hacia la moralidad más ortodoxa. En definitiva y como afirmaba Emilia Pardo Bazán:

"En los versos de Campoamor nunca ríe la malicia
sin que solloce el desengaño, nunca rugen los celos sin
que alce su voz grave y apacible la sabiduría, nunca
deleita la imaginación sin que la cordura enseñe, no hay
error sin castigo, ni fábula sin lección y si encasillamos a
Campoamor debemos encasillarle entre los moralistas,
los de envoltura melosa y pulpa amarga"⁽²⁵⁾.

A Octavia le recuerda que su jactanciosa belleza pronto será ceniza, y la madurez convertirá inevitablemente sus ilusiones en sombras⁽²⁶⁾. Después de ufanarse el hombre de su promiscuidad sexual en "Poder de la belleza", se confiesa arrepentido de tales acciones y canta:

¡Dios!, a quien ofendo impío,
dad a tanto error disculpa;
Perdonad mi desvario:
¡Por mi culpa, padre mío!
por mi grandísima culpa! (...)
Desde hoy mis glorias de amante
se concretarán, Dios mío,
a tener en adelante
una mujer que me espante
las moscas en el estío."

(24) Léanse "Buenas cosas mal dispuestas" y estos versos de "Amar al vuelo": "Te ruego, Asunción, querida,/que ames mientras tengas vida/como amas a los seis años(...)Nunca beses en la boca/siempre en mejilla".

(25) *Retratos y apuntes literarios, ob. cit.*, p. 50.

(26) En "Vanidad de la hermosura".

Es el paso del tiempo⁽²⁷⁾ el que merma las pasiones pecaminosas y nos acerca a la cordura del arrepentimiento. El poema "Historia de amor" dispone el transcurrir temporal hacia la negación del placer y el florecimiento de la moral eterna: lo que es primero amor y después placer, por último se convierte en hastío⁽²⁸⁾. Esta plasmación íntima de lo moral se denota en la manifestación más sencilla del amor: el beso que es, y cito, "trasunto fiel/de todo un mundo moral"⁽²⁹⁾. Hay que erradicar del mundo la "eclipse moral"⁽³⁰⁾, y juzgar culpable a la pasión:

"¿Y es culpable la que, sedienta,
buscando va en nuevos lazos
otros amores?
¡Sí, culpable como el viento,
que, al pasar, hace pedazos
una flor"⁽³¹⁾

Campoamor creyó y defendió con letras de molde que sólo la mujer, con su intuición delicada y su penetrante instinto, podía convertirse en musa de su poesía, primero porque la podía convertir en testimonio fidedigno de la doble moral burguesa y después porque se creyó con el deber de darle un cierto respiro imaginativo y aconsejarle sobre cómo conducirse con éxito dentro de la represiva sociedad organizada por los cánones de mentalidades defensoras de principios masculinos. El poeta era consciente de que el llamado modo femenino aseguraba mejor la persistencia de la personalidad histórica, pues en el hombre la instrucción académica, la función social, el encasillamiento intelectual y político le modelaban con forma precisa. En cambio, el alma femenina se defiende mejor contra esta intrusión del yo externo en el yo íntimo de la conciencia, donde se transparenta fielmente su porosa y compleja realidad.

(27) En "Todo se pierde".

(28) Véase los siguientes versos del poema "Placeres tristes": "Tras la virtud corramos/pues tan solo a sí misma/eternamente la virtud se adora/¡Oh, mal haya la hora/en que aprendí, bien mío,/que es el placer la fuente del hastío".

(29) "El beso".

(30) En "El sexto sentido".

(31) En "La metempsicosis".

UNA PRIMERA VISIÓN DE CAMBIO EN LA MUJER DEL S. XVIII, BAJO LOS "PENSAMIENTOS" DE BEATRIZ CIENFUEGOS EN LA PENSADORA GADITANA

María ROMERO

En la España del s. XVIII, se va a establecer una nueva inquietud intelectual, mucho más abierta, pendiente de los progresos científicos y técnicos, enfrentándose en cierta manera con el anquilosamiento cultural de las instituciones oficiales. En este ambiente brotará el periódico como medio de difusión de ideas y de inquietudes, que empiezan a florecer en este siglo.

En un primer momento, el nacimiento del periódico no atraerá la favorabilidad de los gobernantes, pero al comprobarse el desarrollo cultural que fomenta, a finales de los sesenta, se comienza a apoyar su auge.

La prensa del s. XVIII es minoritaria, selectiva y no se transforma en medio de comunicación de masas hasta el s. XIX. Los periódicos tienen un campo de difusión reducido, pero sus lectores son precisamente los grandes protagonistas de la vida política, económica y cultural de la época.

La Historia de la prensa española durante el s. XVIII presenta fases alternativas de euforia y silencio, determinadas por el desarrollo de los acontecimientos políticos y por la presión de las instituciones administrativas y religiosas, marcándose así las tres variables que van a determinar la evolución de dichos periódicos.

Para los Borbones españoles, la prensa representa un elemento de promoción de la cultura, y en definitiva un instrumento de control político. De una u otra forma, todos los monarcas favorecieron el desarrollo periodístico,

aunque no deja de darse un claro enfrentamiento entre los Reyes y el Consejo de Castilla, más tradicional y conservador.

A partir de 1780, se produce un importante desarrollo publicístico. Los periódicos de estos años están dedicados a la divulgación, encontramos literatura, economía, política, agricultura y comercio, desarrollándose también la crítica social y de costumbres.

En general hablamos de periódicos destinados a romper a través de la crítica, muchos esquemas del pensamiento tradicional, arraigados en la sociedad española.

Se trata de pequeños irregulares de tiempo. Suelen constar de una sola sección y en ella desarrollan un solo tema, en forma de discurso o pensamiento.

El más importante modelo periodístico europeo del s. XVIII es *El Espectador*, fundado por Addison y Steale en Inglaterra en 1711, se extiende por Europa y alcanza una influencia decisiva en la configuración de la corriente periodística criticopolémica. Es producto de muchas imitaciones, también en el campo de la prensa femenina.

En Francia, las publicaciones femeninas fueron más numerosas que en el resto de Europa. Tienen su antecedente en la llamada "petite presse" de comienzos de siglo, es una mezcla de la crónica mundana, de noticias meteorológicas y de curiosidades diversas.

Tenemos así títulos tan importantes como *Les Spectatrices* de Barbier, que se prolonga desde 1726 a 1730 y *Le Journal de Dames*, de 1759, mensual, de 120 páginas en octavo, que se dedica a la defensa de la mujer y denuncia los abusos a que se ve sometida por su propio medio social.

A finales del s. XVIII no puede hablarse todavía de tradición en el periodismo femenino en la España dieciochesca. Los comienzos no dejan de ser curiosos, los datos más lejanos nos remontan al s. XVII. Francisca de Aculoni de San Sebastián, inició entre 1687 y 1689 una publicación en lengua castellana, intitulada "noticias principales y verdaderas", que aparecía cada quince días en Bruselas, dominada por entonces por los españoles de Flandes.

Transcurren los años y hasta la segunda mitad del s. XVIII no aparece la primera publicación periódica caracterizada puntualmente como "femenina", se trata de *La Pensadora Gaditana*, de Beatriz Cienfuegos.

En esta época se acaba con el ya casi gastado periodismo tradicional, más bien espontáneo, para desembocar en un nuevo tipo de publicación combativa y revolucionaria, que refleja la situación política y social del país, aunque no por ello se elimina la pugna entre la libertad y la censura de los mismos gobernantes.

En 1762 el rey Carlos III impulsó la prensa para que fuera una vía de educación popular y eliminó mediante Real Orden los posibles problemas que pudieran obstaculizar tal desarrollo: reglamentos, leyes de censura, privilegios y otros procedimientos que alterarían la publicación de cualquier periódico. Paralelamente desde principios de su reinado, se interesó por la educación de las mujeres, autorizando que en la Sociedad Económica Madrileña de Amigos del País, fueran admitidas catorce féminas de la alta sociedad. Como muy bien lo recoge Carmen Martín Gaité en los *Usos Amorosos del Dieciocho en España*:

“El Rey entiende que la admisión de socias de mérito y honor, que en Juntas regulares y separadas traten de los mejores medios de promover la virtud, la aplicación y la industria en su sexo, sería muy conveniente en la Corte, y escogiendo las que por sus circunstancias sean más acreedoras a esta honrosa distinción, procedan y traten unidas los medios de fomentar la buena educación, mejorar las costumbres con sus ejemplos y escritos, introducir el amor al trabajo, cortar el lujo que al paso destruye las fortunas de los particulares y retrae el matrimonio.”⁽¹⁾

Al poco tiempo una mujer por primera vez se alzó con el grado de Doctor en Filosofía y Letras, y fue recibida en la Real Academia Española.

Había un propósito firme de sacar a la mujer de la ociosidad y frivolidad a la que se ve sometida, situación que favorece el despilfarro y los gastos, alterando la armonía del matrimonio que cada día va perdiendo su prestigio.

Toda esta situación, unida a la ley que autorizó a las mujeres para aprender un oficio, son clara muestra de la necesidad de cambio que se produce en la mujer dieciochesca.

(1) Martín Gaité, Carmen. *Usos Amorosos del dieciocho en España*. 1972. Madrid. Pág. 128.

Por otra parte, esta circunstancia favorece los intereses de la naciente industria, remunerando el trabajo de la mujer muy por debajo de el del varón.

Por desgracia, no tenemos muestra de testimonios más directos, tampoco podemos saber qué leían estas damas. Según Perinat: "se ha dicho que el s. XVIII descubrió a la mujer "adorno", luego de haberla considerado anteriormente mujer "instrumento"".(2)

Este mismo autor, nos comenta las características de la prensa femenina: es la que se dirige a la mujer porque el conjunto de símbolos culturales que integran el mensaje, sus giros y expresiones, el tono de la comunicación, los arquetipos que presenta, los temas que desarrolla, son aquellos que determinan el ser mujer más allá del sustrato biológico.(3)

En el s. XVIII la mayoría de las mujeres españolas eran analfabetas, la prensa femenina vió así reducida su audiencia, pero no por ello dejó de influir. La prensa española será un privilegio de una clase social determinada, la burguesía. A través de ella se desarrolla una línea progresiva que a veces se rompe, o a veces desaparece, para luego brotar de nuevo.

Son ideas nuevas que pretenden cambiar la vida y la imagen de la mujer, presagiando transformaciones profundas.

Según Plutarco Marsá, "el sexo femenino tiene alma, no solo cuerpo, como ha pretendido infinidad de hombres, en todos los tiempos y lugares, ya sea por motivos sensuales, económicos o publicitarios."(4)

Desde siempre la representación social de la mujer viene determinada por el varón. La cultura escrita y la prensa son masculinas.

Es esta mujer sometida, o mejor, parte de ella, la que renace e intenta romper con el papel que le plantea el varón, buscando por sí sola su camino.

Centrándonos ya en el papel de la mujer que desarrolla Beatriz Cienfuegos en su *Pensadora Gaditana*, hay que detenerse en los enigmas que esta maliciosa espectadora plantea al lector de hoy en día.

En torno a la identidad del personaje se ha creado todo un círculo de intrigas, iniciadas por sus propios contemporáneos. Ella debía ser testigo de

(2) Perinat, A. *Mujer, prensa y Sociedad en España*. Centro de Investigaciones Sociológicas. 1980. Pág 13.

(3) *Ibid.* Pág. 65.

(4) Marsa Vancells, P. *La Mujer en el periodismo*. Madrid. 1987. Pág. 18.

la cantidad de preguntas suscitadas en torno a su persona, ella misma acomete contra los comentarios con gran desenfado en el pensamiento III:

“... Todos porfían, y a su parecer con razón, de que no es muger la Pensadora. ¡Hay tal ignorancia!. ¿Dios ha dado a las mugeres otra alma distinta, y de menos facultades que la de los hombres?, ¿o procuran hacer aquella antigua, y errada opinión, de que las mugeres eran animales imperfectos, extendiendola también a sus luces, a sus discursos, y a sus entendimientos”⁽⁵⁾

Es clara su postura, sus palabras llegan a ser provocadoras si las emplazamos a su época, ¿cómo podía una “mujer” defender su físico, su inteligencia e incluso su actividad literaria en pleno s. XVIII?. Aunque es casi seguro que los deseos de Beatriz Cienfuegos son los de una ínfima minoría “ilustrada” y que en absoluto eran secundados por la gran mayoría de las mujeres españolas.

No se podía contar con el número de mujeres nobles y burguesas de las ciudades prósperas, aquellas que matan su tiempo en frivolidades y a las que el trabajo les repugnaba, ni tampoco con la gran mayoría de mujeres silenciosas y analfabetas que se quedan en el anonimato, generalmente porque sus tareas en el campo no le dejan tiempo para otra cosa.

Beatriz en el pensamiento I expone con gracia poco habitual y con buena dosis de ingenio los objetivos que pretende al sacar a la luz su periódico:

“... pues porqué los hombres han de mandar, han de reñir, han de gobernar y corregir, a las pobrecitas mugeres, engañadas con el falso oropel de hermosas damas, sólo se las ha de permitir tiren gages de rendimientos fingidos, y pasen plaza de señoras de teatro, que en acabándose la comedia de la pretensión, todo se oculta y solo se descubre el engaño, y la falsedad? No, señores míos; hoy quiero, deponiendo el encogimiento propio de mi sexo, dar leyes, corregir abusos, reprehender ridiculeces, y pensar que Vms. piensan; pues aunque atropelle nuestra antigua condición, que es siempre ser hypocrytas de pensamiento, los he de echar a volar, para que vea el

(5) Beatriz Cienfuegos. *La Pensadora Gaditana*. Pensamiento III.

mundo a una mujer que piensa con reflexión, corrige con prudencia, amonesta con madurez y critica con chiste”⁽⁶⁾

Con éstas últimas palabra, la Pensadora recoge su propia condición, con un carácter burlesco, a la vez que preciso y directo, siempre sin salirse de su peculiar retórica y mesura.

