

CREENCIAS Y DISIDENCIAS

Experiencias políticas, sociales, culturales
y religiosas en la Historia de las Mujeres

Ángela Muñoz Fernández
Jordi Luengo Lopez
(eds.)

CREENCIAS Y DISIDENCIAS

Experiencias políticas, sociales, culturales
y religiosas en la Historia de las Mujeres

COMARES 2020

colección



MUJERES, HISTORIA Y FEMINISMOS



comité editorial

ÁNGELA MUÑOZ FERNÁNDEZ - Codirectora
(Universidad de Castilla La Mancha)

MARGARITA SÁNCHEZ ROMERO - Codirectora
(Universidad de Granada)

LUZ SANFELIU GIMENO
(Universidad de Valencia)

JORDI LUENGO LÓPEZ
(Universidad Pablo de Olavide)

NEREA ARESTI
(Universidad del País Vasco - Euskal Herriko Unibertsitatea)

MÓNICA BOLUFER PERUGA
(Universidad de Valencia)

PAMELA RADCLIFF
(University of California San Diego –UCSD–)

HÉLÈNE THIEULIN PARDO
(Sorbonne Université)



Diseño de portada: Eloísa Ávila

© Los autores

© Editorial Comares, S.L.

Polígono Juncaril · C/ Baza, parcela 208

18220 Albolote (Granada)

Tlf.: 958 465 382

<https://www.comares.com> · E-mail: libreriacomares@comares.com

<https://www.facebook.com/Comares> · <https://twitter.com/comareseditor>

<https://www.instagram.com/editorialcomares>

ISBN: 978-84-1369-003-2 · Depósito legal: Gr. 997/2020

Fotocomposición, impresión y encuadernación: COMARES

SUMARIO

PRÓLOGO	XIX
---------------	-----

Ángela Muñoz Fernández y Jordi Luengo López

VOLUMEN I

1

LA DISTANCIA DE LAS MÁRTIRES CRISTIANAS: UNA RELECTURA DESDE LA ORTODOXIA	3
--	---

Clelia Martínez Maza. Universidad de Málaga

1. LA MÁRTIR, ANTAGONISTA DE LA MATRONA ROMANA	5
2. PERPETUA Y LA SUBVERSIÓN DE LOS ROLES FAMILIARES	9
3. LA RELECTURA DESDE LA ORTODOXIA	15

2

MARITALIS AFFECTIO, CONFESORES Y REDES DE SOLIDARIDAD: EL DISENSO FEMENINO SOBRE EL GOBIERNO FAMILIAR	21
--	----

Fabrizio Titone. Universidad del País Vasco

1. INTRODUCCIÓN	21
2. UNAS OBSERVACIONES SOBRE EL SISTEMA PATRIARCAL	23
3. INMIGRANTES Y POLÍTICAS DE CONTROL SOCIAL	25
4. FORMAS DE DISENSO	27
5. REDES DE SOLIDARIDAD	35
6. CONCLUSIÓN	39

3

RECENT RESEARCH AND NEW TRAJECTORIES IN QUEENSHIP STUDIES: THE POLITICAL, SOCIAL, CULTURAL AND RELIGIOUS ASPECTS OF THE QUEEN'S ROLE	41
--	----

Ellie Woodacre. University of Winchester

4

DÉBORA HABSBÚRGICA: ISABEL CLARA EUGENIA Y EL «SITIO DE BRED A» DE JACQUES CALLOT.....	65
---	----

María Cruz de Carlos Varona. Universidad Autónoma de Madrid

1. EL «SITIO DE BRED A». CARACTERÍSTICAS Y PROCESO CREATIVO	67
2. ISABEL CLARA EUGENIA Y SU RELATO DE LA TOMA DE BRED A	73
3. «INFANTE» ISABEL CLARA EUGENIA.....	79
4. AUDIENCIA	84

5

LA DIABOLIZACIÓN DEL CUERPO FEMENINO O LAS REPRESENTACIONES DE LA MUJER-DIABLO A LO LARGO DE LA HISTORIA (DEFENSA DE UNA REAPROPIACIÓN).....	93
--	----

Lydia Vázquez Jiménez. Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea

6

LA NIÑA ES «UNA ARMA CARGADA DE FUTURO»: MODELOS Y CONTRA MODELOS INFANTILES EN LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA.....	135
---	-----

Marie Franco. Université Sorbonne Nouvelle (CREC EA 2292)

1. HISTORIA DE LA NIÑA: ¿ES ALGO LA NIÑA?	136
2. «PIDO LA PALABRA»: ¿CONTRAMODELOS Y NUEVAS PERSPECTIVAS?	146
3. «UN ARMA CARGADA DE FUTURO»: ¿LA POSIBILIDAD DE UN DESTINO? ...	154

7

REFLEXIONES SOBRE LA HISTORIA DE LAS MUJERES EN LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA.....	159
---	-----

Pamela Radcliff. University of California, San Diego

8

«YO TAMBIÉN SOY ADULTERA»: SORORIDAD, HERMANAS ADÚLTERAS Y LOS RETOS FEMINISTAS DE LA TRANSICIÓN A LAS CREENCIAS ESTABLECIDAS SOBRE EL GÉNERO	177
---	-----

Mary Nash. Universitat de Barcelona

1. EL CONTEXTO: LA DICTADURA FRANQUISTA Y EL ORDEN DE GÉNERO	179
2. DISCRIMINACIONES DE GÉNERO: EL ADULTERIO EN EL MARCO FRANQUISTA	181
3. LA CAMPAÑA FEMINISTA CONTRA EL DELITO DE ADULTERIO	184
4. «YO TAMBIÉN SOY ADÚLTERA»: SORORIDAD Y PERFORMATIVIDAD SOCIAL FEMINISTA.....	187
5. PERFORMATIVIDAD SOCIAL, ACCIÓN SIMBÓLICA Y PRÁCTICAS FEMINISTAS DE SONORIDAD.....	195
6. SITIOS DE PERFORMATIVIDAD FEMINISTA.....	198
7. SORORIDAD, HERMANAS ADULTERAS Y COMUNIDAD IMAGINADA DE PERTENENCIA	199

8. MARÍA ÁNGELES MUÑOZ: OTREDAD, SUBALTERNIDAD Y SUJETO HISTÓRICO	202
9. MADRE DOLOROSA Y LUCHADORA: LOS LÍMITES DE LAS PRÁCTICAS FEMINISTAS.....	205

VOLUMEN II

PARTE I IDEOLOGÍAS Y PRÁCTICAS POLÍTICAS

9

ISABEL LA CATÓLICA Y LA DEFENSA DE SUS DERECHOS TERRITORIALES: LAS ARRAS DE SICILIA.....	213
--	-----

Martina del Popolo. Universidad de Barcelona-Universidad de San Marino

1. LA CÁMARA DE LA REINA ISABEL DESDE SU CONCESIÓN HASTA LA TOMA DE POSESIÓN	214
2. CONFLICTOS JURISDICCIONALES CON EL REINO DE SICILIA	222
3. CONCLUSIONES.....	227

10

DONNE DI LETTERE E DISSENSO POLITICO DURANTE LA RIVOLUZIONE FRANCESE (1789-1799)	229
--	-----

Valentina Altopiedi. Università degli Studi di Torino-Paris1 Panthéon Sorbonne

11

MUJERES DISIDENTES A TRAVÉS DE LOS DISCURSOS FEMINISTAS. MÉXICO, INICIOS DEL S. XX.....	243
---	-----

Olga Nelly Estrada. Universidad Autónoma de Nuevo León, México

Diana Arauz Mercado. Universidad Autónoma de Zacatecas

1. INTRODUCCIÓN	243
2. CONTEXTO HISTÓRICO DE LA DISIDENCIA DE LAS MUJERES EN MÉXICO. PRINCIPIOS DEL S. XX.....	245
3. FORJADORAS DE LA MUJER MODERNA EN MÉXICO	246
4. ESCRITOS FEMINISTAS Y SU DIVULGACIÓN EN MÉXICO	250
5. CONCLUSIONES.....	253

12

1931: PRIMER CONGRESO DE OBRERAS Y CAMPESINAS EN MÉXICO. LA PARTICIPACIÓN DE LAS MUJERES COMUNISTAS	257
---	-----

Beatriz Elena Valles Salas. Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Juárez del Estado de Durango México

1. LA LEY AGRARIA DE 1915, LA CONSTITUCIÓN DE 1917 Y LA LEY FEDERAL DEL TRABAJO DE 1931.....	264
--	-----

2. LEY AGRARIA DE 1915.....	264
3. LEY FEDERAL DEL TRABAJO DE 1931.....	265
4. A OCHENTA Y TRES AÑOS DE CELEBRADO EL CONGRESO.....	268
5. CONCLUSIONES.....	271

13

EL ANARCOFEMINISMO EN VALENCIA (1936-1939).....	273
---	-----

Miguel Asensio Gómez. Universidad de Valencia

1. PRECEDENTES DE MUJERES LIBRES.....	274
2. LA AGRUPACIÓN DE MUJERES LIBRES. EL CASO VALENCIANO.....	278
3. CAMPOS DE ACTUACIÓN DE MUJERES LIBRES.....	279
4. CONCLUSIONES.....	287

14

DAL TURBINE DELLA STORIA ALLA SOLITUDINE DELLA MEMORIA. AMORE E POLITICA NELLA VITA DELLA COMUNISTA ORNELLA LABRIOLA.....	289
---	-----

Maria Antonietta Selvaggio. Former Researcher University of Salerno

1. INTRODUZIONE.....	289
2. «IO DEVO TUTTO ALLA RUSSIA, ALL'UNIONE SOVIETICA: TUTTA LA MIA CRESCITA INTELLETTUALE E UMANA È AVVENUTA LÌ».....	292
3. «ERA UN CLIMA PARTICOLARE E DIFFICILE. NESSUNO DI NOI CHE SIAMO PASSATI PER QUESTO CLIMA NE AMA PARLARE».....	297
4. SPUNTI DI ANALISI E LINEE INTERPRETATIVE.....	300

15

LA LEY REVOLUCIONARIA DE LAS MUJERES Y LA REVOLUCIÓN ZAPATISTA DE MÉXICO.....	303
---	-----

María Luisa Soriano González. Universidad Pablo de Olavide

1. INTRODUCCIÓN.....	303
2. LA REVOLUCIÓN ZAPATISTA DE CHIAPAS: EL ESCENARIO DE LA CONQUISTA DE LOS DERECHOS DE LA MUJER ZAPTISTA.....	303
3. LOS CARACTERES DE LA REVOLUCIÓN ZAPATISTA Y LA PRESENCIA FEMENINA.....	308
4. EL EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL Y LA PRESENCIA FEMENINA.....	310
5. EL ALCANCE DE LAS FUNCIONES Y TAREAS DE LA MUJER EN LA REVOLUCIÓN ZAPATISTA DE CHIAPAS.....	311
6. LOS DERECHOS DE LA MUJER ZAPATISTA EN EL ESTADO MEXICANO.....	312
7. LOS DERECHOS DE LA MUJER EN LA REVOLUCIÓN ZAPATISTA. CONQUISTAS Y LIMITACIONES.....	314
8. CONCLUSIONES.....	317
9. APÉNDICE DOCUMENTAL.....	318

PARTE II CREENCIAS Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS

16

LA MUJER COMO ELEMENTO CLAVE: MANTENIMIENTO Y CONTIUIDAD EN LA DEVOCIÓN FEMENINA	321
--	-----

Rosalía Hernández García. Universidad Complutense de Madrid

1. LA RELIGIOSIDAD PENINSULAR (S. I A. C. - S. III D. C): MUJER Y TRADICIÓN	321
2. SAGUNTO: LA PRESENCIA FEMENINA EN SUS TEMPLOS.....	323
2.1. Epigrafía femenina en Sagunto.....	326
2.2. La presencia femenina en los santuarios del territorio saguntino.....	329
3. CONCLUSIONES.....	334

17

LA LACTANCA EN EL CULTO A HERA. CREENCIAS, RITUALES Y PRÁCTICAS COTIDIANAS EN LA MAGNA GRECIA.....	337
--	-----

Sara Isabel Deogracias Ortiz. Universidad de Granada

18

LES HÉROÏNES GRECQUES: DE FEMMES COMME LES AUTRES... CROYANCES ET PRATIQUES RELIGIEUSES DANS LA PÉRIÉGÈSE DE PAUSANIAS.....	355
---	-----

Kerasia Stratiki. Hellenic Open University

19

LOS DOMINICOS Y LAS CREENCIAS Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS DE LAS MUJERES DE PALERMO EN LOS SIGLOS XIV Y XV.....	369
--	-----

Patrizia Sardina. Università degli Studi di Palermo

1. LAS MUJERES EN LA PASTORAL DE LOS DOMINICOS	369
2. LA INFLUENCIA DE LOS DOMINICOS EN LOS TESTAMENTOS DE LAS MUJERES RICAS.....	371
3. LOS DOMINICOS Y LAS VIUDAS NOBLES EN EL SIGLO XIV	374
4. LAS MONJAS DE SANTA CATERINA Y LOS DOMINICOS EN EL SIGLO XV	378
5. LA DEVOCIÓN A LAS SANTOS VINCULADOS A LOS DOMINICOS	382

20

CREENCIA Y DISIDENCIA: BEATRIU DE PINÓS Y LA DIFUSIÓN DEL PENSAMIENTO LULISTA	385
---	-----

Ana Vargas Martínez. Universidad Carlos III de Madrid

1. BEATRIU DE PINÓS, TRAZOS BIOGRÁFICOS	386
2. EL PROYECTO DE BEATRIU DE PINÓS Y LA DIFUSIÓN DE LA OBRA LULIANA ..	389
3. COMENTARIOS FINALES	396

21

UNIDAS ANTE LA ADVERSIDAD: EL FRENTE COMÚN DE LAS JERÓNIMAS Y LAS FRANCISCANAS DE CÁCERES CONTRA LOS MANDATOS DEL OBISPO GALARZA (1578-1590)	399
--	-----

M.ª del Prado Rodríguez Romero. Universidad de Castilla-La Mancha

1. INTRODUCCIÓN.....	399
2. LAS BEATAS DE SAN PABLO Y DE SANTA MARÍA DE JESÚS: TRAYECTORIAS PARALELAS.....	402
2. EL LARGO PROCESO DE ENCLAUSTRAMIENTO.....	406
2.1. El enfrentamiento entre las dos comunidades y el obispo Galarza.....	408
2.2. El Clausura Monialium	413

22

LAS HAGIOGRAFÍAS FEMENINAS, MEDIOS PARA ENSEÑAR EL CAMINO DE PERFECCIÓN EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XVII	415
---	-----

Yasmina Suboh Jarabo. Universidad Autónoma de Madrid

1. INTRODUCCIÓN.....	415
2. ESTADO DE LA CUESTIÓN	420
3. LA HAGIOGRAFÍA DE SOR JUANA DE JESÚS MARÍA.....	424
4. LA INQUISICIÓN Y LA HAGIOGRAFÍA DE SOR JUANA	427
5. CONCLUSIÓN.....	430

23

MARÍA MAGDALENA CARRILLO DE ALBORNOZ Y ANTICH (1707-1790), II DUQUESA DE MONTEMAR: RELIGIOSIDAD Y MECENAZGO ARTÍSTICO	431
---	-----

María Josefa Tarifa Castilla. Universidad de Zaragoza

1. SEMBLANZA BIOGRÁFICA	431
2. EL PATRONATO DE LA CAPILLA DE SAN JOAQUÍN EN LA BASÍLICA DEL PILAR DE ZARAGOZA	437

PARTE III CUERPOS, SABERES Y EXPERIENCIAS ARTÍSTICAS

24

MUJERES EN LA <i>DISCIPLINA CLERICALIS</i> (S. XII) DE PEDRO ALFONSO: FUENTES ORIENTALES Y MISOGINIA Y TRADUCCIÓN DEL <i>EXEMPLUM</i> XXIV	445
--	-----

María Crego Gómez. Universidad Pablo de Olavide, de Sevilla

1. XI LA ESPADA	448
2. XIII LA PERRILLA QUE LLORA	450
3. XIV 14 EL POZO	453

4. XXIV EL LADRÓN Y EL RAYO DE LUNA	454
5. CONCLUSIONES.....	456
6. APÉNDICE	458

25

EL CONDE PARTINUPLÉS DE ANA CARO: ESCRITURA TEATRAL Y APROPIACIONES CULTURALES FEMENINAS EN EL BARROCO	461
---	-----

Marina Aguilar Salinas. Universidad de Alcalá

1. INTRODUCCIÓN	461
2. CIRCUITO DE LA COMUNICACIÓN Y PARATEXTOS DE UNA IMPRESIÓN COLECTIVA	464
3. EL ASPECTO REPRESENTACIONAL: VARIACIONES DEL TÉRMINO PARATEXTO Y AMPLIACIÓN DEL CIRCUITO DE LA COMUNICACIÓN.....	470
4. HIPERTEXTOS DE EL CONDE PARTINUPLÉS	472
5. CONCLUSIONES.....	473

26

MARIE DE GOURNY EN ESPAÑA: UNA HISTORIA INACABADA	475
---	-----

Montserrat Cabré i Pairet. Área de Historia de la Ciencia, Universidad de Cantabria
*Esther Rubio Herráez. Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Com-
plutense de Madrid*

1. MARIE DE GOURNAY EN LA REPÚBLICA DE LAS LETRAS.....	475
2. GOURNAY EDITORA Y PROLOGUISTA.....	477
3. GOURNAY EN ESPAÑA.....	481

27

CONFLUENCIAS Y DISIDENCIAS ENTRE DOS FEMMES DE LETRES: EL INFLUJO DEL FEMINISMO DE GYP EN LAS «ORIGINALES» ANDANZAS DE COLETTE	491
--	-----

Raquel García Fuentes. Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3

1. COLETTE A TRAVÉS DE GYP: ESBOZO BIOGRÁFICO DE DOS DILETANTES DEL TEATRO	491
2. ESTUDIO DE LA VERTIENTE ESTÉTICA EN GYP Y COLETTE: DEL REPUDIO DEL CORSÉ A UN PATRÓN VESTIMENTARIO Y ALIMENTICIO MÁS SALUDABLE	495
3. ESTUDIO DE LA VERTIENTE CONDUCTUAL EN GYP Y COLETTE: DE MUJERES ARMADAS A VIANDANTES SOLITARIAS	499
4. ESTUDIO DE LA VERTIENTE SENTIMENTAL EN GYP Y COLETTE: LA UNIÓN MARITAL O UNA SERVIDUMBRE EN VIDA.....	502
5. ESTUDIO ICONOGRÁFICO ENTRE GYP Y COLETTE: DOS ARQUETIPOS FEMENINOS INDISOCIABLES DE LAS «ARMAS» Y DEL «MEJOR AMIGO DEL HOMBRE»	504
6. A MODO DE CONCLUSIÓN: EL INNEGABLE INFLUJO DE GYP EN COLETTE ¿PLAGIO O MERA ASIMILACIÓN DE IDEAS?	508

