

Sine labe concepta. La proyección de un modelo de feminidad católica a través de la Inmaculada Concepción en la España del siglo XIX

Sine labe concepta. The projection of a catholic femininity model through the Immaculate Conception in Nineteenth-Century Spain

David Martínez Vilches

Universidad Complutense de Madrid
damart06@ucm.es

Recibido el 22 de enero de 2018

Aceptado el 21 de julio de 2020

BIBLID [1134-6396(2020)27:2; 495-518]

<http://dx.doi.org/10.30827/arenal.v27i2.6769>

RESUMEN

Este artículo analiza la función simbólica de la Inmaculada Concepción en la construcción de un modelo de feminidad católica en la España del siglo XIX. La creencia immaculista fue elevada a dogma por Pío IX en 1854, lo que implicaba una exaltación de la figura de la Virgen María en el catolicismo. Esto sirvió a los sectores sociales conservadores para proyectar un modelo de mujer católica a través de este símbolo y así recobrar parte de la influencia social que la Iglesia había perdido tras la caída del Antiguo Régimen. El uso de la Inmaculada para este propósito es considerado en tres aspectos: el cambio del discurso católico sobre las mujeres, la educación femenina y los contenidos de género de la devoción a Nuestra Señora de Lourdes.

Palabras clave: Inmaculada Concepción. Discurso religioso. Feminidad católica. Educación femenina.

ABSTRACT

This article analyses the symbolic function of the Immaculate Conception in the construction of a catholic femininity model in Nineteenth-Century Spain. The immaculist belief was elevated to dogma by Pius IX in 1854, which implied an exaltation of Virgin Mary's figure in Catholicism. This served the conservative social sectors to project a model of the catholic woman through that symbol in order to recover part of the social influence which the Church had lost after the fall of the *Ancien Régime*. The use of the Immaculate for this purpose is considered in three aspects: the change of the catholic discourse on women, the female education and the gender contents of the devotion to Our Lady of Lourdes.

Keywords: Immaculate Conception. Religious discourse. Catholic femininity. Female education.

SUMARIO

1.—La reacción se conjuga en femenino: la Inmaculada en el cambio de discurso eclesiástico en torno a la mujer. 2.—Convertir a Eva en María: la Inmaculada y la educación femenina. 3.—"Je suis l'Immaculée Conception": discursos de género en la devoción a la Virgen de Lourdes. 4.—Conclusiones. 5.—Referencias bibliográfica.

El plan de recatolización que en el siglo XIX proyectaron los eclesiásticos y los sectores conservadores en los países católicos frente al laicismo liberal de raíz ilustrada hubo de contar necesariamente con las mujeres, pues una mayor cantidad de hombres fueron mostrando cada vez más su indiferencia hacia la religión con la caída del Antiguo Régimen. En estas páginas analizaremos cómo a través del símbolo religioso de la Inmaculada Concepción se configuraron estos discursos que llamaron a la mujer a convertirse en una firme columna de la Iglesia en la sociedad liberal, asumiendo un rol de género que tomaba gran parte de su contenido de épocas anteriores, pero que también se reformulaba en correspondencia con los retos de los nuevos tiempos. En este sentido, nuestro examen centra su atención en tres elementos fundamentales. El primero es el cambio de retórica en torno a la mujer, que supera en buena medida la literatura misógina anterior y añade a la dicotomía moral Eva/María los efectos benéficos del sexo femenino como nueva Eva en la sociedad desde una óptica reaccionaria. El segundo es la construcción de esa nueva Eva a través de una educación que busca disciplinar a la mujer siguiendo criterios socio-culturales de naturaleza conservadora. Y, finalmente, el tercero constituye un estudio de caso aplicado al contenido de género que se atribuyó a la devoción religiosa relativa a la Virgen de Lourdes, advocación inmaculista por excelencia del siglo XIX¹.

1.—La reacción se conjuga en femenino: la Inmaculada en el cambio de discurso eclesiástico en torno a la mujer

En 1866 el historiador legitimista francés Jean-Baptiste Honoré Raymond Capafigue afirmaba en una obra que "María crea la mujer moderna", caracterizada por la virginidad y la castidad, alejada de las mujeres antiguas y bárbaras sometidas por sus propias familias o por las creencias paganas, e instaba a sus jóvenes lectoras a asumir para ellas el ejemplo de la Inmaculada:

1. Este trabajo se integra dentro del proyecto de investigación "Cultura del honor, política y esfera pública en la España liberal (1833-1890)" financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades (PGC2018-093698-B-I00) y en el Programa de Formación del Profesorado del Universitario (FPU 17/00545). El autor agradece a la Prof.^a Raquel Sánchez las sugerencias realizadas sobre el manuscrito original.

¡Oh! No rechacéis a la Inmaculada Concepción, el altar elevado a la castidad, a la pureza ideal, vosotras que sois testigos de los excesos de la sociedad actual, de ese triunfo de aduladores que amenazan la familia con un retorno hacia la sociedad pagana: el culto de la santa virgen María protege de nuevo las costumbres domésticas: en medio de los suaves perfumes del mes de María, las jóvenes cantan a la Reina de los cielos; en dondequiera que esta adoración ha disminuido, la sociedad es fría, incolora².

Capafigue cifraba en el culto mariano la conservación de una forma de vida familiar en la que la mujer tenía una excelencia propia gracias a que el cristianismo la había elevado de su posición inferior. Esta idea de que la mujer había sido rescatada por la religión cristiana de un estado de sumisión fatal era compartida por todos los publicistas católicos de la época³. Se afirmaba que la República Romana, gracias a la observancia de una moral severa, sí que había podido garantizar los derechos de la mujer en el matrimonio, desaparecidos después de que en el Imperio penetrasen las influencias orientales. A excepción de la cultura hebrea, de la que habían surgido los primeros textos sagrados de la Biblia, todas las sociedades de Oriente habían sometido a la mujer. En realidad, para estos autores Dios había creado iguales a hombre y mujer, pero cuando Eva pecó e instó a Adán a pecar se sancionó la dominación masculina. Esta dominación —seguimos el discurso católico— continuaba en el liberalismo y en las ideologías obreristas y democráticas que se identificaban con el término genérico de “revolución” y que eran productos regurgitados por las fauces del paganismo. “No preguntemos a los falansterianos si la violación forma parte del sistema societario, pues ya presumimos que respuesta nos darían”, escribía Joaquín Roca y Cornet, que prevenía a las mujeres del destino que les aguardaba en la utopía imaginada por Charles Fourier, menos soportable que la casa de lenocinio, y pasaba a rogar a la Virgen que cesaran de propagarse por el suelo europeo esas ideas, imputables únicamente a la misma naturaleza diabólica que había alumbrado tiempo atrás el protestantismo y el racionalismo⁴.

¿Quién acudiría en ayuda del pueblo seguidor de la fe verdadera? El clero, en otro tiempo poderoso, había puesto coto en cierta medida a la herejía luterana y sus ramificaciones con el Concilio de Trento; pero ahora la tempestad de la revolución había dejado en dique seco la *navis salvationis* de la Iglesia, si bien Giovanni Mastai, ascendido al solio pontificio en junio de 1846 como Pío IX, se

2. CAPAFIGUE, Jean Baptiste Honoré Raymond: *Sainte Marie-Marguerite Al-Coq et les congrégations du Sacré-Coeur de Jésus et de Marie l'Immaculée Conception*. Paris, Amyot, 1866, p. 5.

3. ROCA Y CORNET, Joaquín: *Mugeres [sic] de la Biblia*. Madrid/Barcelona: Librería de la Publicidad/Librería Española, 1850, vol. I, pp. 5 y ss. VENTURA DI RAULICA, Gioacchino: *La mujer católica*. Madrid, Librería Universal de D. Leocadio López, 1857, pp. 81 y ss. S. LL.: “La Mujer”. *El protector del bello sexo*, 12 y 19 de noviembre de 1860.

4. ROCA Y CORNET, Joaquín: *Ensayo crítico sobre las lecturas de la época en la parte filosófica y social*. Barcelona, A. Brusi, 1847, vol. II, pp. 239-241.

apresuraba a ponerla a punto. Bajo estas circunstancias, los esfuerzos del clero serían insuficientes; es más, sería el primero en caer, derramando inevitablemente su sangre en un ejercicio martirial y redentor. Entraría entonces en la escena religiosa, para reemplazarlo momentáneamente, un nuevo actor: la mujer católica. Si el hombre aventajaba a la mujer en fuerza física, ésta le superaba en fuerza moral gracias a su estrecho contacto con la religión. Ella, que no había sido seducida por la revolución como el hombre, sino que había sufrido sus efectos nocivos, sería la encargada de restaurar el catolicismo en Europa⁵.