Beatriz es consciente de las publicaciones de su tiempo, y por ello ve la necesidad de romper con los excesos de *El Pensador*, desde una postura objetiva y a la vez rigurosa:

“... mi intento no es contradecir al Pensador de Madrid; antes bien, alabo su idea, celebro mi intención, y embidio sus ocurrencias: solo pretendo desquitarme, hallando iguales defectos que corregir en los hombres, sin que por eso se olvide los de las mugeres, pues a todos se dirige mi crítica”⁽⁷⁾

Según Perinat: “Aunque los pensamientos de la Cienfuegos son mas bien un ensayo literario que prensa periódica en el sentido actual, se dirigen sin embargo, al público femenino y su contenido es auténticamente feminista.”⁽⁸⁾

Como periódico feminista aborda las cuestiones referidas a la mujer, es decir, las dificultades que comporta la vida familiar y en general la vida en sociedad, además de los inconvenientes de los matrimonios entre parejas de gran diferencia de edad o los matrimonios demasiado prematuros, muy frecuentes en Cádiz, e incluso nos habla de las disputas entre suegra y yernos, además de los inconvenientes que acarrea la familiaridad que se establece entre la madre de un niño y su padrino.

En algunas ocasiones llega a configurar un verdadero consultorio sentimental en el que se plantean cuestiones personales a las que la autora contesta.

En un primer acercamiento al público, Beatriz se excusa de no hacer en principio una crítica a los hombres, ya que cree conveniente hacérsela primero a las mujeres:

(6) Ibid. Pensamiento I.

(7) Ibid. Pensamiento I.

(8) Perinat, A. *Op cit.* Pág 320.

"Intento apagar el fuego de casa, antes que el del vecino."⁽⁹⁾

Ella pretende configurar un ideal de mujer, criticando o alentando a ésta para que se produzca en ella una metamorfosis, y para ello necesita reparar todas sus actitudes, buscando posibles soluciones.

La ignorancia es la principal barrera a destruir, dejando a un lado la necedad y la poca modestia, además del poco recato a la marcialidad, como Beatriz lo llama, porque de nada le sirve a su condición de mujer, el tapar todo cuanto se hace. También deja hueco en su crítica para las coqueterías propias de la condición femenina, ella misma nos dice:

"Con toda la gitación de la cabeza va denotando lo poco que le cuesta moverla, por lo vacía que se halla de entendimiento"⁽¹⁰⁾

Nos presenta una mujer ilustrada que no sirve para nada, tan sólo coquetea con uno u otro, pero en realidad no muestra ninguna inteligencia en sus actividades, es una mujer vacía de contenido.

Ahora, la marcialidad o el poco recato ha quedado a un lado, los siguientes puntos a tratar son los lamentos y desprecios provocados por ellas mismas, ya que no se ocuparon de sus maridos en su preciso momento.

También la Pensadora recoge los reproches y las burlas hacia aquellas que no guardan el pudor y la virtud propias de su condición femenina:

"Volvamos una vez por nuestra reputación, no salgamos de aquellos fueros con que muestra respetable antigüedad se ha conducido en nuestras heroínas españolas, que contentas solo con el cuidado de sus maridas e hijos, aborrecieron como peste todas aquellas ajenas extravagancias"⁽¹¹⁾

Todo esto se pone en relación con el tema del tapado, según Beatriz, el tapado da licencia para todo, la mujer que sale tapada lleva permiso de su marido, de su padre y aún de su mismo honor, pero aunque no sea reconocida no debe olvidarse de sus obligaciones.

(9) Beatriz Cienfuegos. Op cit. Pensamiento II.

(10) Ibid. Pensamiento II.

(11) Ibid. Pensamiento II.

“Solo el verdadero pudor es el ingrediente mas eficaz para aumentar y conservar nuestra belleza”.⁽¹²⁾

Otro de los temas puntuales es sin duda el del matrimonio, asunto tan polemizado en la época. Ella expone una visión muy particular en el pensamiento XVI:

“Es el matrimonio aquel honesto contrato con que dos sugetos se obligan mutuamente a vivir unidos toda la vida...”⁽¹³⁾

“El marido procurara las diversiones que pueda fuera de su casa, y para contrapesar los disgustos que en ella tiene, y la mujer impaciente de servir a un hombre que les es odioso, ni cuidará de su obligación como debe, ni mimará a los hijos con el debido amor”.⁽¹⁴⁾

Nuestra Pensadora critica duramente los matrimonios por conveniencia económica, porque la vida marital que debe ser un consuelo, se convierte en una muerte civil que lleva a la desgracia de la pareja.

Por otra parte, en lo que se refiere a la moda de Cádiz, se lleva la gala. La moda es innata en algunos de nosotros mismos, es una locura divertida, aunque los excesos nunca fueron buenos, pero ni tampoco podemos considerarla como el error más contagioso.

“Así como es un defecto grande mudar trages todos los meses, sin más intención que dar gusto a la señora D^a Moda, es también delito digno de reprehensión amar con ciego empeño aquellos estilos que ya por antiguos y no comunes son desagradables a la vista”.⁽¹⁵⁾

La mujer ha sido persuadida desde su infancia de que la belleza es su mayor virtud, la mente femenina se amolda al cuerpo. Las exigencias de la belleza tienen, aparte de unos objetivos manifiestos, la función latente de marcar las diferencias sociales; además sus aderezos deslumbrantes, el estudio de los gestos, son sólo técnicas para la conquista y la seducción del hombre. Algunas mujeres se consideran objeto erótico, cuyo valor se realza en la competición que despierta el deseo de su posesión.

(12) Ibid. Pensamiento XVI.

(13) Ibid. Pensamiento XVI.

(14) Ibid. Pensamiento XVI.

(15) Ibid. Pensamiento XXIV.

En definitiva, lo importante es que esta mujer que nos presenta la Pensadora, se mantiene fiel a unas pautas de conducta establecidas en la época, por lo que debemos considerar hasta qué punto podemos hablar de feminismo como réplica revolucionaria del papel que debe ocupar la mujer, ya que Beatriz es clara en sus ideas, y en ningún momento rompe con la condición más íntima de la mujer dieciochesca, es decir, cuidar el honor y la fama.

“Procurar quanto esté de nuestra parte el mejor arreglo de nuestra conducta y ser nimiamente escrupulosas en todo lo que pertenezca a nuestro honor y buena fama, sin ostentar privilegios para lo contrario que solo existen en la imaginación de aquellos que estan con la delicadeza de nuestro sexo”.⁽¹⁶⁾

Aunque quizá para los ilustrados es ya sorprendente que esta señora incite a las féminas a su propia valoración:

“Debemos considerarnos como una preciosa alhaja de cristal, que aún entre las mismas manos que la estiman, corre el peligro de quebrarse”.⁽¹⁷⁾

E incluso reivindiquen un cambio en las situaciones más comunes que ocupan estas mujeres:

“Vivimos en el mundo siendo asunto de las conversaciones menos decentes, y el objeto de las osadías y menosprecios”.⁽¹⁸⁾

Beatriz por tanto, no perfila aún el individualismo de la mujer, las féminas no están aún formadas en el s. XVIII, aunque su función es llamar a la mujer a que despierte de sus ataduras sociales, y no sea un mero objeto decorativo.

Fue una precursora original y decidida en el cultivo intelectual de la mujer, con su estilo sencillo y espontáneo, intentó potenciar a una mujer libre que se exprese en un momento en que las oportunidades para la mujer aún no han llegado:

“Mi inclinación es la libertad de una vida sin la sujeción penosa del matrimonio, ni la esclavitud vitalicia de un encierro”.⁽¹⁹⁾

(16) Ibid. Pensamiento XXIV.

(17) Ibid. Pensamiento XXIV.

(18) Ibid. Pensamiento XXIV.

(19) Ibid. Pensamiento I.

Gracias a esta Pensadora se despeja un poco el camino entre aquella pugna que se establece entre la mujer de la Ilustración y las Instituciones conservadoras, tradicionales e inmovilistas que ya desde entonces impiden toda intención de cambio.

Al mismo tiempo, el varón ilustrado se mantiene crítico e incluso temeroso ante las nuevas posibilidades de la condición femenina, aferrándose a las reglas establecidas.

Por lo que podemos concluir diciendo que la Pensadora fue una anticipación algo original del feminismo español, a la vez que un impulso de la prensa femenina, aunque sus seguidores no fueron inmediatos.

VICENTA MATURANA, EL TESTIMONIO DE UNA ESCRITORA EN LA ENCRUCIJADA DE LA ILUSTRACION AL ROMANTICISMO

Cristina RUIZ

Analizar el papel de las escritoras en la Historia y las relaciones entre las mujeres y la creación literaria en general, obliga a comenzar citando a la pionera de la crítica literaria feminista, Virginia Woolf, quien en su obra "Una habitación propia" afirmaba: "Así, hacia finales del siglo XVIII, se produjo un cambio que, si yo estuviera reescribiendo la historia, describiría con mayor profundidad y consideraría de mayor importancia que las Cruzadas o las Guerras de las Rosas. La mujer de clase media empezó a escribir".⁽¹⁾

Efectivamente, parece que hasta finales del siglo XVIII e incluso de la centuria siguiente, las mujeres estuvieron ausentes de la producción literaria, con la excepción de unas pocas escritoras de todos conocidas. La exclusión de las mujeres en la Historia, en las Artes y en la Literatura, con los parámetros tradicionales con los que estas disciplinas han sido estudiadas, es un hecho incuestionable del que dan testimonio las monografías y los manuales al uso. En todos estos campos la invisibilidad de las mujeres ha sido sustentada por unos criterios de selección cualitativa, de presencia en el ámbito de lo público, del que las mujeres, por factores de marginalidad que a nadie se le ocultan, quedaban excluidas.

Las investigaciones feministas, desarrolladas especialmente desde los años sesenta a la actualidad, han discutido tanto los esquemas básicos de

(1) Woolf, Virginia: "Una habitación propia", Seix Barral, Barcelona, 1986, págs. 90-91.

periodización histórica que incluyen a las mujeres en unas clasificaciones en cuya construcción ellas no han participado, como la valoración exclusivamente cualitativa en el terreno artístico. Han destacado el protagonismo de la mujer allí donde podía desarrollarse, en el mundo de lo privado, y han cuestionado los modelos de calidad y genialidad literaria, prestigiando, por el contrario, los movimientos de mujeres que pudieron tomar parte activa en la vida cultural de su época, con las limitaciones impuestas por el contexto ideológico y social. A partir de estos supuestos, se ha desarrollado una labor de investigación para recuperar los grupos de escritoras que, con una presencia mayor o menor en el panorama literario de su tiempo, nos han transmitido unos textos, hoy relegados por la Historia de la Literatura y de difícil localización. Textos que, por un lado, construyen una tradición literaria femenina, y, por otro, son unos valiosos testimonios de los anhelos y logros literarios, de los obstáculos que las escritoras debieron vencer para acceder a la Literatura.

Es en este marco conceptual y desde esta perspectiva como queremos analizar la figura de la escritora gaditana Vicenta Maturana, mujer que vive en la encrucijada ideológica y artística que marca el tránsito de la Ilustración al Romanticismo, justo en el momento en el que Virginia Woolf saluda la aparición de las mujeres escritoras. No es, evidentemente, una primera figura, pero sí un elocuente testimonio de la situación de la mujer en la época, de sus ideas y contradicciones, de sus aspiraciones y frustraciones humanas y literarias.

Sin embargo, no hay que esperar hasta finales del siglo XVIII para encontrar las primeras mujeres escritoras en España. Desde la Edad Media encontramos textos femeninos, en una oculta tradición que recorre los cancioneros medievales y renacentistas, la lírica popular, la literatura religiosa de los conventos, la prosa y el teatro barroco, interesantes más en su conjunto que por su singularidad. Determinados movimientos culturales, como la Ilustración, propiciaron una mentalidad más integradora que se preocupó de la problemática de las mujeres, especialmente en lo concerniente al derecho de éstas a la educación y a su participación en ciertos sectores de la actividad pública. A medida que el siglo avanza, las mujeres de las clases sociales medias y altas van alcanzando un protagonismo que permite hablar de una Ilustración femenina, estudiada por Paloma Fernández Quintanilla⁽²⁾, y que prepara el camino para que las mujeres accedan a la creación literaria.

(2) Fernández Quintanilla, Paloma: "La mujer ilustrada en la España del siglo XVIII", Madrid, dirección General de Juventud y Promoción Sociocultural, 1981.

La verdadera eclosión de las mujeres escritoras en España se produce a partir de la gestación y triunfo del Romanticismo. Mil doscientos nombres de mujeres que publicaban sus obras en libros o en la prensa, entre 1832 y 1900, han sido repertoriados por M^a Carmen Simón Palmer⁽³⁾. El Romanticismo legitimó la expresión de los sentimientos, de la intimidad y de la subjetividad, respaldando así a las numerosas mujeres, que, en la década de los cuarenta se lanzaron a escribir, formando una "hermandad lírica" de intercambio literario y apoyo fraternal, según ha estudiado Susan Kirkpatrick⁽⁴⁾. Vicenta Maturana es una precursora de estas escritoras tanto en la manifestación de una particular sensibilidad, que finalmente encorsetó a las literatas en unos modelos que reducían la expresión de lo esencialmente femenino a la delicadeza y la sentimentalidad, cuanto en sus quejas, más o menos airadas, de los obstáculos que impedían a las mujeres su incorporación a la educación y a la Literatura.

Vicenta Maturana nace en Cádiz el 6 de Julio de 1773, según nos informa Serrano y Sanz⁽⁵⁾, en una familia acomodada, pues su padre fue Caballero de la Orden de Calatrava, Mariscal de Campo y Director general de Artillería. Recibió la educación que en la época era considerada esmerada para una señorita, una educación de adorno cuya finalidad era aprender a desenvolverse en la buena sociedad, y que incluía el estudio del francés, idioma de moda, y dibujo. Con nueve años ya componía versos, aunque a escondidas, porque, en palabras de Adolfo de Castro⁽⁶⁾, "contradijeron los padres la afición de su hija, siguiendo vulgares preocupaciones. Tenían por ridículo que una mujer escribiese versos, como si el talento y la imaginación debiesen perecer sin cultivo, cuando no residen en nosotros; como si fuese indigno ó ridículo en una mujer lo que ha honrado y honrará a tantos preclaros varones. Sin maestro aprendió lo que sabía: fue discípula de sí misma". La censura social a las actividades creativas de las mujeres que deseaban instruirse para dedicarse a la creación literaria explica la mediocridad de las obras femeninas, paliada, en muchos casos, por el voluntarismo de estas

(3) Simón Palmer, M^a Carmen: "Escritoras españolas del siglo XIX. manual bio-bibliográfico", Madrid, Castalia, 1991.

(4) Kirdatrick, Susan: "Las Románticas. Escritoras y subjetividad en España, 1835-1850", Madrid, Cátedra, 1991.

(5) Serrano y Sanz, Manuel: "Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833, II, Madrid, Establecimiento Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, 1903, pág. 41.