28

EMPODERAMIENTO Y SUBALTERNIDAD. LA IMAGEN DE LAS INTERNAS DE LOS HOSPITALES DE PARÍS A TRAVÉS DE LA FOTOGRAFÍA (1901-1914) 511

María José Ruiz Somavilla. Universidad de Málaga

- | | |
|---|-----|
| 1. CONTEXTOS DE LAS FOTOGRAFÍAS DEL INTERNADO | 513 |
| 2. RESIGNIFICACIÓN DE GÉNERO DE LA IMAGEN DE LAS INTERNAS | 516 |
| 2.1. Posición y jerarquías | 516 |
| 2.2. Gestualidad corporal estereotipada..... | 518 |
| 2.3. La fotografía como instrumento de empoderamiento..... | 521 |
| 3. UNA REFLEXIÓN FINAL | 523 |
| 4. FOTOGRAFÍAS | 524 |

29

¿FEMINIDAD VS. ACTIVISMO? LA IMAGEN DE LA MUJER EN ALGUNAS PUBLICACIONES DE LOS AÑOS 20 Y 30 531

M.ª Ángeles Gutiérrez Romero. Universidad de Cádiz

30

CONDUCTAS DISIDENTES EN LA LITERATURA SUIZA DE LOS AÑOS 30: LOS PERSONAJES ANDRÓGINOS DE ANNEMARIE SCHWARZENBACH . 547

Guiomar Topf Monge. Universidad Pablo de Olavide, de Sevilla

- | | |
|--|-----|
| 1. DOS PERSONAJES ANDRÓGINOS | 548 |
| 2. LA ANDROGINIA COMO DISIDENCIA | 552 |

31

TENSIÓN ENTRE CAPITALISMO Y PATRIARCADO EN LAS REPRESENTACIONES DE LA REVISTA ESPAÑOLA TELVA DE 1968 557

Susana Delgado Quatrín. Universidad Nacional de Mar del Plata

- | | |
|---|-----|
| 1. LAS REPRESENTACIONES DE GÉNERO EN LA HISTORIA..... | 558 |
| 2. LA REVISTA TELVA | 560 |
| 3. LA IDEOLOGÍA DE TELVA..... | 562 |
| 4. LAS PUBLICIDADES DE TELVA | 565 |
| 5. ANÁLISIS ICONOGRÁFICO..... | 567 |
| 6. ANÁLISIS ICONOLÓGICO..... | 570 |
| 6.1. En las puertas del hogar: la revuelta | 573 |

32

CREYENTE Y DISIDENTE: LOLA DOMÍNGUEZ PALATÍN (SEVILLA, 1889-MADRID, 1971), VIOLINISTA ANDALUZA DE ARRAIGADO ABOLENGO 577

Consuelo Pérez-Colodrero. Universidad de Granada

- | | |
|---|-----|
| 1. INTRODUCCIÓN..... | 577 |
| 2. SEVILLA, 1888-1898. ORÍGENES FAMILIARES Y PRIMERA INFANCIA | 578 |

3. MADRID, 1898-1910: MAGISTERIO DE FERNÁNDEZ-BORDAS	582
4. PARÍS, 1910-1914: CONSOLIDACIÓN MUSICAL CON JOSÉ WHITE LAFITTE (MATANZAS, 1836-PARÍS, 1918)	585
5. MADRID, 1914-1971: VIDA MUSICAL, VIDA FAMILIAR.....	587

33

¿DE LA NIÑERITA A AYA DIPLOMADA?: ESCUELA NACIONAL DE AYAS-PUERICULTORAS «SANTA TERESA» DE LA SECCIÓN FEMENINA DE FET Y DE LAS JONS EN MÁLAGA (1960-1977)	597
---	-----

Akemi, Saito. Universidad de Komazawa, Japón

1. INTRODUCCIÓN.....	597
2. NUEVAS PROFESIONES «FEMENINAS» CREADAS POR LA SECCIÓN FEMENINA	598
3. LA ETAPA PREPARATORIA: CURSOS PILOTOS EN MADRID Y SEGOVIA (1958- 1960).....	600
4. LA ETAPA FUNDACIONAL DE LA ESCUELA NACIONAL DE AYAS-PUERICULTORAS EN MÁLAGA (1960-1965)	602
5. LA ETAPA DE CRECIMIENTO Y CAMBIOS: LA ESCUELA, EL DOCENTE Y LAS ALUMNAS (1965-1977).....	607
6. A MODO DE CONCLUSIÓN	611

PARTE IV

NORMAS, HÁBITOS Y PRÁCTICAS SOCIALES

34

LA REGULACIÓN DE LA MATERNIDAD DE LAS CIUDADANAS ROMANAS EN TIEMPOS DE AUGUSTO	613
---	-----

Aurora López Güeto. Universidad de Sevilla

1. LA MATERNIDAD DE LAS CIUDADANAS ROMANAS	613
1.1. Filia loco: la madre agnada de sus hijos.....	614
1.2. El parentesco de cognación entre madres e hijos.....	615
2. LA MATERNIDAD, CUESTIÓN DE ESTADO	616
2.1. Venter. El control jurídico del embarazo	616
2.2. Los premios a la natalidad: el beneficio del <i>ius liberorum</i>	617
2.3. La prohibición a las madres de ejercer la tutela sobre los impúberes	619
2.4. La prohibición de adoptar	622
2.5. Los testamentos maternos	624

35

ESTIGMA, GÉNERO E IDEOLOGÍA EN EL NORESTE MEXICANO DEL SIGLO XVIII	629
---	-----

*María Eugenia Flores Treviño, Olga Nelly Estrada Esparza. Universidad Autónoma de
Nuevo León (México)*

1. INTRODUCCIÓN.....	629
1.1. El objetivo	630
1.2. Los sustentos teóricos	630
1.3. Acerca del estudio	631
1.4. Propósito	632
2. DISCUSIÓN.....	633
2.1. Marco enunciativo del juicio: el «tercero»	635
2.2. Los sistemas en pugna	641
2.3. Léxico y sentido	643
3. MUJERES Y VIOLENCIA EN LA SOCIEDAD PATRIARCAL	647
4. CONCLUSIONES PRELIMINARES	647

36

EL ABANDONO DE NIÑO, ¿UN ACTO DE AMOR MATERNAL? PRÁCTICAS Y DISCURSOS FEMENINOS ANTE EL DELITO DE EXPOSICIÓN INFANTIL EN LA VIZCAYA DE PRINCIPIOS DEL SIGLO XIX	649
---	-----

Sylvie Hanicot-Bourdier. Université de Lorraine, LIS

1. EL ABANDONO DE NIÑOS, UNA REALIDAD SOCIAL INDISCUTIBLE EN LA VIZCAYA DEL SIGLO XIX.....	650
2. SEÑALES DE APEGO Y MISERIA PARENTAL	656
3. EL DISCURSO MATERNO E INSTITUCIONAL	659
4. CONCLUSIÓN.....	664

37

LOS LÍMITES DE LA CORDURA: LAS MUJERES-LOCAS DEL MANICOMIO PROVINCIAL DE MÁLAGA (1909-1950)	665
---	-----

Celia García-Díaz. Universidad de Málaga

1. INTRODUCCIÓN.....	665
2. EL CONTEXTO Y LA INSTITUCIÓN	667
3. LOS LÍMITES DE LA CORDURA DE LAS MUJERES DE LA SALA 20	670
3.1. El ciclo vital de las mujeres como generador de locura: menstruación, embarazos, partos y menopausia.....	672
3.2. La cuestión de las sexualidades disidentes	675
3.3. El trabajo de las mujeres en la sala 20.....	677
3.4. El papel de la familia	678
4. CONCLUSIONES.....	679

38

MUJERES «CASTAS Y PURAS»: LA REPRESIÓN IDEOLÓGICA, MORAL Y DE CONDUCTA SOBRE LAS MUJERES DURANTE EL FRANQUISMO. EL EJEMPLO LEONÉS	681
---	-----

Beatriz García Prieto. Universidad de León

1. REPRESIÓN DEBIDO AL MIEDO ANTE LA «BREVE ESCAPADA DE LOS ESTEREOTIPOS DE GÉNERO»	681
---	-----

2. MODELO DE MUJER NACIONAL-CATÓLICA: ESTRANGULAMIENTO JURÍDICO Y SOCIAL.....	683
3. REPRESIÓN IDEOLÓGICA, MORAL Y DE CONDUCTA SOBRE LAS MUJERES .	685

39

LAS MUJERES EN LA EMIGRACIÓN DE RETORNO ESPAÑOLA (1956-1975) ¿CONDICIONES PARA LA TRANSGRESIÓN?	697
--	-----

Alba Nueda Lozano. Universidad de Castilla-La Mancha

1. LA EMIGRACIÓN ECONÓMICA ESPAÑOLA (1956-1973): EL CONTEXTO PARA EL CAMBIO LOS ROLES DE GÉNERO EN LA EMIGRACIÓN	697
2. ELLAS TAMBIÉN MARCHARON: EL PAPEL DE LAS MUJERES EN LA EMIGRACIÓN ECONÓMICA ESPAÑOLA	699
3. ESPAÑOLAS EN EUROPA: TRABAJO Y CONDICIONES DE VIDA.....	701
3.1. Las obreras industriales de la RFA	702
3.2. Las sirvientas en Francia	704
4. LOS DISCURSOS DE LA EMIGRACIÓN	708
5. CONCLUSIONES.....	710

40

REFLEXIONES CRÍTICAS SOBRE LAS PRECONCEPCIONES DEL GÉNERO FEMENINO EN EL DERECHO	713
--	-----

Celia Prados García. Universidad de Córdoba

1. INTRODUCCIÓN.....	713
2. INDIGNAS, FRÁGILES, ASTUTAS, MALAS Y LASCIVAS	714
3. REMEDIOS [JURÍDICOS] PARA PROTEGER AL HOMBRE DE LA DEFECTUOSA NATURALEZA FEMENINA	720
4. PARA CONCLUIR.....	725

PRÓLOGO

Cinco décadas de estudios sobre Historia de las Mujeres y de las relaciones de Género nos han puesto de manifiesto la riqueza y complejidad que reviste este campo de estudio, cuyos postulados han de armonizar criterios de marginación y subordinación con poderosos frentes de presencia y de agencia femenina. A esta riqueza y complejidad de planteamientos, a los que se viene acercando con éxito la historiografía feminista del cambio de siglo, trató de dar respuesta la convocatoria del XIX Coloquio Internacional de la AEIHM con la propuesta temática, *Creencias y disidencias. Experiencias políticas, sociales, culturales y religiosas en la historia de las mujeres*.¹

El XIX Coloquio Internacional de la AEIHM pretendió reunir a investigadoras e investigadores nacionales e internacionales del campo de la Historia de las Mujeres y la Historia de Género para dirigir la mirada al ámbito de la tensión dialéctica que se observa entre los discursos, creencias y normas, y las formas de agencia de las mujeres. Proponía, asimismo, revisar esta temática a la luz de enfoques innovadores y bajo nuevas perspectivas.

Cuando formulamos el enunciado que dio título a este XIX Coloquio de la AEIHM, planteamos los términos centrales de su propuesta

¹ Se celebró en Sevilla, en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, los días 24, 25 y 26 de octubre de 2018. El programa actividades puede verse en: <https://aeihm.org/coloquios-seminarios>. En cuanto a las publicaciones resultantes de los coloquios y seminarios de la AEIHM hasta ahora celebrados, podrán ser consultadas en <https://aeihm.org/publicaciones>.

temática,² *creencias y disidencias*, no como meros reductos estancos, ni tampoco únicamente bajo la tensión dinámica acción-reacción, sino más bien como líneas de indagación que nos permitieran percibir, en el marco de relaciones complejas, cómo se articulan los discursos, las normas y las prácticas sociales de las mujeres dentro y fuera de las instituciones. Buscamos analizar las permanencias y los cambios, pero también las tensiones y las escalas en las que se inscriben los fenómenos de creencia (vale también decir de consolidación de estándares normativos, científicos, culturales) y de disidencia. Dichos procesos pueden comportar un amplio abanico de acciones y significados: pueden sustentar el orden establecido o generar formas de resistencia, de desacuerdo y desafección o de ruptura, con la propuesta de prácticas alternativas heterodoxas y transgresoras. Nos interesaba determinar sus efectos en las dinámicas de estabilización y de cambio, su incidencia en la experiencia personal y colectiva de las mujeres y, cómo no, los modos en los que se oculta, tergiversan o preservan estos procesos en la memoria histórica.

Con estos presupuestos, como invitación o punto de partida, se plantearon los trabajos reunidos en este libro. Se lanzaba una llamada a propuestas cuyo objeto de estudio incidía en cuatro ámbitos temáticos, las ideologías y prácticas políticas; las creencias y prácticas religiosas, los cuerpos saberes y experiencias y las normas, hábitos y prácticas sociales. Las temáticas y contextos abordados nos remiten a un arco cronológico y temático muy diverso tanto en las ponencias como en las comunicaciones presentadas. Comencemos por las ponencias aquí reunidas.

El eje temático de la política y el poder institucional en hibridación con otros campos de estudio tradicionalmente separados, pero hoy en constante diálogo interdisciplinar, se ilustra con dos contribuciones centradas en el pujante campo de estudio de la reginalidad/queenship. Elena Woodacre (Winchester University) autora del capítulo «Recent Research and New Trajectories in Queenship Studies: The Political,

² La propuesta fue articulada, como viene siendo habitual, por la Junta directiva de la AEIHM del bienio 2016-2018, compuesta por Ángela Muñoz Fernández, Universidad de Castilla-La Mancha (Presidenta), Mónica Moreno, Universitat d'Alacant (Vicepresidenta), Jordi Luengo López, Universidad Pablo de Olavide, de Sevilla (Tesorero), María Luz San Feliu Gimeno, Universitat de València (Secretaria), por María del Carmen García Herrero, Universidad de Zaragoza (Vocal), Margarita Sánchez Romero, Universidad de Granada (Vocal) y Marta del Moral Vargas, Universidad Complutense de Madrid (Vocal).

Social, Cultural and Religious Aspects of the Queen's Role», nos acerca a los frentes de estudio que aborda y debate en las últimas décadas la historiografía europea y anglosajona, en torno al activo rol político desarrollado por las reinas en las sociedades medievales y modernas.

Por su parte, María Cruz de Carlos Varona (Universidad Autónoma de Madrid) con su estudio, «Débora Habsbúrgica: Isabel Clara Eugenia y el "Sitio de Breda" de Jacques Callot», nos introduce en las especificidades formales y proceso de elaboración de esta importante serie de grabados encargada por esta Infanta, hija de Felipe II y de su tercera esposa, Isabel de Valois, soberana y gobernadora de los Países Bajos, sobre el Sitio de Breda. Revela su deseo de controlar desde el principio el relato de la batalla que se transmitiría a toda Europa, resaltando su protagonismo en la victoria en paralelo a su general. Una imagen completamente diferente de la que ofrece el relato oficial de este episodio, el cuadro del Museo del Prado conocido como *La Rendición de Breda* de Velázquez. Este documentado estudio nos muestra cómo el control de los recursos expresivos crea relatos de agencia femeninas divergentes de los que con el tiempo se oficializan. Y lo mucho que se puede aportar a la Historia de las mujeres de poder desde los novedosos planteamientos de la Historia del Arte feminista y de la Historia Cultural.

El ámbito religioso, marco habitual de los análisis sobre disidencia/heterodoxia, es el hilo común de los dos capítulos siguientes. El tema es enfocado por Clelia Martínez Maza (Universidad de Málaga), desde un enfoque paradójico, muy pertinente en el estudio de la temática. Su estudio «La disidencia de las mártires cristianas: una relectura desde la ortodoxia», nos acerca al ciclo martirial, uno de los géneros más destacados de la literatura cristiana, un testimonio y producto a la vez social y político de la vida de los cristianos en el seno del Imperio Romano durante el periodo pre-constantiniano. Las mujeres ya fueran núbiles, esposas o madres, participaron de este compromiso en términos de igualdad con los varones, sufriendo torturas con idéntica violencia y siendo víctimas en una proporción similar. Su lectura de la Pasión de Perpetua, uno de los relatos más importantes de este ciclo martirial, enfoca en la célebre mártir como figura femenina disidente que reta el orden patriarcal romano, actuando como antagonista de la matrona romana, subvirtiendo los roles familiares. Y muestra también los procesos de normalización en la ortodoxia social a que fueron sometidas estas expresiones radicales de disidencia social en las lecturas posteriores que se hicieron de este relato en sermonarios y otros escritos exegéticos.

De principios religiosos, matrimonio y relaciones familiares trata también el capítulo «*Maritalis affectio*, confesores y redes de solidaridad: el disenso femenino sobre el gobierno familiar» de Fabrizio Titone (Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea). Aquí, el escenario de estudio es el área territorial de la diócesis de Catania durante la primera mitad del siglo xv. Y las fuentes documentales son los procesos judiciales instruidos por mujeres de las clases populares, que se ampararon en las observaciones sobre la *maritalis affectio* vertidas en el *Decretum* de Graciano (ca. 1140), más tarde recogidas en las decretales de papa Alejandro III (1159-1181). Este principio eclesiástico que remitía a la calidad de la relación matrimonial, consistente en el preocuparse recíprocamente en la pareja, fue alegado en algunos de estos procesos por las mujeres demandantes. Se evidencia, de este modo, una forma de disenso social frente a uniones impuestas por la familia o fracasadas.

La literatura se ha consolidado como uno de los campos esenciales para la Historia de las Mujeres. Se pone de manifiesto en este primer volumen del libro con los dos siguientes estudios. En su capítulo, «La diabolización del cuerpo femenino o las representaciones de la mujer-diablo a lo largo de la Historia (Defensa de una reapropiación)», Lydia Vázquez Jiménez (Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea) nos ofrece un documentado estudio sobre las variantes que ha adoptado el proceso de diabolización al que ha sido sometido el cuerpo femenino, proceso que se ha concretado en las figuras del diablo metamorfoseado en mujer, el súcubo, la bruja, la histérica y la *femme fatale*. El profuso manejo fuentes literarias, las predominantes, aunque también son frecuentes las referencias a las representaciones visuales y cinematográficas, hacen de este estudio una sugerente lectura, novedosa en su planteamiento cronológico, pues articula testimonios desde el siglo iv al siglo xx, con interesantes documentos del siglo xviii y xix. La reapropiación de la bruja como figura de poder por parte del feminismo contemporáneo, argumenta Lydia Vázquez, será una forma de ruptura y de disidencia con esa tradición androcéntrica.