La exaltación de la mujer se formula aquí en clave reaccionaria: el hombre había optado por la revolución; la mujer, todavía no contaminada, albergaba la salvación. Es evidente el paralelismo con el misterio mariano elevado a dogma en 1854, que afirmaba que la Virgen había sido concebida sin pecado original mediante la gracia de Dios-Padre y a través del Espíritu Santo para preparar la venida de Dios-Hijo y, así, la redención de la Humanidad. Constituía, por tanto, una definición dogmática que sintetizaba buena parte de la doctrina anterior frente a la modernidad. Era menester que la Inmaculada volviese a redimir un mundo que, con barricadas en las calles y constituciones en los parlamentos, se abocaba a la perdición⁶. No será extraño, pues, que los documentos más significativos de la definición antiliberal de la Iglesia Católica —la encíclica *Quanta cura* y el *Syllabus* anexo a ella— fuesen publicados un 8 de diciembre⁷. Lo más relevante para lo que aquí nos interesa es que el discurso católico en torno a la feminidad cambió respecto a lo que había sido la tradición misógina contrarreformista que sintetizaba *La perfecta casada* de fray Luis de León, abriendo nuevas posibilidades simbólicas y retóricas, si bien en ningún momento se llegó a alterar la estructura de dominación del varón sobre la mujer. Es más, bajo estos presupuestos se forja el rol de género femenino que tomará para sí la derecha española desde este momento hasta el franquismo, pasando por el carlismo/tradicionalismo, el canovismo, el Partido Social Popular, la Unión Patriótica de la dictadura primorriverista y los distintos grupos autoritarios de derechas presentes durante la Segunda República⁸.

5. VENTURA DI RAULICA, Gioacchino: *op. cit.*, vol. I, pp. 79-81.

6. LANGLOIS, Claude: “Le temps de l’Immaculée Conception. Définition dogmatique (1854) et événement structurant”. En BETHOUART, Bruno y LOTTIN, Alain (eds.): *La dévotion mariale de l’an mil à nos jours*. Arras, Artois Presse Universitaire, 2005, pp. 365-380. CECCHIN, Stefano: “Texto y contexto de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción”. *Carthaginensia: Revista de Estudios e Investigación*, 20/37-38 (2004), 1-34. SORREL, Christian: “Ultramontanisme et culte marial: les fêtes de la promulgation du dogme de l’Immaculée Conception dans le duché de Savoie (1855)”. En D’HOLLANDER, Paul (ed.): *L’Église dans la rue. Les cérémonies extérieures du culte en France au XIX^e siècle*. Limoges, Pulim, 2001, pp. 229-242.

7. Estos documentos en *Pii IX Pontificis Maximi Acta*. Pars Prima, Vol. III. Roma, Typographia Bonarum Artium, 1864, pp. 687 y ss.

8. Sobre el discurso de la feminidad católica en la España de siglo XIX y primer tercio del XX, véanse MÍNGUEZ BLASCO, Raúl: *Evas, Marías y Magdalenas. Género y modernidad católica*

Aquello que le hacía a la mujer ser especialmente fuerte en lo moral era la pureza, que había adquirido su expresión en la teología dogmática a través de la Inmaculada Concepción. La pureza era una atribución de las vírgenes, la capacidad de resistir las pasiones, representadas en la iconografía como una serpiente que pisa la Virgen⁹. Los publicistas católicos reactualizaron así el pasaje bíblico en el que Dios, después de que se percató de que Adán y Eva habían comido el fruto del Árbol del Conocimiento del Bien y el Mal, le dijo a la serpiente: “Pondré enemistad entre ti y la mujer, y entre tu simiente y la simiente suya; esta te herirá en la cabeza, y tú la herirás en el talón” (Gn. 3, 15). Frente a Eva, la mujer católica debía seguir el ejemplo de pureza y virtud de María para vencer al mal del siglo, la revolución, y reconciliar al hombre con Dios. Ambos conceptos, pureza y virtud, fueron vinculados al de belleza, volviendo a establecer el paralelismo con la Inmaculada, representada eternamente joven, como una niña en un fondo etéreo en el que no hay tiempo que discurra. Así aparece en una oda a la Inmaculada del clérigo francés Jean-Jacques Firminhac:

Creo que el Espíritu Santo te ha nombrado toda bella,
bella de pureza, de inocencia y de amor,
bella como en el desierto la fiel paloma,
como el astro de las noches, como el astro del día¹⁰.

Sin embargo, aunque adolescente, la figura de María Inmaculada y su belleza podía extrapolarse a todas las mujeres. A las jóvenes les animaba a seguir bellas, que era lo mismo que seguir vírgenes, sancionando a través de la fórmula religiosa la fase de incremento del narcisismo primario que es considerada deseable en la estructura socio-cultural y de división de sexos de la época¹¹. Para las esposas, el símbolo de la Inmaculada sublimaba la pérdida de la virginidad en el matrimonio a través de lo que vendría después: la maternidad. Y para las ancianas, les recordaba que la verdadera belleza era aquella que no se erosionaba con el paso de los años:

en la España liberal (1833-1874). Madrid, CEPC/Asociación Historia Contemporánea, 2016. ARCE PINERO, R: *Dios, Patria y Hogar: la construcción social de la mujer española por el catolicismo y las derechas en el primer tercio del siglo xx*. Santander, Universidad de Cantabria, 2007. Las contradicciones de este discurso respecto a la realidad social son puestas de relieve por MIRA ABAD, Alicia: “Mujer, trabajo, religión y movilización social en el siglo XIX: modelos y paradojas”. *Historia Social*, 53 (2005), 85-102.

9. CAPAFIGUE, Jean Baptiste Honoré Raymond: *op. cit.*, pp. 5-6.

10. FIRMINHAC, Jean-Jacques: *Ode sur l’Immaculée Conception*. Burdeos, J. Dupuy, 1854, p. 6.

11. Véase el trabajo de ACCATI, Luisa: “La política dei sentimenti: l’Immacolata Concezione fra ‘600 e ‘700”. *DUODA. Papers de Treball*, 1 (1990), 23-40, relativo a la centuria anterior.

la belleza moral. A todas las mujeres, por tanto, podía aplicarse el símbolo de la Inmaculada, y de ahí su uso intensivo en los discursos católicos¹².

Francisco Javier Simonet, erudito orientalista, publicó en 1867, con motivo del día de la Inmaculada Concepción, un artículo en un medio de prensa femenino de la época en el que todas estas cuestiones aparecen reflejadas. Comenzaba señalando la justicia divina, que si bien mostró su dureza con la expulsión del Paraíso, se revelaba misericordiosa al disponer la concepción de María sin mancha de pecado:

[...] fue cosa admirable que si por la seducción de una mujer fue arrastrado nuestro primer padre a la culpa y la ofensa de su Criador; por medio de otra mujer prometiese la misericordia infinita de Dios redimir en su día aquel pecado que había cerrado juntamente al hombre juntamente las puertas del Edén terrenal y las del cielo. Amenazó el Señor a la serpiente infernal con que el linaje de la mujer siempre sería enemigo del suyo y con que ella quebrantaría al cabo su torpe cabeza.

Frente a la antigua Eva, que había sido la perdición de Adán, Dios disponía en la Tierra una nueva Eva, María, que no tenía mancha de pecado original y cuya concepción inmaculada anunciaba ya la redención venidera que ejecutaría finalmente su Hijo:

He aquí la promesa de María, futura Madre del Redentor, que debía destruir el mal inmenso ocasionado al hombre por la flaqueza de Eva. He aquí retratada a la mujer con su natural y poderosísima influencia sobre el hombre, debida a la inmensa ternura de su corazón; pero con la diferencia que la antigua mujer terrenal y pagana, compuesta por Eva, debía perder a su compañero; así como la nueva mujer celeste y cristiana representada por María debía salvarle y reconciliarle con su Dios. [...] Pues como destinada a lavar y borrar aquella mancha original y primera, quiso Dios que la nueva mujer, que su escogida María, fuese desde el primer instante limpia y exenta de toda impureza, de toda mancilla¹³.

En estas coordenadas se inserta la exaltación femenina de la mujer en el discurso católico decimonónico a través del símbolo de la Inmaculada. En este sentido, el discurso de domesticidad en España y otros países católicos se vio muy influenciado por unos eclesiásticos que se resistían a aceptar el triunfo del liberalismo, lo que explica su componente reaccionario. Sin embargo, en España,

12. PIRALA, Antonio: "Historia de la mujer". *Álbum de señoritas y correo de la moda*, 24 de abril de 1854. TAMARIT, Emilio de: "La belleza en la vejez". *Álbum de señoritas y correo de la moda*, 28 de febrero de 1853. CATALINA, Severo: *La mujer: apuntes para un libro*. Madrid, A. de San Martín, 1861, p. 8.

13. SIMONET, Francisco Javier: "La Concepción Inmaculada de María Santísima". *La moda elegante ilustrada*, 8 de diciembre de 1867.

desde mediados de siglo, con la consolidación de la monarquía liberal de Isabel II y su reconciliación con la Iglesia tras el Concordato de 1851, esta retórica permeó todavía más en el discurso público. Así, la “mujer fina” que presentaban los manuales de urbanidad de principios de siglo y que tenía una clara inspiración ilustrada fue sustituida por la “mujer católica”, elemento “sano” de la sociedad por excelencia¹⁴. En consecuencia, los conceptos normativos que perfilaban el contenido de género de la Inmaculada Concepción como modelo de mujer católica tuvieron una fuerte tonalidad reaccionaria y de contestación a las ideologías procedentes de la Ilustración. La Inmaculada había sido preservada del pecado al igual que la mujer había sido preservada de la revolución. Frente a Eva, la mujer católica debía seguir el ejemplo de pureza de la Inmaculada para vencer a la revolución, redimir al hombre y reconciliarlo con Dios, al igual que había hecho siglos atrás la Virgen al dar a luz a Cristo. No es casual que un día después de la definición dogmática, el 9 de diciembre de 1854, Pío IX dirigiese una alocución en la que desglosaba los “errores” que habría de vencer la Inmaculada y que serviría de precedente al *Syllabus* de 1864¹⁵.