(6) Castro, Adolfo de: "Recuerdo de una poetisa de Cádiz. Doña Vicenta Maturana", Ateneo de Cádiz, 1859, págs. 18-22.

mujeres, que aprendieron a escribir en soledad, nutriéndose de lecturas desordenadas, y, en algunos casos, con la ayuda de un mentor masculino. Este autodidactismo es, pues, característico de las escritoras del período romántico y postromántico.

En 1807 Vicenta Maturana se traslada a Sevilla, donde distinguió tanto por su destreza en el baile que fue llamada “La Terpsícore del Betis”. Muerto su padre en la batalla de Bailén, vive con su madre en Portugal los años 1809 y 1810. En 1820 se casa con el Coronel don Joaquín María Gutiérrez, Oficial de la Secretaría de Guerra. En 1825 publicó anónima su novela **Teodoro o el huérfano agradecido**, en 1828 un tomo de poesías, y en 1829 la novela **Sofía y Enrique**. Parece que mantuvo una cariñosa relación con la reina Amalia de Sajonia, tercera esposa de Fernando VII, de la que había sido camarista antes de casarse, y que favoreció la publicación de sus poesías. Cuando estalla la guerra civil, su marido lucha con los carlistas, y ella debe permanecer exiliada en Francia, con sus hijos. Ya viuda publica en Bayona el **Himno a la luna**, en 1838, “folleto raro”, según Serrano, “porque su autora recogió la mayor parte de los ejemplares”. Al regresar a España, se establece en Alcalá de Henares, donde muere en 1859.

Sus poesías, publicadas para desmentir públicamente la supuesta autoría de la reina Amalia de Sajonia, aparecieron con el título de “Ensayos poéticos”⁽⁷⁾. Son unas ochenta composiciones en metros divesos (romances, romancillos, odas, sonetos, liras...) de temática muy variada, que abarca desde motivos puramente dieciochescos (filosóficos y didácticos, anacreónticos, circunstanciales o satíricos) hasta poemas en los que la dolorida expresión de los sentimientos íntimos dejan traslucir la nueva sensibilidad del Romanticismo en ciernes.

Serrano Sanz valora la poesía de nuestra autora acusando su deficiente preparación técnica, a la que, como ya hemos comentado, se vieron abocadas muchas literatas: “D^a Vicenta Maturana tenía imaginación lozana y un sentimiento poético no común; pero no habiendo perfeccionado el gusto con el estudio de nuestros clásicos, adolecen con frecuencias sus versos de ciertos descuidos, incorrecciones y aun prosaismos; verdad es que por lo mismo no se nota en ellos el convencionalismo tan frecuente en muchas poetisas y sí la expresión sincera de los estados de ánimo”⁽⁸⁾. De todas formas, no es en absoluto una ignorante de los modelos literarios de su tiempo, y así, asumiendo

(7) Maturana, Vicenta: “Ensayos poéticos”, Madrid, imprenta de Verges, 1828.

(8) Op. cit. pág. 43.

los rasgos característicos de la poesía neoclásica se oculta, frecuentemente, bajo el nombre pastoril de Celmira y dedica, como es de rigor, algunas de sus composiciones a otro supuesto pastor, Fileno, que oculta al poeta sevillano Félix José Reinoso, según nos desvela Gloria Rokiski⁽⁹⁾.

En otras composiciones, Vicenta Maturana se aleja de los serenos moldes neoclásicos para expresar, con un léxico vehemente, una dolorida angustia existencial. Testimonio de esta sensibilidad en que se manifiestan los elementos característicos del Romanticismo es la siguiente composición:

"No deseo la luz del claro día,
Ni escuchar la desesperación al romper la fresca aurora,
De las aves la dulce melodía:
Que no las galas con que alegre Flora
Las risueñas praderas engalana,
Disipan el pesar que me debora.
Solo busco en la selva más lejana
Tétrico albergue, asilo tenebroso,
No pisado jamás de huella humana.
Y quiero de la noche en el reposo
Escuchar como el buho se lamenta
Con grito repetido y lastimoso.
Quiero que al cielo cubra la tormenta,
Y el huracán que silve en la espesura
Con la furia mas rápida y violenta.
Que al mirar combatida la natura
Parece que se templan mis dolores,
Y encuentra alguna mísera dulzura.
Soy cual barquilla espuesta á los rigores
Del irritado mar, cuando le agita
El soplo de los vientos bramadores.
Y el abismo, veloz me precipita
El encono cruel con que la suerte
Tiene mi ruina y perdición escrita.
Que no hay constancia que dolor tan fuerte
Resistir pueda, y toda mi esperanza

(9) Rokiski Lázaro, Gloria: "Vicenta Maturana y Gutiérrez: notas para una bio-bibliografía, en *Escritoras Románticas Españolas*", Fundación Banco Exterior, Madrid 1990, págs. 131-142.

Se cifra en el sepulcro y en la muerte,
Que allí el imperio del dolor no alcanza"⁽¹⁰⁾.

La versatilidad temática y estilística de Vicenta Maturana se revela en la variedad de sus composiciones, entre las que no falta la crítica irónica hacia la vida mundana y superficial en la que se sumergió la acomodada sociedad dieciochesca, magníficamente analizada por Carmen Martín Gaité⁽¹¹⁾, y a las que la escritora opone sus propias aspiraciones intelectuales. No vano titula nuestra autora de "Mi pasatiempo" la siguiente décima:

"Yo me rio de Colasa,
Porque con gran presunción
Pone toda su atención
En colocarse una gasa.
Contenta su tiempo pasa
En tan frívolo egercicio;
Y me culpa como un vicio,
El que yo ensucie papel,
Cuando en divertirme en él
Menos tiempo desperdicio"⁽¹²⁾.

La producción novelística de Vicenta Maturana consta de dos títulos, *Teodoro o el huérfano agradecido*, hoy inencontrable, y *Sofía y Enrique*. Son éstas obras que interesan, sobre todo, como ejemplos de un quehacer narrativo poco conocido y que gozó de una amplia difusión en los inicios del siglo XIX, cuando la novela no había experimentado aún el desarrollo que alcanzó luego con el triunfo del Romanticismo, y especialmente con el Realismo. Ferreras⁽¹³⁾ estudia la novela de este periodo en relación con la situación política de España, explicando que la novela había intentado un camino propio desde finales del siglo XVIII, pero en 1805, con la instauración de la Censura Gubernativa y, sobre todo, con la reactivación del régimen absolutista, el género novelesco y la cultura, en general, tienden a inmovilizarse, situación que dura hasta la muerte de Fernando VII, en 1833. Los censores combaten todas las novedades, entre ellas la novela, pero al no poder frenar su impulso, se la apropian, convirtiéndola en una literatura de propaganda moral,

(10) En "Ensayos poéticos", ed. cit., págs. 73-74.

(11) Martín Gaité, Carmen: "Usos amorosos del dieciocho en España", Barcelona, Lumen, 1992.

(12) En "Ensayos poéticos", ed. cit., págs. 104-105.

(13) Ferreras, J. I.: La novela española en el siglo XIX (hasta 1868), Taurus, Madrid, 1987.

defensora de los valores establecidos. A pesar de ello, la vida intelectual se va organizando en paralelo con el desarrollo y ascensión de la burguesía. Aparecen las primeras muestras de prosa científica, las primeras revistas y diarios, y se publican más de 200 títulos novelescos originales y más de 300 traducidos, existiendo casi un centenar de novelistas. Al mismo tiempo, se crea un público lector y una industria editorial. Ferreras⁽¹⁴⁾ precisa que aunque la mayor parte de las novelas que se escribían en estos treinta primeros años del siglo estaban dirigidos a un lectorado femenino, la mujer se incorpora lentamente a la producción activa, a pesar de existir ejemplos muy significativos, como la obra *Julia y Francisco en Turquía*, de la reina Amalia de Sajonia, cuyas aficiones literarias ya hemos comentado en relación con nuestra autora. La creación de un público lector fundamentalmente femenino determina el triunfo de la primera tendencia novelesca de este periodo: la novela moral y educativa, heredera de la estética utilitaria del siglo XVIII y defensora de los valores establecidos, que presenta un ideal de mujer sumisa y sensible al amor, en el sentido que lo sufrirá resignadamente sin que la pasión le haga tomar una postura activa. Por ello, incluso si se habla continuamente de sensibilidad, lo verdaderamente educativo será ocultarla para que triunfe la moral.

Es en la tendencia que Ferreras denomina "novela sensible y quizás sentimental" donde aparecen las primeras plumas femeninas: Segunda Martínez de Robles, y nuestra autora, Vicenta Maturana. Este tipo de novela, también dirigido a un público femenino, no busca únicamente moralizar; la heroína siente los afectos con mayor intensidad, el amor es tolerado, aunque conducido por el camino de la virtud. La novela gana densidad humana, si bien todavía está lejos de la pasión romántica que inspirará la auténtica novela sentimental.

No es causal que no sean cultivadas por mujeres las otras tendencias novelísticas características de la época: la novela anticlerical, por razones obvias, y la novela de terror o gótica, que, sin embargo, fue prácticamente fundada por escritoras en Inglaterra.

Sofía y Enrique, publicada en 1829, consta de dos volúmenes en los que se nos cuentan los obstáculos que impiden la unión de los enamorados, cuyos nombres dan título a la novela. La obra, que mezcla elementos procedentes del género sentimental con otros de las novelas de aventuras, plantea

(14) Ferreras, J.I.: La novela decimonónica escrita por mujeres, en "Escritoras románticas españolas", Fundació Banco Exterior, Madrid, 1990, págs. 7-24.

que el matrimonio debe realizarse por amor y no por dinero, y el derecho que las jóvenes tienen de elegir su futuro. La autora interviene frecuentemente en la narración para exponer sus ideas. Es significativo en la novela la creación de un universo femenino de comprensión y solidaridad en el que viven armoniosamente madre e hija, y que es violentado por la inesperada aparición del padre, con la consiguiente restauración de la autoridad masculina y el sacrificio de la hija a un matrimonio de conveniencia, que finalmente no se realizará. La configuración del personaje de Sofía presenta elementos destacables desde una perspectiva femenina, como es el desvelo materno para procurar a su hija una sólida formación cultural e inculcarle cierta independencia de criterios. Así Sofía, frente a las vanas alabanzas de la sociedad que la rodea, exclama:

“¿pero qué elogios son también los que acabo de oír allí? todos se dirían á mi exterior, parece que todos ignoraban que tengo un alma adornada de virtudes, ó manchada con vicios capaces de deslucir las prendas superficiales que nada me han costado y que solo debo á Dios. ¡Ah! creedlo, madre mía, el elogio que se hiciese de mis sentimientos ó de las cualidades que debo á el estudio, y a vuestra educación, serian mas capaces de envanecerme, que cuantas puedan dirigirse á mi persona, y á una pasajera frescura que la mas ligera enfermedad ó los años no tardarán en marchitar.”⁽¹⁵⁾

En las obras de Vicenta Maturana, como en las de la mayor parte de las escritoras anteriores y posteriores, aparece como elemento recurrente y singularmente femenino, las referencias a la vida privada y a la vida doméstica de las autoras de una forma impensable en una creación masculina. Las mujeres escritoras se sintieron, a lo largo de la historia, en constante conflicto con la sociedad que condenaba sus aspiraciones intelectuales y artísticas por lo que la justificación de su actividad literaria y su protesta por la postergación femenina es inevitable. Dentro de esta estética literaria femenina se crean, pues, nuevos tópicos literarios, exclusivos de las escritoras, o se reinterpretan otros, como la reiterada justificación de la falta de preparación y de capacidad con la que las literarias expresan su inseguridad ante el entorno hostil. Elocuentes son las palabras de la autora en el prólogo de *Sofía y Enrique*:

“Cuatró años hace que la novela que ofrezco al público, se hallaba concluida en mi cartera, sin pensar en retocarla, ni por consiguiente darla á la luz. La suma desconfianza con que miro cuanto sale de mi pluma, por un

(15) “Sofía y Enrique”, Imprenta de la viuda de Villalpando, Madrid, 1829, págs. 16.

lado, y las ocupaciones domésticas de una numerosa familia, por otro, me quitaban el tiempo y el ánimo para revisar mi obrita y ocuparme en sus impresión. Pero el entusiasmo con que miro á mi pátria y á mi sexo, (a quien creo con mas talentos, mas razón, y mas aptitud para todo, de lo que juzga en general), ha despertado en mí el deseo de estimular con mi ejemplo al número crecido de jóvenes, que reciben en el día una educación mas esmerada, que la que se las daba en España en mi primera juventud, para que aprovechándola, hagan resplandecer, en obras útiles y amenas...".⁽¹⁶⁾

La última obra de Vicenta Maturana es una extraña composición titulada *Himno a la luna*, suma de reflexiones filosóficas, meditaciones personales e incluso disgresiones de una erudición variable, en las que no son infrecuentes las menciones deliberadas a las mujeres célebre de la Historia. El Himno se inspira, según declara la autora, en la lectura del *Himno al sol*, escrito en francés por el Abate de Reyrac y traducido al castellano por su amigo D. Joaquín García Romo. La autora, con un paralelismo muy significativo, dedica su himno a la luna, su astro favorito. No faltan, tampoco, en esta obra, las referencias tópicas a la vida privada, a las labores sociales y a las obligaciones familiares que impidieron a las mujeres dedicarse a la creación artística:

"... ya tenia escrito el primer canto y una parte del segundo, cuando tuve que suspender y arinconar mi trabajo por largo tiempo. Alterada estre madamente mi salud antes de dar á luz á la menor de mis hijas, los cuidados consiguientes á la crianza de esta por mí misma, la necesidad de atender á los deberes domésticos de mi numerosa familia, me quitaron el gusto y el tiempo necesario para continuar mi obra..."⁽¹⁷⁾

Estas declaraciones, repetidas una y otra vez en la literatura escrita por mujeres, obliga a finalizar con el recuerdo de las palabras de Virginia Woolf, cuando afirmaba que, para que las mujeres pudiesen escribir era necesario, no sólo dinero, sino especialmente, una habitación propia.

(16) Ob. cit., págs. IX-X.

(17) "Himno a la luna", impreso por Duhart-Fauvet y Maurin, Bayona, 1838, págs. XI y XII.

LA MUJER ROMÁNTICA EN LA COSMOVISIÓN ESTÉTICA DE GUSTAVO A. BÉCQUER

M.^a Victoria UTRERA

El modelo de crítica literaria llamado “Imágenes de la mujer” ha sido, como indica Toril Moi, “una de las ramas más fértiles de la crítica literaria feminista”⁽¹⁾. Esta corriente teórica, centrada sobre todo en la novela, denuncia la creación de unos estereotipos femeninos irreales y, aunque sea a veces excesivo su apego al deseo de plasmar la realidad, resultó en su momento necesaria y útil en el campo ideológico y crítico⁽²⁾. Voy a tener en cuenta esta corriente teórica, pero sin olvidar factores exclusivamente literarios, como la tradición de la imagen de la mujer a la que Bécquer pertenece.

