

¿UN CATOLICISMO FEMINIZADO? GÉNERO Y DISCURSO CATÓLICO EN LA ESPAÑA DECIMONÓNICA

Raúl Mínguez Blasco

Universidad del País Vasco (UPV/EHU)¹

En un tratado ya antiguo dedicado a la Virgen María, se cuenta que el papa Pío IX (1846-1878), apesadumbrado por las circunstancias difíciles por las que pasaba el mundo en general y la Iglesia católica en particular, comentó al cardenal Lambruschini: “No le encuentro solución humana a esta situación”. Y el cardenal le respondió: “Pues busquemos una solución divina. Defina S.S. el dogma de la Inmaculada Concepción”.² Más allá de la anécdota, lo que sí es evidente es que el siglo XIX fue un periodo bastante convulso para el catolicismo. El liberalismo y la Revolución amenazaron muy seriamente los cimientos sobre los que se habían asentado la institución eclesiástica y las creencias católicas desde, por lo menos, el Concilio de Trento. Sin embargo, la respuesta a este desafío, como así se sostiene en otros capítulos de esta obra, no puede calificarse de netamente antimoderna. El carácter mayoritariamente contrarrevolucionario del catolicismo decimonónico no implicó que la Iglesia católica y los católicos que vivieron en el Ochocientos se opusieran a todo lo que estaba cambiando en esa época. No solo eso sino que además fueron capaces de construir nuevos marcos de referencia con los que comprender la realidad y así poder actuar en un contexto inestable. En ese sentido, la declaración del dogma de la Inmaculada Concepción en 1854 no fue, como sostuvo Lambruschini, una solución divina a los problemas experimentados por la Iglesia en ese momento, sino una solución humana que, además, se declinó en femenino.

Mi intención en este capítulo es analizar con una perspectiva de género algunas de las respuestas que el catolicismo planteó al desafío de la Revolución. La utilización de la categoría de género a los estudios sobre religión en el siglo XIX ha dado lugar en

¹ El presente trabajo se inscribe dentro del grupo de investigación *La experiencia de la sociedad moderna en España, 1870-1990*, de la Universidad del País Vasco UPV/EHU, financiado por GIU14/04 y el proyecto del MICINN HAR2012-37959-C02-01. El autor también forma parte del proyecto HAR2014-53802-P, financiado por el MINECO. La realización de este trabajo ha sido posible gracias a un contrato de investigación de carácter postdoctoral concedido en el marco de la convocatoria de ayudas para la especialización de personal investigador doctor del Vicerrectorado de Investigación de la UPV/EHU de 2014.

² La anécdota, que aparece citada en García Gutiérrez, Fernando, “Historia y definición del dogma de la Inmaculada Concepción”, *Boletín de Bellas Artes*, nº 36 (2008), pp. 143-158 (p. 145), procede de Rambla, Pascual, *Tratado Popular sobre la Santísima Virgen* (Barcelona: Vilamala, 1954), pp. 192-210.

las últimas décadas a debates muy interesantes en la historiografía internacional, como ha ocurrido con la cuestión de la feminización de la religión. Desde diferentes puntos de vista, las autoras y autores que han participado en este debate han enfatizado la creciente presencia de la feminidad y de las mujeres en el discurso y la práctica del cristianismo decimonónico en todas sus confesiones, especialmente en el catolicismo, para conectarlo a su vez con otros debates de gran calado, como el de la secularización o el de la compleja relación entre religión y modernidad.³ A lo largo de las siguientes páginas me centraré principalmente en el caso español para valorar, hasta qué punto, podemos hablar de un catolicismo feminizado en el siglo XIX y, sobre todo, si esta feminización del catolicismo puede interpretarse como una respuesta *moderna* a la modernidad (liberal).

De vírgenes, devotas y congregacionistas.

Un primer elemento que, a priori, podría hacernos pensar en un catolicismo más feminizado en el siglo XIX es la práctica religiosa. A pesar de que para el caso español no disponemos de momento de estudios especializados al respecto, los indicios disponibles y los trabajos estadísticos realizados en otros países como Francia parecen mostrar que, efectivamente, las mujeres acudían más a la misa dominical y tomaban con más frecuencia la comunión en Pascua que los hombres.⁴ Hace tiempo que la historiografía y sociología religiosa francesa acuñó el término de dimorfismo sexual para referirse a este fenómeno. Sin embargo, desde principios de los noventa del siglo pasado, varias historiadoras e historiadores han cuestionado seriamente este principio que se consideraba fundamental de la tesis de la feminización religiosa. Así, Ann Braude remarcó para el caso estadounidense – aunque sus conclusiones pueden ser extrapolables a otros países – que desde mediados del siglo XVII la presencia femenina entre la feligresía era ya mayoritaria en todas las confesiones religiosas, tanto del norte

³ Véase al respecto Schneider, Bernhard, “Feminisierung der Religion im 19. Jahrhundert. Perspektiven einer These im Kontext des deutschen Katholizismus”, *Trierer Theologische Zeitschrift*, n° 111 (2002), pp. 123-147; Van Osselaer, Tine y Buerman, Thomas, “Feminization Thesis: A Survey of International Historiography and a Probing of Belgian Grounds”, *Revue d’histoire ecclésiastique*, n° 103 (2008), pp. 497-544 y Mínguez, Raúl: “¿Dios cambió de sexo? El debate internacional sobre la feminización de la religión y algunas reflexiones para la España decimonónica”, *Historia Contemporánea*, n° 51 (2015), pp. 397-426.