Los librepensadores de la época clamaron contra esa estrecha unión entre la mujer y la Iglesia que perseguían los eclesiásticos como modo de influencia en la sociedad. Leopoldo Alas, “Clarín”, bromeaba en torno a esa definición del sexo femenino como la parte “sana” de la sociedad que aparecía en el periódico ultraconservador *La España*:

Dice “La España:” “... nosotros, tomando la voz de nuestros obispos, de nuestras esposas y de nuestras madres (todo el bello sexo núbil), la voz de todos los elementos sanos de la sociedad española, terminamos diciendo: “La... etc., etc.” Menos malo que “La España” no se propase a tomarles a nuestras esposas más que la voz; sin embargo, como el colega sea muy capaz de tomar la mano si se le da el pie, no quisiera que de ahí tomara pie para ir luego tomando lo que más le conviniera; en fin, que no me gustan esos dares y tomares. En cuanto a nuestro obispos (yo no tengo ninguno, ni quiero) ya puede tomarles todo lo que quiera el periódico lauretano; por lo que no paso es porque se me tenga —a mí,

14. CRUZ VALENCIANO, Jesús: *El surgimiento de la cultura burguesa*. Madrid, Siglo XXI, 2014, pp. 94-95. Respecto a la literatura religiosa destinada a las mujeres, véanse SÁNCHEZ ILLÁN, Juan Carlos: “La edición del libro religioso”. En MARTÍNEZ MARTÍN, Jesús A. (ed.): *Historia de la edición en España (1836-1936)*. Madrid, Marcial Pons, 2001, pp. 355-372. SIMÓN PALMER, María del Carmen: “Libros de religión y moral para la mujer española del siglo XIX”. En *Primeras Jornadas de Bibliografía*. Madrid, FUE, 1977, pp. 355-386.

15. Sobre este componente reaccionario de la Inmaculada aplicado al caso del nacionalcatolicismo en España, véanse MÍNGUEZ BLASCO, Raúl: “Las múltiples caras de la Inmaculada: religión, género y nación en su proclamación dogmática (1854)”. *Ayer*, 96 (2014), 39-60. MARTÍNEZ VILCHES, David: “La Inmaculada Concepción en España. Un estado de la cuestión”. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 22 (2017), 493-507.

fresco como una manzana fresca y coloradita— por menos sano que un obispo; a mí, que tengo tanta salud como... un canónigo¹⁶.

A este respecto, las críticas más sonadas se vertieron sobre la confesión auricular, que los propios maridos consideraban una intromisión por parte del sacerdote en la vida conyugal¹⁷. Pero también los librepensadores repararon su atención en la Inmaculada Concepción, y utilizaron ese símbolo para contrarrestar el propio discurso católico o exagerarlo hasta llegar a la heterodoxia. Así lo hace Jules Michelet, que escribió en 1845 una obra titulada *El sacerdote, la mujer y la familia*, en la que analiza la religiosidad de la época en el marco de una confrontación de sexos generada por los propios eclesiásticos, que se servían de su intrusión en el matrimonio para manipular a las mujeres y oponerlas a los maridos —partidarios, afirma Michelet, de la libertad y el progreso— en beneficio de sus objetivos reaccionarios. Este libro tuvo gran circulación en los círculos anticlericales de Europa, y también en España¹⁸. Michelet había heredado de los saintsimonianos una visión particular de la figura femenina dentro de una cosmovisión religiosa que podríamos denominar naturalista en la que la Divinidad tiene un carácter maternal. Eran las mujeres quienes se encargarían del culto a la Naturaleza y, a través del amor, participarían en su regeneración. Esto lo trasladaba al cristianismo: realmente, era la Virgen la portadora de la salvación y no Cristo; la definición dogmática de la Inmaculada de 1854 vendría a reconocer ese componente salvífico de María y a elevarla a una posición principal¹⁹.

Otro ejemplo podría ser el poema “A una Madona” de Charles Baudelaire. En este texto lleno de simbolismo, Baudelaire lleva al extremo un sentimiento amoroso que tiene como objeto a la Virgen, metáfora de la actriz Marie Daubrun, cuyos atributos se convierten en las pasiones del propio poeta²⁰. Utiliza, empero, dos símbolos immaculistas, la luna y la serpiente, a través de los cuales el amor erótico se sublima y pierde nitidez para confundirse con el amor espiritual:

16. ALAS, Leopoldo, “Clarín”: “Salud para todos”. *El solfeo*, 14 de febrero de 1876.

17. Desde la óptica católica, véase CLARET, Antonio María: *Escritos autobiográficos y espirituales*. Madrid, BAC, 1959, pp. 49-410. Para las críticas desde el protestantismo, CHINIQUY, Charles P.: *The Priest, the Woman and the Confessional*. Chicago, Adam Craig, 1887. Sobre este conflicto alrededor de la confesión auricular, hay un estudio de caso muy interesante, aunque algo posterior a la época que aquí tratamos: FALLAW, Ben: “The Seduction of Revolution: Anticlerical Campaigns against Confession in Mexico, 1914-1935”. *Journal of Latin American Studies*, 45 (2013), 91-120.

18. SANABRIA, Enrique A.: *Republicanism and Anticlerical Nationalism in Spain*. Nueva York, Palgrave Macmillan, 2009, pp. 128-129.

19. BRIX, Michel: *Éros et littérature. Les discours amoureux en France au XIX^e siècle*. Lovaina, Peeters, 2001, p. 115.

20. Sobre el simbolismo de Baudelaire, véase LÓPEZ CASTELLÓN, Enrique: *Simbolismo y Bohemia: la Francia de Baudelaire*. Madrid, Akal, 1999. BROOME, Peter: *Baudelaire's Poetic Patterns: The Secret Language of Les Fleurs du Mal*. Ámsterdam, Rodopi, 1990.

Si yo no puedo, a pesar de mi diligente arte,
 tallar una Luna de plata para un Escabel,
 pondré la Serpiente que me muerde las entrañas
 bajo tus talones, a fin de que pises y burles,
 Reina victoriosa y fecunda en redenciones,
 este monstruo todo lleno de odio y salivazos.

No obstante, la Inmaculada pronto se convierte en la Mater Dolorosa, pues las pasiones del autor son irrefrenables, y con ellas, los siete pecados capitales se convierten en “siete afilados Cuchillos” que se hunden en el corazón “palpitante”, “sangrante” y “chorreante” de María²¹. Acaba, en fin, aceptando la victoria del amor erótico sobre el amor espiritual, apartándose del significado eclesiástico del dogma.

2.—*Convertir a Eva en María: la Inmaculada y la educación femenina*

Analizaremos ahora los discursos de género que utilizan la simbología inmaculista en la educación de las jóvenes. Este proceso es fundamental en tanto que determina la efectiva socialización de todo individuo a través de la aceptación de las normas y configuraciones existentes en el contexto social, y por ello el discurso eclesiástico pretendió proyectar su influencia sobre la forma de educar a las niñas, futuras madres que constituían uno de los “elementos sanos” de la sociedad desde la cosmovisión conservadora. Es por esto que autores —pero también autoras— adeptos a esa cosmovisión esgrimieron la Inmaculada como modelo para una educación que no sólo debía asegurar que la mujer ocupaba un rol específico, sino que también servía para reproducir en el tiempo esa estructura de pensamiento y comportamiento, que en definitiva es una estructura de dominación de los hombres sobre las mujeres.