Escritoras como Virginia Woolf han destacado que uno de los medios fundamentales a través de los que se perpetúa una determinada imagen femenina es la literatura escrita por los hombres y que esta imagen está marcada por la subordinación de la mujer al mundo masculino, que, cuando la caracteriza positivamente, la enmarca en el ámbito del hogar y la empuja a cumplir un papel de necesaria pureza e idealidad en el que no caben elementos tan humanos como la sexualidad o el inconsciente⁽³⁾. Carmen Martín Gaité se ha referido recientemente a la tradición literaria española y a la imagen de la mujer en su libro *Desde la ventana. Enfoque femenino de la literatura española* y ha destacado la superficialidad de la imagen femenina, que se

(1) T. Moi, *Teoría literaria feminista*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 54.

(2) *Ib.*, pp. 54-60.

(3) *Vid.* Virginia Woolf, *Las mujeres y la literatura*; selección y prólogo de M. Barrett y traducción de A. Bosch, Barcelona, Lumen, 1981.

mantiene en el Romanticismo con un estereotipo falso, etéreo e inexistente: “La mujer musa –comenta Martín Gaité– se adornaba ahora con otros ropajes, que seguían equivocando a la que realmente quisiera reconocerse bajo ellos. Pero no se proponían modelos de conducta realmente liberadores para la mujer de carne y hueso, limitándose a concederle con presunta magnanimidad su derecho a la pasión arrebatada”.⁽⁴⁾ No obstante, en el caso de Bécquer, una pasión arrebatada, aunque puede admitirse en la mujer, tiene en general una contrapartida, un castigo, una desgracia. La mujer en la ficción literaria, modelo de la real, es considerada, a grandes rasgos, como “columna moral de la sociedad” y desde el momento en que existen divergencias de este modelo surge, como indica Biruté Ciplijauskaitė en su libro *La mujer insatisfecha*⁽⁵⁾, la crítica de carácter misógino, dentro de una ya larga tradición⁽⁶⁾ que alcanza, en parte, el pensamiento de G. A. Bécquer. Al mismo tiempo, el poeta sevillano se inserta en otra tradición, la petrarquista y neoplatónica, en la que la mujer es un elemento fundamental de la cosmovisión poética. Pero esta mujer tendrá, claro está, otras características distintas de las de la que es objeto de críticas y acusaciones.

Una de las imágenes de la mujer en la obra de Bécquer es la amada inalcanzable. El poeta se convierte en un ser activo que busca el modo de aprehenderla. Se trata de un yo que busca a un tú indefinible. Díez Taboada, en su trabajo sobre la mujer ideal⁽⁷⁾, considera que esta figura femenina, perteneciente en un primer momento al ámbito misterioso de la naturaleza, se esencializa en un segundo momento y es encuadrada en el recinto cerrado del huerto o el claustro conventual. Es entonces cuando, dando un paso más, se transforma en estatua de piedra o aparece muerta o dormida. La pasividad femenina se ha acentuado considerablemente. Díez Taboada observa, además, una tercera etapa, más realista, en la que domina la idea de ruptura amorosa y de muerte. El personaje femenino, por lo tanto, posee una realidad muy relativa y se torna inalcanzable en cuanto que ser humano, bien porque forma parte de las fuerzas de la naturaleza, porque está encerrado o escondido, o porque es una estatua, es decir, mero objeto estético. Y cuando tiene cierta relación con la realidad queda asociado al desengaño amoroso y

(4) C. Martín Gaité, *Desde la ventana. Enfoque femenino de la literatura española*, Madrid, Espasa-Calpe, 1992, p. 44.

(5) Cfr. B. Ciplijauskaitė, *La mujer insatisfecha. El adulterio en la novela realista española*, Barcelona, Edhasa, 1984, pp. 8-10 y 35-36.

(6) *Ib.*, pp. 27-29.

(7) J. M. Díez Taboada, *La mujer ideal*, Madrid, C.S.I.X., 1965, pp. 11-13.

a la destrucción. Pero estas imágenes no son las únicas que aparecen en la obra becqueriana. En las leyendas⁽⁸⁾, además de la mujer inalcanzable y la de piedra, encontramos la compañera fiel, cuyo rasgo principal es la sumisión, y también otra mujer que se caracteriza por la maldad y la destrucción. Una leyenda ilustrativa al respecto es la titulada *El Gnomo*, sobre todo porque contrapone dos imágenes femeninas: las de las hermanas Marta y Magdalena. La descripción física responde a un dibujo psicológico de ambas. Marta, morena, con ojos negros, es fuerte, altiva, dura y sabe lo que quiere; Magdalena, rubia, blanca, con ojos azules, es de carácter débil, infantil, llora fácilmente y ama de manera tierna y vaga, al contrario de Marta, que ama con un deseo tenaz e indomable. Estos prototipos no son originales de Bécquer. Podemos encontrarlos en los novelistas morales del siglo XIX. Evidentemente, es Marta, la mujer fuerte, la que recibe un castigo final, mientras que Magdalena resulta premiada por una debilidad que se ha querido asociar con la bondad y la belleza espiritual. La fortaleza femenina queda claramente condenada. De no haber sido así, se habrían roto los roles de sumisión total al mundo de lo masculino.

Uno de los rasgos que se atribuye a la mujer ideal en la obra becqueriana es su sensibilidad. Sentimiento, poesía y mujer son palabras inseparables en la cosmovisión del poeta sevillano. Como en la rima XXI, en la carta primera de las *Cartas literarias a una mujer*, Bécquer se dirige a ella en estos términos:

“Poesía eres tú, te he dicho, porque la poesía es el sentimiento y el sentimiento es la mujer.

La poesía eres tú, porque esa vaga aspiración a lo bello que la caracteriza, y que es una facultad de la inteligencia en el hombre, en ti pudiera decirse que es un instinto.

La poesía eres tú, porque el sentimiento, que en nosotros es un fenómeno accidental y pasa como una ráfaga de aire, se halla tan íntimamente unido a tu organización especial, que constituye una parte de ti misma.”⁽⁹⁾

Más adelante, el poeta continúa su explicación diciendo que la poesía “es en el hombre una cualidad puramente del espíritu” y por eso la escribe, le da forma a la idea; mientras que en la mujer la poesía “está como encarna-

(8) M. Cubero Sanz, “La mujer en las leyendas de Bécquer”, *RFE*, LII (1969), pp. 347-70.

(9) G. A. Bécquer, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1981, pp. 619-20. Cfr. J. M. Aguirre, “Bécquer y lo evanescente”, en R. P. Sebold (ed.), *Gustavo Adolfo Bécquer*, Madrid, Taurus, p. 224.

da en su ser", es "el verbo poético hecho carne". Es clara la dicotomía entre intelecto y sentimiento, actividad masculina y pasividad femenina, que queda matizada poco después: "Sin embargo, a la mujer se la acusa vulgarmente de prosaísmo. No es extraño; en la mujer es poesía casi todo lo que piensa, pero muy poco de lo que habla".⁽¹⁰⁾ Son palabras que nos recuerdan a la rima XXVI, en la que un personaje nos habla de la mujer "material y prosaica" del siglo XIX.

Es al hombre al que corresponde el ejercicio intelectual. Así se nos vuelve a manifestar en la III de las *Cartas desde mi celda*, cuando el escritor comenta uno de "esos extraños fenómenos del amor que sólo las mujeres saben sentir y los poetas describir".⁽¹¹⁾

Tantos en las *Cartas literarias* como en la citada rima XXI, la mujer es receptora pasiva de los pensamientos del poeta y se asocia con la poesía porque su rasgo principal es la belleza. La mujer es hermosa porque el poeta ha objetivado en ella un concepto estético⁽¹²⁾. Para ello, Bécquer recurre de nuevo a la tradición, la que le proporciona las pautas de la *descriptio* clásica: ojos llameantes, mejillas níveas y rosadas, boca de fuego o de rubí, pelo de oro, etc., caso, por ejemplo, de la rima XII, en la que los ojos actúan como *leit-motiv* sobre el que se construye el resto de la descripción: mejilla, boca, frente, pelo, pestañas. Cuando el poeta se centra en algún rasgo concreto del físico femenino, son los ojos de la amada los que acaparan su mayor atención; ojos siempre brillantes en los que predominan los colores claros para significar la bondad, dulzura y transparencia, ojos azules en la rima XIII comparables a la suavidad del rocío y a la luz de las estrellas; ojos que arrastran con misteriosa llama y que recuerdan el elemento mágico y sobrenatural de algunas de sus leyendas, como *Los ojos verdes*. Son ojos que no pertenecen a la realidad, sino que comunican al poeta con un mundo invisible. Es el caso de la rima XIV, donde podemos apreciar cómo el elemento físico y su descripción conllevan el descubrimiento de que esa mujer aparentemente normal forma parte de otra realidad misteriosa por los efectos que causa en el poeta: "Yo sé que hay fuegos fatuos que en la noche /llevan al caminante a perecer; / yo me siento arrastrado por tus ojos; / pero adónde me arrastran, no lo sé."⁽¹³⁾

(10) G. A. Bécquer, *Obras Completas*, ed. cit., p. 620.

(11) *Ib.*, p. 534.

(12) R. P. Sebold (ed.), G. A. Bécquer, *Rimas*, Madrid, Espasa-Calpe ("Clásicos Castellanos"), 1989, p. 137.

(13) G. A. Bécquer, *Obras completas*, p. 415.

La mujer arrasa con su belleza –rima XXXII–, enamora con su candor y su dulzura –rima XIX–, pero también lleva al poeta hacia un mundo desconocido, que es el mundo de la poesía, del misterio y lo divino. Sin embargo, cabe preguntarnos si es esta una mujer real. Es evidente que no lo es. Y ello se pone de manifiesto más claramente aún cuando nos adentramos en otras rimas becquerianas que vuelven sobre la mujer. La mujer en la realidad poética de Bécquer es abordada más como objeto estético que como personaje real, entrando de lleno en el mundo de la ficción y del sueño. Es comprensible, pues, que la mujer aparezca como un símbolo de la poesía. A partir de esta identificación es cuando la mujer se convierte en un imposible, como la esencia de la poesía y del arte. Es el caso, por ejemplo, de las rimas XI y XV.

Quizás se la rima XI una de las más significativas en la descripción simbólica y en la tipificación idealista de la mujer. En ella, Bécquer rechaza los ideales de pasión y de ternura en favor del imposible femenino: “-Yo soy ardiente, yo soy morena, / yo soy el símbolo de la pasión; / de ansia de goces mi alma está llena. / -¿A mí me buscas? -No es a ti, no. // -Mi frente es pálida; mis trenzas, de oro; / puede brindarte dichas sin fin; / yo de ternura guardo un tesoro. / -¿A mí me llamas? -No; no es a ti. // -Yo soy un sueño, un imposible, / vano fantasma de niebla y luz; / soy incorpórea, soy intangible; / no puede amarte. -¡Oh, ven; ven tú!”⁽¹⁴⁾

En la rima XV se vuelve a repetir este mismo ideal: “Cendal flotante de leve bruma, / rizada cinta de blanca espuma, / rumor sonoro / de arpa de oro, / beso del aura, onda de luz, / eso eres tú. // Tú, sombra aérea, que cuantas veces / voy a tocarte te desvaneces / (...) // ¡Yo, que a tus ojos, en mi agonía, / los ojos vuelvo de noche y día; / yo, que incansable corro y demente / tras una sombra, tras la hija ardiente / de una visión!”⁽¹⁵⁾

En estos y otros poemas la mujer ha perdido toda su realidad material. Se ha transformado en visión, luz, fantasma y sombra. Está desmaterializada y por ello es de condición inasequible⁽¹⁶⁾, como otras mujeres románticas que

(14) *Ib.*, p. 412.

(15) *Ib.*, p. 416.

(16) R. Geada-Prulletti, “Lo inasequible como objeto estético en Gustavo Adolfo Bécquer”, *CHA*, LXXXIII, núms. 248-249 (1970), pp. 341-45. Para la relación de la rima XI y El Gnomo, véase E. L. King, *Gustavo Adolfo Bécquer. From Painter to Poet*, México, Porrúa, 1953, pp. 125-27. Para la relación con Espronceda, *vid.* R. P. Sebold (ed.), G. A. Bécquer, *Rimas*, ed. cit., pp. 138-41; R. Pageard (ed.), *Rimas de Gustavo Adolfo Bécquer*, Madrid, C.S.I.C. (“Clásicos Hispánicos”), 1972, pp. 84-87; J. M. Díez Taboada, *op. cit.*, pp. 76-80 y 51-54, y “Sobre la rima XV de Gustavo Adolfo Bécquer”, *RLit*, XXII (1962), pp. 92-96.

aparecen en las obras de Espronceda, Zorrilla, Dacarrete, Selgas, José M^a de Larrea, etc. La máxima indeterminación de la amada se concreta en la imagen de la sombra que se desvanece cuando el poeta intenta tocarla. La mujer aquí se puede considerar como perteneciente al mismo grupo que esas “deformes silüetas / de seres imposibles” de la rima III y las ninfas y náyades que el poeta persigue en la rima V, porque en el fondo son seres imaginados que representan una realidad ficticia, fantasmas de una idea que no tiene, en el caso de la mujer, más que una relación superficial con su materialidad humana. En este sentido, la mujer se reviste de atributos de luz, caso de la rima XIV, XVII y XXXIV, que remiten a un sentido trascendente⁽¹⁷⁾, ya que es tan sólo una imagen que Bécquer usa para expresar una realidad superior, y funciona del mismo modo que algunos elementos de la naturaleza.

Un paso más en la configuración de la mujer como personaje inexistente y pasivo lo encontramos en las rimas en que aparece como estatua, como sucede en la leyenda *El beso* y en la prosa titulada *La mujer de piedra*. Este es el caso de la rima LXXVI, donde la figura femenina queda unida a la muerte, como ocurre en *El Estudiante de Salamanca*, de Espronceda.⁽¹⁸⁾

Otro de los personajes que son modelos literarios y que no tienen un fundamento real es el de Ofelia, única figura femenina con nombre propio en la poesía becqueriana. Sin embargo, Ofelia responde también a un ideal, puesto que es ya un personaje codificado que Bécquer recrea proponiéndolo como símbolo del dolor y de la ternura en la rima VI.