Marie Franco (Université Paris 3-Sorbonne Nouvelle), con su estudio «La niña es “un arma cargada de futuro”: modelos y contra modelos infantiles en la España contemporánea», se centra en esta figura de la niña desde ángulos inéditos. La bibliografía sobre la historia de la infancia es más que abundante, en ella se entrecruzan la historia de la medicina, de la educación, la historia social, etc. Dentro del ámbito de la historia cultural y las especificidades del hispanismo francés que aso-

cia civilización y literatura, Marie Franco analiza las representaciones culturales (literatura y cultura de masas) sobre la niña desde finales del siglo XIX a los años 60 del siglo XX. Desvela cómo se han construido imágenes sucesivas de la infancia en femenino y cómo esta intensa productividad cultural aporta datos para entender mejor los cambios de una sociedad en cuanto a la percepción del individuo femenino y tal vez, sobre la construcción de las identidades y del individuo en general. Marie Franco nos introduce en el estimulante proceso de toma de la palabra de la niña, figura escurridiza y silente en las fuentes documentales, voz cargada de futuro, que expresará contra-modelos disidentes con las normas sociales, abriendo brechas inadvertidas en los sistemas de género contemporáneos.

En el ámbito de los movimientos sociales urbanos contemporáneos, Pamela Radcliff (University of California San Diego), con sus «Reflexiones sobre la Historia de las Mujeres en la España Contemporánea», nos acerca a una cuestión importante para nuestra disciplina, la tensión dialéctica que se observa entre el proyecto historiográfico de la *Herstory* y el proyecto historiográfico «mayoritario» dirigido a integrar las cuestiones de las mujeres y el género en temas históricos más amplios en lugar de tratarlos como uno aparte. Insiste en la necesidad de cursar un equilibrio coherente. Da curso a esta temática desde la experiencia de sus investigaciones centradas en los movimientos sociales urbanos contemporáneos, entendidos como movimientos de disidencia en los que las mujeres participaron desde distintas plataformas, las Asociaciones de Vecinos y las Asociaciones de Amas de Casa. Contempla estas últimas como espacios para el desarrollo de la ciudadanía femenina o «escuelas de democracia», pese a que la categoría de ama de casa describía a las mujeres en lo que se entendía como su vida «privada», por lo que resultaba supuestamente intrascendente para el aspecto público de la ciudadanía. Sin embargo, afirma Pamela Radcliff, es importante reconocer la función política que estas asociaciones jugaron en la práctica cotidiana al abrir espacios potenciales de transgresión y transformación social.

Cierra este primer volumen Mary Nash (Universidad de Barcelona) con su capítulo «“Yo también soy adúltera”: sororidad, hermanas adúlteras y los retos feministas de la Transición a las creencias establecidas sobre el género». En él aborda algunos de los retos que presentaron las feministas a las creencias establecidas sobre el género en el marco de un estudio de caso, la campaña feminista contra la criminalización del adulterio de noviembre de 1976 en Barcelona. Su objetivo es identificar los recursos y estrategias empleados en esta protesta social y en

la formulación de nuevas creencias. Se trata, en palabras de la autora, del estudio de un microcosmos de la vivencia personal de una mujer y de su impacto en la movilización feminista y en la resignificación de los derechos democráticos desde un sistema de creencias feministas. En él aborda las dinámicas empleadas desde la intersección de clase, la performatividad social y la transformación de los arquetipos de feminidad y de valores culturales y sociales, todo ello en aras a discernir la capacidad de erosión o desplazamiento de las creencias hegemónicas de género. Al respecto presenta algunas líneas interpretativas relativas a la subalternidad, las paradojas de configurar un sujeto femenino y un sujeto feminista y la capacidad de superar la alteridad en la construcción de una comunidad identitaria de sororidad.

Este primer volumen se completa y complementa con otros treinta y tres estudios, en su día presentados como comunicaciones a las distintas sesiones articuladas en el Coloquio. Todas ellas dan forma al volumen II de este libro, publicado en CD. Aunque algunas de estas contribuciones insisten en el campo de las creencias o prácticas ancladas en los usos y las normatividades sociales, otras muchas nos adentran en nuevos campos de observación de esa tensión dialéctica entre lo normativo y las digresiones efectuadas desde los discursos o las prácticas femeninas. Un proceder que se aprecia unas veces en contextos sociales estabilizados y otras en sociedades sometidas a proceso de cambio.

En la primera parte, denominada *Ideologías y prácticas políticas*, se ponen de manifiesto diversas formas de disidencia con el orden socio-político establecido puestas en práctica por las mujeres a lo largo del tiempo. El siglo xv marca el inicio del nuestro recorrido de la mano de Martina del Pololo (Universitat de Barcelona-Università degli Studi di San Marino), cuyo estudio aborda la protesta y disidencia expresada por Isabel de Castilla en la toma de posesión de su Cámara siciliana, a la que tenía derecho como reina consorte de Sicilia desde 1469. Este novedoso trabajo, además de dar a conocer un frente muy poco estudiado del complejo perfil isabelino, se propone como un caso de construcción de prácticas políticas alternativas al poder regio gracias a las diversas estrategias puestas en marcha por la soberana.

A partir de aquí, nos desplazamos a tiempos y escenarios revolucionarios, para muchos el momento inaugural del feminismo como movimiento social. Valentina Altopiedi (Università degli Studi di San Marino-Paris 1 Panthéon-Sorbonne), nos propone un estudio sobre el corpus individualizado de doce autoras que escribieron y publicaron en Francia durante el decenio revolucionario. A la producción panfletística

de estas autoras se suman novelas, poesías, y obras históricas o teatrales que fueron vehículo de expresión de formas más o menos veladas de disenso político. Se exploran de esta manera las formas prácticas de la ciudadanía y a partir de ellas las nuevas formas de identidad femenina.

A continuación, nos adentramos en la acción política de las mujeres mexicanas del siglo xx. Olga Nelly Estrada (Universidad Autónoma de Nuevo León) y Diana Arauz Mercado (Universidad Autónoma de Zacatecas), ahondan en la disidencia femenina a través de los discursos elaborados por las primeras mujeres feministas en México a inicios del siglo xx. Estas «combatientes de la palabra» participaron en la disidencia para transformar sus vidas a través de las letras en revistas femeninas y del Primer Congreso feminista en Yucatán donde pidieron educación, el sufragio y la ciudadanía para las mujeres. A su vez, Beatriz Elena Valles Salas (Universidad Juárez del Estado de Durango, México) nos adentra en los planteamientos que las mujeres pertenecientes al Partido Comunista Mexicano (PCM) expresaron en el Primer Congreso de Obreras y Campesinas celebrado en la ciudad de México en 1931. Muestra además cómo muchas de estas propuestas o planteamientos se fueron incorporando a la legislación nacional vigente y compara este proceso verificado en México con los resultados de la Plataforma de Acción de Beijing. Y María Luisa Soriano González (Universidad Pablo de Olavide, de Sevilla), por su parte, nos conduce al marco histórico de la revolución indígena zapatista de Chiapas, ubicando en su evolución el significado y alcance de las mujeres zapatistas y sus derechos.

Se cierra esta parte con dos contribuciones centradas en las prácticas políticas libertarias y comunistas. Miguel Asensio Gómez (Universitat de València) aborda el modelo radical de disidencia de las mujeres libertarias valencianas entre 1936 y 1939, para ello ahonda en el programa que desarrollaron y en el impacto que tuvo en el seno del movimiento confederal, vislumbrando así el alcance de Mujeres Libres y su influencia en las mujeres que acudieron a la organización femenina. Cierra este bloque, María Antonietta Selvaggio (Università degli Studi di Salerno) con una contribución sobre la vida de la comunista Ornella Labriola en la que amor y política se funden en el punto de mira. Sobre la base de los testimonios biográficos, Selvaggio nos lleva al cuestionamiento ¿Qué es la política para esta mujer?

En la segunda parte, *Creencias y prácticas religiosas*, la antigüedad greco-latina se asoma a las páginas de este libro desde tres ángulos diferentes cuyo denominador común es el esfuerzo interpretativo al que hay que someter a las fuentes, arqueológicas, epigráficas o escritas,

para extraer información sobre el protagonismo femenino. Lidiando con la escasez de fuentes, Rosalía Hernández (Universidad Complutense de Madrid), analiza la figura de la mujer como elemento clave en el mantenimiento y continuidad de la devoción en el ámbito religioso de la Hispania del periodo que va desde el s. I a. C. al s. III d. C., centrándose, para ello, en Sagunto. La autora invita a revisar la creencia tradicional de mantener la religiosidad femenina en un segundo plano, únicamente relacionado con lo privado y personal. Por otro lado, Sara Isabel Ortiz Deogracias (Universidad de Granada) pone en relación las prácticas religiosas generadas por la lactancia en cultos destinados a Hera con las prácticas cotidianas de las mujeres en la Magna Grecia. Así mismo, se pregunta si las mujeres tuvieron la capacidad de solicitar imágenes de la diosa lactante, que como mínimo, variaron las expresiones cultuales con sus ofrendas, rompiendo con los patrones de representación y llevando al espacio religioso un asunto privado. De este modo, pudo producirse no una simple pormenorización de las expresiones figurativas de la maternidad, sino un verdadero cambio en la representación de la misma.

Kerasi Stratiki (Universidad Abierta de Grecia), nos introduce en el ámbito de las creencias y prácticas religiosas de las mujeres griegas a la luz de la *Pariégesis* de Pausanias, viajero, geógrafo e historiador de Asia Menor que vivió en el siglo II. Su estudio le permite concluir que, si bien los cultos a las diosas, en tanto que mujeres, están asociados a los momentos más esenciales de la existencia femenina, en tanto que heroínas pueden participar igualmente en actividades de predominancia masculina, tales como el deporte, la identidad local y del pasado de la ciudad griega.

Las incidencias urbanas de las prácticas religiosas femeninas del medievo nos llegan a través del estudio de Patrizia Sardina (Università degli Studi di Palermo), centrado en los contextos de influencia de la orden de Santo Domingo entre la población femenina salernitana de los siglos XIV y XV. Los proyectos de mecenazgo llevados a cabo por mujeres muchas veces revelan claves de disidencia. Ana Vargas Martínez (Universidad Carlos III de Madrid), nos brinda un buen ejemplo con su estudio sobre Beatriu de Pinós (1433-1484), una acaudalada dama catalana cuya creencia en las doctrinas disidentes de Ramón Llull (1232-1316) y su interés en que se conociera y divulgara la obra del filósofo-místico y beguino mallorquín, la impulsaron a crear un centro de enseñanza luliana. Para ello, tras enviudar, donó sus bienes y derechos al reino de Mallorca en 1478, una donación que no aceptó su familia impugnándola, provocando la implicación tanto de los poderes civiles como religiosos de

la ciudad. Esta temática encuentra continuidad en el estudio de María José Tarifa (Universidad de Zaragoza), dedicado al mecenazgo y patronato religioso llevado a cabo por María Magdalena Carrillo de Albornoz y Antich (1707-1790), que se materializó en el patronato de la capilla de San Joaquín fundado, con sus recursos, gestiones e influencias, en la Basílica del Pilar de Zaragoza.

Dos estudios ambientados en Época Moderna nos resitúan en el dominio de las tensiones entre prácticas y normativas en la vida religiosa de las mujeres de la Edad Moderna. Por un lado, María del Prado Rodríguez Romero (Universidad de Castilla-La Mancha), nos presenta un caso de disidencia religiosa protagonizado por dos beaterios cacerreños que desarrollaron una estrategia conjunta para hacer frente a los mandatos de tridentinos de reforma que pasaban por la clausura obligatoria. En ese contexto, se gestó la influyente obra *De clausura monialium Controversia* (1589), del obispo Pedro García de Galarza, un tratado que suministró a la Iglesia el armazón teórico-dogmático necesario para hacer frente a las resistencias de las monjas del orbe católico. Concluimos este itinerario con Yasmina Suboh Jarabo (Universidad Autónoma de Madrid) cuyo estudio aborda las hagiografías de religiosas, un género de gran éxito en la sociedad española del siglo XVII, profundizando en la hagiografía de Sor Juana de Jesús María, escrita por Francisco de Ameyugo. Los mecanismos de elaboración de estos escritos parten habitualmente de los manuscritos que escribieron ellas mismas, por petición de sus confesores, exponiendo sus vidas y experiencias místicas, y siguen un proceso de redacción y adaptación por parte de sus confesores. Son un terreno fértil para captar giros disidentes dentro de la ortodoxia.

En la tercera parte, *Cuerpos, saberes y experiencias científicas*, podrá constatarse cómo creencias y disidencias se contraponen y complementan, a la vez, en la evolución de la identidad femenina. Un proceso de construcción del sujeto que se desarrolla en un marco de acción oscilante entre el universo cultural y científico, donde el sujeto-mujer no sólo cobra importancia como agente activo de conocimiento, sino también en la *performance* de su propia estética y corporalidad.

Empezaremos este recorrido en la Edad Media, concretamente en el siglo XII, con la aportación de María Crego Gómez (Universidad Pablo de Olavide, de Sevilla), al abordar cinco cuentos de temática misógina en la *Disciplina Clericalis* de Pedro Alfonso. En estos opúsculos, los personajes femeninos son presentados como peligro para los hombres y seres de astucia y maldad, cuyo paradigma moral, si bien denigraba la condición

femenina, sirvió de modelo para la producción literaria de los textos occidentales. Continuando en el ámbito literario, aunque avanzando hasta la época del Barroco, Marina Aguilar Salinas (Universidad de Alcalá de Henares) recuperará el estudio de la escritura teatral de Ana Caro de Mallén a través de la obra *El Conde Partinuplés* (1653), una mujer de corte progresista que reflejó una visión distinta del Siglo de Oro. Y Montserrat Cabré i Pairet (Universidad de Cantabria) y Esther Rubio Herráez (Instituto de investigaciones Feministas-Universidad Complutense de Madrid), ponen en relación las dos facetas de la labor de Marie de Gournay (París, 1565-1645), como intérprete de Montaigne y como pensadora, a través del análisis de la recepción de su trabajo en España por parte de sus contemporáneas y contemporáneos, y las dificultades e invisibilidad de su historia posterior. En esa misma línea estaría el texto de Raquel García Fuentes (Université Paris 3-Sorbonne Nouvelle), quien, centrándose en el intersticio de los siglos XIX y XX, profundizará en el influjo que tuvo el feminismo atribuido a Gyp sobre las obras aparentemente originales de Colette, buscando, así, reconocer a Sibylle Riquetti de Mirabeau, verdadero nombre de Gyp, la inestimable aportación a un feminismo del que, contrariamente a su discípula, nunca se la consideró pionera. Ya en el primer tercio del pasado siglo, Guiomar Topf Monge (Universidad Pablo de Olavide) mostrará cómo la escritora suiza Annemarie Schwarzenbach reivindicó un modelo andrógino de mujer en las novelas que produjo a partir de 1933, aun a costa del fracaso y la pérdida de identidad de sus personajes.

Desde una perspectiva distinta, focalizándonos más en la imagen generada de y por las mujeres, María José Ruiz Somavilla (Universidad de Málaga), evidenciará cómo es posible detectar simbolismos y estereotipos atribuidos a las identidades de sexo y género, realizando este ejercicio a través del análisis de las imágenes fotográficas de los hospitales de París entre 1901 y 1914. En esta misma línea argumentativa continuará María de los Ángeles Gutiérrez Romero (Universidad de Cádiz) con las imágenes que aparecían en las publicaciones españolas dedicadas a las mujeres durante las décadas de los años 20 y 30 del pasado siglo, exponiendo las divergencias existentes entre las revistas de índole conservador y aquellas de carácter más progresista.

Seguimos en el campo de las revistas femeninas con Susana Delgado Quatrín (Universidad Nacional de Mar del Plata), cuyo trabajo tiene por objeto revisar las creencias que plasma desde lo ideológico la revista *Telva*, que comienza a circular desde 1963. Nos sugiere un análisis, cuantitativo y cualitativo de un corpus de imágenes que le permiten

interpretar las diversas formas de resistencia que el capitalismo pone en manos de las mujeres, cuando la coloca en el centro de la gestión del consumo doméstico.

En la misma línea de evaluación de los efectos paradójicos de una política educativa conservadora, Akemi Saito (Universidad de Utsunomiya) nos muestra el cambio llevado a cabo entre 1960 y 1977 por las alumnas de la escuela Nacional de Ayas-Puericultoras de Málaga, que transformaron el sentido de la propia ocupación, inicialmente marcada como trabajo femenino de cuidado, reorientándola del marco de la vida privada de la familia al cambio de estatus que ofrecían las instituciones públicas contratantes.

Se cierra este bloque temático con una contribución centrada en el ámbito musical, al abordarse la figura de la violinista Lola Domínguez Palatín de la mano de Consuelo Pérez Colodrero (Universidad de Granada). Un estudio biográfico que nos mostrará la trayectoria de esta talentosa mujer andaluza, quien tuvo una proyección internacional, dado que su formación se desarrolló entre Madrid y París, confirmando, una vez más, que las mujeres también destacaron en el ámbito de lo público en todas las esferas del conocimiento.

En la cuarta y última parte del libro, *Normas, hábitos y prácticas sociales*, se constatará cómo las mujeres transgredieron las normas consuetudinarias establecidas por el discurso dominante con su proceder conductual y los hábitos contraventores que fueron aprehendiendo en su paulatina incursión en la esfera de lo público.

Este breve periplo temático lo iniciaremos en la Antigüedad clásica con la aportación de Aurora López Güeto (Universidad de Sevilla / Universidad Pablo de Olavide, de Sevilla) al tratar la regulación de la maternidad de las ciudadanas romanas en tiempos de Augusto. En este estudio podrá constatarse que, pese a que las fuentes jurídicas no establecieron un catálogo de derechos y obligaciones legales de la *materfamilias*, puede reconstruirse el tratamiento que hiciera el Derecho romano clásico de la relación maternofilial, así como el reconocimiento social y la protección a través de algunas instituciones a las romanas que encarnaron ese ideal. Sin abandonar el orbe de la jurisprudencia, María Eugenia Flores Treviño y Olga Nelly Estrada (Universidad Autónoma de Nuevo León), realizan un análisis desde la perspectiva de género sobre las disidencias existentes entre las mujeres, el agente social comunitario y la jurisprudencia en el noreste de la antes conocida como Nueva España. Para ello, se centrarán en el discurso de una Sumaria, concebido como práctica semiótico-discursiva, de un juicio de homicidio contra un soldado

español por parte de su esposa del año 1753, cometido en Nuevo Santander, actualmente estado de Tamaulipas. A estas dos contribuciones iniciales, se le sumará la de Celia Prados García (Universidad de Granada) con una reflexión sobre las preconcepciones o categorías históricas y culturales asignadas a las mujeres, y que el universo jurídico ha reproducido en su configuración, desarrollo e interpretación. Lejos, por lo tanto, de ofrecer un marco regulador neutral y objetivo ha sustentado las desigualdades de género a lo largo del devenir histórico.