En 1860 Ángela Grassi escribía un artículo sobre lo que los vestigios de Toledo despertaban en la mente de una mujer culta como ella y recordaba a sus lectoras que esa ciudad había sido capital del reino visigodo, un reino que había sucumbido al islam allá por el siglo VIII. Sin embargo, lo que esta escritora pretendía hacer no era únicamente la evocación de un pasado mitificado tan del gusto decimonónico, sino que en este texto reivindicaba la educación de la mujer. Para Grassi, la caída del reino visigodo se debió a la caída de su propio rey, don Rodrigo, cuya perdición había sido una mujer: la Cava. En síntesis, por una mujer se había perdido España; pero otra mujer la recuperaría ocho siglos después: Isabel la Católica. Ambas reflejaban en la historia española los modelos de mujer bíblicos tradicionales de Eva y María, pero lo que la autora subrayaba era la influencia que tenía la mujer sobre

21. BAUDELAIRE, Charles: *Les Fleurs du Mal*. París, Michel Levy Frères, 1869, pp. 174-175.

los hombres, y cómo esta influencia podía decantarse hacia uno u otro modelo en función de la educación que hubiese tenido desde niña:

[;]Una mujer! ¿Qué es una mujer? ¡Hermoso joyel, insignificante juguete para la consideración de nuestros antepasados, y que sin embargo pudo perderlos o salvarlos, como los perdió Eva, como los salvó María, la Inmaculada! ¡Oh padres, padres, preciso es que abráis los ojos a la luz de la verdad, y que atendáis de aquí en adelante a la educación de vuestras hijas, que árbitras absolutas de las pasiones de los hombres, pueden a su antojo hundirlos en el cieno, o elevarlos hasta las regiones inmortales!²²

En similares términos Severo Catalina se preguntaba cuándo la sociedad entendería que la “carrera” de madre de familia era “más larga, más costosa y más difícil que la carrera de abogado, de médico o de ingeniero”, y señalaba la importancia que iba en ello, pues “educar a un hombre es formar un individuo que no deja nada tras de sí; educar a una mujer es formar las generaciones que están por venir”²³. Según este escritor, todas las mujeres tenían en su carácter una natural inclinación por Eva, cuyos rasgos son los de inconstancia y orgullo, dos armas —la primera ofensiva y la segunda defensiva— que había que enseñar a utilizar a la mujer para que pudiese orientarlas en beneficio de la sociedad. Educar era convertir a Eva en María, y era una tarea que los padres no podían desatender. Sin embargo, esa conversión no se conseguía con una mera instrucción, sino que exigía *educación*; la primera tenía que ver con la inteligencia y la segunda con el corazón; la primera con los saberes y la segunda con las “formas sociales”. Había que asegurar la educación y, si quedaba tiempo, proceder después a la instrucción²⁴. Y para los escritores católicos la mejor educación era aquella que más se pareciese a la que le habían proveído Joaquín y Ana a su hija María, esto es, “lejos de la vista del mundo [y] a la sombra sagrada del altar”²⁵. Por ello aconsejaba el padre Claret a las jóvenes no casadas que “deben estar retiradas, y deben abstenerse no solo de ver, si que también de ser vistas”²⁶. No es casual que se utilizase el ejemplo de la infancia de María, procedente del relato del Protoevangelio de Santiago, toda vez que Pío IX había elevado a dogma lo que en él se contiene.

Lo que se esperaba de esa educación era hacer buenas madres y esposas, así como instruir las en las tareas que habrían de desempeñar una vez que contrajeran

22. GRASSI, Ángela: “Recuerdos de Toledo”. *El Correo de la Moda*, 8 de junio de 1860.

23. CATALINA, Severo: *op. cit.*, pp. 14 y 18.

24. *Ibid.*, pp. 10-14.

25. ROCA Y CORNET, Joaquín: *Historia de los hechos y doctrina de Ntro. Sr. Jesucristo desde su venida al mundo hasta su gloriosa ascensión al cielo*. Barcelona, Biografía Eclesiástica, 1857, p. 140.

26. CLARET, Antonio María: *Avisos saludables a las doncellas*. Barcelona, Herederos de la V. Pla, 1845, p. 9.

matrimonio, y el espacio preferente para ello era dentro de la familia, pero también podría tener lugar fuera. Los publicistas católicos incidieron especialmente en la primera opción, lo que tendremos ocasión de tratar cuando nos ocupemos del matrimonio. Por el contrario, Catalina mostraba los beneficios de una educación en cierta manera uniforme que no dependiese del libre parecer de madres ni ayas²⁷. Lo importante era asegurar en este cometido un carácter maternal, femenino y continuador del rol que debía ocupar el “bello sexo” en la sociedad, y quien mejor podía hacer esta labor eran las religiosas.

Desde las “escuelas mugeriles” de 1805 se había desarrollado en España una tenue legislación referida a la escolarización de niñas, siguiendo los principios ilustrados del siglo anterior. El salto cualitativo lo constituye la Ley General de Instrucción Pública de 1857 al contemplar el establecimiento de Escuelas Normales de maestras, aunque las circunstancias socio-económicas cercenaron en buena medida su alcance. Este incipiente magisterio femenino se justificaba como una prolongación de los afectos naturales de la maternidad hacia la sociedad, y en ningún momento rompía con los roles sociales de género ya consolidados. Una débil formación intelectual y el acento en la habilidad para las “labores” eran sus características. Sin embargo, el sector conservador de la sociedad española pronto reaccionó duramente contra el acceso de la mujer al mundo de la docencia. En una carta a Isabel II, Antonio María Claret, el que fuera arzobispo de Santiago de Cuba y su confesor, se quejaba de que en algunos lugares las maestras estaban sustituyendo a las religiosas que tanto hacían por la educación de las niñas, y la exhortaba a blindar legislativamente las órdenes religiosas femeninas dedicadas a la educación frente a las aspiraciones de las nuevas maestras:

[...] sin saber cómo se presenta una mujer, una maestra improvisada, con un título real que acaba de obtener de maestra de niñas para aquella población en que se hallan las Religiosas establecidas, pidiendo y exigiendo para sí sola la dotación que disfruta y con que únicamente se mantiene la Comunidad [...]. Bien comprenderá V. M. el disgusto que se hace sentir en todas las casas de la población al presenciar tan desagradable acontecimiento. Las madres de familia se quejan al ver que pierden aquellas buenas Religiosas que con su caridad y dulzura educan e instruyen a sus queridas hijas en todos sus deberes, y que en su lugar les ponen una mujer desconocida, que no les inspira ninguna confianza, porque no ven en ella más que una especulación y un modo de ganarse la vida²⁸.

A pesar de que el número de maestras femeninas fuese en aumento, Isabel II favoreció todo lo que pudo la educación religiosa, no tanto por devoción como

27. CATALINA, Severo: *op. cit.*, p. 14.

28. Antonio María Claret a Isabel II, 12 de enero de 1859, recogido en CLARET, Antonio María: *Escritos autobiográficos...*, *op. cit.*, pp. 856-858.

por la constante presión del sector eclesiástico en esa “Corte de los Milagros”, al decir de Valle-Inclán. Así, intentó que Pío IX sustrajera a María Josefa de los Dolores —conocida como sor Patrocinio— de la jurisdicción eclesiástica ordinaria para que pudiese abandonar el convento de San Pascual de Aranjuez y crear nuevas fundaciones. Sin entrar a los complejos motivos que se ocultan tras de esta petición —que la decisión papal reforzase moralmente el privilegiado trato concedido por parte de la monarquía a la denominada “Monja de las Llagas”—, nos interesa analizar la justificación que proporciona la reina del buen hacer de las Religiosas Concepcionistas Recoletas:

[...] no solo por el constante culto que se da en el templo con provecho de los fieles a nuestra Purísima e Inmaculada Madre, la Santísima Virgen María, sino también por la esmerada educación cristiana y la enseñanza de las labores femeniles que harán con el tiempo a las hijas de los empleados, sirvientes y jornaleros de dicho mi Real Sitio buenas madres de familia²⁹.

Isabel II vinculaba así el culto a la Inmaculada con las “labores femeniles” que habían de aprender las futuras madres. La construcción de la identidad femenina se articulaba a partir de ese referente inalcanzable, pero, por la misma razón que era inalcanzable, constituía un “ideal” al que podrían aspirar todas las jóvenes. No se trataba únicamente de proyectar ese modelo sobre la mujer burguesa, aunque sin duda esta tuviese un acceso más individual a través de la lectura a él. Sino que también podría participar de él la mujer de clase humilde, cuyo estrato social ya estaba bien familiarizado con la Inmaculada por su cultura popular. Facilitaba así la permeabilidad social de este símbolo, cuyo contenido se había actualizado en clave de género y bajo presupuestos conservadores.

Finalmente, ¿cómo tendría que ser la niña que habría de convertirse en esposa, madre y, en definitiva, “mujer católica”? Para saberlo podemos utilizar, en primer lugar, un manual de cortesía femenino del prolífico Roca y Cornet, cuyo contenido viene a reconfigurar los manuales de principio de siglo con contornos religiosos. La principal virtud femenina sería el pudor, basado en una desconfianza hacia sí misma en todos los ámbitos de la vida, pero especialmente al hablar, pues sería la locuacidad el vicio que más se atribuía al sexo femenino³⁰. Aquí tenía en mente el autor la figura de Eva, que empezó escuchando a la serpiente y acabó cerrando las puertas del Edén a la humanidad. Por ello, todos los cuidados que se tomasen al hablar eran pocos: refrenar la curiosidad, a excepción de las preguntas de cortesía sobre la salud de los familiares, evitar la suficiencia y el elogio de sí misma, no

29. Isabel II a Pío IX, s. f., minuta, Real Academia de la Historia, Colección Isabel II, leg. XI-9/6950, doc. 124.

30. ROCA Y CORNET, Joaquín: *Reglas sencillas de cortesía*. Barcelona, Juan Bastino e Hijo, 1871, pp. 11-12.

caer en la indiscreción... en síntesis, todo aquello que se definía con la palabra *circumspección*. Si muchos eran los peligros que aguardaban a la joven en el mundo, su fortaleza estaba en la Iglesia, donde había de ejercitarse en el amor a Dios y a María. “Tome como modelo la niñez de María: humilde, dulce inocente y pura”, les recordaba³¹; así podrían ser eternas jóvenes como la Inmaculada. Obediencia, docilidad, amabilidad, aspiración de complacer a los demás y diligencia en “sus labores” eran otras características deseables en la joven. En cuanto a su instrucción, Roca y Cornet escribía que “podrá limitarse a los elementos de la Religión”³². No disminuye la capacidad de entendimiento y su habilidad para ciencias y letras, pero sin olvidar que las dotes del “bello sexo” eran las del corazón.