⁴ Por ejemplo, los registros sobre cumplimiento pascual durante la década de los noventa del siglo XIX en la parroquia de Santiago el Real de la ciudad de Logroño reflejan que el 80% del total de mujeres y niños lo respetaban frente a menos del 30% del total de varones. Dato recogido en Andrés-Gallego, José y Pazos, Antón M., *La Iglesia en la España contemporánea 1, 1800-1936* (Madrid: Encuentro, 1999), pp. 350-351. Para el caso francés, véase Gibson, Ralph, “Le catholicisme et les femmes en France au XIX^e siècle”, *Revue d’Histoire de l’Église de France*, vol. 79, n° 202 (1993), pp. 63-93.

como del sur y tanto blancas como negras.⁵ Por su parte, James McMillan o Bernhard Schneider, entre otros, han enfatizado la presencia mayoritariamente masculina, no solo entre el clero secular, sino también en espacios de movilización social y política en defensa de la religión, como la prensa, las asociaciones o los partidos políticos.⁶ Por tanto, se puede afirmar que la presencia femenina en el ámbito religioso no fue ni tan mayoritaria como se pensaba ni tampoco creció sensiblemente durante el siglo XIX.

Un aspecto que muestra menos dudas en cuanto a la feminización del catolicismo en el siglo XIX es la evolución de la piedad y la devoción religiosas. Esta adoptó unos rasgos de carácter sentimental e intimista que, según los modelos de género hegemónicos en la época, se consideraron naturales en mujeres y niños. Como se señalará después, este fenómeno estuvo en gran parte potenciado por el proceso de romanización eclesiástica y de exaltación de la figura del papa, especialmente a partir del pontificado de Pío IX. El recurso a la divinidad en cuestiones relacionadas con la enfermedad, las catástrofes naturales o las revoluciones fue otro de los rasgos de esta piedad decimonónica que, aunque no era esencialmente nuevo dentro del imaginario católico, sí adoptó especial relevancia en un siglo supuestamente dominado en exclusiva por la ciencia y la razón. Como afirma Thomas Kselman refiriéndose al caso francés, “los milagros y las profecías persistieron en Francia porque aportaron significado y orden a la gente cuando una perspectiva secular les falló”.⁷

En esta feminización de la devoción religiosa adquirió especial protagonismo la figura de la Virgen María. Además de la proclamación dogmática de su Inmaculada Concepción, hay que destacar la popularización de devociones como el Sagrado Corazón de María, el rezo del rosario o la dedicación del mes de mayo a la Virgen. También se puede señalar la publicación de cientos de devocionarios y tratados relacionados con su figura, la fundación de numerosas congregaciones religiosas que

⁵ Braude, Ann, “Women’s History is American Religious History”, en Thomas A. Tweed (ed.), *Retelling US Religious History* (Berkeley: University of California Press, 1997), pp. 87-107.

⁶ McMillan, James, “Religion and gender in modern France: some reflections”, en Frank Tallet y Nicholas Atkin (eds.), *Religion, Society and Politics in France since 1789* (Ohio: Hambledon Press, 1991), pp. 55-66, Schneider, Bernhard, “The Catholic poor relief discourse and the feminization of the caritas in early nineteenth-century Germany”, en Patrick Pasture, Jan Art y Thomas Buerman (eds.): *Beyond the feminization thesis. Gender and Christianity in Modern Europe* (Leuven: Leuven University Press, 2012), pp. 35-55 y Blaschke, Olaf, “The unrecognised piety of men. Strategies and success of the re-masculinisation campaign around 1900”, en Yvonne Maria Werner (ed.), *Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries* (Leuven: Leuven University Press, 2011), pp. 21-45.

⁷ Kselman, Thomas A., *Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1983), p. 200.

tomaron su nombre y, sobre todo, las apariciones marianas.⁸ Bouflet y Boutry han documentado decenas de apariciones marianas durante el siglo XIX en toda la Europa católica aunque solo una minoría fue reconocida por las autoridades eclesiásticas por miedo a no poder controlar esta explosión de religiosidad popular.⁹ No por casualidad, fueron mujeres y niños quienes con más frecuencia *vieron* a la Virgen durante esta centuria.¹⁰ Algunas de estas apariciones, como Lourdes en Francia (1858) o Marpingen en Alemania (1876), pronto se transformaron en movimientos de contestación de fuerte carga emotiva y popular, de carácter contrarrevolucionario y defensores de la autoridad papal.¹¹ Según Ruth Harris, el número y la variedad de peregrinos al igual que la capacidad de los defensores de los milagros a la hora de debatir eficazmente con los abogados del racionalismo hacen de la peregrinación un fenómeno bastante diferente a una simple supervivencia arcaica.¹²

Finalmente, otro aspecto que apuntala la tesis de un catolicismo más feminizado en el siglo XIX es el notable incremento del número de congregacionistas, que no solo compensó ampliamente el estancamiento o retroceso de las monjas de clausura sino que además hizo posible que el clero femenino superara en número al masculino en algunos países como Francia. Fue precisamente en este país donde la ola fundadora de congregaciones femeninas de vida activa fue más rápida e intensa, con unas cuatrocientas fundaciones entre 1800 y 1880.¹³ En Italia y en España, el proceso fue más tardío pero más sostenido en el tiempo como consecuencia principalmente de una

⁸ Langlois, Claude, “Le temps de l’immaculée conception. Définition dogmatique (1854) et événement structurant”, en Bruno Bérthouart y Alain Lottin, *La dévotion mariale de l’an mil à nos jours* (Arras, Artois Presse Université, 2005), pp. 365-379

⁹ Bouflet, Joachim y Boutry, Philippe, *Un signe dans le ciel. Les apparitions de la Vierge* (Paris: Bernard Grasset, 1997).

¹⁰ La razón por la que en el siglo XIX hubo más mujeres y niños videntes que en siglos anteriores no tiene que ver con que estuvieran más predispuestos a ver a la Virgen que los varones adultos sino a que se modificaron los criterios sobre los que se apoyaron la Iglesia y la población en general para decidir sobre la credibilidad de los videntes. Véase Albert, Marlène: “Les femmes dans les apparitions mariales de l’époque contemporaine”, *Clio, Histoire, Femmes et Sociétés*, n° 15 (2002), pp. 123-134.