Recuperando el tema de la maternidad, Sylvie Hanicot-Bourdier (Université de Lorraine, Nancy) afronta el vacío historiográfico existente en torno al estudio de la situación de los/as niños/as expósitos en Vizcaya del siglo XIX desde la innovadora perspectiva materna. Con ese propósito, se evocará las funestas consecuencias de una política de acogida discriminatoria que convertía el abandono y la exposición infantiles en realidades sociales indiscutibles; así como condenaba a las madres solteras que, pese a todo, procuraron con sus actos, palabras y escritos mantener relaciones con aquellos/as hijos/as ilegítimos/as que la intolerancia religiosa y estigmatización social les obligan a abandonar. Esa dualidad entre mujeres «castas y puras» y aquellas «perdidas» por sus actos, será de nuevo abordada, aunque bajo otro prisma y sentido, por Beatriz García Prieto (Universidad de León), al describir la represión ideológica, moral y de conducta que sufrieron las mujeres durante la dictadura franquista en León. Esta coacción por parte de las autoridades políticas, la Iglesia y la sociedad biempensante imbuida por el discurso dominante, generará un rechazo a todas aquellas mujeres que tuvieran «malas costumbres», mantuvieran relaciones sexuales con hombres estando todavía solteras, se convirtieran en madres en ese estado civil o generaron otros comportamientos de análoga índole.

Ya para concluir, en esta última parte del presente monográfico, se abordan dos objetos de estudio poco examinados en el ámbito historiográfico desde la perspectiva de género. Uno de ellos será el análisis realizado por Celia García Díaz (Universidad de Málaga) sobre las historias clínicas de mujeres internas en el Manicomio Provincial de Málaga de 1909 a 1950. En él, se planteará un marco teórico desde el que poder dar sentido y reconstruir los relatos de las mujeres internadas en la institución psiquiátrica, con el fin de visibilizar un colectivo femenino olvidado, como ha sido el de las «mujeres locas». El otro caso es el planteado por Alba Nueda Lozano (Universidad de Castilla La Mancha), quien profundizará en los roles de género que cristalizaron en la emigración que se produjo durante las décadas de 1960 y 1970 de la España dictatorial

a las potencias democráticas europeas, en las que las mujeres tuvieron una importante participación. La investigadora abordará cuál fue el papel de las mujeres dentro de este fenómeno complejo, analizando, al mismo tiempo, si la emigración supuso una vía creadora de condiciones de posibilidad para la ruptura y la transgresión de los modelos de mujer ideal propugnada por el Régimen Franquista o si, por el contrario, incidió en estos valores conduciéndolos a una etapa de inmovilismo.

Este elenco de aportaciones, cornucopia comunicativa de interdisciplinariedad participativa, no hubiera sido posible sin la celebración del XIX Coloquio Internacional de AEIHM. He ahí por lo que nos resulta imperativo terminar este prólogo con nuestros más sinceros agradecimientos a las entidades y personas que lo han hecho posible. Nuestro más profundo reconocimiento a la Junta Directiva de la AEIHM del bienio 2016-2018 que se ocupó del diseño y organización del Coloquio, y veló desde un inicio porque éste tuviera lugar. Sentir que se extrapola a la Comisión Organizadora, y en especial a José María Miura Andrades, que estuvo pendiente en todo momento de que este proyecto pudiera cristalizar y que su ejecución se desarrollara a la perfección; a la Secretaría del Coloquio, llevada a cabo por Raquel García Fuentes, al encargarse de las múltiples tareas de su gestión; y, a Silvia Pérez González por ayudar a la realización del evento. Tampoco nos olvidamos de todas las ponentes invitadas, a las socias y los socios de la AEIHM que otorgan su confianza a la Junta y, cómo no podía faltar, a todas las personas participantes, muchas de ellas estudiantes y jóvenes doctorandas/os, por su interés manifiesto, empático entusiasmo y generoso apoyo. Nuestro más sincero agradecimiento también a aquellos organismos de la Universidad Pablo de Olavide, de Sevilla, que han contribuido económicamente a la financiación del evento: el Vicerrectorado de Investigación y Transferencia de Tecnología; el Vicerrectorado de Cultura y Compromiso Social; la Facultad de Humanidades; el Departamento de Geografía, Historia y Filosofía; el Departamento de Filología y Traducción; y, el Programa de Doctorado en Historia y Estudios Humanísticos: Europa, América, Arte y Lenguas de la Escuela de Doctorado de la UPO (EDUPO). A todos ellos, reiteramos nuestra más profunda gratitud por haber seguido contribuyendo a afianzar el conocimiento de la Historia de las Mujeres, el Feminismo y los Estudios de Género.

Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ
Jordi LUENGO LÓPEZ

VOLUMEN I

LA DISIDENCIA DE LAS MÁRTIRES CRISTIANAS: UNA RELECTURA DESDE LA ORTODOXIA

Clelia MARTÍNEZ MAZA
*Universidad de Málaga*¹

Uno de los géneros más destacados de la literatura cristiana es el ciclo martirial, ya sea bajo la forma de actas o de pasiones, un testimonio y producto a la vez social y político de la vida de los cristianos en el seno del Imperio durante el periodo preconstantiniano.

En todos estos relatos, las persecuciones de las que fueron objeto los cristianos quedaron recogidas como una primera vía para que alcanzara la perfección todo aquel que, independientemente de su sexo, edad o estatus, estuviera dispuesto a dar testimonio de su fe con su cuerpo.² Las mujeres ya fueran núbiles, esposas o madres, participaron de este compromiso en términos de igualdad con los varones, sufriendo torturas con idéntica violencia y siendo víctimas en una proporción similar.

Sin embargo, esa igualdad en el sufrimiento y la muerte deja ver diferencias, que se aprecian, en primer lugar, en la escasa importancia que se concede a las mujeres en los relatos martiriales. A pesar de que las cristianas estuvieron presentes en las sucesivas oleadas de persecuciones, de que un buen número de fieles en los primeros siglos de propagación del nuevo credo fueron, sobre todo, mujeres, su mención en cada relato suele ocupar un segundo plano, detrás de los mártires, y

¹ Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación (HAR2017-84789-C2-1P) financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

² Grig, Lucy, *Making Martyrs in Late Antiquity* (Londres: Duckworth, 2004); Perkins, Judith, *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era* (Londres, New York: Routledge, 1995); Shaw, Brent, «Body/Power/Identity: The Passions of the Martyrs», *J ECS*, vol. 4 (3) (1996), pp. 269-312.

su referencia queda con frecuencia diluida bajo la fórmula «los demás compañeros» del hombre protagonista, y, a menudo, ni siquiera aparece recogido su nombre propio. Entre las mártires individualizadas se encuentran Potamiana que comparte protagonismo con Basíldes; Sinforosa y Felicidad con sus respectivos hijos, y Agatónica, mencionada tras Carpo y Papilo. Solo hay dos relatos dedicados enteramente a mujeres mártires —el de Ágape, Irene y Quionia, y el de Crispina—, y únicamente la Pasión de Perpetua y Felicidad centra su atención en las protagonistas cartaginesas que dan título al relato, aunque junto a ellas también mueren tres hombres: Revocato, Saturnino y el catequista del grupo Saturo.

Además, en el lenguaje formular con el que se construyen estos relatos, las mártires reciben un tratamiento bien distinto al dispensado a sus compañeros varones desde el mismo comienzo del proceso cuando, en la comparecencia de los encausados cristianos ante el representante del poder político de Roma (ya sea el gobernador, un procónsul o tribuno), se pone de manifiesto la posición subordinada de las devotas con la segregación practicada ante el tribunal: hombres y mujeres son interpelados por separado y además el interrogatorio de las cristianas es siempre posterior al de sus compañeros varones.

En el juicio, además, se observa que, tanto el magistrado como la multitud que también asiste al acto, valoran de manera distintiva a mártires de uno y otro sexo pues mientras que se apela, para convencer al devoto, a su estatus y el de su familia y se intenta que regrese a la religión tradicional con argumentos razonados que progresivamente son sustituidos por distintos métodos de tortura, en cambio, ante la mártir, lo que concita la atención son sus rasgos físicos y como estrategia para persuadirla se le recuerdan los perjuicios derivados de su actitud: se la intenta convencer de que no eche a perder su juventud, su belleza, que no abandone sus responsabilidades para con su marido y la maternidad, función prioritaria de toda mujer.

De todos modos, no resulta extraño que los relatos martiriales reflejen estos usos acordes con el ordenamiento social dominante en el periodo porque al fin y al cabo la ortodoxia cristiana mantiene y reproduce estas mismas normas sociales. No hay que olvidar que la Iglesia se consolida como institución patriarcal y sus textos, en consecuencia, también asumen esa subordinación de la mujer. Por ese motivo, llama poderosamente la atención que, entre todas estas descripciones que los cristianos escuchaban año tras año como parte de la conmemoración del natalicio (es decir del día de su muerte) de sus héroes, mujeres en este

caso, se preservaran las *passiones* de algunas fieles y que fueran encumbradas como modelo de comportamiento femenino a pesar de exhibir un comportamiento heterodoxo.³

1. LA MÁRTIR, ANTAGONISTA DE LA MATRONA ROMANA

Podemos comprobar que, en la comparecencia ante el magistrado, las mártires se nos describen muy alejadas de aquel ideal romano de mujer callada, discreta y sumisa ensalzado como modelo de perfección femenina por la moral tradicional.⁴ La estupefacción del juez y los asistentes se debe a la actitud resuelta con la que las cristianas defienden su fe. A las autoridades les resulta de mayor insolencia el desafío de las cristianas que el de los varones pues tiene unas implicaciones mucho más profundas que, a grandes rasgos, suponen la deslegitimación del orden patriarcal establecido.

En primer lugar, lo cuestionan en su faceta pública, cuando se enfrentan al poder político encarnado por el magistrado —varón— que preside el proceso. Las mártires desacreditan esa autoridad cuando se niegan a sacrificar a los dioses oficiales, cuando rehúsan contestar al interrogatorio del magistrado de turno o cuando se enfrentan al gobernador, como hace Perpetua. Su comportamiento se aleja del modelo tradicional de mujer: además de tener ideas propias, las expresan con un gesto arrogante, con una insolencia que constituye otro de los *topoi* presentes en los relatos: el procónsul Anulino define a Crispina como dura y desdeñosa⁵ y se pregunta por qué tiene que aguantar por más tiempo a esa impía cristiana;⁶ Sabina, en plena disputa dialéctica entre su compañero Pionio y el neócoro Polemón, estalla en una risa que obtiene como

³ Castelli, Elisabeth A., *Martyrdom and Memory. Early Christian Culture Making* (N.York: Columbia University Press, 2004); Cobb, L. Stephanie, *Dying to Be Men. Gender and Language in Early Christian Martyr Texts* (New York: Columbia University Press, 2008).

⁴ Macr. *Sat.* I 12, 27. Juvenal se burla de la charlatanería de algunas mujeres Juv. *Sat.* VI, 185-91; Martínez Maza, Clelia, «La construcción de la imagen pública de las devotas cristianas: estrategias de definición y marcadores identitarios», en Cándida Martínez López, Purificación Ubric Rabaneda (eds.), *Cartografías de género en las ciudades antiguas*, (Granada: Universidad de Granada, 2017), pp. 263-265.

⁵ *Mart. Crisp.* 1.

⁶ *Mart. Crisp.* 4.

respuesta la amenaza a ser condenada a un lupanar.⁷ Perpetua, hasta se permite burlarse del tribuno, ironizando sobre el hecho de que debe cuidar mejor el aspecto de los mártires, puesto que van a servir para conmemorar el natalicio del hijo del emperador, a lo que el tribuno, además, accede:

¿Cómo es que no nos permites alivio alguno, siendo como somos reos nobilísimos, es decir, nada menos que del César, que hemos de combatir en su natalicio?⁸ ¿O no es gloria tuya que nos presentemos ante él con mejores carnes? El tribuno sintió miedo y vergüenza y así dio orden de que se los tratara más humanamente.⁹

Para sorpresa de todos los presentes, estas mujeres hacen gala de una libertad de expresión y una contumacia que resulta más insolente aún por la condición femenina de quien la exhibe. Las mártires repiten de manera obstinada su condición de cristianas y confirman su voluntad personal, que, por ejemplo, queda expresada con toda claridad y firmeza con fórmulas como, «*ego cristiana sum*», reiterada en los relatos, y que pronuncia, por ejemplo, la mártir scilitana Vestia, o «soy aquello que quiero ser» que declara Segunda, su compañera de martirio.¹⁰ La declaración de fe que realizan las devotas queda plenamente reforzada mediante el lenguaje corporal exhibido mientras padecen los sucesivos suplicios, durante los cuales hacen gala de otro tópico de los relatos martiriales, esto es, el *amor mortis*, la *cupido mortis*, un comportamiento consecuente con sus palabras y testimonio de su fe. Aunque una palabra o un gesto eran suficientes para librarse de la muerte, las mártires soportan las torturas y reciben la condena con serenidad y agradecimiento contemplando el final de su vida terrenal como una liberación. Crispina declara «no tengo miedo de nada de lo que dices... te lo he dicho una y otra vez, estoy preparada para todas las torturas a las que quieras someterme».¹¹

Ante la incredulidad del magistrado que se niega a admitir que la fortaleza en la fe haya surgido de la propia voluntad de la cristiana, se

⁷ *Mart. Pion.* 7.

⁸ El martirio tuvo lugar el 7 de marzo del 203 con ocasión del natalicio del César Geta: *Pass. Perp.* 7.9; Barnes, Timothy David, «Pre-Decian Acta Martyrum», *The Journal of Theological Studies*, n.º 19 (1968), pp. 521-525.

⁹ *Mart. Perpetua et Felic.* 16.

¹⁰ *Mart. Scill.* 9-10.

¹¹ *Mart. Crisp.* 2.

la interrogará buscando al varón responsable último de la conversión ya fuera maestro, presbítero o un simple devoto. El interrogatorio al que son sometidas las mártires de Tesalónica, Ágape Quione e Irene, tiene el propósito de conocer al responsable que les había imbuido esa necedad y les había ordenado que guardaran «escritos, códices o libros de los impíos cristianos». ¹² El prefecto Rústico pregunta a Caridad, una de las devotas apresada junto a otros hermanos como Justino, si había sido este el responsable de su conversión. ¹³ Y Justino, en su apología, ¹⁴ recuerda el caso de un hombre que denuncia a su mujer y a su maestro cristiano, un tal Ptolomeo.

Asimismo, el estupor del juez responde a una circunstancia inaudita: la resuelta réplica de la devota, una mujer capaz de interpelar de manera directa e incluso salir triunfante del interrogatorio frente a un varón que además actúa como representante del aparato estatal. Las mártires, a pesar de las amenazas de terribles castigos, no logran ser silenciadas y persisten en su empeño de declarar su profesión de fe. No resulta extraño, entonces, que cuanta más firmeza muestra la cristiana en su declaración, más enloquecido se describe al magistrado ante la obstinación de la cristiana y ese estupor inicial concluye en un comportamiento dominado por la furia. Y así, en el relato de los mártires de Lion se recuerda: «el consular manda que se doblen los tormentos. Rechina ferozmente de dientes y amenaza al verdugo con castigo semejante si no logra que el sexo débil confiese lo que no pudo callar el fuerte». ¹⁵ Ante las torturas a las que son sometidas, las mártires muestran además una entereza física y moral que impacta al público asistente porque subvierte el paradigma de la *infirmetas sexus* propia de las mujeres. Estas exhiben una capacidad de autodomínio que acentúa además la actitud rabiosa de sus torturadores y su violencia convulsa, propia de una histeria tradicionalmente descrita como rasgo femenino y que en el proceso queda puesta de manifiesto no en el comportamiento de las procesadas sino del magistrado. Se puede, por lo tanto, comprobar un proceso en el cual la virilización de las mártires se acompaña de la paralela feminización de sus oponentes masculinos y de la autoridad que representan. Es el caso, en el corpus martirial hispano, de Eulalia

¹² *Mart. Agap.* 4-5.

¹³ *Mart. Just.* 3.

¹⁴ *Just. Apología* II 2.9.

¹⁵ *Hyer. epist.* 1.4. *M. Lugd.* 1.56.

de Mérida que espeta a Calpurniano: «Tengo casi trece años. ¿Crees que con tus amenazas se pueden asustar mis pocos años? Me basta esta corta vida». ¹⁶ Eulalia tras haber recibido con serenidad los azotes replica: «Es verdad que tienes mi cuerpo en tu poder, pero mi alma no puedes poseerla tú, sino solo Dios, que me la dio». ¹⁷ Y más adelante, cuando el magistrado ordena que se le aplique aceite hirviendo, sonrío y dice: «Das más gusto a mis deseos cuando me vas a aplicar mayores tormentos». ¹⁸

Lo cierto es que la elección de las mártires no solo cuestiona el ordenamiento patriarcal en el ámbito público, ante un tribunal y un proceso al que asisten espectadores, sino también en su dimensión privada pues su elección hace peligrar la reputación y los intereses familiares basados en la autoridad y el prestigio del *paterfamilias*, ¹⁹ ya fuera el esposo o el amo, en el caso de que la cristiana fuera esclava. La elección vital de la mártir se percibe, en efecto, como una amenaza para la continuidad de la familia y, por tanto, para la sociedad entera pues hay mártires que deciden abandonar sus obligaciones como esposas y madres, que son las funciones establecidas socialmente como naturales e inherentes a la mujer. ²⁰ Agatónica ²¹ prefiere seguir el mandato divino y dejar su hijo encomendado a Dios antes de ser crucificada y Crispina no duda de igual modo en abandonar sus hijos. ²² Dionisia, una de las cuatro mártires de Alejandría, fue «madre de muchos hijos, a los que, sin embargo, no amó por encima del Señor». ²³ En Cartago, Felicidad, la esclava compañera de Perpetua, «se hallaba sumida en una gran tristeza, temiendo se había de diferir su suplicio por razón de su embarazo (pues la ley veda ejecutar a las mujeres preñadas), y tuviera que verter luego su sangre,

¹⁶ E.E. 8

¹⁷ E.E. 9.

¹⁸ E.E. 11.

¹⁹ Ide, Arthur Frederick, *Martyrdom of Women: A Study of Death Psychology in the Early Christian Church to 301 C.E.* (Garland: Tangelwüld Press, 1985), p. 35.

²⁰ Rader, Rosemary, «The Martyrdom of Perpetua: A Protest Account of Third-Century Christianity», en Patricia Wilson-Kastner (ed.), *A Lost Tradition: Women Writers of The Early Church*, (Washington, D. C.: University Press of America, 1981), pp. 1-17; Sullivan, Lisa M., «I responded "I will not": Christianity as Catalyst for Resistance in the Passio Perpetuae et Felicitatis», *Semeia*, n.º 79 (1997), pp. 63-73.

²¹ *Mart. Carp.* 43.

²² *Avg. exp. Psalm.* 137.7.

²³ Mártires de Alejandría: Ruiz Bueno, Daniel (ed.), *Actas de los mártires* (Madrid: Biblioteca de Autores cristianos, 2003⁵), p. 605.

santa e inocente entre los criminales». ²⁴ Su oración, unida a la de sus compañeros dieron paso a los dolores del parto y Felicidad pudo dar a luz en el octavo mes.