Roca y Cornet nos puede parecer anticuado para la modernidad, sin embargo, incluso en los angostos límites en que se inserta su discurso, todavía se perfila una mujer que puede estar en la esfera pública, y por ello la proporciona reglas de cortesía. Comparémoslo con Claret, que a cada línea censura todo aquello que sirve de distracción o entretenimiento, y a este respecto pone como modelo a la Virgen, pero en un sentido todavía más reactivo que Roca y Cornet: “Procura mortificar los sentidos, especialmente la vista, a imitación de la Virgen Sma.”³³. Libros, bailes, saraos, comedias, vestidos y peinados poco modestos... todo ello tenía un origen demoníaco y deparaba la perdición a la mujer, especialmente si algún varón estaba al acecho.

El potencial de la Inmaculada como símbolo religioso a la hora de proyectar un discurso de género estriba en su misma definición —paradójica desde un punto de vista estrictamente biológico— de Virgen y Madre. Este estatus de preferencia para el catolicismo hacía su modelo inalcanzable directamente para las mujeres. La identificación con su figura y con todos los atributos que representaba había de hacerse por la vía de la sublimación, renunciando a un estado para alcanzar otro superior³⁴. Un texto de Ángela Grassi nos refleja cómo se articula este proceso psicológico, en el que el amor erótico hombre-mujer es eclipsado por el amor materno mujer-hijos:

Amar y ser amada!... sentir y comunicar esa llama sublime que ilumina tierra y cielo!... vivir una doble vida!... una vida siempre renovada por los transportes de una pasión sin límites, ¿no es esta la única gloria de la mujer? ¿No es este el único fin para que fue creada? ¿Qué hago yo pues? Vejeto [*sic*]!... Vejeto [*sic*] como el árbol, como la tierra, como ese musgo que huella con mis plantas!...

31. *Ibid.*, p. 13.

32. *Ibid.*, p. 46.

33. CLARET, Antonio María: *Avisos saludables...*, *op. cit.*, p. 8.

34. Esta virtualidad del símbolo de la Inmaculada es analizada, para el siglo XVIII, en ACCATI, Luisa: “La politica dei sentimenti...”, *op. cit.* Véase también ACCATI, Luisa: “Débito conyugal e interés eclesiástico”. *Historia Social*, 7 (1990), 5-18.

Sin embargo, después de asistir a misa y contemplar el amor de María hacia su Hijo, cambia su perspectiva. Ya “el amor no es el único objeto de la vida de la mujer”. Esta había sido siempre el divertimento de las pasiones masculinas hasta que la Virgen vino a poner al sexo femenino en el lugar que le correspondía. En última instancia, la excelencia de María no se cifra en que es esposa, sino en su singularidad de “inmaculada pureza”, por la que es Virgen y Madre:

¡Virgen y Madre! tipos sublimes que compendian y resumen todas las bellezas ideales! ¡Virgen, cobija bajo sus blancas alas al género humano, y le purifica de las inmundicias del pecado; Madre, nos da el ejemplo del amor de los amores, del amor inmaterial y celestre, que empieza en su divino Hijo, se extiende [*sic*] a las criaturas, y llena el Universo...

Es el amor el que otorga a María su perfección, pues *es* la Inmaculada porque *va a ser* Madre de Dios: “Solo siendo Madre, María pudo ser perfecta”. Este tipo de amor es universal, frente al amor erótico, que es específico. No obstante, para llegar a aquel hay que pasar por este:

Luego el amor del hombre hacia su compañera, el amor terrestre es el medio para llegar al otro, no es el fin... Luego esas delicias que tanto me han turbado, no son más que el prefacio del gran libro de nuestra vida, no son más que el pasaje, cubierto de flores o abrojos, por donde penetramos en el santuario de luz y de esplendor... el santuario de la familia... Luego la verdadera, la única gloria de la mujer, es estrechar contra su corazón tres o cuatro ángeles rubios y sonrosados, que con sus voces argentinas, la llamen: *madre mía!*³⁵

Esta sublimación del deseo sexual propio del amor erótico a través del amor materno está en la base de la construcción del rol de género femenino dentro del mundo católico en el siglo XIX. En todo este proceso, que corresponde al paso de la juventud a la adultez a través del matrimonio, la mujer no toma conciencia de su deseo sexual, sino que lo sublima a través de la maternidad, siendo el amor entre cónyuges un simple medio para alcanzar un estado superior. Luisa Accati, siguiendo la teoría psicoanalítica, sostuvo que en el siglo XVIII la Inmaculada servía de modelo a las jóvenes en el momento que se producía en ellas un aumento de narcisismo primario³⁶. No obstante, si repasamos cuidadosamente lo que Freud escribió al respecto del narcisismo, no se trataría de un narcisismo primario sino secundario, que ya no es fruto de la indefinición de la persona infantil, sino de un mecanismo de compensación por el cual las tendencias libidinales se vuelven

35. GRASSI Ángela: *El primer año de matrimonio: cartas a Julia*. Barcelona, Salvador Ma-nero, 1875, pp. 158-160.

36. ACCATI, Luisa: “La política dei sentimenti...”, *op. cit.*, pp. 39-40.

hacia la propia persona debido a las constricciones imperantes en la sociedad³⁷. A este tipo de narcisismo corresponden los sentimientos de “pudor” y “modestia” tan ensalzados por los publicistas católicos, pero también por científicos como Darwin y Freud, que lo consideraban como un factor desencadenante del deseo sexual masculino y, por tanto, base de “la reproducción, la familia e incluso la propia civilización”³⁸.

3.—“*Je suis l’Immaculée Conception*”: discursos de género en la devoción a la Virgen de Lourdes

En este apartado vamos a tratar un estudio de caso que nos permita analizar los contenidos de género de una devoción inmaculista concreta en el siglo XIX: la Virgen de Lourdes. Su santuario ha atraído la atención de los investigadores por sus implicaciones políticas, pues desde legitimistas franceses y carlistas españoles hasta antisemitas galvanizados por el *affaire Dreyfus* peregrinaron a él para que la Virgen otorgara su divino favor a sus respectivas causas. Sin embargo, no fue un reducto de la tradición frente a la modernidad secularizadora, como pudiera parecer a primera vista; por el contrario, aunque algunos sectores proyectaron sobre las apariciones un componente conservador, incluso contrarrevolucionario en algunos casos, elementos propios de la modernidad fueron explotados para defender lo que ocurría en esa gruta de los Pirineos y lo que ello significaba en todos los órdenes: político, social y cultural³⁹. Esto mismo también se aplica para lo que aquí hemos de abordar: cómo en discursos y experiencias que se confeccionan y producen en torno al ideal de feminidad católica se hace un uso del símbolo de la Inmaculada para conseguir unos determinados objetivos, y cómo esas configuraciones se interrelacionan en un proceso en el que las mujeres adquieren un protagonismo fundamental.

La historia de los sucesos de Lourdes es muy conocida. En febrero de 1858 empezó a aparecerse a una joven pastora del lugar la Virgen en la cavidad rocosa de Massabielle, despertando entre los vecinos tanta expectación como suspicacia. No obstante, la desconfianza rápidamente dejó paso al fervor cuando Bernadette Soubirous, la supuesta vidente, dijo que la “Señora” había revelado su identidad: “*Je suis l’Immaculée Conception*”. Además, al manantial que había brotado en

37. FREUD, Sigmund: *Zur Einführung des Narzißmus*. Leipzig/Viena/Zurich, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924, pp. 19-21.

38. LAQUEUR, Thomas: *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid, Cátedra, 1994, p. 400.

39. Véanse HARRIS, Ruth: *Lourdes: Body and Spirit in the Secular Age*. Londres, Allen Lane/The Penguin Press, 1990. KAUFMAN, Suzanne K.: *Consuming Visions: Mass Culture and the Lourdes Shrine*. Londres/Ithaca, Cornell University Press, 2005.

la cueva se le atribuyeron propiedades curativas. En poco tiempo Massabielle se convirtió en un centro de devoción popular y de taumaturgia, a pesar de los intentos de las autoridades civiles por poner freno a los acontecimientos. Hasta 1862 no llegaría la aprobación eclesiástica con la pastoral del obispo de Tarbes, Bertrand-Sevère Laurence, recibida con entusiasmo por los fieles, y que abría el camino para que Lourdes se erigiese en uno de los centros más importantes de devoción mariana en el mundo católico⁴⁰.