¹¹ Blackbourn, David, *Marpingen: Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany* (Oxford: Clarendon Press, 1993) y Harris, Ruth, *Lourdes. La grande histoire des apparitions, des pèlerinages et des guérisons* (Paris: JC Lattès, 2001). En España se han documentado movimientos similares asociados a cultos marianos como la Virgen de Begoña en Vizcaya, la de Covadonga en Asturias o la del Pilar en Zaragoza. Véase, por ejemplo, Ramón Solans, Francisco Javier, “*La Virgen del Pilar dice...*” *Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea* (Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014).

¹² Harris, *op. cit.*, p. 32.

¹³ Langlois, Claude, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle* (Paris: Cerf, 1984).

coyuntura política que, salvo en momentos puntuales, no entorpeció la fundación y desarrollo de estas congregaciones.¹⁴

Sin llegar a ser una forma de vida religiosa novedosa – la congregación de las Hijas de la Caridad, por ejemplo, ya había sido fundada en 1633 –, no se puede negar el carácter moderno del fenómeno congregacionista en el siglo XIX. Frente a las tradicionales órdenes de clausura, este tipo de organización religiosa se caracterizó por estar mucho mejor preparada para atender las necesidades de una sociedad en continua transformación. Su estructura centralizada y jerarquizada, con la cabeza visible de la superiora general, junto con la flexibilidad que le otorgaba la renuncia a la clausura constituyeron dos importantes factores que permitieron a este tipo de organización religiosa desarrollar una serie de funciones que el Estado no comenzará a reclamar con fuerza hasta el cambio del siglo XIX al XX: la educación primaria y secundaria femenina, la asistencia en hospitales y la atención de colectivos especialmente vulnerables ante el proceso urbanizador e industrializador como ancianos, huérfanos, prostitutas o sirvientas. Además, no se debe olvidar que estas congregaciones no dependieron económicamente de rentas ni de dotes, elementos propios de los conventos de clausura, sino que sus medios de financiación fueron los derivados del pago por los trabajos realizados, de ahí que se pueda hablar de una cierta iniciativa empresarial en la gestión de estas organizaciones.

Aunque con matices en el caso de la práctica religiosa, puede sostenerse que los tres aspectos referidos hasta ahora confirman la existencia de un catolicismo más feminizado en el siglo XIX con respecto a centurias anteriores. Sin embargo, hay varias preguntas que quedan en el tintero: ¿Por qué si al parecer no hubo un aumento notable de la práctica religiosa femenina, la mayoría de los coetáneos afirmaron con rotundidad que las mujeres eran por naturaleza más religiosas que los hombres? ¿Por qué una figura femenina como la Virgen María adquirió tal protagonismo que el papa llegó a proclamar un dogma de fe cuando desde el siglo V no se había definido ningún otro dogma mariano? ¿Por qué las congregaciones femeninas de vida activa fueron reconocidas por el papado como organizaciones religiosas de pleno derecho cuando

¹⁴ Rocca, Giancarlo, *Donne religiose. Contributo a una storia della condizione femminile in Italia nei secoli XIX e XX* (Roma: Paoline, 1992) y Valle, Ángela del, “Órdenes, congregaciones e institutos eclesiásticos femeninos dedicados a la educación y enseñanza”, en Bernabé Bartolomé (dir.), *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España* (Madrid: BAC, 1996), vol. II, pp. 512-718.

algunas de ellas ya se habían fundado en siglos anteriores?¹⁵ Todas estas preguntas remiten indudablemente a las causas de la feminización del catolicismo decimonónico y, para responderlas, es necesario analizar las categorías culturales a partir de las cuales los sujetos percibieron la realidad y desarrollaron su acción, es decir, es necesario analizar el discurso católico de género que estuvo vigente en el siglo XIX.

El discurso católico de género o la feminización simbólica de la Iglesia católica.

Ya hace algunos años, Inmaculada Blasco planteó en un brillante artículo la necesidad de estudiar la relación entre religión y mujeres dentro del proceso histórico-cultural de construcción de la diferencia sexual durante la contemporaneidad. En su opinión, a medida que la indiferencia religiosa y el alejamiento de la Iglesia se convertían en atributos naturalizados de masculinidad, una mayor religiosidad constituía la feminidad decimonónica.¹⁶ Aunque en las páginas que siguen voy a centrarme preferentemente en el modelo de feminidad construido por obispos, sacerdotes y publicistas católicos, no debe olvidarse que las distintas culturas políticas liberales también reflexionaron sobre la relación de la religión con la masculinidad y la feminidad en unos términos parecidos a los apuntados por Inmaculada Blasco.¹⁷

Para calibrar el alcance de los cambios experimentados por el modelo de feminidad católico a lo largo del siglo XIX, es necesario detenerse, aunque sea brevemente, en el discurso de género construido a raíz de la Contrarreforma, que estuvo vigente prácticamente durante toda la Edad Moderna. Aunque el Concilio de Trento (1545-1563), elevó el matrimonio a la categoría de sacramento, siguió manteniendo la superioridad de la virginidad o celibato.¹⁸ La frialdad y la dureza del lenguaje presentes en los tratados sobre el matrimonio escritos por los moralistas contrarreformistas – desde Fray Luis de León o Vicente Mexía en el siglo XVI hasta Fray Antonio Arbiol en

¹⁵ Yetano, Ana, “Las congregaciones religiosas femeninas en el siglo XIX. El tema de la obtención de su nuevo estatuto jurídico canónico y su interés historiográfico”, *Spagna contemporanea*, nº 36 (2009), pp. 13-43

¹⁶ Blasco, Inmaculada, “Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica”, *Historia Social*, nº 53 (2005), pp. 119-136.