En el caso de las mujeres casadas, estas deciden mantener la castidad hasta sus últimas consecuencias, como Nicanora, ²⁵ víctima de la violencia ejercida por su marido ante su negativa a mantener relaciones sexuales, o Migdonia, recluida por su marido en un sótano ²⁶ y un encierro similar también sufre Drusiana, en esta ocasión en un sepulcro, como consecuencia de su intención de profesar la castidad. ²⁷

Pero las mártires transgreden los roles asignados en la sociedad romana no solo eludiendo su condición de esposas y madres, como ya he mencionado, sino también de mujeres. En efecto, la negación del cuerpo se exhibe igualmente mediante el rechazo a la belleza y a todo rasgo de feminidad y aunque alcanzará su expresión máxima posteriormente en las prácticas ascéticas que comportan un abandono de la belleza y de la feminidad propias de la mujer en el mundo terrenal, la mártir ya inicia ese camino de perfección, como cuando Inés declara: «*perezca un cuerpo que puede ser amado por ojos que detesto*». ²⁸

2. PERPETUA Y LA SUBVERSIÓN DE LOS ROLES FAMILIARES

La pasión de Perpetua es uno de los casos en los que mejor queda reflejado el papel preeminente que desempeñan las relaciones familiares en los relatos martiriales, para ser reiteradamente cuestionadas. Perpetua está casada, aunque en la *passio* no aparece mención alguna de su marido ni tampoco de su madre o hermanos. ²⁹ El único varón que

²⁴ *Pass. Perp.* 15.

²⁵ *A. Phil.*, 114-20.

²⁶ *A. Thom.* IX, 89; 99; 114.

²⁷ *A. Jo.*, 63. Perkins, Judith, «The Apocryphal Acts of The Apostles and The Early Christian Martyrdom», *Arethusa*, vol. 18 (2) (1985), pp. 211-30; Burrus, Virginia, *Chastity as Autonomy. Women in The Stories of The Apocryphal Acts* (New York-Ontario: The Edwin Mellen Press, 1987); Corrington, Gail Patterson, «The Divine Woman? Propaganda and the Power of Chastity in The New Testament Apocrypha», *Helios*, vol. 13 (2) (1987), pp. 151-62.

²⁸ *Ambr. Virg.* 9.

²⁹ Shaw, Brent D., «The Passion of Perpetua», *Past and Present*, n.º 139 (1993), pp. 3-45, p. 36; Osiek, Carolyn, «Perpetua's Husband», *Journal of Early Christian Studies*, n.º 10 (2002), pp. 287-290; Moss, Candida R., «Blood Ties. Martyrdom, Motherhood, and

cobra protagonismo es su padre que ocupa un papel destacado como símbolo del viejo orden y la identidad tradicional frente a su hija, que encarna una nueva forma de vida bien alejada de las funciones adjudicadas a la matrona romana, amante de sus hijos y comprometida con la sucesión familiar. Y la cristiana apresada se encuentra ante la coyuntura de acatar, por un lado, los valores tradicionales que le atribuyen una función precisa dentro de la familia y, por otro, su compromiso religioso.³⁰ Ante este dilema, la mártir siempre elegirá la segunda opción y al hacerlo se convierte en una mujer que subvierte y trasciende las estructuras sociales, aunque al mismo tiempo y, como podemos observar en los martirios padecidos por otras cristianas, logra mantenerse en su decisión, empoderada a través del sufrimiento. En el inicio del relato, Perpetua se enfrenta a su padre, deseoso de que abandone el cristianismo. Ella no cede: no puede dejar de ser cristiana igual que una vasija no puede dejar de ser llamada así. Su respuesta enfurece a su padre. Perpetua, ahora reforzada en su nueva identidad, continúa manifestando su rechazo al cabeza de familia³¹ y achaca el comportamiento

Family in the Passion of Perpetua and Felicity», en Stephen P. Ahearne-Kroll, James A. Kelhoffer, Paul A. Holloway (eds.), *Women and Gender in Ancient Religions: Interdisciplinary Approaches*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), pp. 183-202; Sobre la ausencia del marido del Perpetua en el proceso, Dronke, Peter, *Women Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua († 203) to Marguerite Porete (†1310)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), pp. 281-283; Osiek, Carolyn, «Perpetua's Husband», *Journal of Early Christian Studies*, n.º 10 (2002), pp. 287-290; Praet, Danny, «(Melior cupiditate detentus): Christian Self-definition and the Rejection of Marriage in the Early Acts of the Martyrs», *Euphrosyne*, n.º 31 (2003), pp. 465-468; Cantarella, Eva, «Prefazione», en Marco Formisano (ed.), *La Passione di Perpetua e Felicita*, (Milano: BUR, 2008), pp. VIII-X; Cooper, Kate, «A Father, a Daughter and a Procurator: Authority and Resistance in the Prison Memoir of Perpetua of Carthage», *Gender & History*, n.º 23 (2011), pp. 685-702.

³⁰ Nathan, Geoffrey, *The Family in Late Antiquity. The Rise of Christianity and the Endurance of Tradition* (Londres-New York: Routledge, 2000), p. 50.

³¹ Corsini, Eugenio, «Proposte per una lettura della "Passio Perpetuae"», en *Forma futuri. Studi in onore del card. M. Pellegrino*, (Turin: Bottega d'Erasmus, 1975), pp. 536; Lefkowitz, Mary R., «The Motivations for St. Perpetua's Martyrdom», *JAAR*, n.º 44 (1976), pp. 417-421; Perkins, Judith, «The Passion of Perpetua: A Narrative of Empowerment», *Latomus*, n.º 53 (1994), pp. 838; *ead.*, *The Suffering Self*, pp. 104-114; Irwin, M. Eleanor, «Gender, Status and Identity in a North African Martyrdom 203 CE.», en Enrico dal Covolo, Giancarlo Rinaldi (eds.), *Gli imperatori Severi. Storia, archeologia, religione*, (Roma: LAS, 1999), pp. 251-260; Mazzucco, Clementina, «E fui fatta maschio». *La donna nel Cristianesimo primitivo* (Florenzia-Turín: La Lettere, 1989), pp. 119-137.

paterno a la intervención del diablo, quedando de este modo legitimada para repudiar al *pater familias*, eje que articula la unidad familiar y la estructura social romana:

«Padre, le dije, ¿ves, por ejemplo, ese utensilio que está ahí en el suelo, una orza o cualquier otro? Lo veo, me respondió. Y yo le dije: ¿Acaso puede dársele otro nombre que el que tiene? No, me respondió. Pues tampoco yo puedo llamarme con nombre distinto de lo que soy: cristiana.

Entonces mi padre, irritado por esta palabra, se abalanzó sobre mí con ademán de arrancarme los ojos; pero se contentó con maltratarme. Y se marchó, vencido él y los argumentos del diablo. Luego, por unos pocos días, di gracias al Señor de no ver a mi padre y sentí alivio con su ausencia».³²

Un nuevo episodio igualmente revelador es la segunda visita que Perpetua recibe de su padre. Este llega a implorarle que tenga piedad de su gris cabellera y le recuerda que sus acciones pueden tener consecuencias negativas que afectarán al bienestar familiar: «No me entregues al oprobio de los hombres. Mira a tus hermanos; mira a tu madre y a tu tía materna; mira a tu hijito que no ha de poder sobrevivirte. Deja tu orgullo: no nos aniquiles a todos nosotros». Perpetua lo describe besándole las manos, arrojado a sus pies y ella declara: «él ya no se dirigía a mí como hija sino como *domina*».³³ Se trata de una escena en la que la jerarquía queda completamente subvertida³⁴ y se torna en más escandalosa aún porque es en público y en presencia del gobernador. El padre de Perpetua interviene por tercera vez, días después: en el mismo estrado aparece de nuevo esta vez con el bebé en los brazos, saca a rastras a su hija y le suplica que tenga piedad de su hijo. El gobernador, Hilariano, le conmina a que tenga piedad de las canas de su padre y de su hijito y que sacrifique, a lo que ella vuelve a negarse. Y como el padre permanece en el mismo sitio para intentar convencerla, Hilariano ordena que lo expulsen de la sala y, de este modo, fue arrojado a golpes. La estampa no puede ser más perturbadora puesto que el representante del hogar familiar aparece humillado y en posición subordinada a causa

³² *Pass. Perp.* 3.

³³ *Pass. Perp.* 5,5-6: *Haec dicebat quasi pater pro sua pietate, basians mihi manus et se ad pedes meos iactans; et lacrimans me non filiam nominabat, sed dominam.*

³⁴ Praet, Danny, «Meliore cupiditate detentus: Christian Self-definition and the Rejection of Marriage in the Early Acts of the Martyrs», *Euphrosyne*, n.º 31 (2003), pp. 463.

de la contumaz decisión de su hija. La firmeza que mantiene Perpetua desafía las reglas que sustentan la autoridad patriarcal y, sentenciada a las bestias, vuelve a prisión sonriendo. El padre la visita por cuarta y última vez en días próximos a la ejecución, en esta ocasión sin llevar a su hijito, y de nuevo se produce una escena que revierte el centro de poder: el padre «consumido de pena, empezó a mesarse su barba, a arrojarse por tierra, pegar su faz en el polvo, maldecir sus años y decir palabras tales, que podían conmover la creación entera».³⁵

El comportamiento de Perpetua no es el que se esperarí­a de una matrona cartaginesa.³⁶ Al rechazar la autoridad que su padre ejercía sobre ella, aun sabiendo cuánto daño personal y también público podía causar su decisión en la familia, se aleja de la reacción esperada de una mujer, transgrede el rol femenino tradicional para asumir sorprendentemente un liderazgo idéntico al de sus compañeros varones e incluso lo supera pues el catequista del grupo aparece en el relato en una posición secundaria. La máxima expresión de su nuevo talante es, sin duda alguna, el abandono de sus obligaciones maternales: a pesar de la insistencia de todos, comenzando por el magistrado que preside el proceso, su familia, hasta los espectadores reunidos, para que recapacitara y asumiera sus deberes como madre que según todos le son «propios», Perpetua persiste con firmeza en su decisión de declararse cristiana hasta el punto de que su padre deja de llevar a prisión a su hijo para que lo amamantara. Perpetua, en lugar de mostrarse desolada ante la coacción paterna, deja de sentir, a partir de ese momento, dolor en los pechos que ya no producen más leche, expresión somatizada de su decisión religiosa, del rechazo a la autoridad paterna y a la función femenina por excelencia.

A ojos del espectador romano politeísta, Perpetua actuaba como una mujer al margen de la ley que se negaba a doblegarse y cumplir las expectativas que le eran exigidas socialmente. Para el pagano, el propio final de Perpetua, su muerte, podría ser interpretado como la confirmación de la

³⁵ *Pass. Perp.* 9.

³⁶ Perpetua pertenecía a la *gens Vibia inscrita en el ordo decurional* de *Thurbo Minus*, y estaba vinculada a los ambientes militares norteafricanos desde mediados del s. I, cuando Q. Vibio Crispo ejerció el proconsulado de África (71 d. C.): Shaw, «The Passion of Perpetua», p. 11; Prinzivalli, Emanuela, «Perpetua the Martyr», en Augusto Fraschetti (ed.), *Roman Women*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1994), p. 119; Heffernan, Thomas J., *The Passion of Perpetua and Felicity* (New York: Oxford University Press, 2012), p. 21.

jerarquía de género imperante en el mundo romano porque la subversión femenina termina castigada con la pena máxima³⁷. En efecto, la violencia es el castigo con el que se condena esa subversión del orden patriarcal y se pretende con estas medidas punitivas restablecer la idea de autoridad masculina, reafirmar la solidez del orden tradicional, mostrando que la transgresión del modelo en el que se sustenta la sociedad romana resulta del todo inviable. Desde esta perspectiva, cobra sentido la específica violencia sexual esgrimida contra las mártires, que no tiene paralelos en los compañeros varones. Muchas de ellas sufren torturas con un contenido sexual explícito y mucho más crueles que las soportadas por los varones con los que son procesadas conjuntamente. Es el caso de Victoria, que padece una tras otra tortura frente a la «simple» condena de Acisclo ante las fieras.³⁸

Y así, uno de los castigos específicos aplicado a las cristianas es la amenaza, a veces cumplida, de ser entregadas a gladiadores o soldados para que perpetren la violación o la condena a un prostíbulo. Esta pena comenzó a aplicarse a partir del siglo III a las mujeres que se declaraban vírgenes o que se encontraban en edad de procrear.³⁹ Se pretendía de este modo castigar su negativa a asumir sus responsabilidades sociales y atender a las funciones femeninas esenciales que eran el matrimonio y la maternidad.

Ante la negativa a sacrificar a los dioses, Sabina recibe la amenaza de ser conducida a un burdel, lugar habitual de condena pues «las que no quieren sacrificar, se las destina a los lupanares, y allí hacen compañía a las meretrices y ganancia para los rufianes».⁴⁰ Este tipo de castigo en el que las jóvenes cristianas son condenadas a ejercer la prostitución no llega a cumplirse por la oportuna intervención divina.⁴¹ Dulcecio, tras un persistente interrogatorio para arrancarle una confesión que aclarara quien le mandó guardar todos los pergaminos y escrituras, y ante la

³⁷ Shaw, «The Passion of Perpetua», p. 18.

³⁸ Dión ordenó que le fueran cortados los pechos a Victoria y la respuesta de la mártir fue: «Dión, corazón de piedra, alejado de toda virtud de Cristo, has ordenado que me cortasen los pechos. Mira y contempla cómo en lugar de sangre sale leche», Ac. 14.

³⁹ Pedregal, Amparo, «La *damnatio ad leonem* de las mártires cristianas», *Corona Spicea. In Memoriam Cristóbal Rodríguez Alonso* (Oviedo: Universidad de Oviedo, 1999), pp. 256-68.

⁴⁰ *Mart. Pion.* 7.

⁴¹ Crescenti, Giovanni, *La condanna allo stupro delle vergine cristiane durante le persecuzioni dell'impero romano* (Palermo: Flaccovio, 1966), pp. 111-139.

negativa de la cristiana a confesar nada más que su fe, condena a Irene a ser conducida desnuda a un burdel teniendo derecho a un pan al día en concepto de alimento. Sin embargo, el castigo no obtuvo el resultado previsto pues Irene no abjuró de su fe y, según el relato, el espíritu santo la mantuvo pura e intacta sin que nadie se atreviera a acercarse a ella. A la vista del fracaso, el gobernador dicta sentencia y es condenada como sus hermanas a la hoguera.⁴²

Otro tipo de vejación sexual que padecen las mártires y que muestra un castigo diferenciado frente al trato dispensado a sus compañeros es, como podemos comprobar en el caso de Irene, la desnudez a la que son sometidas en público. Despojadas de cualquier vestido, esa exhibición del cuerpo las presenta como mujeres accesibles, pues en el mundo romano se vincula esa presencia desnuda a la prostitución. Por lo tanto, cuando el juez ordena a los soldados que lleven desnuda a Irene⁴³ al burdel, o cuando Perpetua y Felicidad aparecen también desnudas en la arena, Perpetua como joven delicada y Felicidad recién parida con los pechos destilando leche,⁴⁴ a todas ellas se las está despojando de los signos externos de respetabilidad y quedan privadas del pudor del que hacen gala las matronas romanas, una de las virtudes más apreciadas con independencia de la devoción religiosa que profese la mujer.⁴⁵

La propia mártir es consciente del atentado contra su decoro a pesar de la situación en la que se encuentra y así, Perpetua, tras ser embestida por una vaca en la arena, recompone su vestimenta inmediatamente y se cubre el muslo, «acordándose antes del pudor que del dolor»,⁴⁶ y pide también una horquilla para sujetarse los cabellos, pues «no era decente que una mártir sufriera con la cabellera esparcida».⁴⁷

⁴² *Mart. Agap.* 6.

⁴³ *Mart. Agap.* 6

⁴⁴ *Pass. Perp.* 20.

⁴⁵ Miles, Margaret, *Carnal Knowing: Female Nakedness and Religious Meaning in the Christian West* (Boston: Beacon, 1989), 61; Martínez Maza, «La construcción de la imagen pública de las devotas cristiana», p. 265.

⁴⁶ Perpetua no hace sino reproducir un *topos* literario a partir del gesto de Polixena, tal y como lo describe Eurípides (Eur. Hecuba, 568-570): Musurillo, Herbert, *The Acts of the Christian Martyrs* (Oxford: Clarendon Press, 1972), p. 129, nota 19.

⁴⁷ Según Tertuliano (*verg. Cel.* XV.5), una mujer sin velo, es decir con el pelo al descubierto, incitaba a la concupiscencia.

A pesar de que Perpetua quedó desnuda en la arena para ser ajusticiada,⁴⁸ fue capaz de rechazar las miradas de los espectadores, «con su propia mirada intensa».⁴⁹ Su reacción no responde a la esquiva actitud pudorosa típica de una matrona y rompía con el lenguaje normativo de un modo inaudito pues la mártir exhibe una agresividad en la respuesta que no era la apropiada en una mujer.⁵⁰ La desafiante mirada que devuelve es una denuncia, un signo del rechazo de Perpetua a ese voyeurismo que practican los espectadores en la arena, por otro lado, legítimo, puesto que a la postre no son más que asistentes a un espectáculo.⁵¹

3. LA RELECTURA DESDE LA ORTODOXIA

La transgresión de los roles tradicionales que exhiben estas futuras mártires también contravenía las normas de conducta dictadas por la Iglesia a sus devotas, una Iglesia que las educaba en los mismos valores de *pudicitia*, obediencia al varón, discreción etc., imperantes en la sociedad, es decir, una Iglesia que no propone a las mujeres una identidad alternativa al modelo tradicional, ni mucho menos les permite tener iniciativa alguna para crearla. El problema se agravaba porque, como ya he mencionado, una de las funciones de los relatos era su lectura ante la comunidad de fieles⁵² de manera que, cada año, se difundía desde el púlpito la experiencia vital de unas mujeres que, a simple vista, con sus acciones, cuestionaban los valores normativos de la sociedad y de la propia Iglesia.

⁴⁸ Como consecuencia de su negativa a aparecer vestidas como sacerdotisas de Ceres.

⁴⁹ Perkins, «The Passion of Perpetua», pp. 844-845.

⁵⁰ Foucault, Michel, *The History of Sexuality*, trans. R. Hurley, 3 vols. (New York: Pantheon Books, 1978-88), p. II; *id.* *The Care of the Self* (Londres: Penguin, 1990), p. 138; Schur, Edwin, *Labeling Women Deviant: Gender, Stigma and Social Control* (New York: Random House, 1984), pp. 55-7.

⁵¹ Potter, David, «Martyrdom as Spectacle», en Ruth Scodel (ed.), *Theater and Society in the Classical World*, (Ann Arbor (MI): University of Michigan Press, 1993), p. 53; Thompson, Leonard, «The Martyrdom Polycarp: Death in the Roman Games», *Journal of Religion*, n.º 82 (2002), pp. 27-52.

⁵² Shaw, Brent D., «Athletes of Death», en *Sacred Violence; African Christians and Sectarian Violence in the Age of Augustine*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), p. 604.