Tras esta galería de mujeres imposibles, acerquémonos un poco a la mujer más asequible para el escritor, más real, que, por supuesto, no dejará de tener algunas conexiones con esa otra mujer que venimos comentando. Aparte de ser hermosa, la mujer a la que Bécquer sí puede acercarse y con la que puede conversar será la mujer bondadosa, tierna y sumisa. La mujer rubia de la rima XI, aunque no es el ideal supremo, sí supone un acercamiento a él. Bécquer nos presenta una mujer fundamentalmente receptora, que lo escucha –rima I y XVI–, se apoya en él –XVIII– y es su reflejo. Es la mujer que en la primera de las *Cartas literarias* aspira a lo siguiente: “Yo deseo saber lo que es la poesía, porque deseo pensar lo que tú piensas, hablar de lo que tú hablas, sentir con lo que tú sientes; penetrar, por último, en ese miste-

(17) Vid. E. L. King, op. cit., pp. 109-10, 124 y 153-60.

(18) Vid. M^a del R. Fernández Alonso, “Interpretación de la rima LXXIV”, *CHA*, LXXXIII, núms. 248-249 (1970), pp. 406-14.

rioso santuario en donde a veces se refugia tu alma y cuyo umbral no puede traspasar la mía"⁽¹⁹⁾. Esta mujer es la mujer hermosa de la rima IV que es el reflejo de la mirada y de los suspiros del amante. Y sólo con la ayuda del poeta puede lograr tener una vislumbre de la visión intelectual de este. Así sucede, por ejemplo, en la rima XXIX, donde la amada es receptora de su explicación y llega a entenderla, no por alguna actividad mental, sino a través de los sentidos, de un beso que la hace comprender la esencia poética: "y nuestro ojos se hallaron, / y sonó un beso. // (...) Creación de Dante era el libro, / era su *Infierno*. / Cuando a él bajamos los ojos, / yo dije, trémulo: / "¿Comprendes ya que un poema / cabe en un verso?" / Y ella respondió, encendida: / "¡Ya lo comprendo!"⁽²⁰⁾

La mujer con la que Bécquer convive está incapacitada para la tarea intelectual. Así la pinta el poeta en las *Cartas literarias*: "La poesía eres tú. ¿Te sonríes? Tanto peor para los dos. Tu incredulidad nos va a costar: a ti, el trabajo de leer un libro, y a mí, el de componerlo.

-¡Un libro!- exclamas, palideciendo y dejando escapar de tus manos esta carta-. No te asustes. Tú lo sabes bien: un libro mío no puede ser muy largo. Erudito, sospecho que tampoco."⁽²¹⁾

Como vemos, a la mujer no le es propia, según Bécquer, la actividad del pensamiento analítico o especulativo. Ni le gusta leer libros eruditos o largos, ni tampoco es característico de ella escribirlos. Mientras al hombre corresponde el ejercicio intelectual de la palabra, a la mujer pertenece el sentimiento. En la rima XXX, el escritor sevillano divide los papeles femenino y masculino en esta misma línea. adjudicando el llanto a la mujer y la palabra al hombre en el trance de una reciente ruptura amorosa entre ambos: "Yo voy por un camino, ella por otro; / pero al pensar en nuestro mutuo amor, / yo digo aún: "¿Por qué callé aquel día?" / y ella dirá: "¿Por qué no lloré yo?"⁽²²⁾ Como en las *Cartas literarias*, aquí y en otras rimas la mujer es simple estímulo, y a la vez receptora, de las palabras del poeta.

Por otra parte, cuando la mujer en cualquiera de sus manifestaciones realiza alguna actividad ello conduce en general a la destrucción del yo poético, a no ser que su actividad se reduzca a un murmullo que presumiblemente son suspiros de amor, como es el caso de la rima XXVIII. En la rima

(19) *Obras completas*, p. 618.

(20) *ib.*, pp. 424-25.

(21) *ib.*, p. 618.

(22) *ib.*, p. 425.

XLI, lamujer, que se identifica con fuerzas dinámicas de la naturaleza arrolladora –huracán, océano–, imposibilita la relación con el poeta, que aquí es elemento pasivo y de choque –torre, roca–, por lo que la unión no puede realizarse.

En su visión de la mujer más cercana, con la que ha mantenido una relación que ya se ha roto, la caracterización está teñida de rasgos negativos, que se insertan en parte en la tradición misógina de nuestra literatura. La mujer es mudable, altanera, vana, caprichosa –rima XXXIX–, hipócrita y sin corazón –rimas XL, XLIV, XLV, XLVII, LXXVII–, traidora –XLVI– y envenenadora de su cuerpo y alma –LXXIX. Tal actitud misógina es desmentida por R. P. Sebold cuando dice que Bécquer “casi siempre presenta el sexo femenino como igual al masculino: si la mujer engaña, engaña el hombre; si la mujer llora, llora el hombre, etc.”⁽²³⁾. No obstante, no podemos compartir esta opinión. Las leyendas ilustran claramente la negatividad de algunas mujeres concretas que no responden al ideal sumiso becqueriano⁽²⁴⁾.

Pero una de las características que más me ha llamado la atención y que aparece en las rimas es la ya anotada incapacidad intelectual de la mujer, que, en algunos casos, se traduce en ignorancia y estupidez. Ya hablamos de la mujer material y prosaica de la rima XXVI. En efecto, la mujer se muestra incapaz de advertir o de sospechar la sensibilidad poética de su antiguo amante en la rima XXXV: “¡No me admiró tu olvido! Aunque de un día, / me admiró tu cariño mucho más; / porque lo que hay en mí que vale algo, / eso... ¡ni lo pudiste sospechar!”⁽²⁵⁾. Evidentemente no es esta la mujer receptiva que desea sólo ser espejo de su amado. En este caso, la mujer descrita es incapaz de discernir en el interior de un poeta la realidad espiritual.

Finalmente, quiero referirme a la rima XXXIV, uno de los poemas que son más ilustrativos de la imagen de la mujer en la sociedad de la época para el poeta de Sevilla. En él condensa, a lo largo de sus cuatro primeras estrofas, su ideal poético más perfecto, enlazándolo con la poesía: “Cruza callada, y son sus movimientos / silenciosa armonía; / suenan sus pasos, y al sonar recuerdan / del himno alado la cadencia rítmica. // Los ojos y el cielo, cuanto abarcan, / arden con nueva luz en sus pupilas. // Ríe, y su carcajada tiene notas / del agua fugitiva; / llora, y es cada lágrima un poema / de

(23) R. P. Sebold (ed.), G. A. Bécquer, *Rimas*, ed. cit., p. 129.

(24) R. Benítez (ed.), G. A. Bécquer, *Leyendas, apólogos y otros relatos*, Barcelona, Labor, 1974, pp. 27-33.

(25) *Obras Completas*, p. 427.

ternura infinita. // Ella tiene la luz, tiene el perfume, / el color y la línea; / la forma, engendradora de deseos, / la expresión, fuente eterna de poesía."⁽²⁶⁾ Sin embargo, es en la última estrofa donde Bécquer va a romper con amarga ironía esta delicada imagen: "¿Que es estúpida? ¡Bah! Mientras, callando, / guarde oscuro el enigma, / siempre valdrá, a mi ver, lo que ella calla / más que lo que cualquiera otra me diga."⁽²⁷⁾ La cruel destrucción del ideal esconde toda una concepción de la mujer a la que se niega la palabra porque se considera estúpida. Este poema es paralelo, como señaló R. Montesinos, a la prosa *Un boceto del natural*, donde junto a una primera idealización de Julia, uno de los personajes nos descubre que esta no habla porque es tonta⁽²⁸⁾.

Las imágenes de Bécquer sobre la mujer resultan significativas a la hora de valorar el papel activo de las mujeres en la sociedad de la época, un papel que evidentemente se les niega, bien por la vía de la adoración que las convierte en fantasmas, visiones, sombras, etc., bien por la vía de la degradación que las incapacita para pensar. Las atribuciones que se les suponen como propias pertenecen a una sociedad y una ideología netamente masculinas. Entre la mujer angélica, la idealizada, la inaccesible, la fantástica, asociada a fuerzas maléficas y mágicas, y la mujer pasiva intelectualmente, cuando no estúpida, que sólo funciona como objeto estético de reflexión equiparable a cualquier fuerza o elemento de la naturaleza, no queda espacio para una imagen de la mujer activa, capacitada para pensar, escribir o dirigir su propia vida, porque en ese caso está condenada al fracaso que el castigo de la sociedad le impone.

(26) *Ib.*, p. 427.

(27) *Ib.*

(28) *Ib.*, p. 721. Cfr. R. Pageard (ed.), *op. cit.*, pp. 261-62; R. Montesinos, "Julia Espín", en *Bécquer. Biografía e imagen*, Barcelona, Editorial RM, 1977, y R. P. Sebold (ed.), G. A. Bécquer, *Rimas*, pp. 129-34.

PROPOSICIÓN Y PROPÓSITO: CANTO A TERESA DE ESPRONCEDA Y TERESA DE ROSA CHACEL

Yolanda VALLEJO

La sospechosa insistencia con que Espronceda recuerda a sus lectores que el canto segundo de *El Diablo mundo* no tiene relación alguna con los demás cantos de este poema inconcluso y desigual en la estructura, revela algunas de las claves necesarias para la interpretación del mismo dentro del marco ingenuo y provinciano en que lo encuadra Gil de Biedma⁽¹⁾ al hablar de la evidente intencionalidad con que se aconseja pasar por alto estos versos. Espronceda busca el desahogo de unos sentimientos reales constatables hasta el más mínimo detalle, y encuentra en la elegía la forma de expresión idónea para sus sufrimientos.

La muerte como tema literario admite una gran variedad de tratamientos poéticos, pero es la elegía romántica la que presenta una mayor tensión conflictiva porque simboliza la falta de fe que Dios tiene en el hombre y se convierte en "la poesía de la autocompasión"⁽²⁾. La elegía romántica española

(1) Gil de Biedma, Jaime: *El pie de la letra*. Barcelona, Crítica, 1980. Para el autor *El diablo mundo* tiene un innegable matiz provinciano en sus pretensiones trascendentales, pero es, sin lugar a dudas, la obra más interesante del Romanticismo español, pues no responde a convenciones literarias, sino a estímulos vitales.

(2) Wardropper, Bruce W: "Espronceda's *Canto a Teresa* and the spanish elegiac tradition" en *Bulletin of Hispanic Studies* XL, 1963. Pp. 89-100. En este artículo se habla de la tradición elegíaca en España desde el *planctus* latino hasta las tragedias del siglo XX, como marco para el poema de Espronceda. La poesía de la autocompasión (donde se engloba el *Canto a Teresa*) sólo trata de aliviar un ánimo doliente, no aspira al ingenio o la belleza.

se caracteriza por un lenguaje ditirámico e hiperbólico cargado de denuestos contra la muerte y contra Dios. En este sentido, *Canto a Teresa* se convierte en una clara representación de la poesía ditirámica y entraría, por tanto; en la tradición elegíaca cristalizada en Manrique.

Si bien es cierto que todos los tópicos elegíacos se dan cita en *Canto a Teresa*, hay que tener presente que Espronceda combina el recuerdo al tiempo feliz propio de la poesía funeraria con la crueldad y el desprecio al referirse a Teresa. Si despojamos el canto de estas marcas podemos observar que Espronceda no está elogiando a Teresa y que en su visión del mundo los esquemas elegíacos están invertidos⁽³⁾. De este modo se nos presenta una pasión casi blasfematoria, de “sublevación titánica” contra el cielo, que sustituye a la resignación común en el género elegíaco. Los “recursos acuáticos” tantas veces empleados en la Literatura Española, apuntan en Espronceda al desengaño de la vida y del amor; la vida ya no es un trayecto fluvial con una sola dirección, sino que puede estancarse y convertirse en fango: “Tú fuiste un tiempo cristalino río,/ manantial de purísima limpieza,/ después torrente de color sombrío,/ rompiendo entre peñascos y maleza,/ y estanque, en fin, de aguas corrompidas,/ entre fétido fango detenidas”⁽⁴⁾. El recuerdo del tiempo que tanto reclamaba Manrique para su consuelo es precisamente el que molesta a Espronceda y trata de huir de él: “¿Por qué volvéis a la memoria mía/ tristes recuerdos del placer perdido?”⁽⁵⁾. El tiempo no es un implacable fenómeno natural sino un enjambre de “contratiempos” escurridizos que escapan a los propósitos del autor.

En definidas cuentas, *Canto a Teresa* no es un canto al amor perdido, sino al fracaso y a la rebelión contra la realidad y contra la mujer, no contra una mujer concreta, sino contra algo inmaterial, mezcla de ilusión y realidad que fluctúa entre el bien y el mal, pero que está destinada irremisiblemente a este último. La desgracia de Teresa es la desgracia de la mujer “hermoso ser

(3) Para María Paz Díez Taboada en *La elegía romántica española* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1977, los tópicos que utiliza Espronceda responden sólo a la forma y no al contenido, por lo que pueden y deben suprimirse para encontrar el sentido pleno del canto. El *ubi sunt*, el estupor ante el desengaño y la liberación de la muerte, no responden a un impulso vital, sino a una pose literaria muy del gusto de la época, a pesar de la opinión de Wardropper que antes reseñábamos.

(4) Marrast, Robert (ed.) Espronceda, J.: *El estudiante de Salamanca. El diablo mundo*. Madrid: Castalia, 1978. La síntesis de la trayectoria vital de Teresa está recogida en los versos 1694-1699.

(5) *Ibidem* vv. 1-2.

para llorar nacido"⁽⁶⁾ cuya única alternativa es integrarse en el sistema o vivir permanentemente en el escándalo. El poema está escrito por un amante desdichado y resentido que quiere desahogar un dolor, que no es consecuencia de la muerte de la amada, sino de la pérdida de su amor debido a la caída de Teresa desde el altar imaginado por Espronceda al barro de los mortales. El duelo, pues, no va dirigido tanto a una muerte corpórea como al cese del amor.

Llegados a este punto cabe plantearse si *Canto a Teresa* es una elegía -en el sentido de poema funerario- o un poema individualista que sólo se entiende si se está enamorado de una mujer como Teresa. *Canto a Teresa* refleja toda esta problemática pero no ofrece soluciones, es una proposición incompleta que no tendría repercusiones hasta un siglo más tarde en la novela *Teresa* de Rosa Chacel; aunque no hay que perder de vista el extenso poema de Unamuno *Teresa* (*Rimas de un poeta desconocido, presentadas y presentado por Miguel de Unamuno* de 1924⁽⁷⁾), de estilo bécqueriano que ofrece rimas escritas por un joven poeta que habría muerto de amor por su novia, Teresa, muerta de tuberculosis. Los posibles nexos comparativos no son, sin embargo, pertinentes a la hora de analizar *Canto a Teresa* y *Teresa*.