¹⁷ En mi tesis doctoral y en la monografía derivada de ella reflexiono más ampliamente sobre las conexiones de los discursos construidos por liberales y católicos en torno a la feminidad. Véase Mínguez, Raúl, *La paradoja católica ante la modernidad. Modelos de feminidad y mujeres católicas en España, 1851-1874* (Tesis Doctoral: Universitat de València, 2014), pp. 99-295 y Mínguez, Raúl, *Evas, Marías y Magdalenas. Género y modernidad católica en la España liberal, 1833-1874* (Madrid: CEPC y AHC, 2016), pp. 61-177.

¹⁸ “Si alguno dijere que el estado de matrimonio debe preferirse al estado de virginidad o celibato; y que no es mejor, ni más feliz mantenerse en la virginidad o celibato, que casarse; sea excomulgado” (Sesión XXIV, Canon X).

el siglo XVIII –¹⁹ denotan el intento de regular un estado que, aunque no ideal, sí se consideraba fundamental para el buen ordenamiento de la sociedad. La mujer debía ocupar un lugar subordinado en el matrimonio debido a su inferioridad respecto al varón y aunque es verdad que las acusaciones de algunos Padres de la Iglesia, como Tertuliano y San Agustín, por ser la culpable de la introducción del pecado en la humanidad fueron disminuyendo, la naturaleza femenina siguió considerándose menos resistente a la tentación que la masculina y más frecuentemente corrompida. Por otro lado, si bien la educación de las hijas y criadas fue ganando espacio entre las obligaciones destinadas a las esposas por parte de estos eclesiásticos, la autoridad y la responsabilidad última debía recaer en el padre, especialmente en el caso de los hijos varones. También se le encargaba al padre de familia la misión de velar por la buena práctica de la doctrina cristiana dentro de sus casas. Como señalaba el franciscano Fray Antonio Arbiol, “han de ser los Padres de Familia celosos predicadores de toda su casa, porque si desean que sea como una Iglesia, es justo no falten en ellas Pláticas espirituales y Sermones frecuentes”.²⁰

Desde mediados del siglo XVIII, primero la Ilustración y después el liberalismo revolucionario propiciaron una redefinición de las esferas pública y privada que resultó decisiva para la feminización discursiva del catolicismo en el siglo XIX.²¹ Efectivamente, ilustrados y liberales estuvieron de acuerdo en confinar a las mujeres y a la religión en la esfera privada a la vez que propugnaban una esfera pública masculina y cada vez más secularizada. No obstante, hay que recalcar que el liberalismo español decimonónico no se mostró tan partidario como el francés de apartar a la religión de la esfera pública, entre otras razones por la herencia de una Ilustración que no rompió con la tradición católica. Aun así, la Iglesia católica española sufrió, como en otros países, los embates de la revolución liberal, traducidos en sucesivas desamortizaciones y exclaustaciones que le hicieron perder poder económico, autoridad política e influencia social. Fue en el contexto relativamente estable inaugurado por el Concordato de 1851 en el que la Iglesia inició su recuperación bajo cimientos renovados. En ese proceso de

¹⁹ Morant, Isabel, *Discursos de la vida buena. Matrimonio, mujer y sexualidad en la literatura humanista* (Madrid: Cátedra, 2002); Hernández, M^a Ángeles, “La imagen de la mujer en la literatura moral y religiosa de los siglos XVI y XVII”, *Norba*, nº 8-9 (1987-1988), pp. 175-188 y Chacón, Francisco y Méndez, Josefina, “Miradas sobre el matrimonio en la España del último tercio del siglo XVIII”, *Cuadernos de Historia Moderna*, nº 32 (2007), pp. 61-85.

²⁰ Arbiol, Fray Antonio de, *La familia regulada*, estudio preliminar de Roberto Fernández (Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2000, 1^a ed. 1715), p. 322.

²¹ Para esta redefinición de las esferas pública y privada, sigue siendo fundamental Fraisse, Geneviève, *Los dos gobiernos: la familia y la ciudad* (Madrid: Cátedra, 2003).

reconstrucción tras la tempestad revolucionaria, las mujeres ocuparon una posición destacada dentro del discurso católico.

El reinado de Isabel II, que a pesar de todos sus vaivenes representó la consolidación del liberalismo en el poder, fue un periodo donde se publicaron profusamente ensayos, tratados, novelas, obras de teatro y periódicos que, desde distintas culturas políticas, incluidas las católicas, trataron de definir el papel que debían desempeñar las mujeres en la sociedad posrevolucionaria.²² Además de los púlpitos de las iglesias, eclesiásticos y publicistas católicos se aprovecharon de mecanismos modernos de difusión de la palabra escrita como la prensa o las ediciones baratas y accesibles de libros y opúsculos llevadas a cabo por potentes editoriales como la Librería Religiosa.²³ Es especialmente en los textos escritos por obispos y sacerdotes donde se observa un trasfondo contrarreformista más fuerte. La actitud de sospecha hacia el carácter potencialmente tentador de las mujeres es bastante patente en los escritos de unos varones que se mostraron muy preocupados por defender su celibato ante cualquier amenaza. Ello se tradujo en la utilización de un lenguaje extremadamente duro y aleccionador dirigido a reglamentar de manera estricta el ocio, el vestido y la sociabilidad de las oyentes y lectoras. Los manuales de confesores y los *Avisos saludables* a doncellas, casadas y viudas escritos por quien fuera confesor de Isabel II desde 1857, Antonio María Claret (1807-1870), constituyen una buena muestra de ello.²⁴

A pesar de la resistencia eclesiástica a transigir con algunos de los cambios culturales de su tiempo, como las nuevas formas de sociabilidad burguesa que tanto