Por este motivo, no resulta extraño que Agustín, obispo de Hipona, o Quodvultdeus, obispo de Cartago, líderes espirituales de episcopados donde se rinde veneración a Perpetua y Felicidad, acompañaran la lectura de sus pasiones,⁵³ en las que se exhibe esa aparente reversión del orden patriarcal, con sermones que sirvieran a modo de exégesis, con el fin de ofrecer una interpretación «correcta» de las palabras y las acciones de Perpetua.⁵⁴ Se trataba de redirigir a los oyentes sobre el modo en que debía ser entendido el relato proponiendo una relectura de la experiencia de la mártir que concediera el justo valor a su acción, pero eliminando también todo aquel contenido que podía convertirse en potencialmente peligroso, en la medida en que estas narrativas anualmente recuperadas terminarían teniendo la consideración de escrituras canónicas a ojos de los devotos⁵⁵.

Se han conservado tres sermones de Agustín⁵⁶ pronunciados en diferentes aniversarios del martirio de Perpetua y Felicidad en los que se plantea la solución más frecuente para explicar ese comportamiento disidente de las mártires y para reinterpretarlo con la intención de que guardara coherencia con las estructuras sobre las que se sustentaba la Iglesia, que siempre fueron patriarcales.⁵⁷ Se trata de la transformación de la mujer en un significativo no femenino. En uno de esos sermones, Agustín explica, por ejemplo, que esas mujeres de una virtud y

⁵³ Lambot, Cyrille, «Les sermons de saint Augustin pour les fetes de martyrs», *Analecta Bollandiana*, n.º 67 (1949), pp. 249-66; La Bonnardiere, Anne-Marie, «Les Enarraciones in Psalmos prêchées par saint Augustin a l'occasion de fetes de martyrs», *Recherches Augustiniennes*, n.º 7 (1971), pp. 73-10.

⁵⁴ Martin, Elena, «Commemoration, Representation and Interpretation: Augustine of Hippo's Depictions of the Martyrs», Peter Clarke, Tony Claydon, *Saints and Sanctity, Studies in Church History*, n.º 47 (2011), pp. 29-40.

⁵⁵ Denzey, Nicola, *The Bone Gatherers: The Lost Worlds of Early Christian Women* (Boston: Beacon Press, 2007), pp. xvii-xviii; Heffernan, Thomas J. «Philology and Authorship in the "Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis"» *Traditio*, n.º 50 (1995), p. 316; Kitzler, Petr, «Passio Perpetuae and Acta Perpetuae: Between Tradition and Innovation», *Listy filologické*, n.º CXXX (2007), pp. 16-18.

⁵⁶ Von der Osten and Dorothee Elm, «Perpetual Felicity: Sermons of Augustine on Female Martyrdom (s. 280-282 auct. [Erfurt 1])», *Studia Patristica*, n.º 49 (2010), pp. 203-209.

⁵⁷ Dunn, Shannon, «The Female Martyr and the Politics of Death: An Examination of the Martyr Discourses of Perpetua and Wafa Idris», *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 78 (1) (2010), p. 206; Kitzler, Petr, *From Passio Perpetuae to Acta Perpetuae. Recontextualizing a Martyr Story in the Literature of the Early Church, Arbeiten zur Kirchengeschichte*, 127 (Berlín: Walter de Gruyter, 2015), pp. 120-123.

compromiso tan grande no eran simples mujeres sino mujeres de una gran madurez: «son mujeres de cuerpo, pero su alma posee virtudes que superan la sexualidad de su carne, y así lo muestra la virilidad de su comportamiento inusual en cualquier mujer». ⁵⁸

La relectura de estos relatos, por lo tanto, contribuye a reconducir el mensaje proselitista de los martirios por el camino de la ortodoxia, pues solo se podría alcanzar el reino de Dios superando la fragilidad humana mediante la emulación de los valores masculinos. La esclava Blandina aparece junto a sus compañeros, como «un invencible y noble atleta», pues a través de ella Cristo quiso mostrar «cómo lo que entre los hombres se considera vil, informe y despreciable, alcanza delante de dios grande gloria». La actitud de las mártires ante el dolor y la muerte servía como ejemplo paradigmático para mostrar que con fortaleza de espíritu se podían dominar y vencer las sensaciones experimentadas físicamente y el triunfo de su fortaleza poseía una carga simbólica mayor en la medida en que dicha victoria había sido alcanzada por las descritas como más débiles y vulnerables desde el punto de vista físico.

Las mártires aparecen, por lo tanto, descritas como atletas o combatientes con una retórica que les atribuye comportamientos y valores masculinos: son valientes, inasequibles al miedo. Y así, Perpetua, en su cuarta y última visión el día anterior a su traslado al anfiteatro, se ve a sí misma preparándose para el combate ante un egipcio que simboliza el mal, y al que, por supuesto, ella vence ⁵⁹ y ella misma describe cómo sus ayudantes la desnudaron y quedó convertida en varón. ⁶⁰

⁵⁸ Aug. *serm.* 282, en John E. Rotelle (ed.), *Sermons on the Saints* (New York: New City Press, 1994).

⁵⁹ Egipto o Etiopía como *topoi* identificados con un mundo sin dioses y en pecado son frecuentes en la Biblia y en los textos patrísticos: Byron, Gary, L., *Symbolic Blackness and Ethnic Difference in Early Christian Literature* (Londres: Routledge, 2002), p. 45.

⁶⁰ *Pass. Perp.* 10,7: «*Et expoliata sum, et facta sum masculus*»; Castelli, Elizabeth, A., «I Will Make Mary Male: Pieties of the Body and Gender Transformation of Christian Women in Late Antiquity», en Julia Epstein y Kristina Straub (eds.), *Body Guard. The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, (New York: 1991), p. 35; Gillette, Gertrude, «Augustine and the Significance of Perpetua's Words: "And I Was a Man"», *AugStud.* n.º 32 (2001), pp. 115-125. Cobb, *Dying to Be Men*, pp. 97-107; Marjanen, Antti, «Male Women Martyrs: The Function of Gender-Transformation Language in Early Christian Martyrdom Accounts», en Turid Karlsen Seim y Jorunn Økland (eds.), *Metamorphoses. Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity*, (Berlín-New York: Walter de Gruyter, 2009),

Este *topos* también se perpetúa en la patrística y en los relatos hagiográficos tardíos que se hacen eco de aquellas mujeres que consiguieron sobreponerse a su condición femenina y completar el proceso de virilización que las acercaba a dios.⁶¹ De Melania, por ejemplo, se decía que «había superado los límites de su sexo y había adquirido una mentalidad viril, o mejor aún, celestia»;⁶² Y Gregorio de Nissa, de su hermana Macrina, recordaba que era «una mujer el objeto de nuestro discurso, si se puede llamar mujer, pues no sé si es apropiado describirla con un nombre tomado de su naturaleza, cuando ella ha sobrepasado esa naturaleza».⁶³

En el caso de Perpetua, Agustín explica en el segundo de sus sermones dedicado a la mártir que «la corona del martirio en este caso es más gloriosa porque el sexo es más débil. Pues una mente masculina en un cuerpo femenino es capaz de lograr grandes cosas siempre y cuando la fragilidad femenina no ceda a causa de una carga tan pesada».⁶⁴ Agustín aborda además la heterodoxa actitud que muestra Perpetua hacia su padre e intenta justificar su comportamiento como lógica respuesta a las tentaciones enviadas por el diablo a través del *pater familias*. Era el demonio el que hablaba por boca de su padre y el que acudía a los piadosos lazos de piedad paternofamiliar para vencerla, visto que no podía tentarla con la pulsión sexual. Agustín también relativiza la dureza de su comportamiento y propone una interpretación bien distinta de la que recoge el relato al decir: «Mientras la santa Perpetua replicaba a

pp. 231-247; Petersen, Anders Klostergaard, «Gender-bending in Early Jewish and Christian Martyr Texts», en Jakob Engberg, Uffe Holmsgaard Eriksen y Anders Klostergaard Petersen (eds.), *Contextualising Early Christian Martyrdom*, (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2011), pp. 250-255; Williams, Craig, «Perpetua's Gender. A Latinist Reads the Passio Perpetuae et Felicitatis», en Jan N. Bremmer, Marco Formisano (eds.), *Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, (Oxford: Oxford University Press, 2012), pp. 64-66; Solevåg, Anna Rebecca, *Birthing Salvation. Gender and Class in Early Christian Childbearing Discourse* (Leiden-Boston: Brill, 2013), pp. 199-248.

⁶¹ Cloke, Gillian, *This Female Man of God. Women and Spiritual Power in the Patristic Age, AD 350-450* (Londres-New York: Routledge, 1995); Delierneux, Nathalie, «Virilité physique et sainteté féminine dans l'hagiographie orientale du IVE au VIIe siècle», *Byzantion*, n.º 67 (1997), pp. 179-243; Cobb, Dying to Be Men, pp. 107; Kitzler, *From Passio Perpetuae*, pp. 134-136.

⁶² Ger. V. *Mel.* SC 90.

⁶³ Gr. Niss. V. *Macr.* I.

⁶⁴ Avg., *serm.* 281; Kitzler, *From Passio Perpetuae*, pp. 86-93.

su padre, lo hizo con tanta moderación que no violaba los principios de honrar a sus padres». ⁶⁵ Agustín intenta justificar también la legitimidad de esas visiones que Perpetua tuvo en prisión. ¿Cómo es posible que fuera mujer quien tuviera esas visiones proféticas? Según Agustín, la clave está en la cuarta y última visión de la mártir cuando, en su lucha con el egipcio, ella se vio cambiada en el cuerpo de un hombre: Agustín argumentaba: «¿Cómo puede dudar nadie de que su mente no habría cambiado también como lo hizo su cuerpo?». ⁶⁶

El obispo de Cartago en torno al 430, Quodvultdeus, también redirigió estos relatos hacia la interpretación oficial a través de la lectura pública de sermones a modo de exégesis durante la celebración del martirio de Perpetua y Felicidad. ⁶⁷ A diferencia de Agustín, obispo de Hipona, una ciudad más lejana al lugar del martirio de Perpetua y Felicidad, en el caso de Quodvultdeus la necesidad era aún más acuciante puesto que no solo en el natalicio de las mártires participaba toda la comunidad de fieles, ⁶⁸ sino que además los cuerpos de las dos mujeres estaban enterrados en Cartago en la *basilica maiorum*, un lugar esencial en la topografía cristiana de la zona. ⁶⁹

Quodvultdeus intentaba justificar las numerosas contradicciones que él percibía en el relato y que atentaban contra el ordenamiento característico, no solo de la Iglesia sino también de la sociedad ¿Cómo siendo muy numeroso el número de mártires hombres se había preservado el nombre de estas mujeres, además en una posición prioritaria? Según el obispo de Cartago, porque Perpetua y Felicidad fueron capaces de pisar la cabeza de la serpiente, y Eva no había sido admitida en el fondo de su corazón:

⁶⁵ Avg., *serm.* 281; Børresen, Kari Elisabeth, «In Defence of Augustine: How Femina is Homo», en Bernard Bruning, Mathijs Lamberigts y Josef van Houtem (eds.), *Collectanea augustiniana. Mélanges T. J. van Bavel*, (Lovaina: Augustinian Historical Institute, 1990), pp. 411-428.

⁶⁶ Avg., *De natura et origine animae*, 14.18.26; Gertrude, «Augustine and the Significance of Perpetua's Words», pp. 115-125.

⁶⁷ Quodvultdeus, *De tempore barbarico* 1.5.2: Braun, René (ed.), *Opera Quodvultdeo Carthaginensi episcopo tributa, Corpus Christianorum*, series latina, 60 (Turnhout: Brepols, 1976), pp. 430-431.

⁶⁸ Poque, Suzanne, «Spectacles et festins offerts par Augustin d'Hippone pour les fêtes de martyrs», *Pallas*, n.º XV (1968), pp. 103-125.

⁶⁹ Farrell, Joseph, «The Canonization of Perpetua», en Jan N. Bremmer, Marco Formisano (eds.), *Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, (Oxford: Oxford University Press, 2012), pp. 300-320.

Celebremos entonces esta festividad de los santos mártires afamada por la muerte de los hombres y hecha más ilustre por los nombres de mujeres. Mujeres que inflamadas por el amor a Cristo vencen no solo la dureza de la vida cotidiana y todos los atractivos mundanos y su terror sino también el afecto hacia el padre, la crianza de los hijos, la debilidad de su sexo, las molestias de su embarazo y el terrible peligro del nacimiento.⁷⁰

Y con relación a la reprochable actitud de Perpetua hacia su padre vuelve a recurrir a su transformación en hombre: «Debido a la gracia de Dios ella rechaza su nuevo cuerpo y es capaz de ejercer los poderes de un hombre joven». Añade además una versión propia de una cita recurrente en la literatura cristiana de la época que procede de la epístola a los gálatas, que reza: «No hay judío ni griego ni siervo ni libre ni hombre ni mujer, sino que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús».⁷¹ Y el obispo de Cartago para identificar a la cristiana perfecta con el hombre reelabora el pasaje y lo formula del siguiente modo: «En Cristo Jesús no hay ni hombre ni mujer, sino que todos juntos se encaminan hacia el hombre perfecto».

En otro pasaje, reflexiona sobre la actitud de Perpetua hacia su padre y redonda en la explicación ofrecida por Agustín para justificar los motivos de un proceder tan extemporáneo:

Era una adolescente en sus años más fecundos, en la edad más propensa para el amor. Solo tenía 21 años, una edad en la que fiebre de la carne se hace más fuerte y más grande que cualquier divina caridad. Sin embargo, debido a la gracia de Dios, ella rechazó su nuevo cuerpo, su nueva fortaleza y fue capaz de ejercer los poderes de un hombre joven.

En definitiva, la subversión implícita en las pasiones femeninas constituía un potencial alarmante que pronto la jerarquía eclesiástica supo detectar y encauzar, proponiendo interpretaciones y lecturas alternativas de los hechos narrados, con el fin de que los devotos pudieran entender el texto de la manera más adecuada para seguir el recto camino de la ortodoxia. La reinterpretación a la que es sometida la actitud de estas mártires resultó el procedimiento menos traumático para adaptarse a las exigencias de una Iglesia cimentada en estructuras patriarcales y convertir la vida y, sobre todo, la muerte de estas cristianas más que en modelos dignos de ser imitados, en objeto de admiración por parte de la comunidad de fieles, hombres y mujeres.⁷²

⁷⁰ Quodvultdeus, *De tempore barbarico* I.5.2.

⁷¹ Gal. 3.28.

⁷² Avg., *serm.* 280.

MARITALIS AFFECTIO, CONFESORES Y REDES DE SOLIDARIDAD: EL DISENSO FEMENINO SOBRE EL GOBIERNO FAMILIAR

Fabrizio TITONE
Universidad del País Vasco

1. INTRODUCCIÓN

El presente estudio quiere sacar a la luz unas formas de protagonismo femenino en el ámbito familiar y en las interacciones con las autoridades eclesiásticas, identificando unas modalidades y contextos que lo hacían posible. Con referencia a las expresiones de disenso a uniones impuestas quiero comprobar si se puede hablar de una recepción y utilización del sistema legislativo y si el sistema legislativo e institucional ofrecían la oportunidad de criticar e influenciar los equilibrios de poder que marginaban a las mujeres. Así mismo, ampliaré mi análisis a unas redes de solidaridad que aún de manera indirecta podían asegurar un soporte en las expresiones de críticas, así como ser una forma de garantía para las mujeres implicadas en las confrontaciones. Se trata de temas que analizaré mirando a unas formas de disenso respecto a prácticas sociales limitativas de la autonomía femenina. Los fenómenos de rechazo a las uniones impuestas no presentan un carácter excepcional, se trata más bien de una elección posible en un contexto en el que las jerarquías y el orden social no parecían estar en el punto de mira de forma radical, sino determinados aspectos que se consideraban contrarios a los principios de la normativa eclesiástica sobre el derecho a decidir y a los intereses de la comunidad.

El área territorial de análisis es la diócesis de Catania, con particular referencia a la primera mitad del siglo xv, es decir cuando es posible identificar unos resultados similares en las confrontaciones ante el tribunal eclesiástico. En esta misma fase, en particular los artesanos y en

menor medida los *populares* (en su mayoría humildes asalariados como jornaleros, labradores y taberneros), conseguían un reconocimiento político no obstante la contraposición de la élite. No siempre es posible conocer el origen social de las y los protagonistas de los procesos y cuando es posible resultan provenir más de familias de artesanos y algunos parecen provenir del *populus*.¹

En otra ocasión realicé un primer análisis de los pleitos y de la predominante presencia de partes demandantes femeninas que solicitaban con éxito la disolución de promesas de uniones y de bodas o el reequilibrio de las relaciones de pareja, así como de la existencia de una política episcopal tendente a la mediación.² Este estudio se refiere a mi análisis anterior profundizando en unos aspectos e integrándolo con otros. Considero oportuno subrayar que el presente estudio forma parte de un proyecto de investigación más amplio en curso de cumplimiento.

En un importante trabajo sobre las comunas, Chris Wickham plantea la pregunta de si los protagonistas del desarrollo del mundo comunal eran conscientes de la dinámica política que estaban protagonizando, así como de los resultados que habrían conseguido.³ Wickham contesta que no se puede sostener una clara conciencia por parte de ellos. En los contextos distintos que aquí considero, quiero comprobar, con referencias a las protagonistas de los pleitos, si se puede hablar de un claro entendimiento de las críticas que realizaban y de sus implicaciones, así

¹ Este estudio ha sido financiado por: FEDER/Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades — Agencia Estatal de Investigación — Proyecto HAR2017-85639-P; y por el Gobierno Vasco, proyecto IT-896-16.

Abreviaciones utilizadas: Sententiae, Carpetta 1: Archivo Storico Diocesano de Catania, Sententiae, Carpetta 1. Tutt'Atti: Archivo Storico Diocesano de Catania, Tutt'Atti. Si el documento no incluye la fecha o solo parcialmente, pero ha sido posible reconstruirla, se escribirá entre corchetes.

Sobre estos grupos, con particular referencia a la composición del *populus* me permito renviar a Titone, Fabrizio, «Conflicto y negociación: el *populus* en Catania y su participación política en el siglo xv», en Ángela Muñoz Fernández y Francisco Ruiz Gómez (eds.), *La ciudad medieval. Nuevas aproximaciones*, (Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2020) (en prensa).

² Titone, Fabrizio, «The Right to Consent and Disciplined Dissent: Betrothals and Marriages in the Diocese of Catania in the Late Medieval Period», en Fabrizio Titone (ed.), *Disciplined Dissent: Strategies of Non-Confrontational Protest in Europe from the Twelfth to the Early Sixteenth Century*, (Roma: Viella 2016), pp. 139-168.

³ Wickham, Chris, *Sleepwalking into a New World. The Emergence of Italian City Communes in the Twelfth Century* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2015).

como de una común exigencia entre las partes demandantes femeninas de ser escuchadas a nivel institucional.