El protagonismo de las mujeres en la devoción inmaculista en Lourdes surge muy poco después de que se produjeran las apariciones. Como en julio de 1858 el prefecto había ordenado el cierre de la gruta para evitar que el asunto se le fuera de las manos, se dieron incidentes entre los vecinos que querían ir a Massabielle y las autoridades municipales que se lo impedían. Entonces, las mujeres, que veían que los hombres —sus maridos y las autoridades— no solucionaban el problema y que al final esto podía degenerar en acontecimientos de violencia que no llevarían a la apertura de la gruta, acordaron organizar su propio culto y desafiar la prohibición. Lo que querían era el uso del agua de la gruta y, sobre todo, la libre oración en ella; como las autoridades no se lo permitían, ellas optaron por no oponerse frontalmente a las autoridades, pero tampoco obedecerlas. Empezaron así lo que Jean-Baptiste Estrade —recaudador de impuestos que siguió de cerca lo que ocurría en Lourdes y en cuya obra de recuerdos basamos el relato de este episodio— denominó “una campaña de argucias”⁴¹.

Todos los días las mujeres salían de Lourdes en dirección a Massabielle y se dividían en dos grupos. Mientras uno de los grupos distraía al vigilante, un oficial municipal llamado Callet, el otro grupo se entraba en la gruta para orar. Después de un rato, se relevaban: el grupo que había estado en la cueva pasaba a entretener a Callet, mientras las otras mujeres daban rienda suelta a su devoción. Finalmente, el jefe de policía se dio cuenta de lo que estaba ocurriendo y se intensificaron las precauciones. Así, un buen número de vecinas fueron procesadas en juicios verbales por haber desafiado la orden del prefecto. Como el juez de paz se vio desbordado por la cantidad de procesos, decidió citar a las mujeres en grupo. Esto, unido a que ellas no se tomaron en serio los juicios, sino que adoptaron una actitud totalmente desafiante hacia el juez, que al fin y al cabo era otro vecino de la aldea, acabó generando interrogatorios inútiles, pero bastante ilustrativos de la estrategia femenina religiosa frente a las autoridades laicas:

40. Además de los trabajos citados en la nota anterior, para el conocimiento de los hechos relativos a Lourdes desde 1858 hasta 1878 remitimos a la antigua pero fundamental obra de CROS, L. J. M.: *Histoire de Notre Dame de Lourdes d'après les documents et les témoins*. Paris, Beauchesne, 1925-1927, 3 vols.

41. ESTRADE, Jean-Baptiste: *Les apparitions de Lourdes: souvenirs intimes d'un témoin*. Tours, A. Mame et fils, 1899, p. 224.

- Llame a la primera infractora [...].
- ¿Cómo se llama?
- Eh, señor juez, usted lo sabe bien, soy su vecina; ¿es que no me reconoce?
- Preste atención que usted está aquí ante la Justicia. Responda a mi pregunta. [...]
- ¿Reconoce los hechos dispuestos en el proceso verbal?
- Ciertamente; pero lo que yo niego es la competencia de Callet para verbalizar contra nosotras.
- ¡Cómo! ¿Qué es lo que quiere decir?
- Quiero decir que Callet se encierra en la gruta y allí reza todo lo que quiere, todo el mundo lo sabe; no hay derecho de prohibir a los otros aquello que se permite uno mismo.
- ¡Tanta palabrería! ¿Es verdad, sí o no, que usted haya entrado a la gruta por la fuerza?
- ¡Por la fuerza! ¡Oh! Señor juez, yo no conozco esas cosas, y en todo caso, si yo usé tal, me es desconocido.
- Es usted una boba; le pregunto si ha irrumpido en la gruta rompiendo las tablas de la cerca.
- ¡Yo! ¡Oh! ¡Eso no, Dios me libre! Nosotras no hacemos como los canteros, nosotras, pobres mujeres... A propósito, señor juez, ¿por qué no son ellos citados como nosotras, los canteros? Usted sabe que esos no se andan con chiquitas, ¡ellos!
- Eso no le importa; pero ustedes, ¿qué van a hacer a la gruta? ¿Sandeces?
- Permítame, señor juez: nosotras hacemos, en Massabielle, lo mismo que hace usted el domingo en la iglesia, nada más; se lo digo sin malicia.
- ¿Creen ustedes honrar a la Virgen? Ustedes la faltan al respeto.
- Pero, señor juez, cuando usted va en frac a devolver una visita a cualquier gran dama del pueblo, ¿cree usted que la falta al respeto?⁴²

Las mujeres a veces declaraban hilando o cosiendo, e incluso cuando se las preguntaba por su nombre, respondían con el apodo familiar. No estamos ante un conflicto entre el Estado —representado por las autoridades locales— y la Iglesia; estos han desaparecido: son las propias mujeres frente a las autoridades municipales masculinas. Por ello, su actuación sigue unas directrices sociales estrictamente femeninas: no ocuparon el espacio público para protestar frente a las autoridades, sino que quisieron desarrollar su piedad de forma íntima, transgrediendo la prohibición del prefecto. Sin embargo, no se trata de una simple anécdota: el interrogatorio revela que la mujer sabe cuál es su lugar y cómo debe ser su comportamiento, y estos elementos los tiene claros al llevar a cabo su acción y al formular su defensa. Así, en el fragmento citado la mujer apela a que ellas lo

42. *Ibid.*, pp. 226-228. Cursiva en el original.

único que estaban haciendo era cumplir con una de las convenciones sociales más importantes de su tiempo: la visita.

Por otra parte, no todo era devoción. La religiosidad se entremezclaba con la curiosidad por lo extraordinario. Incluso en una fecha tardía, en 1890, un manual de peregrinaje a Lourdes afirmaba que era difícil discernir entre el devoto y el turista⁴³. En 1863, una carta publicada en *El Contemporáneo* muestra que el entusiasmo religioso de las mujeres en Lourdes no se ajustaba ni mucho menos a la ortodoxia:

He visto muchas damas comprando estampas que representan este suceso, pero es verdad que también he encontrado a más de una dulcemente entretenida leyendo bajo la sombra de un tilo el libro de Renan, que corre de mano en mano. Si a esto se añade que las dos obras más buscadas en el gabinete de lectura, donde voy a ver los periódicos, son Sibille y Mlle. la Quintinie, podrán Vds. formarse una idea de cómo andan mezclados en este valle de lágrimas el trigo y la cizaña⁴⁴.

El libro de Ernest Renan al que se refiere posiblemente sea *Vie de Jésus*, que fue publicado el mismo año que este texto⁴⁵. Las otras obras son *Histoire de Sibylle*, de Octave Feuillet, y *Mademoiselle de la Quintinie*, de George Sand, novelas de tipo religioso muy difundidas en el siglo XIX, que trataban la complejidad de la relación amorosa en la que se enfrentan la creencia católica y el libre pensamiento.

En cualquier caso, la religiosidad femenina siguió impregnando el santuario de Lourdes después de su reconocimiento oficial por parte de la Iglesia, pero su carácter cambió. En un principio, la emoción devocional surgía espontáneamente al entrar en la gruta porque la persona que la visitaba experimentaba lo que Durkheim denominó “la contagiosidad de lo sagrado”. Los límites de lo sacro respecto a lo profano son difusos debido a que precisamente la abstracción de lo primero se tiene que materializar en lo segundo para adquirir una expresión convincente, por lo que su condición de trascendental traspasa de un elemento a otro⁴⁶. Los testimonios más tempranos nos reflejan esta espontaneidad en la experiencia religiosa:

43. NOËL, Isidore: *Manuel de pèlerinage lorrain alsacien à Notre-Dame de Lourdes*. Saint-Sié, K. Humbert, 1890, p. 3.

44. *El Contemporáneo*, 30 de agosto de 1863.

45. Renan estuvo al tanto de lo que acontecía en Lourdes gracias a su amigo Eugène Cordier, etnólogo que desarrollaba su trabajo de campo en los Pirineos centrales. En la edición revisada de *Vie de Jésus* de 1867 cita específicamente el santuario de Lourdes como ejemplo de estallido de fervor popular de la época, al igual que había ocurrido en La Salette. Sobre Lourdes y Ernest Renan véase PRIEST, Robert D.: *The Gospel According to Renan: Reading, Writing & Religion in Nineteenth-Century*. Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 77.

46. DURKHEIM, Émile: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires, Saphire, 1968, pp. 328-330.

Encontramos en la gruta mujeres, niños y ancianos orando con ejemplarísima devoción, lavándose con el agua milagrosa que salía del lado de una roca. Vi a una niña de 9 a 10 años besando humildemente el suelo, y me sentí vivamente conmovido y edificado al observar en todos aquella devoción, aquel recogimiento y aquel silencio⁴⁷.

El obispo de Tarbes, en su carta pastoral en la que anunciaba la aprobación eclesiástica de las apariciones, también aludía a “una especie de aliento divino, que parece animar aquella roca”⁴⁸. Tras el reconocimiento, el clero sería el encargado de dosificar convenientemente este “aliento divino” a través de una parafernalia que buscaba intensificar esa emotividad. Las descripciones de la década de 1870 son clarificadoras. Por ejemplo, la escritora española Josefa Estévez de García del Canto, en un artículo en *El Correo de la Moda* dedicado a la directora de ese diario, Ángela Grassi, describía lo que había visto en Lourdes tras pasar por allí con su marido a la vuelta de la visita de la Exposición Universal de París de 1878. La gruta era un escenario donde se teatralizaba la práctica religiosa, y cada fiel —aunque especialmente la mujer— desempeñaba su papel a través de una serie de acciones pautadas: la oración exageradamente apasionada, el canto de los himnos, el paso de distintos objetos de devoción a través de la verja para que fuesen bendecidos y tocados a la roca, el acopio de agua de la fuente. Para la escritora “todo presentaba un espectáculo tan conmovedor” que no pudo hacer otra cosa que dar salida a todo ese sentimiento religioso con el llanto⁴⁹. También unos versos del poeta y religioso Jean-Jacques Firminhac, de 1873, describen esa dramatización de lo religioso por medio de un atrezo escenográfico y sonoro:

Las banderas, las cruces resplandecen al sol,
los himnos resuenan en sublimes acordes, [...] y,
y, coronados de flores, mil estandartes
juegan en los aires, fascinan las miradas⁵⁰.