En este sentido, no debemos olvidar que entre los logros de la llamada Generación del 27 está el redescubrimiento de la tradición elegíaca española, no en sus manifestaciones medievales sino en su vertiente romántica. Efectivamente, *Llanto por la muerte de Ignacio Sánchez-Mejías* es uno de los mejores poemas funerarios de la Literatura Española y que más recuerda a la poesía elegíaca romántica. Como consecuencia de este interés, se hacen nuevas lecturas de los poemas elegíacos románticos y entre ellos del *Canto a Teresa*. Pero no es en la poesía donde se actualiza la figura de Teresa: las direcciones de la prosa en la Generación del 27 se encaminan hacia el ensayo y la biografía, biografía que, a partir de Benjamín Jarnés⁽⁸⁾ se constituye con tres constantes: el retrato del personaje a través de un rasgo central que lo define, la integración de lo biográfico en el fondo documental de la época, y la incorporación, sobre dicho fondo, de la perspectiva del biógrafo y su

(6) *Ibidem* verso 1710. La idea predominante en Espronceda es que la mujer es un ángel caído que ha nacido para llorar o para vivir como un autómatas: la mujer debe asumir con entereza su culpabilidad en el pecado original. Cfr. Mayer, Hans: *Historia maldita de la literatura. La mujer, el homosexual y el judío*. Madrid: Taurus, 1977.

(7) Unamuno, Miguel de: *Teresa* (*Rimas de un poeta desconocido, presentadas y presentado por Miguel de Unamuno*). Madrid: Renacimiento, 1924.

(8)

mundo. Especial interés tiene esta configuración porque explica la génesis y el sentido de *Teresa* de Rosa Chacel, escrita a instancias de Ortega y Gasset como primer volumen de una colección de biografías románticas, de la que sólo vio la luz, en la *Revista de Occidente*, el primer capítulo de esta novela, que se publicó completa tras la guerra civil en 1940 en Buenos Aires.

En el prólogo a su novela, la autora afirma “entonces me limité al canto: lo tomé como guión, y ateniéndome a las fechas que han quedado como seguras, fui interpretándolo por el mismo sistema”⁽⁹⁾. Es el canto el pilar único sobre el que Rosa Chacel edifica *Teresa* y nos presenta una imagen antagónica -aparentemente- a Espronceda. Si el *Canto a Teresa* es una visión en esencia masculina, la novela presenta un mundo mucho más caótico, porque su perspectiva no es la del poeta, sino la de una mujer que vive en la marginalidad por haber roto el molde que se esperaba de ella. La conciencia, sin embargo, de sacrificio está tan presente en Teresa⁽¹⁰⁾ como la idea de auto-marginación. Espronceda nos muestra los errores de su amada y el castigo que recibe por sus supuestas transgresiones, transgresiones que precisamente tiene su origen y herencia en la Eva Bíblica, herencia que convierte a Teresa en la mujer desalmada y perversa del poema, condiciones que, en la vida real, Teresa Mancha muy probablemente estaba lejos de poseer. En cambio, Rosa Chacel nos presenta una mujer muy consciente de sus actos y resignada, aunque sin remordimiento alguno y sin idea de culpabilidad: “tú no eres más que un hombre atemorizado por la amenaza de una mujer que atenta contra el convencionalismo de su existencia”⁽¹¹⁾.

Volviendo a Espronceda, vemos que su actitud ante la realidad pasa por tres estados fundamentales, que, según Pedro Salinas⁽¹²⁾, corresponden fidelignamente al esquema del *Canto a Teresa*: amor entusiasta, decepción y odio. En efecto, esta es la síntesis del poema tanto sincrónica como diacrónicamente, puesto que representan pasado, presente y futuro. Paradójicamente, Rosa Chacel escoge tres puntos como bases insustituibles en su novela: el amor, el desencanto y la desesperación que lleva a la prosti-

(9) Chacel, Rosa: *Teresa*. Madrid: Mondadori, 1991. En el prólogo, la autora plantea la configuración de Teresa Mancha como un personaje que no hizo otra cosa en su vida más que ser la “Teresa” que da nombre al poema de Espronceda.

(10) Efectivamente, en las pocas reflexiones que el personaje hace de sí mismo llega a decir “¿Quién decide estos actos? ¿Quién exige mi sufrimiento?” (Pág. 98).

(11) Chacel, Rosa: *Teresa*. Madrid: Mondadori, 1991. Pág. 242.

(12) Salinas, Pedro: *Ensayos de literatura hispánica* (Del Cantar de Mio Cid a García Lorca. Madrid: Aguilar, 1961(2), pp. 259-267.

tución. Tenemos aquí el primer punto conflictivo en la comparación de ambas obras: posturas encontradas frente a una misma realidad, la postura de Espronceda y la postura de Teresa⁽¹³⁾.

La Teresa de Rosa Chacel no es la mujer fatal que pinta Espronceda, pero sí es una desdichada; sin valor para los hombres y despreciada por las mujeres, en las que ella misma proyecta sus miedos y sus recelos: “nunca la frase más obscena lanzada por un hombre podía tener el acento mezclado con lascivia y maldición que las mujeres ponían en un ¡Huyhuyhuy!”⁽¹⁴⁾.

El tema de la mujer se apodera del canto llenando seis octavas en las que encontramos un contraste continuo entre realidad y fantasía. La figura de Teresa, evocada principalmente con la vista y el oído es, en síntesis, una figura aérea y pura que se traduce en un ritmo agitado para desembocar en la “inmovilidad del pecado”⁽¹⁵⁾. Pecado al que está destinada la mujer desde sus orígenes y cuya finalidad última es arrastrar al hombre a la desgracia. Esta imagen de mujer inalcanzable, infantil e irremisiblemente perversa, responde a una concepción demoníaca de la mujer muy del gusto romántico, aunque habríamos de remontarnos varios siglos antes para analizar la configuración de este mito⁽¹⁶⁾. Sin embargo, Teresa está muy lejos de ser la Serrana de la Vera, ni siquiera Carmen, porque Teresa no autodetermina su comportamiento, sino que se deja arrastrar buscando la protección de un hombre. Podríamos decir, simplificando los términos, que Teresa no busca un amante sino un padre, y por eso siente la necesidad de escapar cada vez que intuye que esa protección puede quebrarse.

La revisión de Rosa Chacel, supuestamente más progresista y moderna, cae de nuevo en esta concepción maniqueísta hombre/ mujer. Teresa está situada entre dos polos de masculinidad: Espronceda y Octavio, alrededor del que giran otros hombres como Escosura, Ros de Olano..., pero carece de un carácter intelectual que la sitúe al mismo nivel de sus amantes. Por el

(13) Existe una correlación entre las tres etapas por las que atraviesa Espronceda, y los tres estados vitales de Teresa; el amor provoca amor, el desengaño, decepción, y el odio del amante provoca en la amada una desesperación tal que la lleva a la prostitución.

(14) Chacel, Rosa: *Teresa*. Madrid: Mondadori, 1991. Pág. 202. La imagen que proyecta Teresa para las demás mujeres es la de un ser marginal: “¡Déjela, madre! Es una golfa” (Pág. 223).

(15) Marrast, Robert (ed.) Espronceda, J.: *El estudiante de Salamanca. El diablo mundo*. Madrid: Clásicos Castalia, 1978. Véase el estudio introductorio.

(16) Para un estudio más detallado de la configuración del mito de mujer fatal, véase el libro de Hans Mayer anteriormente citado.

contrario, describe a Teresa llena de “ambiciones femeninas” y de miedo ante los hombres.

En realidad, la obra de Espronceda y la de Rosa Chacel son caras no demasiado opuestas de una misma moneda; ninguno de los dos autores siente el más mínimo aprecio por Teresa, desprovista de las cargas semánticas que conlleva ser una heroína romántica. Nos estamos refiriendo a despojar el poema de aquellos rasgos que son meramente laudatorios, y la novela de aquellos rasgos que son meramente testimoniales de la vida de la autora; para quedarnos en la síntesis de Teresa Mancha hay que suprimir las diversas reflexiones sobre la desventura de España como espejo de su propia desventura, en una especie de fraternidad “muy” femenina, porque estas reflexiones responden a la voz de Rosa Chacel y de su entorno; algo hasta cierto punto lógico si consideramos la teoría de Benjamín Jarnés que mencionábamos al principio. Esta incursión del biógrafo en la novela nos lleva a una premisa importante que no debemos perder de vista a la hora de interpretar la obra: no todos los mundos posibles responden a artificios literarios, pero todos los artificios literarios dan cuenta de posibles mundos⁽¹⁷⁾. Esta paradoja, se concreta en *Teresa* donde es, precisamente, la recreación de un mundo real como artificio literario la raíz arquitectónica del personaje, personaje que responde fielmente a las pautas establecidas en el *Canto a Teresa*, aunque, eso sí, con un aire ligeramente más moderno.

Como veíamos antes, el prólogo de la novela se convierte en una especie de “declaración de principios” donde Rosa Chacel afirma que *Canto a Teresa* ha sido su único guión y la única proposición que ha aceptado para su propósito. Sin embargo, no hay dudas en cuanto a las aportaciones propias de Rosa Chacel, debemos tener en cuenta los atributos eminentemente “femeninos” heredados del *Canto a Teresa*: el miedo, la contención, la ensoñación⁽¹⁸⁾, pero son más interesantes las grietas abiertas en esta configuración arquetípica. En este sentido, se puede observar la concepción que Teresa tiene de sí misma como “sierva de un hombre”⁽¹⁹⁾ y cómo su huída deliberada con Espronceda responde a un impulso arrebatador en el que ya hay un

(17) Cfr. Eco, Umberto: *Los límites de la interpretación*. Barcelona: Lumen, 1992. Capítulo 3.5 “Pequeños mundos”.

(18) Desde el comienzo de la obra se repiten situaciones en las que Teresa refrena sus impulsos y porque “nadie se había tomado el trabajo de valorar a Teresa porque su timidez la oscurecía y le hacía parecer como una de esas criaturas que no reclaman nunca lo que les pertenece” (pág. 86 de Chacel, Rosa: *Teresa*).

(19) *Ibidem*. Pág. 72.

uso velado de la libertad. De todas formas, a pesar de estas excepciones, la naturaleza femenina se convierte en una amenaza que pesa sobre Teresa quien se consuela diciéndose “sé que algún día tendrás valor”⁽²⁰⁾.

Sin embargo, en los momentos en que parece que Teresa hace más uso de su libertad, –libertad que la vida en la marginalidad le proporciona– es cuando más sujeta está a los patrones que se esperan de ella. Su vida parece que siempre debe estar unida a la de un hombre: deja a su marido por Espronceda, a éste por Octavio y cuando ya está sumida en el escándalo, le propone a Narciso de la Escosura que escapen juntos abandonándolo todo⁽²¹⁾, aunque todos los intentos de huída quedan fallidos excepto el de Espronceda, que es precisamente el que peor tratamiento le da y el que más la denigra, a tenor de la recomposición de Rosa Chacel. Hay una sola actitud en la novela de Rosa Chacel en la que se puede vislumbrar un aire claramente moderno en Teresa: nos referimos a las repetidas pesadillas que ésta tiene con una MUJER que la persigue y de la que quiere desprenderse pero no puede, esto la hace sentirse “miserable, desamparada de sí misma, incapaz de asumir el rasgo desmedido que en su locura había pretendido trazar”⁽²²⁾.

Todos estos atributos que estamos comentando, están ausentes en el poema de Espronceda, en el que Teresa tiene un papel importante sólo desde la perspectiva del amante. Es una imagen cristalizada, sin posibilidad alguna de cambio y con una carga bastante negativa, porque, precisamente y, como afirma Wardropper⁽²³⁾, el *Canto a Teresa* revela los sentimientos del autor como alivio del alma doliente, por lo que no interesan otros planteamientos que los del propio Espronceda. Planteamientos que, por supuesto, no están sino dictados por el sentimiento de fracaso y el desengaño de un amor, quizás el más intenso en la vida del poeta, pero teñido de un claro matiz narcisista y egocéntrico, porque estaba enamorado del mismo amor que él proyectaba, “es el amor que el mismo amor adora”⁽²⁴⁾, por lo que no está dispuesto a aceptar que el objeto de su amor fuese capaz de amar y ser amado, no podía emanciparse de determinados convencionalismos, y por

(20) *Ibidem*. Pág. 32.

(21) Esta reacción de Teresa coincide con la evolución regresiva de la amada que describe Espronceda en su canto.

(22) Chacel, Rosa: *Teresa*. Madrid: Mondadori, 1991. Pág. 233.

(23) Wardropper “Espronceda’s *Canto a Teresa* and the spanish elegiac tradition” en *Bulletin of Hispanic Studies*, XK (1963), pp. 89-100.

(24) Marrast, Robert (ed.) Espronceda, J.: *El estudiante de Salamanca. El diablo mundo*. Verso 1628.

ello recomienda al lector que huya del amor de las mujeres: "Huid si no queréis que llegue un día/ en que enredado con retorcidos lazos/ el corazón, con bárbara porfidia/ luchéis por arrancároslo a pedazos"⁽²⁵⁾.

Es precisamente de esta perspectiva masculina de la que se aparta Rosa Chacel que, si bien, no carga a Teresa de remordimientos, indecisiones ni intelecto, pone en sus labios la única voz capaz de denunciar el narcisismo de Espronceda: ¡Tu nombre!. No viví para él, es cierto. Viví para el hombre que lo designaba, y ese hombre ¿dónde está?"⁽²⁶⁾. Justo en este momento Teresa corta su nudo gordiano y comienza a darse cuenta que nunca ha comprendido a Espronceda y que ha vivido una relación engañosa de la que sólo queda una débil ternura con tendencia irremediable a la extinción, extinción que también está presente en el poema de Espronceda: "las rosas del amor se marchitaron,/ las flores en abrojos convirtieron, /y de afán tanto y tan soñada gloria,/ sólo quedó una tumba, una memoria"⁽²⁷⁾.

Rosa Chacel asume hasta tal punto la proposición lanzada por Espronceda desde su poema, que más que una biografía novelada de Teresa Mancha, personaje por el que la Generación del 27 muestra un gran aprecio, su novela se convierte en un análisis metaliterario obligado en la interpretación del *Canto a Teresa*, no sólo del contenido, sino incluso de la forma. No distorsiona la imagen de Espronceda, la devuelve en una proposición completa tal y como era su propósito inicial.