2. UNAS OBSERVACIONES SOBRE EL SISTEMA PATRIARCAL

Un elemento que constituye la base de mi análisis es el cambio, un factor que afecta a las relaciones sociales, los equilibrios políticos y evidentemente a la configuración de la identidad. También tomo en consideración el cambio como aspiración a una condición deseada, en el sentido de una presión para su realización, para una reconfiguración de los equilibrios de poder tanto a nivel público, y en particular familiar. Son aspectos relacionados con el tema de la identidad. Pierangelo Schiera ha afirmado lúcidamente que identidad es lo que somos, pero también lo que queremos ser.⁴ Se trata de una observación que ofrece una útil clave interpretativa. Se puede apreciar cómo Schiera da importancia al cambio y, creo importante añadir, a una posible pluralidad de factores implicados en querer ser algo que no somos, y entre ellos a la circulación de experiencias a nivel social como fuente de inspiración. Efectivamente, una aspiración a ser algo más, a influir en los equilibrios de poder, caracteriza las peticiones de las protagonistas de los pleitos, bien en Catania, bien en otras comunidades, o, en general, caracterizan las confrontaciones políticas en las comunidades de la Europa de la Baja Edad Media. Samuel Cohn ha hablado, con referencia a la fase siguiente a la Peste Negra, de *lust for liberty*.⁵ Respecto a las confrontaciones políticas, la primera mitad del siglo xv en Catania se caracteriza por importantes peticiones, en particular por parte de los artesanos, en una primera fase, y por parte de los artesanos y de los *populares* en una segunda, que culminaron en un equilibrio de las fuerzas de gobierno, de unas modificaciones de las políticas económicas.⁶

⁴ *Identità può però voler dire, anche, ciò che si tende a voler essere, piuttosto che ciò che si è*, Schiera, Pierangelo, «Dall'identità individuale all'identità collettiva. O piuttosto problemi di legittimazione?», en Wolfgang Reinhard y Paolo Prodi (eds.), *Identità collettive tra Medioevo ed Età Moderna*, Convegno Internazionale di studio, (Bologna: C.L.U.E.B., 2002), pp. 197-216, la cita en p. 198.

⁵ Cohn, Samuel K. Jr., *Lust for Liberty. The Politics of Social Revolt in Medieval Europe, 1200-1425* (Cambridge Mass.:Harvard University press, 2006).

⁶ Son muy importantes las peticiones presentadas en 1435 y en 1450. Giambruno Salvatore y Genuardi, Luigi, *Capitoli inediti delle città demaniali di Sicilia*

Si consideramos el nivel familiar, es también posible detectar, como indicaré, una gradual presión para favorecer cambios relevantes. Es oportuno hacer presente que la existencia o no de un grado de autonomía entre las mujeres en el medievo, la crítica o ausencia de crítica al sistema patriarcal, han sido temas que han dado vida a un estimulante debate, que sigue enriqueciéndose y que aquí mencionaré de manera concisa. El análisis de Judith Bennet ha influido particularmente en las propuestas interpretativas, a partir de su denuncia de lecturas simplificadas, de reivindicar una historia más completa, que finalmente podemos dar por conseguida. Bennet, por un lado, ha criticado con fuerza cierta indiferencia respecto a la Historia de las Mujeres y, por otro, ha profundizado en los distintos sujetos y factores que están en la base del sistema patriarcal.⁷ De otra parte, diversos estudios han subrayado la relevancia de este último a nivel jurídico, religioso y de las costumbres.⁸ Si consideramos unos temas como la política matrimonial y los equilibrios familiares, y más en general económicos, aunque las propuestas de interpretación revelan diferencias, en su mayoría coinciden en afirmar una subordinación femenina, así como un sistema legislativo poco favorable a ellas.⁹

Sin embargo, contamos también con interpretaciones que ponen en evidencia la capacidad de reacción de las mujeres y la voluntad de independización respecto a las familias,¹⁰ así como hay estudios que han

(Palermo: Boccone del Povero, 1918), pp. 150-154, 25 de marzo de 1435, XIII indicción; pp. 200-206, 6 de junio de 1450, III indicción. Con referencia a la evolución de la confrontación política en la segunda mitad del siglo xv véase Titone, *Conflictio*.

⁷ Bennett, Judith, *History Matters: Patriarchy and the Challenge of Feminism* (Manchester: Manchester University Press, 2006), pp. 10, 56-60, 72-79.

⁸ Me refiero, entre otros, a Bardsley, Sandy, *Women's Roles in the Middle Ages* (Westport, Conn. London: Greenwood Press, 2007), pp. 104, 129-154. Bardsley, Sandy, *Venomous Tongues: Speech and Gender in Late Medieval England* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006), pp. 38, 70-77.

⁹ Al respecto, son llamativos los influyentes trabajos de Klapisch-Zuber, Christiane, *La famiglia e le donne nel Rinascimento a Firenze* (Roma-Bari: Laterza 1988), pp. 91-108; 153-191, 288. Algunos estudios individúan solo en la viudedad una fase en la cual las mujeres podían actuar contra el sistema patriarcal: Rosenthal, Joel T., «Fifteenth-Century Widows and Widowhood: Bereavement, Reintegration, and Life Choices», *Wife and Widow in Medieval England*, (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1993), pp. 33-58; y el ensayo más claro de Hanawalt, Barbara A., «Remarriage as an Option for Urban and Rural Widows in Late Medieval England», in *Wife and Widow*, pp. 141-164.

¹⁰ Wessell Lightfoot, Dana, *Women, Dowries and Agency: Marriage in Fifteenth-Century Valencia* (Manchester-New York: Manchester University Press,

revisado lecturas del doble standard que favorecería sistemáticamente los hombres, por ejemplo en ámbito sexual.¹¹ El sistema patriarcal era complejo y no carente de contradicciones, y eran posibles reacciones en contra.¹² Desde la propuesta de análisis de la microhistoria sabemos cómo algunas contradicciones a nivel legislativo u oportunidades de crítica respecto a la legislación, a nivel cultural y —añado— en las percepciones sociales, podían ofrecer la oportunidad de espacios y de formas de disenso, y así mismo, podían dar voz a quien generalmente no era escuchado. Además, la sociedad no se puede considerar un bloque uniforme, los grupos socio-profesionales pueden caracterizarse por expectativas a nivel familiar distintas y podían ser afectados por los cambios en manera diferente y más en caso de sociedades caracterizadas por distintos modelos culturales y por la presencia de flujos de inmigrantes.

3. INMIGRANTES Y POLÍTICAS DE CONTROL SOCIAL

En consideración a la presencia de inmigrantes entre los protagonistas de los pleitos es oportuna una premisa. Son mencionados con frecuencia en la Sicilia de la baja Edad Media.¹³ La diócesis de Catania por su posición geográfica constituía una articulación natural de las redes comerciales de la isla y los flujos migratorios eran significativos. Sin duda la cercanía de Messina, comunidad con una importante presencia de inmigrados, así como con una fuerte proyección comercial a través

2013), en particular, pp. 6-8, 151-191. Wessell Lightfoot, Dana, «The Projects of Marriage: Spousal Choice, Dowries, and Domestic Service in Early Fifteenth-Century Valencia», *Viator*, n.º 40 (2009), pp. 333-53.

¹¹ Véase el importante trabajo de McSheffrey, Shannon, *Marriage, Sex, and Civic Culture in Late Medieval London* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006), pp. 166-189.

¹² Es sugerente el análisis de Eisenach, Emlyn, *Husbands, Wives, and Concubines: Marriage, Family, and Social Order in Sixteenth-Century Verona* (Kirkville: Truman State University Press, 2004).

¹³ Sobre los flujos de personas, sus variaciones en el tiempo y los distintos protagonistas, véanse: Peri, Illuminato, «La questione delle colonie lombarde in Sicilia», *Bollettino Storico-bibliografico subalpino*, n.º 67 (1959), pp. 253-280. Bresc, Henri, *Un monde méditerranéen: Économie et société en Sicilie 1300-1450*, 2 vols. (Rome-Palermo: École Française de Rome, 1986), pp. 406-407, 599. Epstein, Stephan R., *Potere e mercati in Sicilia. Secoli XIII-XVI* (Torino: Einaudi, 1996; Cambridge, 1992), pp. 65-66, 68-69. Oldfield, Paul, *Sanctity and Pilgrimage in Medieval Southern Italy, 1000-1200* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), pp. 9, 153-178.

del comercio marítimo, incrementaba aún más la movilidad en la Sicilia oriental. Con referencia a la isla, Stephan Epstein ha demostrado de forma sugestiva la consolidación gradual de una integración económica en el mercado regional, que se intensificaba con la restauración monárquica de Martín I a partir de 1392; favorecida además, como respuesta a una presión desde abajo para mitigar los significativos impuestos reales, por una disminución de los costes de transacción con exenciones fiscales a numerosas comunidades, en particular a aquellas situadas en la parte oriental de la isla. Dentro de esta política se puede englobar el establecimiento de ferias.¹⁴ Ni las franquicias ni las ferias eran iniciativas que surgieran con Martín I, en algunos casos incluso lo precedían, pero desde su reinado y en particular desde la primera mitad del xv fueron más numerosas y eran factores que hacían que el comercio fuera más fluido y con ello los movimientos de personas.

El factor de la movilidad, frecuente por ejemplo entre jornaleros, labradores y también artesanos, por un lado, no ayudaba a fortalecer los lazos de dependencia paterna, y hacía más complicado para la Iglesia asegurar la formación de uniones según el modelo canónico. Esto me induce a suponer una mayor apertura de los tribunales eclesiásticos —en el contexto de una política eclesiástica de control social contra uniones heterodoxas— en apoyar a mujeres en sus denuncias contra inmigrantes. En el 1428, Marlisia *mulier* de Pactis, denunciaba en el tribunal diocesano de Catania al *magister* Antonio Synagra catalán, que no reconocía la validez del matrimonio contraído con ella. La sentencia establecía: *Provisum est quod dictum matrimonium declaretur validum et firmum atque legitime contractum et propterea dictus magister Antonius cogatur ad implendum sollempnia ipsius matrimoni*.¹⁵ Si consideramos las dificultades de comprobar la existencia del matrimonio en general y aún más en el caso de quien, como Antonio de Synagra, procedía de otro territorio donde podía ya tener una relación previa, podemos apreciar que la sentencia no era un éxito seguro.

Las razones de los pleitos podían obviamente variar. En el 1429, el mismo tribunal no dudaba de la denuncia de Beatrice contra Pedro Calabrensis, probablemente un inmigrado, de *sponsalia* decididos entre él y sus padres cuando ella era menor.¹⁶ Es oportuno subrayar que entre

¹⁴ Epstein, *Potere*, pp. 84-118.

¹⁵ *Sententiae*, Carpetta 1, vol. 2, fol. 24r, 28 de abril de 1428.

¹⁶ *Sententiae*, Carpetta 1, vol. 2, fol. 32v, 30 de agosto 1429.

los inmigrados era frecuente que el apellido fuera el lugar de origen (así que también en el caso de Marlisia ya mencionado es probable que fuera de la comunidad de Patti cercana a Catania). No se especifica si eran *sponsalia per verba de futuro*, es decir la expresión de la promesa de casarse, o *de praesenti*, la expresión del consentimiento. La referencia de la edad menor puede indicar los dos casos; de todos modos, el hecho de que se refiera a un evento antes de cumplir los 12 años, edad necesaria para expresar el consentimiento, así como la comparación con otros procedimientos, me induce a considerarlo *de futuro* (que en mayoría son además indicados simplemente como *sponsalia*).¹⁷ Beatrice, llegada a los 12 años, la edad en que ya podía expresar el consenso, decidía formalizar su deniego así como había siempre hecho (*numquam consensit*) y el tribunal establecía la anulación de los *sponsalia*: *id circo provisum est quod dicta sponsalia declarentur nulla et nullius efficacie seu valoris et nichilominus detur licencia unicumque tam dictae actrici sponsae cum quo quam dicto sponso cum qua matrimonium in domino legitime contrahendi*.¹⁸ Sobre las posibles identificaciones de las fases que llevaban a la formalización del matrimonio, ámbito sobre el cual estoy finalizando un estudio, no me detengo aquí porque un tema no estrechamente relacionado con las finalidades del presente estudio.

4. FORMAS DE DISENSO

Las críticas a los equilibrios existentes no implicaban necesariamente una ruptura en términos radicales, por ejemplo, con el propio contesto familiar, se consideraba más realista la búsqueda de una mediación para conseguir ser escuchados. Además, algunos pleitos sobre el ámbito familiar permiten identificar las posibles mediaciones, interrelaciones y convergencias culturales entre quienes se encuentran en una posición de autoridad y quienes no lo están, así como los procedimientos de recíprocas influencias.

Es importante recordar la afirmación contenida en el derecho canónico relativa al principio del consentimiento para casarse, establecida por intervención del papa Alejandro III a finales del siglo XII. Se trata de un aspecto fundamental, a nivel legislativo, en las relaciones familiares

¹⁷ Así se comprueba en las series *Sententiae* y *Tutt'Atti*.

¹⁸ *Sententiae*, Carpetta 1, vol. 2, fol. 32v, 30 de agosto de 1429.

y evidentemente sociales, con repercusiones en las actividades de los tribunales espirituales.¹⁹ La reforma del matrimonio según el principio del consentimiento establecía la indisolubilidad del vínculo, a condición de que el consenso hubiera sido libre. En caso contrario, la unión era inválida. Ciertas circunstancias permitían la invalidación de la unión, por ejemplo, casos de bigamia. Otras circunstancias que, aunque no negaban la validez del matrimonio, consentían una separación que daba derecho a vivir separadamente y quitaba la deuda conyugal (una separación, pero muy poco frecuente en las sentencias del tribunal de Catania) o que solo quitaba la deuda conyugal (*quoad thorum*).²⁰

En las denuncias es posible identificar la utilización del repertorio cultural proveniente de diferentes fuentes que se puede imaginar podían influenciar, entre los otros, tanto a mujeres de origen humilde, que incluiría a familias de asalariados, como a otras de nivel social mediano, en el que se integrarían (aun generalizando, dado que no faltaban individuos humildes entre ellos) las familias de artesanos. Entre estas fuentes creo que se pueden incluir los manuales de confesores. En los pleitos no aparecen referencias explícitas a estos manuales, pero su influencia indirecta es identificable. Si analizamos la producción de estos textos en la Europa medieval, así como los inventarios de los testamentos que hacen referencia a bibliotecas privadas, podemos apreciar

¹⁹ La bibliografía de referencia es muy amplia, me limito a mencionar los siguientes estudios de Donahue Jr. y Nuzzo que proponen análisis de interés: Donahue, Charles Jr., «The Policy of Alexander the Third's Consent Theory of Marriage», en Stephan Kuttner (ed.), *Proceedings of the Fourth International Congress of Medieval Canon Law*, Toronto 21-25 August 1972, (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1976), pp. 251-281. Nuzzo, Luigi, «Il matrimonio clandestino nella dottrina canonistica del basso Medioevo», *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, n.º 64 (1998), pp. 351-396. Numerosos estudios sobre actas judiciales, con referencia al centro-norte Italia, en Seidel Menchi, Silvana y Quaglioni, Diego (eds.), *Coniugi nemici. La separazione in Italia dal XII al XVIII secolo*, (Bologna: Il Mulino, 2000). Seidel Menchi, Silvana y Quaglioni, Diego (eds.), *I tribunali del matrimonio (secoli XV-XVIII)* (Bologna: Il Mulino, 2006).

²⁰ En los textos analizados, *quoad thorum* es generalmente indicado con la expresión *quo ad thorum*. Por ejemplo: *Sententiae*, Carpetta 1, vol. 1, fol. 2r, 24 de octubre de 1384, IX indicción; fol. 27v, 28 de enero de 1390, XIV indicción.

una difusión relevante también entre particulares,²¹ además de en las órdenes monásticas.²²

En general, considero que estos textos (con importantes partes relacionadas con el gobierno de la familia) revelan también expresiones de nociones y problemas sociales manifestados a nivel local. Además, aunque las interpretaciones no siempre resultan coincidentes, está difundida la opinión de que los manuales de confesores fueron un instrumento de control social aunque variable en sus modalidades y rigor.²³ La confesión ha suscitado un importante interés historiográfico a lo largo de varias décadas.²⁴ Me parece que se puede incurrir en el riesgo de subestimar los manuales de confesión por la reiteración de los temas, ya que es posible

²¹ Bresc, Henri, *Livre et société en Sicile (1299-1499)* (Palermo: Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, 1971), p. 54, más precisamente, *Summae* para la confesión.

²² Branciforti, Francesco, (ed.), *Regole, costituzioni, confessioni e rituali* (Palermo: Leo S. Olschki, 1953), pp. XXI-XXIII.

²³ El debate sobre la confesión y la literatura asociada hace referencia principalmente a las *Summae confessorum* —textos sobre casos de conciencia y sobre el sacramento de la penitencia— y a los manuales, textos que, como las *Summae*, indican al cura y a veces al penitente cómo realizar la confesión. Siguen teniendo relevancia las opuestas interpretaciones de Thomas Tentler y de Leonard Boyle. Tentler considera que la confesión y la literatura asociada tuvieron un fin de control social: Tentler, Thomas N., «The Summa for Confessor as an Instrument of Social Control», en Charles Trinkaus y Heiko A. Oberman (eds.), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, (Leiden: Brill, 1974), pp. 103-125. Leonard Boyle, por el contrario, considera que las *Summae* tenían la finalidad de educar al clero, Boyle, Leonard, *The Summa for Confessors as a Genre, and its Religious Intent*, en *The Pursuit of Holiness*, pp. 126-130. Véase también la contestación de Thomas N. Tentler, *Response and Retractatio*, en *The pursuit of Holiness*, pp. 131-137. Desarrolla su tesis en Tentler, Thomas N., *Sin and Confession on the Eve of the Reformation* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1977), en las pp. 28 y 31 las definiciones que he propuesto al principio de esta nota de manuales y de *Summae confessorum*. La finalidad de control no excluye una actitud moderada por parte de los curas: véase, sobre muchos ejemplos de manuales de confesores que sugieren una actitud moderada, Delumeau, Jean, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession XIII^e-XVIII^e siècle* (Mesnil-sur-l'Estrée: Fayard, 1990), pp. 25-39. Swanson, Robert N., *Religion and Devotion in Europe, c. 1215- c. 1515* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), observa un carácter sostenible de la confesión por el fiel y no persecutorio, pp. 31-62.