Todo ello no solo para excitar la fe de los devotos, sino también para convencer a los “impíos”, como el propio Firminhac afirmaba. Para el caso de España, fueron los liberales progresistas quienes atacaron lo que ocurría en Lourdes, pues consideraban que el clero francés se había aprovechado de los desvaríos de una joven y de la ignorancia “de gente bastante sencilla”⁵¹. En una carta al director de

47. Carta en *La Esperanza*, 4 de marzo de 1862.

48. Carta pastoral del obispo de Tarbes de 18 de enero 1862, traducida al castellano y publicada en *La Esperanza*, 4 de marzo de 1862.

49. ESTÉVEZ DE GARCÍA DEL CANTO, Josefa: “La vuelta al hogar”. *El Correo de la Moda*, 18 de octubre de 1878.

50. FIRMINHAC, Jean-Jacques: *Lourdes et les mécréants*. Burdeos: A.-R. Chaynes, 1873, p. 6.

51. *La Iberia*, 26 de septiembre de 1858.

La Iberia, que por entonces era Práxedes Mateo Sagasta, el autor señalaba que “el dinero afluye a Lourdes en continuo arroyo para satisfacer los deseos de la Virgen”, e ironizaba sobre las propiedades taumátúrgicas del agua de la cueva:

¿Le duele a Vd. algo? lávese Vd. con agua de la gruta de Lourdes:— ¿ha perdido Vd. la vista? agua de Lourdes en los ojos;— ¿se ha roto Vd. una pierna? mójela Vd. con agua de Lourdes; para todo, para todo agua de la gruta, y envíe Vd. limosnas. [...] ¡Y se dirá luego que no estamos ya en tiempos de milagros! Yo creo que los hay y que consisten no en la supuesta aparición de la Virgen, sino en que en 1865 se encuentren personas que crean lo que dice una joven cuya razón no se halla en el mejor estado⁵².

Lo que aquí hay que resaltar es que, precisamente frente a las críticas liberales, los sectores conservadores utilizaron al “bello y devoto sexo” (en palabras de la prensa de la época) para convencer a los escépticos y librepensadores. Se trataba de una lucha por el capital simbólico entre dos concepciones cerradas de lo femenino, caracterizado por lo emocional, y lo masculino, presentado como racional, tal como aparece en los discursos católicos. La propia Bernadette Soubirous, “débil, pobre, tímida, ignorante y modesta”, era quien convocaba a los librepensadores en las rocas de Massabielle para mostrarles un mundo trascendente más allá de lo material, según escribía Firminhac⁵³. A tenor de los manuales de cortesía de la época⁵⁴, la debilidad, la timidez y la modestia eran virtudes deseables en la mujer burguesa, pero no la pobreza ni la ignorancia. Lo que subyace en estos últimos adjetivos es un componente de clase que utiliza la publicística católica para convencer a todos aquellos que habían sido dejados fuera de las políticas liberales, y cuya situación material cambió muy poco a pesar de la abolición del Antiguo Régimen. La estrategia comunicativa de la Iglesia estaba dirigida a todas las clases sociales, mientras que los sectores innovadores políticamente solo convencían a quienes ya estaban convencidos. Hay que tener esto en cuenta para comprender en qué condiciones de posibilidad la Iglesia emprende un proceso de recatolización de la sociedad en el que el símbolo de la Inmaculada es omnipresente, y que comienza por las mujeres. El clero rápidamente se dio cuenta que la modernidad no beneficiaba igual a todos los estratos sociales, ni al campo de la misma forma que a la ciudad, ni siquiera a las mujeres en el mismo sentido que a los hombres.

52. *La Iberia*, 5 de agosto de 1865.

53. FIRMINHAC, Jean-Jacques: *Lourdes et les mécréants...*, *op. cit.*, p. 10.

54. Un estudio sobre estos manuales en CRUZ VALENCIANO, Jesús: *op. cit.* Aunque el autor trata de obras españolas, estas no se diferenciaron mucho de las francesas ni de las italianas, pues generalmente los autores españoles habían leído previamente lo que se había publicado sobre el tema en estos países vecinos.

Es en este contexto donde cobran sentido las curaciones que ocurrían en Lourdes. Su difusión se cuidaba al máximo detalle. Las protagonizan mujeres, generalmente jóvenes, aunque no únicamente, acompañadas por un pariente masculino que cree nada o poco en los milagros. Tras tocar el agua, ella queda curada, y el acompañante masculino se arrepiente de su incredulidad. No suele faltar algún curioso descreído —también hombre— que presencia la curación y sale de la gruta como un fiel devoto más. Ante esto y a pesar de sus avances, la ciencia no podía “hacer más que probar, atestiguar y certificar que es allí el milagro [...] sin que en la naturaleza se descubra ninguna causa idónea para producirle”⁵⁵. Las grandes peregrinaciones no estaban exentas de taumaturgia, bien cubierta mediáticamente por los periódicos católicos, que daban una lista de las curaciones efectuadas. Como no todos los fieles enfermos eran sanados, se añadía la siguiente nota: “El mayor milagro es ciertamente la resignación y el gozo de los que no han salido curados”⁵⁶.

Un ejemplo de este tipo de difusión preparada programáticamente de las supuestas curaciones lo encontramos en una carta de la *Semaine Catholique* de Toulouse que reproduce el diario carlista *La Esperanza* en el verano de 1871. Se trata de una joven que sufría de parálisis en el lado derecho de su cuerpo, y que se dirigía a Cauterets con su padre para bañarse en las fuentes termales por recomendación de los médicos que la trataban. Al pasar por Lourdes, quiso parar para pedir su sanación a la Virgen; su padre —que tiene el papel del pariente masculino incrédulo que se burla de los milagros— se resistió, pero finalmente accedió por complacer así a su hija enferma. Acabó curándose ella, el padre se convirtió, y hasta un “viajero incrédulo que visitaba por curiosidad la gruta milagrosa, más por burlarse de la fe de los asistentes que por rezar, recibió tal emoción con el milagro, que casi perdió el conocimiento”⁵⁷.

Sin embargo, no todos tenían la posibilidad de marchar a Lourdes. No obstante, gracias a las apariciones y a su popularización en seguida se embotelló el agua para venderla fuera del santuario, al igual que se hizo con objetos religiosos de la gruta y libros devocionales sobre la Virgen. Así, los madrileños de 1877 podían comprar agua de la gruta, fotografías, rosarios y medallas con la imagen de la Virgen en la Costanilla de San Andrés, según se puede comprobar en un anuncio de prensa de la época⁵⁸. Gracias a esto la Virgen de Lourdes obraba milagros a distancia del santuario. Esto parecía haber ocurrido en 1878 con Dionisia López, una vecina de la Alameda de la Sagra, pueblo cercano a Madrid, según relató el periódico *El Siglo Futuro*, de simpatías carlistas. La “tía Dionisia”, una viuda pobre y sin instrucción, llevaba padeciendo durante treinta años úlceras en una pierna, pero

55. *El Siglo Futuro*, 29 de enero de 1876.

56. *El Siglo Futuro*, 31 de agosto de 1877.

57. *La Esperanza*, 31 de julio de 1871.

58. *El Siglo Futuro*, 16 de octubre de 1877.

se habían agravado tanto en su vejez que no podía andar y sufría unos dolores incesantes. La descripción del milagro sigue los rasgos anteriormente descritos: primero un pariente masculino se burlaba de la efectividad del agua de Lourdes; después, hasta el médico reconocía la curación⁵⁹.

Lo femenino religioso vencía a lo racional masculino con las supuestas curaciones. Ello no significaba una oposición a la modernidad, sino la inclusión en ella de amplias capas de la población, aunque fuese desde presupuestos ideológicos no liberales o anti-liberales. No se evitaba la jerga médica para hablar de lo que ocurría en Lourdes, sino que se recurría a ella. Incluso las peregrinaciones tenían un rasgo de cosmopolitismo en esa “metrópoli de la Madre de Dios”, en la que lo primero que llamaba la atención era la proliferación de establecimientos para el consumo religioso. Así lo señala en un artículo Ceferino Suárez Bravo, bajo el pseudónimo de “Ovidio”, quien da buena cuenta de esta noción religiosa de la modernidad:

El racionalismo ciego, no pudiendo ya luchar contra la multitud de hechos que diariamente brotan del laboratorio de Lourdes, ha querido introducir en la ciencia médica un nuevo agente curativo, que ha bautizado con el nombre de exaltación religiosa. [...]