En conclusión, nos encontramos ante visiones aparentemente contradictorias pero complementarias, cara y cruz de un mismo destino. Nunca los polos opuestos se atrajeron tanto.

(25) *Ibidem* vv. 1725-1729.

(26) Chacel, Rosa: *Teresa*. Madrid: Mondadori, 1991. Pág. 242.

(27) Marrast, Robert (ed.) Espronceda, J.: *El estudiante de Salamanca. El diablo mundo*. vv. 1737-1740.

EL PODER DE LA MUJER EN EL SIGLO XVIII O LA PASIÓN DE LA PALABRA: MME RICCOBONI

Lydia VÁZQUEZ

En la Francia del siglo XVIII, el poder establecido, el del Antiguo Régimen, en decadencia hasta la Revolución misma, está esencialmente en manos de los hombres, y a menudo de los hombres libertinos, como el Regente o el propio Luis XV.

Las mujeres del siglo XVIII no tuvieron prácticamente acceso ni a la política ni al poder económico. Aunque la política de Luis XV pueda tan sólo ser comprendida a través de las figuras de Mme. de Chateauroux, Mme. de Pompadour, la Duquesa de Grammont y Mme. du Barry (incluso si el gusto por las finanzas que perdurará hasta Necker había sido introducido en el Gobierno de Francia por Mme. de Pompadour), éstas no alcanzaron el poder más que por delegación⁽¹⁾ y pagaron caras sus incursiones, siempre escandalosas, en el mundo del poder⁽²⁾.

¿Dónde están, pues, esas mujeres del siglo XVIII? ¿Cuál es su campo de acción, en qué terreno ejercen ellas el poder, si es que lo hacen? Mme. du Châtelet, Mme. Elie de Beaumont, Mme. de Genlis, Mme. du Deffand, Mlle. de la Chaux, Mme. du Boccage, Mme. la Comtesse de Beauharnais, Mme.

(1) Vid. el prólogo de E. Badinther a *Emilie, Emilie*, 1983.

(2) Mme. de Staël, a finales de siglo, muestra la imposibilidad de la entrada directa en la política por parte de las mujeres de la época. Ella fue con certeza una de las que lo intentó con más firmeza, sin éxito, y por ello fue duramente criticada, incluso por las propias mujeres, sobre todo por aquellas que habían hecho su entrada en política "indirectamente" (Mme. de Charrière).

Riccoboni, Mme. d'Épinay o Mme. de Staël⁽³⁾ son nombres que pueden darnos pistas y ayudarnos a responder a tales preguntas.

Mujeres "maîtresses" de importantes Salones, pedagogas, lingüistas, poetisas o autoras de Reflexiones o de novelas célebres, todas tienen en común el haber obrado por y con la escritura, el haber ejercido el poder de la palabra, que amaron hasta la pasión.

Por supuesto, no pretendo aquí reivindicar el acto de escritura en el siglo XVIII como un acto de naturaleza femenina. Más numerosos fueron los hombres, nobles o burgueses, que tomaron la palabra, filósofos y moralistas que intentaron subvertir con sus plumas las bases ideológicas del Antiguo Régimen, y novelistas que trasladaron al nivel de la ficción su experiencia libertina. Pero es evidente, igualmente, que las mujeres conquistaron el poder en el siglo XVIII en el terreno de la escritura. Sin caer en la simplificación reductora y sexista de intentar diferenciar en el siglo XVIII la escritura femenina de la escritura masculina, creo sin embargo que en gran parte se debe a las mujeres escritoras el hecho de que los dos ejes que recorren el siglo, razón y pasión, se vieran reunidos.

- (3) Mme. du Châtelet, mujer filósofa amiga de Voltaire y autora de las *Réflexions sur le bonheur ou Discours sur le bonheur* (1761); Mme. Elie de Beaumont, autora de las *Lettres du Marquis de Roselle* que, según dice La Harpe, es, "parmi les ouvrages que le sexe a produits de nos jours" uno de los que "doivent tenir un rang distingué"; Mme. de Genlis, autora de abundantes obras pedagógicas destinadas a uso femenino, de novelas como *Mlle. de Clermont* de la que nos dice Mme. de Tastu: "Là, en effet, dans une proportion qui ne permet pas les longueurs, brillent toutes les qualités qui distinguent Mme. de Genlis. Un style pur, élégant, naturel, de ce naturel épuré par le contact d'une société polie; une peinture touchante de la passion, telle qu'elle peut exister aun milieu des frivolités du monde et des entraves de la grandeur. une finesse d'observation qui ne nuit point à l'intérêt du récit, assurent à ce petit roman une place durable parmi les productions qui honorent la littérature française"; Mme. du Deffand, conocida por su *Correspondance littéraire* tan importante como la de Grimm por su influencia sobre los gustos literarios de sus contemporáneos y de críticos posteriores; Mlle. de la Chaux, lingüista amiga de Condillac, de d'Alembert y de Diderot, traductora de Hume; Mme. du Boccage, poetisa y miembro de las Academias de Roma, Bolonia, Padua, Lyon y Rouen; Mme. la Comtesse de Beauharnais, autora de *Les Amants d'Autrefois*, reflejo de la sociedad libertina y seductora de su época; Mme. Riccoboni, entre los mejores escritores de su siglo y objeto de esta comunicación, Renvoi (suite) actriz de teatro y autora de novelas tales como las *Lettres de Milady Juliette Catesby* y *L'Histoire du Marquis de Cressy* donde trata de forma muy literaria y poco militante pero permanente el tema de las reivindicaciones femeninas; Mme. d'Épinay, asidua de la *Société du bout du banc*, filósofa, rusioniana, autora de las interesantísimas *Pseudo-Mémoires*; Mme. de Staël, hija de Necker, que escribió novelas y también unas fundamentales *Réflexions* sobre la Revolución y sobre las Ficciones.

Si excluimos a Rousseau y su clarividencia, la mayor parte de sus contemporáneos despreciaron la pasión como “la sombra” que escondía “la luz” del “nuevo día”⁽⁴⁾. Fueron sus contemporáneas, e incluso las que lo precedieron, quienes comprendieron, desde un principio, cuál iba a ser la aleación que iba a cambiar el curso de la Historia, y ello en contradicción con sus contemporáneos ilustrados en general que, como La Harpe (*Eloge sur Racine*), condenan tajantemente toda muestra de “vivacidad” en la creación.

O como d’Alembert en su *Essai sur les éléments de la philosophie*: “On ne parle aujourd’hui que de chaleur: on en veut jusque dans les écrits qui ne sont destinés qu’à instruire... La chaleur du style n’a pas le même avantage que la chaleur physique, celui de fondre la glace. Pour moi, qui n’aspire pas à l’honneur de l’éloquence (...), je n’ai eu pour point de vue dans mes écrits que ces deux mots, “clarté” et “vérité”.⁽⁵⁾

Así pues, querría aquí hablar de aquellas mujeres que, por su pasión por la escritura, ejercieron el poder de la imaginación en un siglo que a menudo reivindicó otros valores éticos, estéticos y culturales en su detrimento. Oigamos a Mme. de Staël:

“Il n’est point de faculté plus précieuse à l’homme que son imagination: la vie humaine semble si peu calculée pour le bonheur, que ce n’est qu’à l’aide de quelques créations, de quelques images, du choix heureux de nos souvenirs, qu’on peut rassembler des plaisirs épars sur la terre, et lutter, non par la force philosophique, mais par la puissance plus efficace des distractions, contre les peines de toutes les destinées. On a beaucoup parlé des dangers de l’imagination, et il est inutile de rechercher ce que l’impuissance de la médiocrité, ou la sévérité de la raison, ont répété à cet égard. (*Essai sur les fictions*, p. 25)

Entre las mujeres ya citadas, existe una particularmente importante tanto por la calidad de sus escritos como por su conciencia femenina particularmente desarrollada en el sentido ya expuesto: Marie-Jeanne de Heurles Laboras de Mézières, Mme. Riccoboni.

Marie-Jeanne, nacida en el seno de una familia burguesa en París, educada en un convento, pero de carácter independiente, se casó con un come-

(4) Para la relevancia mítica de las sombras y de las luces, así como de sus connotaciones mesianicas y masónicas vid. Starobinski, op. cit., cap. “le mythe solaire de la Révolution”.

(5) Citado por Delon, op. cit., p. 143 y 147.

diante para poder vivir su vida como actriz y sobre todo como escritora⁽⁶⁾. Autora de novelas que inspiraron a escritores tales como Laclos o Beaumarchais, inventa personajes en el seno de esa sociedad cortesana “désœuvrée” en la que los placeres de la seducción y los sufrimientos del amor son las ocupaciones principales. El interés complementario que, para nosotros aquí tienen las novelas de Mme. Riccoboni⁽⁷⁾ es el hecho de que sus personajes aparecen fundamentalmente agrupados y distribuidos como Hombres y Mujeres, con características comunes en cada grupo y contrastables con las del grupo opuesto; así, ellos son fundamentalmente fríos, y ellas ante todo apasionadas. Factores que confluyen hacia una caracterización de las obras de nuestra autora no tanto como escritos feministas, sino como auténticos panfletos femeninos de defensa de la pasión y de sus elementos consecuentes.

En esta perspectiva interpretativa, observamos que los hombres aparecen movidos por “otras pasiones” muy distintas del amor⁽⁸⁾: la ambición, el deseo de fortuna y de realizar una brillante carrera son los móviles del conde de Erford en las *Lettres de Mistriss Fanni Butlerd*: después de haber seducido a Fanni, se casa con un partido mejor, al tiempo que propone a Fanni que mantenga sus relaciones con él pero como amante; es igualmente el caso de Cressy en *L'Histoire du marquis de Cressy* o el de Milord d'Ossery al principio de las *Lettres de Milady Juliette Catesby*. Las mujeres, siempre enamoradas y casi siempre desgraciadas a causa de ello, poseen al menos el privilegio del conocimiento de dicha pasión. Pero el mundo de la Riccoboni no es un mundo maniqueista, puesto que la pasión femenina es capaz de cambiar el mundo, de cambiar pues también a los hombres; y este es el auténtico mensaje: existe una sociedad que puede ser transformada si retoma esa energía de la que el poder institucionalizado carece y que es el germen de toda la “puissance” femenina del siglo, traducida en la escritura y potenciadora de revoluciones, más soñadas que proyectadas.

(6) Según Diderot, Mme. Riccoboni fue tan buena escritora como mala actriz. Sobre la vida de Mme. Riccoboni, la biografía de Emily Crosby: *Une romancière oubliée, Madame Riccoboni*, o los prólogos de sus obras reeditadas: *Lettres de Milady Juliette Catesby*, Desjonquères, Paris, 1983 (por S. Menant) y *L'Histoire du Marquis de Cressy*, Des Femmes, Paris, 1987 (por A.S. Deguise).

(7) Por razones de lectura común con el público, haré alusiones a todas sus novelas, pero me centraré particularmente en sus obras reeditadas, ya citadas.

(8) Como ha subrayado A. S. Deguise, op. cit.

Si examinamos esas dos obras riccobonianas e intentamos recomponer los retratos del “hombre” y de la “mujer”⁽⁹⁾, podríamos configurarlos en torno al tema de la posesión del poder en el caso del primero, y en torno al tema de la aprehensión de una potencia soterrada en el caso del segundo, factores que ayudarían a comprender quizás la exclusión, en su momento, de las mujeres del poder revolucionario.

El mundo de Mme. de Riccoboni será lógicamente un mundo en el que la dimensión cognitiva prevalece por encima de la dimensión actancial: aunque especialmente la diégesis propiamente dicha se halle delimitada por acontecimientos cruciales, estos aparecen circunstancialmente insertos como elementos introductorios de reflexiones, bien extradiegéticas (del narrador) bien diegéticas, conducentes a provocar un movimiento reflexivo en el lector en torno a la diferencia de sexos. Dejando de momento a un lado el análisis del modo del relato, intentaré presentar la estructuración que se configura en ambos relatos de las figuras masculina y femenina⁽¹⁰⁾.

A. *Origen e identidad del personaje masculino. Atributos.* La distribución del mundo, de sus dimensiones y de sus relaciones se encuentra, de toda evidencia, marcada por la dicotomía masculino/femenino. La importancia de los hombres es, en el mundo riccoboniano, tan grande como la de las mujeres, puesto que son su antítesis. No puede entenderse el valor de una mujer si no se le sitúa frente a los hombres. No podríamos comprender la sinceridad y la honradez de Fanni (*Lettres de Mistriss Fanni Butlerd*) si el conde de Erford no fuera uno de esos hombres que actúan en función de sordidos intereses materiales.

No es que no existan hombres positivos en las obras de Mme. de Riccoboni; los hay, pero siempre en roles secundarios, como figurantes más que como actantes. Sólo son necesarios y hasta convenientes cuando aparecen como parte del decorado de una sociedad Antiguo Régimen. Sir Manly (*Lettres de Milady Juliette Catesby*) es, en este sentido, ejemplo de un hombre:

(9) A riesgo de simplificar una escritura de diégesis sin duda más fina y compleja, creo justa la clasificación en personajes fundamentalmente femeninos de un lado y fundamentalmente masculinos del otro; en este sentido, sabemos, por ejemplo (A.S. Deguise) que la autora escribió a Laços para quejarse de una masculinidad excesiva del personaje de la Merteuil en *Les Liaisons*.

(10) La perspectiva crítica adoptada es la del Centre d'Études Sociocritiques, dirigido por E. Cros (Montpellier/Pittsburg), expuesta en *Imprévue*, revista del Centre, así como por las monografías editadas por dicho Centre.

“Nous avons Sir Manly, gai, agréable, simple, uni; un véritable Anglais, attaché aux moeurs, aux Lois, à la mode de son pays. Il est d’une maison très ancienne, mais peu distinguée par la faveur, et pense qu’une vieille Noblesse vaut bien de nouveaux titres. Possesseur de la plus belle Terre de la Province, il y vit au milieu de ses vassaux comme un père tendre, environnée d’enfants qui le chérissent, sans se souvenir jamais qu’il est au-dessus d’eux, à moins que ce ne soit pas pour éviter des peines ou leur procurer des avantages. Juge de paix dans une étendue considérable, il a travaillé pour s’instruire d’un métier que tant de gens trouvent facile et il joint le savoir à l’équité. C’est un homme, ma chère, c’est le seul qui soit ici.” (p. 27/28).