²² Jagoe, Catherine; Blanco, Alda y Enríquez de Salamanca, Cristina, *La mujer en los discursos de género. Textos y contextos en el siglo XIX* (Barcelona: Icaria, 1998); Rabaté, Colette, *¿Eva o María? Ser mujer en la época isabelina, 1833-1868* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 2007); Burguera, Mónica, *Las damas del liberalismo respetable* (Madrid: Cátedra, 2012); Romeo, María Cruz, “Domesticidad y política. Las relaciones de género en la sociedad postrevolucionaria”, en María Cruz Romeo y María Sierra, *Historia de las culturas políticas en España y América Latina. Vol. II: La España liberal, 1833-1874* (Madrid/Zaragoza: Marcial Pons/Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014), pp. 89-127 y Molina, Isabel, *La ficción doméstica: Ángela Grassi, Pilar Sinués y Faustina Sáez. Una aproximación a las imágenes de género en la España burguesa* (Tesis Doctoral: Universitat de València, 2015).

²³ Fundada en 1848, hasta 1866 la Librería Religiosa publicó la nada despreciable cifra de 2.810.100 ejemplares de libros, 2.509.500 opúsculos y 4.249.200 hojas volantes. Datos procedentes del *Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Valencia*, nº 273 (20 de diciembre de 1866), p. 805.

²⁴ Entre los primeros pueden destacarse el *Nuevo manojito de flores* (Barcelona, Librería Religiosa, 1859) y la *Llave de oro* (Barcelona, Librería Religiosa, 1860) mientras que los *Avisos saludables* fueron recopilados junto a otras obras de Claret escritas en los años cuarenta del siglo XIX en una edición de cuatro tomos publicada entre 1849 y 1851.

parecían hacer peligrar la honestidad de las mujeres,²⁵ se puede afirmar que obispos y sacerdotes también fueron hijos de su tiempo y acabaron compartiendo la fe ilustrada en la educación como mecanismo de reforma individual y, por extensión, social. Es decir, se aceptó ya definitivamente que la naturaleza femenina no estaba irremediabilmente corrompida por el pecado de Eva sino que podía redimirse mediante la imitación de las virtudes de la Inmaculada María. El interés por la instrucción y educación, especialmente religiosa, de las mujeres fue aumentando entre las plumas católicas conforme fue avanzando el siglo²⁶ hasta el punto de llegar finalmente a la conclusión de que las mujeres estaban naturalmente más inclinadas a la religión que los hombres. Como señaló Claret, “si las tendencias de la mujer hacia las prácticas religiosas son más vivas y en cierta manera más apasionadas que las de los hombres, no es por falta de inteligencia, sino porque experimenta la gran necesidad que tiene de un abrigo tutelar contra las borrascas de la vida, que tanto conmueven su sistema moral y fisiológico”.²⁷ Desde luego, este reconocimiento de la íntima y natural relación entre las mujeres y la religión, inexistente en siglos anteriores pero compartida en el XIX por todas las culturas políticas católicas y liberales, incluidas las anticlericales,²⁸ constituye uno de los elementos esenciales de la feminización discursiva del catolicismo decimonónico.

El hecho de considerar que las mujeres eran más religiosas que los hombres y la oposición católica a que la religión fuera recluida a la esfera privada, como reclamaban algunos sectores del liberalismo, son dos factores que explican por qué la jerarquía eclesiástica decidió involucrar a las mujeres en su proyecto de recristianización de la sociedad. A través precisamente de la religión, las mujeres católicas estuvieron legitimadas para intervenir en la esfera pública. A nivel europeo, fue el padre Ventura quien más insistió en la proyección social de las mujeres católicas en una obra, *La mujer católica*, que muy pronto fue traducida al castellano.²⁹ Sin embargo, también

²⁵ Una prevención a estas formas de sociabilidad (teatro, tertulias, saraos, bailes...) que fue mucho más leve entre los publicistas católicos laicos que escribieron sobre las mujeres, como Gabino Tejado o Joaquín Roca y Cornet.

²⁶ Entre los tratados dedicados exclusivamente a la instrucción y educación de las mujeres escritos por eclesiásticos se pueden destacar Varela, Cipriano, *Católica infancia o Luisita de Cádiz* (Barcelona: Librería Religiosa, 1852) y Claret, Antonio María, *La colegiala instruida. Libro utilísimo y necesario para las niñas* (Barcelona: Librería Religiosa, 1864).

²⁷ Claret, *op. cit.*, p. 144.

²⁸ Aunque fuera connotada de manera negativa. Véase al respecto Salomón, María Pilar, “Devotas, mojigatas, fanáticas y libidinosas. Anticlericalismo y antifeminismo en el discurso republicano a fines del siglo XIX”, en Ana Aguado y Teresa María Ortega (eds.), *Feminismos y antifeminismos. Culturas políticas e identidades de género en la España del siglo XX* (Valencia: PUV, 2011), pp. 71-98.

²⁹ Ventura di Raulica, Gioacchino, *La mujer católica* (Madrid: Leocadio López, 1857, 1ª ed. en francés 1855).

desde España se reivindicó un mayor protagonismo de las mujeres católicas en los asuntos públicos. La manera más respetable de hacerlo y a la que, por supuesto, también se adscribieron los liberales aunque con fines diferentes, fue a través de la maternidad.