¡A estas lacrimosas y ridículas extremidades se ve hoy reducida la incredulidad! Ante la evidencia de los hechos no es lícito abscribir [*sic*] a una sola categoría las enfermedades curadas instantáneamente en Lourdes. [...] La Soberana doctora de Lourdes opera al aire libre, y los dolientes que han sido objeto de sus divinos favores han procurado, en interés de la verdad y de las almas, hacer público todo el proceso de su enfermedad y de su curación⁶⁰.

En Lourdes se reivindicaba la modernidad y actualidad de la fe en un mundo en el que la secularización, a pesar de los obstáculos, avanzaba. “¿Creíais que los católicos sólo vivíamos de ilusiones y de recuerdos del pasado? Id a Lourdes y veréis hechos, y hechos recientes”, escribía el carlista Francisco Hernando, para quien la Inmaculada era la “luz del porvenir” y la cabeza visible de la “reacción religiosa” que preparaba el contraataque al liberalismo⁶¹.

4.—Conclusiones

Como hemos podido analizar, el símbolo de la Inmaculada sirvió a unos intereses fundamentalmente conservadores a la hora de presentar un modelo de feminidad a las mujeres en el siglo XIX. Este discurso eclesiástico de género tiene un

59. *El Siglo Futuro*, 11 de septiembre de 1878.

60. SUÁREZ BRAVO, Ceferino, “Ovidio”: “Lourdes”. *El Siglo Futuro*, 28 de septiembre de 1878.

61. HERNANDO, Francisco: “Lourdes”. *La Ilustración Católica*, 2 de junio de 1878.

fuerte componente reaccionario y antiliberal, si bien consiguió permear en amplias capas de la población gracias a la difusión de la publicística católica, especialmente aquella dirigida a las mujeres. Ello forma parte del intento de recatolización de la sociedad por parte de la Iglesia, que puso el acento en una educación femenina reproductora de convencionalismos sociales. No obstante, todo este discurso estaba revestido de un componente que exacerbaba la excelencia femenina y la superioridad moral de la mujer que, en última instancia, perpetuaba la estructura de diferenciación de sexos, aunque con la apariencia amable de la joven María flotando en el firmamento.

5.—Referencias bibliográficas

- ACCATI, Luisa: “Débito conyugal e interés eclesiástico”. *Historia Social*, 7 (1990), 5-18.
- ACCATI, Luisa: “La politica dei sentimenti: l’Immacolata Concezione fra ‘600 e ‘700”. *DUODA. Papers de Treball*, 1 (1990), 23-40.
- ARCE PINERO, R: *Dios, Patria y Hogar: la construcción social de la mujer española por el catolicismo y las derechas en el primer tercio del siglo xx*. Santander, Universidad de Cantabria, 2007.
- BAUDELAIRE, Charles: *Les Fleurs du Mal*. París, Michel Levy Frères, 1869.
- BRIX, Michel: *Éros et littérature. Les discours amoureux en France au XIX^e siècle*. Lovaina, Peeters, 2001.
- BROOME, Peter: *Baudelaire’s Poetic Patterns: The Secret Language of Les Fleurs du Mal*. Ámsterdam, Rodopi, 1990.
- CAPAFIGUE, Jean Baptiste Honoré Raymond: *Sainte Marie-Marguerite Al-Coq et les congrégations du Sacré-Coeur de Jésus et de Marie l’Immaculée Conception*. París, Amyot, 1866.
- CATALINA, Severo: *La mujer: apuntes para un libro*. Madrid, A. de San Martín, 1861.
- CECCHIN, Stefano: “Texto y contexto de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción”. *Carthaginensia: Revista de Estudios e Investigación*, 20/37-38 (2004), 1-34.
- CHINIQUY, Charles P.: *The Priest, the Woman and the Confessional*. Chicago, Adam Craig, 1887.
- CLARET, Antonio María: *Avisos saludables a las doncellas*. Barcelona, Herederos de la V. Pla, 1845.
- CLARET, Antonio María: *Escritos autobiográficos y espirituales*. Madrid, BAC, 1959, pp. 49-410.
- CROS, L. J. M.: *Histoire de Notre Dame de Lourdes d’après les documents et les témoins*. París, Beauchesne, 1925-1927, 3 vols.
- CRUZ VALENCIANO, Jesús: *El surgimiento de la cultura burguesa*. Madrid, Siglo XXI, 2014.
- DURKHEIM, Émile: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires, Saphire, 1968.
- ESTRADE, Jean-Baptiste: *Les apparitions de Lourdes: souvenirs intimes d’un témoin*. Tours, A. Mame et fils, 1899.
- FALLAW, Ben: “The Seduction of Revolution: Anticlerical Campaigns against Confession in Mexico, 1914-1935”. *Journal of Latin American Studies*, 45 (2013), 91-120.
- FIRMINHAC, Jean-Jacques: *Lourdes et les mécréants*. Burdeos: A.-R. Chaynes, 1873.
- FIRMINHAC, Jean-Jacques: *Ode sur l’Immaculée Conception*. Burdeos, J. Dupuy, 1854.
- FREUD, Sigmund: *Zur Einführung des Narzi mus*. Leipzig/Viena/Zurich, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924.
- GRASSI Ángela: *El primer año de matrimonio: cartas a Julia*. Barcelona, Salvador Manero, 1875.
- HARRIS, Ruth: *Lourdes: Body and Spirit in the Secular Age*. Londres, Allen Lane/The Penguin Press, 1990.
- KAUFMAN, Suzanne K.: *Consuming Visions: Mass Culture and the Lourdes Shrine*. Londres/Ithaca, Cornell University Press, 2005.

- LANGLOIS, Claude: “Le temps de l’Immaculée Conception. Definition dogmatique (1854) et évènement structurant”. En BETHOUART, Bruno y LOTTIN, Alain (eds.): *La dévotion mariale de l’an mil à nos jours*. Arras, Artois Presse Universitaire, 2005, pp. 365-380.
- LAQUEUR, Thomas: *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid, Cátedra, 1994.
- LÓPEZ CASTELLÓN, Enrique: *Simbolismo y Bohemia: la Francia de Baudelaire*. Madrid, Akal, 1999.
- MARTÍNEZ VILCHES, David: “La Inmaculada Concepción en España. Un estado de la cuestión”. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 22 (2017), 493-507.
- MÍNGUEZ BLASCO, Raúl: “Las múltiples caras de la Inmaculada: religión, género y nación en su proclamación dogmática (1854)”. *Ayer*, 96 (2014), 39-60.
- MÍNGUEZ BLASCO, Raúl: *Evas, Marías y Magdalenas. Género y modernidad católica en la España liberal (1833-1874)*. Madrid, CEPC/Asociación Historia Contemporánea, 2016.
- MIRA ABAD, Alicia: “Mujer, trabajo, religión y movilización social en el siglo XIX: modelos y paradojas”. *Historia Social*, 53 (2005), 85-102.
- NOËL, Isidore: *Manuel de pèlerinage lorrain alsacien à Notre-Dame de Lourdes*. Saint-Siè, K. Humbert, 1890.
- Pii IX Pontificis Maximi Acta*. Pars Prima, Vol. III. Roma, Typographia Bonarum Artium, 1864.
- PRIEST, Robert D.: *The Gospel According to Renan: Reading, Writing & Religion in Nineteenth-Century*. Oxford, Oxford University Press, 2015.
- ROCA Y CORNET, Joaquín: *Ensayo crítico sobre las lecturas de la época en la parte filosófica y social*. Barcelona, A. Brusí, 1847, 2 vols.
- ROCA Y CORNET, Joaquín: *Historia de los hechos y doctrina de Ntro. Sr. Jesucristo desde su venida al mundo hasta su gloriosa ascensión al cielo*. Barcelona, Biografía Eclesiástica, 1857.
- ROCA Y CORNET, Joaquín: *Mugeres [sic] de la Biblia*. Madrid/Barcelona: Librería de la Publicidad/ Librería Española, 1850, 2 vols.
- ROCA Y CORNET, Joaquín: *Reglas sencillas de cortesía*. Barcelona, Juan Bastino e Hijo, 1871.
- SANABRIA, Enrique A.: *Republicanism and Anticlerical Nationalism in Spain*. Nueva York, Palgrave Macmillan, 2009.
- SÁNCHEZ ILLÁN, Juan Carlos: “La edición del libro religioso”. En MARTÍNEZ MARTÍN, Jesús A. (ed.): *Historia de la edición en España (1836-1936)*. Madrid, Marcial Pons, 2001, pp. 355-372.
- SIMÓN PALMER, María del Carmen: “Libros de religión y moral para la mujer española del siglo XIX”. En *Primeras Jornadas de Bibliografía*. Madrid, FUE, 1977, pp. 355-386.
- SORREL, Christian: “Ultramontanisme et culte marial: les fêtes de la promulgation du dogme de l’Immaculée Conception dans le duché de Savoie (1855)”. En D’HOLLANDER, Paul (ed.): *L’Église dans la rue. Les cérémonies extérieures du culte en France au XIX^e siècle*. Limoges, Pulim, 2001, pp. 229-242.
- VENTURA DI RAULICA, Gioacchino: *La mujer católica*. Madrid, Librería Universal de D. Leocadio López, 1857.