Este tipo de hombres, que no tienen nada que ver con esos hombres temidos por las jóvenes viudas de las *Lettres de la Comtesse de Sancerre*, se doblan en padres adorados, presentes por su autoridad pero ausentes físicamente, o bien en pretendientes-amigos que, tras una breve y cortés confesión, se retiran a su rol de amigos; es el caso de M. de Bugei en *L’Histoire du Marquis de Cressy*, o los casos de M. le Duc de Suffolk y de sir Henry en *Les Lettres de Milady Juliette Catesby* (“*Lettres de M.J.C.*”).

El hombre-actor cambia completamente con respecto al retrato estático y positivo del padre-amigo. Se trata del amante, seductor de la Mujer al tiempo que su antítesis. Todo en él es superficialidad, falsedad, egoísmo y ambición. Veamos, a modo de ejemplo, la descripción de Sidney, en las *Lettres de M.J.C.*:

“Un jeune Baronnet, peu riche et pourtant très fastueux. Il est grand, bien fait, a les plus beaux cheveux du monde, des dents admirables, assez d’esprit, peu de bon sens, beaucoup de jargon. Il ne sait rien, parle de tout, ment avec impudence, se connaît en chiens, en chevaux, en bijoux, méprise tout, s’admire de bonne foi, décide sans cesse, fatigue les gens de goût, prime parmi les sots et passe ici pour un homme charmant.” (p. 28)

B. *Origen e identidad del personaje femenino. Atributos.* Desde un punto de vista sociológico, Mme. Riccoboni, a pesar de su desafortunada vida, pertenece a ese tipo de mujeres parisinas que tienen un estatuto relativamente autónomo con respecto a los hombres pero, como decía en un principio, poseían un poder paralelo al de los hombres, en absoluto confluyente: el poder de la palabra en Salones, cenas y todo tipo de recepciones y actos mundanos. Este es el poder que Mme. de Riccoboni comparte con sus personajes femeninos: Juliette Catesby, Adélaïde Bugei o Mme. de Raisel, se sitúan frente a los hombres: los hombres quieren cambiar las cosas, pero en un

sentido negativo, que mana de su propia esencia egoísta y ambiciosa; las mujeres, sin embargo, afirman una voluntad de autenticidad, de permanecer en su esencia femenina, de no querer convertirse en hombres.

La mujer aparece pues, en todas las obras de Mme. Riccoboni, con variantes anecdóticas, como "celle qui est le contraire d'un homme"; Mme. de Raisel, por ejemplo, se nos presenta calificada por negación, como una persona incapaz de "commettre des bassesses":

"La retenue de son sexe et sa modestie naturelle ne pouvaient lui permettre de faire les premiers pas; quoique ses intentions eussent pu justifier ses démarches, elle n'osait en faire aucune: il lui paraissait honteux d'employer l'entremise d'un ami, et d'acheter par une sorte de bassesse un bonheur qu'elle rougirait d'avoir obtenu, et qui serait continuellement troublé par l'incertitude des motifs qui auraient déterminé Monsieur de Cressy à rechercher sa main. Son coeur délicat ne voulait rien devoir à la fortune." (*L'He. du Marquis de Cressy*, p. 27)

Las mujeres no son pues ni atrevidas, ni "sans-gêne", ni capaces de comprar favores como los hombres.

Sin embargo, hay mujeres negativas en las novelas de la Riccoboni, como Mme. d'Elmont o Mlle. de Berneil, pero para Mme. Riccoboni (siempre narradora de sus novelas, adoptando el *nous*, las mujeres, para sus reflexiones extradiegéticas) estas mujeres lo son por su físico pero no por su carácter, marcadamente masculino:

"Mme. d'Elmont était une de ces femmes qui, n'ayant aucune des vertus de leur sexe, adoptent follement les travers de celui qu'elles prétendent imiter; qui, loin de chercher à en acquérir la force et la solidité, en prennent seulement l'audace et la licence, et qui livrées au dérèglement de leur imagination, s'honorent du nom d'homme, parce que indignes de celui de femmes estimables, elles ont osé renoncer à la pudeur, à la modestie et à la délicatesse de sentiment, qui est la marque distinctive de leur être." (*He. du Marquis de Cressy*, p. 28-29).

Una única cualidad doblemente positiva, atributo de los hombres, está presente en esta descripción: la fuerza-solidez. Podría parecer paradójico ver los valores masculinos puestos de relieve en una descripción femenina; pero, si recordamos a aquellos hombres valorados positivamente, reconoceremos que la autoridad parental aparecía, considerada positivamente, siendo la fuerza y la solidez sus elementos componentes, a la par que bases estabilizadoras y de equilibrio social. Es la autoridad del educador de mujeres-niñas.

Nada más lógico, en este sentido, que descubrir que la altiva e ingrata Mlle. de Berneil ha carecido de padre educador.

Los atributos de las mujeres son tan variados como los de los hombres, ya que los unos son contraste de las otras: las mujeres poseen “amour-propre” opuesto a la “audace”; si ellos son “insensibles”, ellas son “philosophes” y “sensibles”; ellos son “égoistes” y “importuns”, ellas son “fières” y “décentes”; ellos son “séducteurs”, “faux”, “rusés” en el amor (“j’oubliai mon amour, dit-il... Ah, oui, les hommes ont de ces “oublis”...” -p. 167-), ellas aman con pasión (*Lettres de M.J.C.*); ellos son “intéressés”, ellas son “candides”, “incapables de feindre”; ellos “enjoués”, ellas “fraîches”, “vives”, “innocentes” y “ingénues” (*He. du Marquis de Cressy*); de hecho, los dos momentos en los que M. de Cressy parece dudar en sus intenciones y volver a una honestidad que nunca practicó, son aquellos en que se encuentra frente a dos personas de tal dignidad que provocan su admiración: “vraies”, de “esprit juste et solide” y “caractère noble”, “simples”, “belles”, “touchantes”, “qui font ressentir de la tendresse et du respect”, “qui ont tant de grâce”, “aimables”,...

M. de Cressy es el único actor-hombre que, y ya al término de la novela, adquiere valores positivos: su arrepentimiento al tomar conciencia de ser el causante de la desgracia de dos mujeres excepcionales (una acaba en un convento, la otra muere) adquiere valor ejemplar y demuestra la posibilidad del trasvase, dentro de principios ideológicos progresistas propios del siglo, de las cualidades positivas de un sexo a otro sexo.

Pero, se nos argüirá, ningún hombre aparece puramente malvado en las obras de Mme. de Riccoboni, puesto que, tarde o temprano, acaban por arrepentirse de sus actos, como M. de Cressy en el momento de la muerte de su mujer. Esgrimiremos dos argumentos en nuestra defensa: en primer lugar, y como ya hemos visto, la transformación que sufren es casi un travestismo (de hecho las lágrimas son el indicio recurrente de tal cambio -como también en el caso de Hortense de Berneil-), su esencia se torna femenina; en segundo lugar, incluso si Milord d’Ossery (*Lettres de M.J.C.*) o M. de Cressy acaban siendo personajes positivos, ello es posible porque a lo largo de toda la diégesis han frecuentado la compañía de mujeres excepcionales, gracias a cuya excepcionalidad han podido evolucionar (y es ésta la cualidad, la excepcionalidad femenina, la que aparece subrayada, más que el valor del cambio de dichos hombres). La desesperación de M. de Cressy es comovedora, pero lo es mucho más la actitud generosa de su mujer que, en el lecho de agonía, muere perdonándolo y amándolo:

“Je vous pardonne à tous deux; pardonnez-moi la douleur que je vous cause dans ce moment. Clamez-vous, ne m’ôtez pas la douce consolation de penser que je vous laisse heureux.” Ceux que le Marquis avait envoyé chercher, arrivèrent alors; la Marquise céda aux instances de monsieur de Cressy, elle prit ce qu’il lui présenta, mais tout fut sans effet. Il la tenait dans ses bras, il la baignait de ses larmes, il ne pouvait renoncer à l’espoir de la retirer de ce funeste état. “Vivez, Madame”, lui disait-il, “vivez pur retrouver en moi un ami, un époux, un amant qui vous adore.” Ses Caresses, ses expressions passionnées ranimèrent madame de Cressy; une couleur vive bannit sa paleur; ses traits doux et charmants reprirent tout leur éclat; la joie se peignit sur son visage. “Je meurs contente”, s’écrivit-elle, “puisque je meurs dans vos bras, honorée de vos regrets, et baignée de vos larmes”. (*He. du Marquis de Cressy*, p. 128-129).

C. *El Espacio del relato*. Novela con aires ingleses, las *Lettres de Milady Juliette Catesby* se sitúan en decorado inglés. Pero en ambas novelas, el espacio referencial es París (Londres no es sino un París travestido) y el espacio presente es el espacio del campo (inglés o francés, la precisión carece de pertinencia). París es el espacio del artificio y de la trampa (bailes donde los hombres seducen a las mujeres, lugares de cita comprometedores,...), por oposición al campo, el espacio verdadero, donde se descubren caracteres y se desvelan sentimientos. París es el espacio masculino y el campo es el espacio femenino, donde las mujeres van a retirarse (Gersay, pero también la Abadía de Chelles y el Val-de-Grâce -retiro definitivo de Mlle. de Berneil, una vez arrepentida-) para reencontrarse con ellas mismas y para descubrir las verdaderas intenciones de los hombres.

Se trata pues de un espacio metafórico, donde la gran ciudad laberíntica se corresponde perfectamente con los artificios masculinos, mientras que la paz de la naturaleza en el campo es el reflejo perfecto de la sinceridad del alma femenina (sólo un hombre es capaz de convertir el campo en un lugar de falsedad y de vicio, al mismo nivel que el espacio urbano: “un jeu ruineux, de longs repas, beaucoup de musique, toujours du bruit, peu de repos, aucun des agréments qu’on se promet aux champs...” -*Lettres de M.J.C.*, p. 38-).

D. *El proceso narrativo*. En estas dos novelas, nos encontramos frente a un doble proceso narrativo, frente a un “débrayage”⁽¹¹⁾; en efecto, observa-

(11) Vid. Greimas, *Maupassant. La sémiotique du texte*, Paris, Le Seuil, 1976, p. 40.

mos la existencia de un Narrador omnisciente en tercera persona, es decir, extradiegético (y, por consiguiente, sin referencias espacio-temporales), en *L'Histoire du Marquis de Cressy*; sin embargo, dicha instancia narrativa sufre interferencias por la inclusión de la función narrativa en las reflexiones ("nous"), y con ella del lector, que se torna necesariamente en lectora (frente a una narradora): "les hommes s'épargneraient la plus grande partie des peines qu'ils se donnet pour nous en imposer, s'ils pouvaient s'imaginer combien la noblesse de nos idées leur donne de facilité pour nous tromper." (p. 68).

Y ellos incluso en caso de ausencia de narrador, como en las *Lettres de Milady Juliette Catesby* puesto que se trata de una novela epistolar sin "écarts" aparentes. Sin embargo, la ambivalencia del personaje de Juliette, bien personaje diegético, bien extradiegético por sus reflexiones, supone un desfase en la función narrativa que permite la inclusión de una lectora que comparta sus reflexiones extradiegéticas (se descubre a un narrador, pero podría ser un autor): "son souvenir sera mon préservatif, mon éternel préservatif contre tout son sexe" (p. 32).

Este doble "débrayage" permite una nueva isotopía a nivel extradiegético, de tal forma que el lector (la lectora) se encuentre, gracias a este artificio, introducida en una supra-diégesis que es mucho más que la mera historia de Juliette, de Adélaïde o de Mme. de Raisel, puesto que es la Historia de las Mujeres de la época de Mme. Riccoboni.

Ya a modo de conclusión podría esbozarse una ontología de la mujer en las novelas de Mme. Riccoboni, puesto que las mujeres no aparecen en sus escritos como entes individualizados, sino, al contrario, reforzados por el doble proceso narrativo que acabo de evocar, como seres representativos de la mujer de su tiempo, al menos tal y como la autora ha querido verla/verse.

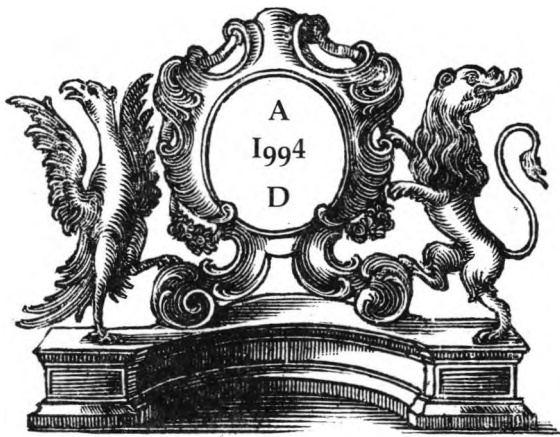
La Mujer presentada por Mme. Riccoboni sería, en suma, un ser capaz de amar y que merece ser amado; sólo los hombres son incapaces de amar; ellas están pues condenadas a amar en soledad hasta la muerte (social o física): "Adélaïde sacrifiée pour lui, Madame de Raisel morte dans ses bras..." (ibidem, p. 130).

Mujer de élite social, apasionada al tiempo que filósofa, la Mujer de Mme. de Riccoboni es el personaje que debería gobernar sin abandonar los buenos preceptos del "Ancien Régime" frente a los personajes que gobiernan, a los hombres, que simbolizan todos los "vicios" burguesas.

Mme. Riccoboni opone dos mundos, el mundo de la Mujer que es el mundo del Honor basado en la Autoridad y la Fidelidad (Padre-jefe Feudal - recordemos el paralelismo entre el hombre y el noble feudal en Sir Manly- en relación con la "Fille-Femme-Sujet") frente al mundo de los hombres (lo singular frente a lo plural marca ya la oposición del símbolo frente al producto), el mundo de los contratos (de matrimonio), de la ambición, del deseo de posesión, de los valores burgueses en alza:

"Il fut grand, il fut distingué, il obtint tous les titres, tous les honneurs qu'il avait désirés: il fut riche, il fut élevé, mais il ne fut point heureux" (*L'Histoire du Marquis de Cressy*, p. 130).

Nuestra autora, pues, ataca a ese tipo de hombres, hombres de ambiciones burguesas y sin valores espirituales, hombres que se dicen nobles pero que sólo lo son de fortuna y no de corazón. Y ello en oposición a una femineidad suprema de nobleza, aparentemente anacrónica y desfasada, pero triunfante al cabo, existente de esa existencia eterna que sólo otorga la Escritura.



Se termino de imprimir
el día 16 de mayo, festividad
de Nuestra Señora del Buen Consejo
en los talleres de la imprenta
Jiménez-Mena, s.l.
de Cádiz



SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE CADIZ