En el siglo XIX, casi nadie dudaba de que el destino fundamental de la mujer era ser madre. Sin embargo, la maternidad no se reducía únicamente a criar y alimentar a los hijos sino que incluía también transmitirles una serie de principios, conocimientos y valores. La gran novedad dentro del discurso católico decimonónico fue asignar a las madres la responsabilidad de educar a todos sus hijos, tanto hembras como varones, ante la consideración de que los padres de familia debían desviar su atención a los asuntos públicos: “El hombre vive para su familia, pero los intereses de esta le alejan casi siempre del hogar doméstico; y ¿cómo podrá entonces cuidar bien de sus hijos? ¿Cómo podrá entonces andar a su cargo el cuidado y gobierno interior de su casa?”³⁰ No obstante, encargar esta misión a las mujeres encerraba una contradicción de la que liberales y católicos no tardaron en percatarse: para instruir y educar a la descendencia era necesario que, con anterioridad, las futuras madres se instruyeran y educaran. Este será uno de los principales motivos que impulsará a los liberales a declarar obligatoria la escolarización femenina, aunque con un currículum diferenciado, en la Ley de Instrucción Pública de 1857 (la popularmente conocida como Ley Moyano). Los sectores católicos no permanecieron ajenos a este proceso ya que, por ejemplo, un importante publicista catalán, Joaquín Roca y Cornet, publicó en 1868 un tratado titulado *Manual de madres católicas* en el que se hacía eco de las avanzadas propuestas educativas para las mujeres que en ese momento estaba defendiendo en Francia el obispo de Orleans, Felix Dupanloup.³¹ En la práctica, el impulso católico a la educación femenina se tradujo en el creciente número de escuelas gestionadas por las congregaciones femeninas, muchas de las cuales dirigidas a niñas pobres y con un currículum bastante parecido al impartido en las escuelas públicas.³²

Precisamente, la razón fundamental por la que, especialmente durante la segunda mitad del siglo XIX, la jerarquía eclesiástica toleró e incluso en algunos casos promovió las actividades desarrolladas por las congregaciones femeninas de vida activa tuvo que

³⁰ Claret, Antonio María, *Instrucción que debe tener la mujer para desempeñar bien la misión que el todopoderoso le ha confiado* (Barcelona: Librería Religiosa, 1862), p. 6.

³¹ Roca y Cornet, Joaquín, *Manual de madres católicas* (Barcelona: Librería de J. Subirana, 1868) y Dupanloup, Felix, *La mujer estudiosa*, traducción, introducción y notas de Marie-Paule Sarazin (Cádiz: Universidad de Cádiz, 1995, 1ª ed. en francés 1868).

³² Ostolaza, Maitane, “Feminismo en religión: las congregaciones religiosas y la enseñanza de la mujer en España, 1851-1930”, en María Concepción Marcos del Olmo y Rafael Serrano (eds.), *Mujer y política en la España contemporánea, 1868-1936* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 2012), pp. 137-158.

ver con este reconocimiento de la utilidad que podían tener las mujeres católicas en el proyecto de recristianización de la sociedad.³³ Las hermanas de la caridad fueron legitimadas por la labor que realizaban al ensalzarse su capacidad a la hora de encauzar su instinto maternal hacia el bien de los demás, superando así los límites del hogar. Pero no fueron las únicas católicas que fueron alentadas a intervenir en la esfera pública en defensa de su religión. Las esposas y madres católicas, en su condición de “sacerdotes domésticos”,³⁴ tuvieron la oportunidad de hacerlo en momentos de especial incertidumbre para la Iglesia católica, como el Sexenio Democrático. Cientos de mujeres procedentes de distintas ciudades del país y que se presentaron como “españolas, madres y mujeres católicas”, capaces incluso de dar su “propia vida” por la fe católica, firmaron exposiciones públicas dirigidas al Gobierno o a las Cortes en contra de alguna ley o medida contraria a los intereses eclesiásticos, como el reconocimiento de la libertad de cultos en la Constitución de 1869 o la aprobación del matrimonio civil en 1870. La respuesta de la prensa anticlerical, que fue muy combativa con estas mujeres al acusarlas de estar bajo las órdenes de algún “ratón de sacristía”, denota en realidad la incomodidad de este sector del liberalismo hacia la intervención pública de mujeres en defensa de un asunto que se consideraba propio del ámbito privado, como la religión.³⁵

Según el antropólogo Manuel Delgado, la principal razón que explicaría la fuerte crítica del liberalismo anticlerical a la Iglesia católica y a las mujeres que la defendían pudo tener que ver con la percepción de esta Iglesia como un poder *feminizante* ante el cual debían reaccionar, no solo para consolidar su proyecto político al margen de la Iglesia, sino también para asegurar la supremacía masculina dentro de la familia.³⁶ El análisis de Delgado, brillante en desvelar los motivos y las repercusiones de esta forma de percibir la realidad por parte de los sectores anticlericales, no profundiza en las causas y los mecanismos que, efectivamente, llevaron a la Iglesia a asimilarse simbólicamente a la feminidad. En mi opinión, esta feminización simbólica de la Iglesia católica durante el siglo XIX constituye el factor fundamental por el que podemos

³³ Un reconocimiento que, sin embargo, no estuvo exento de conflictos entre el clero masculino y las superiores generales, muy preocupadas por mantener la autonomía de sus congregaciones. Véase al respecto Mínguez, Raúl, “¿Fanáticas, maternas o feministas? Monjas y congregacionistas en la España decimonónica”, *Hispania Sacra*, vol. LXVIII, nº 137 (2016), pp. 391-402.

³⁴ Expresión utilizada por Claret en varios de sus escritos. El padre Ventura prefería hablar de “sacerdotes de la familia”.

³⁵ Mínguez, *Evas, Marías y Magdalenas*, pp. 193-214.

³⁶ Delgado, Manuel, *Las palabras de otro hombre. Anticlericalismo y misoginia* (Barcelona: Muchnick Editores, 1993).

hablar de un catolicismo feminizado durante este periodo. Se podría definir este concepto como el fenómeno según el cual la Iglesia católica se representó a sí misma con los mismos rasgos y valores que consideraba ideales para las mujeres de la época. Así, la castidad, la abnegación, la generosidad, la honestidad y la sensibilidad, cualidades consideradas femeninas, fueron las mismas con las que la Iglesia católica se autodefinió durante gran parte del siglo XIX.³⁷

Desde luego, el catolicismo contaba con sólidos fundamentos doctrinales, extraídos del Nuevo Testamento y de su rica tradición escrita, para legitimar esta fusión de la Iglesia con la feminidad. La célebre apelación de San Pablo en la Carta a los Efesios (5,25) a que los maridos amaran a sus mujeres como Cristo amó a su Iglesia, no solo sirvió para legitimar el carácter sacramental del matrimonio, sino que también fue utilizada para demostrar esa naturaleza femenina de la Iglesia, identificada como esposa de Cristo. Pero durante el siglo XIX, el elemento más poderoso sobre el que la Iglesia católica se apoyó teológica y doctrinalmente fue la Inmaculada Concepción de la Virgen María. La bula *Ineffabilis Deus* (1854), por medio de la cual se proclamaba dogmáticamente que María había sido concebida sin pecado original, inauguró un periodo de más de un siglo de concepción mariológica de la Iglesia católica, que tuvo como momento culminante la definición del otro dogma mariano de la contemporaneidad: la Asunción de la Virgen (1950).³⁸ El motivo por el que una jerarquía completamente masculina, encabezada por el papa Pío IX, se apropió simbólicamente de la figura femenina de la Virgen Inmaculada debe relacionarse con el proceso de romanización eclesiástica, que implicó un incremento de la autoridad papal sobre el conjunto de la institución eclesiástica y que culminó con la proclamación del dogma de la infalibilidad papal en 1870.³⁹ De hecho, no hay que olvidar que la Inmaculada Concepción fue el primer dogma de la Iglesia católica que fue definido sin la intervención de un concilio.

³⁷ Algunos autores han señalado que algunos sectores del catolicismo reaccionaron desde finales del siglo XIX en distintos países contra esta definición, a su juicio excesivamente femenina de la Iglesia, y ensalzaron valores propiamente masculinos del catolicismo. Véase, por ejemplo, Hastings, Derek K., "Fears of Feminized Church: Catholicism, Clerical Celibacy, and the Crisis of Masculinity in Wilhelmine Germany", *European History Quarterly*, nº 38-1 (2008), pp. 34-65 y Van Osselaer, Tine, "«From that moment on, I was a man!» Images of the Catholic male in the Sacred Heart devotion", en Pasture, Art, Buerman, *Beyond the feminization thesis*, pp. 121-135.

³⁸ Habrá que esperar al Concilio Vaticano II (1962-1965) para que la Iglesia católica recuperara su carácter cristológico aunque, especialmente durante el largo pontificado de Juan Pablo II (1978-2005), el peso simbólico de María volvió a crecer.

³⁹ La conexión entre ambos dogmas en Martina, Giacomo, "Le monde catholique sous Pie IX", en Jean-Robert Armogathe y Yves-Marie Hilaire, *Histoire générale du christianisme. Vol. 2: Du XVIIe siècle à nos jours* (Paris: PUF, 2010), pp. 307-340.

Un tratado escrito por el sacerdote catalán Eduardo María Vilarrasa, publicado cuando todavía no se había definido el dogma de la infalibilidad pero sí el de la Inmaculada, constituye una excelente muestra de esta concepción feminizada y mariológica de la Iglesia católica.⁴⁰ El propio título del libro, *Las Dos Inmaculadas*, manifiesta la voluntad del autor de mostrar las analogías que, a su juicio, existían entre María y la Iglesia, especialmente su cabeza: el papa. Vilarrasa tenía claro que “la Iglesia en todo se asemeja a María: no es extraño, es su hija, y las hijas acostumbran parecerse a las madres”.⁴¹ El sacerdote catalán atribuyó a la Iglesia y al papa las dos características que definían a María: la virginidad y la maternidad. Vilarrasa utilizó el primer elemento para remarcar la voluntad del papado de permanecer ajeno a los intereses mundanos: “¡Ah! orgullosos poderes, deteneos: no acerquéis esas manos manchadas de sangre a esta arca de justicia, de pureza y de santidad, dejadla: es virgen, y el tacto de vuestras manos ofende su pudor”.⁴² Con esta apelación a la *virginidad* del papado, Vilarrasa pretendió reforzar la imagen doliente y victimista de Pío IX, sometido en aquellos momentos a una doble presión: a la de la revolución y a la de un nacionalismo como el italiano que amenazaba por arrebatarle sus posesiones territoriales:

Y como a María los amigos y los enemigos la dejaron, la abandonaron en la soledad, durante el periodo crítico de su dolor, así al Pontificado se le abandona en los momentos supremos de su amargura. María en su soledad fue el símbolo de la vida de la santa Iglesia, desamparada de las civilizaciones, martirizada por los sistemas, insultada por los pueblos, vejada por los poderes, escarnecida por el hombre, vilipendiada por los verdugos. Sola, siendo el blanco de todos los tiros. Pero los tiros no dañan al Pontificado, al contrario es él quien ha sido puesto para caída de muchos, y aunque tan horriblemente perseguido, no lo dudéis, es entre todas las obras sociales la que en el orden natural cuenta más elementos de estabilidad.⁴³

Por otra parte, Vilarrasa recurrió a la maternidad de María para legitimar el dominio que la Iglesia en general y el papado en particular debía ejercer sobre el conjunto de los cristianos. La imagen maternal de María resultaba muy útil porque permitía presentar el poder papal como justo y basado en el amor frente a aquellos que acusaban al pontífice de ejercer un poder tiránico: “Cuando vengo a hablar de la maternidad del Pontificado me coloco frente a frente de los que hablan de la tiranía de

⁴⁰ Vilarrasa, Eduardo María, *Las Dos Inmaculadas o sea tratado de las analogías entre la Santísima Virgen y la silla apostólica en su destino, concepción, virginidad, maternidad, constancia, triunfos, poder, reino, popularidad e indefectibilidad* (Barcelona: Librería Religiosa, 1865).

⁴¹ Vilarrasa, *op. cit.*, p. 138.

⁴² Vilarrasa, *op. cit.*, p. 66.

⁴³ Vilarrasa, *op. cit.*, pp. 146-147.

los Pontífices: puesto que toda tiranía está diametralmente opuesta a toda maternidad, siendo, como es, la maternidad la última expresión del amor, y siendo, como es, la tiranía la última expresión del aborrecimiento”.⁴⁴ Además, como debía hacer una buena madre, el papa no solo daba a luz a sus hijos, sino que los alimentaba y les transmitía el entendimiento y conocimiento necesario para convertirse en buenos cristianos:

Ved, pues, como la Santa Silla no se contentó con engendrar una sociedad perfecta y santa; después de engendada la alimentó y desarrolló, siendo en esto como en todo semejante a la inmaculada Virgen María. [...] Chupemos, pues, la dulce sustancia del entendimiento y de la voluntad pontificas, emanación de la voluntad y del entendimiento de María, para que identificados en todo con la cristiandad, crezcamos aquí en gracia y en mérito, y obtengamos después la corona de la perfección.⁴⁵

Así pues, esta vinculación de María y el papado en clave romanista o ultramontana fue un elemento decisivo en la feminización del catolicismo. Desde mediados del siglo XIX, la Iglesia no solo difundió un modelo de feminidad que tomaba como modelo a la Virgen sino que la propia institución se legitimó simbólicamente adoptando los mismos rasgos atribuidos a María. La Iglesia se presentó así como una madre humilde, caritativa y abnegada en la atención de sus hijos, que eran todos los católicos. Además, al igual que María era esposa incorrupta del Espíritu Santo, la Iglesia, con el papa al frente, no solo debía evitar mezclarse con los poderes mundanos sino que, por su origen divino, se encontraba por encima de ellos. Desde luego, se trató de un mecanismo efectivo para combatir la modernidad liberal apropiándose de algunos elementos que la definían (el modelo de feminidad liberal-burgués, por ejemplo) y reinterpretándolos a la luz de la tradición católica.

Conclusiones

La incredulidad moderna ha dicho muchas veces con un aire de desprecio: “El catolicismo es la religión de las mujeres”; pero, en cierto sentido, este sarcasmo de mal gusto, o más bien esta estúpida blasfemia, contiene una grande verdad; porque el catolicismo es, en efecto, la única religión amiga y protectora de la mujer; la única religión que ha vengado, rehabilitado, emancipado y ennoblecido a la mujer; la única religión que ha aprovechado de una manera especial a las mujeres.⁴⁶

Estas palabras del padre Ventura resultan bastante representativas de la apropiación discursiva por parte de la Iglesia católica de un rasgo fundamental de la

⁴⁴ Vilarrasa, *op. cit.*, p. 70.

⁴⁵ Vilarrasa, *op. cit.*, p. 102.

⁴⁶ Ventura, *La mujer católica*, pp. 561-562.

construcción cultural de la diferencia sexual en la contemporaneidad: aquel que asociaba el laicismo a la masculinidad y la religiosidad a la feminidad. Para la mayor parte de autores católicos que escribieron sobre las mujeres en el siglo XIX, era un hecho irrefutable que el cristianismo o, más concretamente el catolicismo, había emancipado a las mujeres al convertirlas de esclavas a compañeras de los hombres. Este discurso pretendió implicar a las mujeres en el proyecto de recristianización de la sociedad en un periodo en el que la sociedad y el Estado avanzaban, no sin discusión ni conflictos, hacia una mayor secularización. Si bien esta movilización femenina fue interpretada por la jerarquía eclesiástica siempre en términos de subordinación y nunca de liderazgo, la presencia pública de algunas mujeres católicas en defensa de su religión generó bastante malestar entre aquellos sectores del liberalismo preocupados no solo por el cuestionamiento del orden de género imperante sino también por la relevancia pública de un asunto como la religión que, en teoría, debía quedar limitado a la esfera privada.

Por tanto, si en el mundo católico en general y en España en particular el catolicismo se feminizó, lo fue mucho más como consecuencia de la asociación discursiva entre religión y feminidad que por una mayor práctica religiosa de las mujeres. Como se ha señalado, es bastante discutible afirmar que la práctica religiosa femenina creciera ostensiblemente en el siglo XIX en relación a las centurias anteriores y que además lo hiciera a todos los niveles – incluyendo el mundo del asociacionismo, de la prensa y de los partidos políticos –. Por otro lado, a través de esta feminización discursiva del catolicismo se puede explicar la progresiva aceptación por parte de la jerarquía de una forma de vida religiosa, la congregación femenina de vida activa, que ya estaba presente desde el siglo XVII y que, desde luego, desempeñó un papel fundamental en la participación católica en el devenir de una sociedad en constante proceso de cambio. Finalmente, no se puede olvidar que la conformación de una piedad más sentimental y emotiva, representada fundamentalmente por las apariciones marianas, no debe interpretarse como un elemento anacrónico sino como una expresión más de la estrategia del sector hegemónico del catolicismo por acrecentar el poder papal. La adopción por parte de la Iglesia católica de una feminidad simbólica, caracterizada por su naturaleza santa e inmaculada y por la ausencia de manchas y defectos, fue explotada en el XIX, siglo de hegemonía de la maternidad, para remarcar la influencia eclesiástica sobre todos los fieles. Además, el hecho de estar casada simbólicamente con Cristo, esto es, con Dios, se convirtió en un poderoso elemento de

legitimación en tiempos de crisis. Así pues, también en lo que respecta al género, podemos hablar de una paradoja católica ante la modernidad.