²⁴ Aparte los estudios mencionados en la nota anterior, véase también Firey, Abigail (ed.), *A New History of Penance* (Leiden-Boston: Brill, 2008).

identificar diferencias entre ellos según prácticas locales, un aspecto que debería hacernos reflexionar sobre el valor de los datos que nos ofrecen.²⁵

De los que circulaban en Sicilia tres se han preservado, más el fragmento de un cuarto.²⁶ Fueron escritos en fechas distintas entre finales del siglo XIV y mitad del XV.²⁷ Aquí utilizo, por ser más detallado que los otros, y en particular por estar más relacionado con mi presente análisis, el «tercer texto», que perteneció al orden terciario franciscano, redactado en torno al 1460-1470 (aunque no se puede excluir una fecha anterior).²⁸ La sección sobre el gobierno de la familia indica que el marido debe tratar bien a su pareja, no pegarle, no ofenderla verbalmente, no permitir que le pase nada malo (*inblanchictari*), ni que frecuentara personas inadecuadas.²⁹ Unas reglas que se corresponden —no permitir que le pase nada malo, ni tampoco que frecuentara personas inadecuadas— con la sección *mater familie* sobre los deberes de las madres con sus hijos.³⁰

Estas indicaciones revelan al mismo tiempo una idea patriarcal de la sociedad y formas de control sobre la autoridad del marido. Sin embargo, como hacían constar en sus denuncias las partes actoras femeninas, los equilibrios de roles, el involucramiento y el respeto recíproco estaban en la base de las relaciones. Se pueden suponer en los pleitos acciones inspiradas por estas indicaciones contenidas en los manuales, en casos de sentencias que pedían al marido de actuar con *afectio*, o en

²⁵ Se trata de un tema sobre el que estoy profundizando en un trabajo de próxima publicación. En términos comparativos, es sugerente el estudio de Arcuri, Andrea, «El control de las conciencias: el sacramento de la confesión y los manuales de confesores y penitentes», *Chronica Nova*, n.º 44 (2018), pp. 179-213, con particular referencia al manual del jesuita Antonio Fernández de Córdoba y a las referencias en el mismo a la ciudad de Granada, pp. 200-201.

²⁶ Branciforti, ed., *Regole*, XXI-XXV, 123-183, 230-235.

²⁷ Branciforti, ed., *op. cit.*, XXI-XXIII. Migliorino, Francesco, «“Quista esti la confessioni”: religione e società in Sicilia», en Gaetano Zito (ed.), *Chiesa e società in Sicilia. I secoli XI-XVI*, Atti del II convegno internazionale organizzato dall'arcidiocesi dei Catania, 25-27 noviembre 1993, (Torino: Società Editrice Internazionale, 1995), p. 281-286.

²⁸ Branciforti, ed., *op. cit.*, pp. XXII, 154-178.

²⁹ *Hai tractatu beni la tua connpagna? Haila stracciatu, oi bactutu? Haila iniuratu cum qualchi dionesta? Haila lassatu inblanchictari? Haila lassatu praticari cum perssuni tristi?* Branciforti (ed.) *Regole*, p. 157. Es oportuno señalar que la traducción del verbo en vernácula *inblanchictari*, difícilmente asegura una correspondencia literal con el sentido originario.

³⁰ Branciforti (ed.), *op. cit.*, p. 168.

las sentencias que concedían la separación *quoad thorum*. La condición de respeto indicada es identificable en otras fuentes, me refiero a las observaciones en el *Decretum* de Graciano (ca. 1140), según las cuales *maritalis affectio* indica la calidad de la relación y, con base en las decretales de papa Alejandro III (1159-1181), consiste en preocuparse recíprocamente en la pareja.³¹

Las partes denunciantes parecen relacionar los consejos proporcionados por este manual con otras informaciones a su disposición, por ejemplo, gracias a la transmisión de experiencias entre las protagonistas de los pleitos, a la circulación de datos procedentes de las mismas sentencias y de las predicaciones. Así como parecen hacer referencia, como veremos, a las normas de las cofradías. Además, con referencia a otra posible fuente de informaciones, las mismas *consuetudines*, es decir normas de derecho privado, ofrecen unas garantías a las mujeres respecto a los abusos por parte de los maridos en la gestión de los bienes aportados en dotes.³²

Eran frecuentes los casos en las que no se daban las condiciones para vivir estas relaciones de manera digna, dándose contextos distantes del apoyo mutuo evocado por Alejandro III. Y era común la presión de las esposas para evitar una condición degradada o para superarla, una degradación que podía ser no solo económica, sino en general moral. La lectura de los pleitos del tribunal diocesano de Catania revela en las denuncias en nombre del principio de la *maritalis affectio* un rechazo a una condición de este tipo. Si los casos de violencia son frecuentes, es difusa una concepción de la unión como fuente de seguridad para la mujer y las sentencias que requerían al marido actuar *cum maritali affectione et tractacione*, revelan cómo la *affectio* fue considerada fundamental en el mantenimiento de la relación. Una condición y garantía imprescindibles en el momento en el cual se establecía que la pareja debía volver a vivir junta. A este respecto, el tribunal eclesiástico suele

³¹ Noonan, John T. Jr., «Marital Affection in the Canonists», *Studia Gratiana*, n.º 12 (1967), pp. 481-509. Sheehan, Michael M., «Maritalis Affectio Revised», en *Idem, Marriage, Family, and Law in Medieval Europe: Collected Studies*, edited by James K. Farge, Introduction by Joel T. Rosenthal, (Cardiff: University of Wales Press, 1996) pp. pp. 268-270.

³² La Mantia, Vito, *Antiche consuetudini delle città di Sicilia* (Messina: Intilla, 1993), prefacio de Andrea Romano (rist. an. Palermo 1900), con referencia a Catania, véase p. 125. Las consuetudines de Catania eran acogidas por otras comunidades, La Mantia, *op. cit.*, pp. 3-25.

considerar con atención estas acusaciones, creo que, como consecuencia, precisamente, de la indisolubilidad del vínculo, aspectos a los cuales parecen remitir sentencias que afirman la obligación del marido de respetar a la mujer, *teneatur fide eidem uxori de non offendendo*.³³

Podemos profundizar en este análisis considerando tres pleitos que se sentenciaron en Catania en 1424, 1429 y 1431 y que revelan varios aspectos en común. En los tres casos parece que el marido había abandonado a la mujer —cada sentencia establece que el marido debe *adherere* a su mujer— y se establecen unas condiciones asociadas a la *maritalis affectio* para la continuación de la relación. Soy consciente de un grado de relatividad y arbitrariedad en cada interpretación, que no es mi intención excluir en mi caso. Dicho esto, me parece que estos pleitos proporcionan datos de interés, ya que la sentencia no se limita a pedir el restablecimiento de la convivencia: establece condiciones muy precisas que evidentemente responden a las peticiones de las partes demandantes. Como en la mayoría de los casos de las actas del tribunal eclesiástico que nos han llegado, disponemos únicamente de los veredictos, de modo que solo podemos reconstruir de manera indirecta las denuncias y las peticiones. Ahora bien, el tribunal afirmaba que el marido debía *maritali affectione tractare* (en un caso se indica *bene tractare*)³⁴. No era sistemático, pero sí posible que se estableciese una *fideiussione* como garantía.³⁵

Consideremos más en el detalle el pleito del 1431 entre Margarita, parte demandantes, y su marido Manfredi Favaroli, de la comunidad de Piazza, en la diócesis de Catania. La sentencia de apelación está precedida de una recapitulación que indicaba las condiciones para la reunión de la esposa:

Providendum est processum cum causa appellacionis vertente inter Margaritam mulierem, uxorem Manfredi di Favaroli de terra Placie, actricem sive informantem, ex una parte, et eundem Manfredum, eius virum conventum et informatum ex altera, petentem quod dictus Manfredus debeat adherere dicte Garite uxori sue et eam bene tractare maritali affectione, prestita prius per eum fideiussione de non

³³ Sententiae, Carpetta 1, vol. 1, fol. 33v, 20 de octubre de 1391, XV indicción, *Antonia mulier de Minardo contra Bernardum carpinterum virum suum*.

³⁴ Sententiae, Carpetta 1, vol. 2, fol. 7r, 6 de septiembre de 1424, III indicción. Sententiae, Carpetta 1, vol. 2, fol. 31rv, 27 de mayo de 1429, VII indicción. Sententiae, Carpetta 1, vol. 2, fol. 41r, 8 de marzo de 1431, IX indicción.

³⁵ Sententiae, Carpetta 1, vol. 1, fol. 25v, 14 de septiembre de 1390, XIV indicción.

*offendendo et ipsam bene tractando, et quod debeat restituere dotes apportatas per eandem Garitam eidem Manfrido vel si defecerit, in fideiussione prestanda teneatur ipsam alimentare.*³⁶

Respecto a la sentencia, quiero subrayar que establecía la reunión de la pareja y al mismo tiempo la necesidad de asegurar el respecto de Margarita, en otras palabras, según el principio, aún no especificado, de la *maritalis affectio*.³⁷

Las protagonistas de estos pleitos son las partes demandantes, no solo evidentemente por haberlos iniciado, sino por solicitar una reconfiguración de los equilibrios familiares, poniendo en discusión una concepción patriarcal en el sentido de *potestas* ilimitada. Ahora bien, cuando hablo de abuso, no me parece que se hiciera referencia a formas de violencia graves, que parecen más identificadas con la palabra *sevitia*.³⁸

Al mismo tiempo, decidían activar los canales institucionales y esto no es un aspecto marginal en un contexto en el cual todavía el modelo cristiano del matrimonio, su carácter monógamo, no está plenamente

³⁶ Sententiae, Carpetta 1, vol. 2, fol. 41r, 8 de marzo de 1431, IX indicción.

³⁷ *Provisum est quod sententia principalis iudicii, quatenus concurrat cum presenti, confirmetur; quatenus vero non concurrat, corrigatur, et Nicolaus dictus conventus cogatur adherere predictae Garite, eius uxori, prestito prius per eundem ea[m] non offendendo et bene tractando et donec prestiterit teneat eam alimentare,* Sententiae, Carpetta 1, vol. 2, fol. 41r. El marido apeló por segunda vez (opción admitida en la diócesis de Catania), pero no sabemos si el pleito prosiguió. También es sugerente el pleito de 1429 entre Antonia hija de *Iohannis Caputi et Impuchie* contra Perrello Scamatta la recapitulación indica que: *providenda est questio petitionis declarationis et pronunciacionis Perrellum Scamatta fore et esse verum et legitimum maritum Antonie mulieris filie Iohannis Caputi et Impuchie iugalium et nichilominus ipsum Perrellum condempnari et condempnatum cogi debere ad adherendum dicte Antonie et ad habitandum standum et morandum cum ea tamquam cum eius vera et legitima uxore et eam maritali affectione tractandum (ei)que et eorum communi filio omnia alimenta necessaria prestandum quod vertitur inter ipsam Antoniam actricem et prefatum Prorellum conventum.* La sentencia consideraba válido el matrimonio y Perello era condenado a reunirse a mujer e hijo y asegurar los alimentos: *provisum est quod declaretur dictum matrimonium contractum inter eandem actricem et dictum conventum fore validum et firmum et quod dictus Prorellus conventus condempnetur ad standum et morandum cum dicta actrice tamquam cum eius legitima consorte eique et dicto eorum communi filio omnia necessaria alimenta prestare ipse conventus teneatur.* Perrello apeló, pero no tenemos noticia del pleito; probablemente retiró la apelación. Sententiae, Carpetta 1, vol. 2, fol. 31rv, 27 de mayo de 1429, VII indicción.

³⁸ Por ejemplo, Tutt'Atti, vol. 13, fol. 27rv, 7 de diciembre de 1478, XII indicción (Adernò).

difundido en la isla, así como el reconocimiento del papel de la Iglesia. El reconocimiento del papel del tribunal eclesiástico en la organización familiar incrementaba el apoyo del mismo a las partes demandantes. En la mayoría de los casos considerados sí es identificable la búsqueda de una mediación a través de la institución eclesiástica, pero no era una reacción sistemática. Encontramos también pleitos en los cuales podemos apreciar que preferían abandonar la relación y la misma casa. Si en estos casos los pleitos eran generalmente iniciados por parte de los maridos abandonados y las sentencias establecían la reunión de los cónyuges, los términos de la sentencia expresan una opinión negativa de los maridos, a quienes se culpa de generar un ambiente inaceptable. También en estos casos el veredicto podía establecer una garantía para asegurar el cumplimiento de la misma (*prestita prius ydonea fideiusso-ria caucione de non offendendo*) especificando la obligación del respeto de la *maritalis affectio*.³⁹

Existían otras formas de abusos, entre ellas destaca la presión familiar para decidir independientemente de la voluntad de la hija o del hijo. La ya comentada denuncia de 1429 de Beatrice es un caso emblemático al respecto. Beatrice daba fuerza a su decisión, en particular, a partir de su sistemático rechazo de la decisión tomada por parte de otros.⁴⁰ Las reacciones contrarias a la voluntad de los padres podían incluir casos de hijos que trataban de asegurar el mantenimiento de la concordia entre las familias, no obstante haberse opuesto, hasta el desfallecimiento, al plan de alianza de sus padres. Así ocurrió en 1425 en el pleito entre *Betta filia magistri Antonii Guaglardi iunioris civis Cathaniensis contra Iohannem di Benedicta*. Si por un lado la deposición de Betta, de hecho apoyada por *Iohannis*, afirmaba la indiferencia de los padres a la voluntad de los hijos, al mismo tiempo se absolvían el uno al otro de la promesa realizada por parte de los padres, es decir apoyándose mutuamente en la decisión y tratando también de asegurar armonía entre las

³⁹ Sententiae, Carpetta 1, vol. 1, fol. 25v, 14 de septiembre de 1390, XIV indicción, *provisum est quod dicta Philippa compellatur ad standum et morandum cum predicto Raynaldum eius viro prestita per eundem Raynaldum prius ydonea fideiusso-ria caucione de non offendendo eandem Philippam videlicet bene maritale affi-cione tractando ipsam*. Seguía una petición de apelación de la cual no he encontrado el resultado; es posible que fuera retirada.

⁴⁰ Sententiae, Carpetta 1, vol. 2, fol. 32v, 30 de agosto de 1429.

respectivas familias.⁴¹ Esto no excluye reacciones más radicales respecto a la indiferencia por parte de la familia hacia la voluntad de la propia hija, como en el caso de *Garita mulier filia quondam Reccardi Paupalo versus Robertum Luvechu*, en 1429. Garita creaba una relación paralela y finalmente denunciaba al tribunal la imposición de la promesa a Roberto, para conseguir así, de acuerdo al derecho canónico, la anulación del plan forzoso de matrimonio —el tribunal sentenciaba que ella nunca había consentido— y la aceptación de la boda realizada libremente.⁴² Era una decisión necesaria para conseguir el apoyo institucional en invalidar la primera relación, el reconocimiento de la segunda y así contrarrestar críticas a nivel familiar y social. Las deposiciones en estos pleitos se caracterizan por un elemento: la sistemática coherencia de la propia decisión, la negativa a la imposición familiar y el propósito de ser protagonista de su propio destino.

5. REDES DE SOLIDARIDAD

Es posible ampliar este análisis haciendo referencia a las cofradías, unas instituciones configuradoras de redes de apoyo económico y afectivo, a través las cuales sus integrantes —y es razonable pensar también sujetos externos, pero en contacto con el mundo confraternal— podían familiarizarse con el conjunto de deberes propios de la institución matrimonial. A partir de los factores que indicaré más adelante, parece verosímil suponer que las partes denunciadas se podían beneficiar de las cofradías. El ámbito de la devoción era una realidad posible, además, por una política favorable de los gobernantes que veían en el crecimiento de estas asociaciones un elemento útil para consolidar su papel, a condición de que se desarrollaran en una relación de entendimiento con las instituciones de gobierno.

Gervase Rosser, en una relevante contribución, ha remarcado las conexiones que las cofradías (*guilds, fraternities*) creaban en Inglaterra entre individuos de origen socioprofesional distinto.⁴³ Su análisis

⁴¹ Tutt'Atti, vol. 3, fol. 23v, 5 de noviembre de 1425, IV indicción. Sobre este pleito, así como sobre el indicado en la siguiente nota, véase Titone, *Right*, pp. 148-153, 161-163.

⁴² *Sententiae*, Carpetta 1, vol. 2, fol. 34r, 4 de noviembre de 1429, VIII indicción.

⁴³ Rosser, Gervase, *The Art of Solidarity in the Middle Ages* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

ha contribuido a enriquecer la comprensión de estas realidades, subrayando las conexiones entre comunidad e individuo, en un contexto propio de la Europa tardomedieval en el cual es improbable teorizar sobre una separación entre conciencia personal y comportamiento social.⁴⁴ Son reflexiones válidas para Sicilia, donde la afirmación de las cofradías parece más claramente identificable desde mitad del siglo XIV.⁴⁵ Sus miembros, entre ellos inmigrantes, encontraban ambientes en los cuales era fácil participar (sin preparación y sin familiaridad con las prácticas devotas), donde recibir ayudas después haber abandonado su lugar de origen. Como se ha notado para otros contextos, eran diferentes los momentos comunitarios ofrecidos por la cofradía.⁴⁶ Uno de los aspectos más significativos del apoyo que podían ofrecer era hacerse cargo de los entierros de sus miembros.⁴⁷ Un ulterior factor que cabe señalar es que tales instituciones ofrecían una red de solidaridad libre de influencias familiares, un hecho que, por ejemplo, explica la relevancia de esta realidad sin distinción de género.

Gradualmente, en el debate historiográfico se va profundizando en el papel jugado por las mujeres en las cofradías o sociedades laicas en la Baja Edad Media,⁴⁸ a pesar de una documentación que a veces

⁴⁴ Rosser, *op. cit.*, pp. 13-17.

⁴⁵ Bresc, Henri, *op. cit.*, pp. 618-622. Además veáanse, Zito, Gaetano, «Confraternite di disciplinati in Sicilia e a Catania in età medievale e moderna», *Sinaxis*, n.º 17 (1999), pp. 325-362 y Russo, Vita, *Il fenomeno confraternale a Palermo (secc. XIV-XV)* (Palermo: Quaderni-Mediterranea Ricerche Storiche, 13, 2010).

⁴⁶ Rosser, *The Art*, pp. 140-146. Véanse también sobre el carácter solidario y de cohesión de las cofradías, Rubin, Miri, *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture* (Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1991), pp. 232-243; Fiume, Giovanna, *Il santo moro. I Processi di Canonizzazione di Benedetto da Palermo (1594-1807)* (Milano: Franco Angeli, 2002), pp. 209-211; Muñoz Fernández, Ángela, «Parentesco artificial/parentesco natural en la vertebración social de las cofradías devocionales. Dos ejemplos madrileños de los siglos XV y XVI», en José Sánchez Herrero, (coord), *Guía de los archivos de las cofradías de Semana Santa de Sevilla (C.E.I.R.A.)*, (Madrid: Deimos, 1991), pp. 369-391, en particular la transcripción de las ordenanzas de la cofradía de San Sebastián, pp. 381-391.

⁴⁷ Comparase para el ámbito castellano con Muñoz Fernández, Ángela, «Parentesco artificial/parentesco natural», pp. 372-373, pp. 382-383. Para el ámbito aragonés, con particular referencia a la comunidad de Zaragoza, compárese con Rodrigo Estevan, María Luz, «Muertes y sociabilidad en Aragón (siglos XIV-XV)», en Juan Carlos Martín Cea (ed.), *Convivir en la Edad Media*, (Burgos: Dosssoles, 2010), en particular pp. 302-307.

⁴⁸ Véase la reseña de Esposito, Anna, «Donne e confraternite», en Marina Gazzini (ed.), *Studi confraternali. Orientamenti, problemi, testimonianze*,

las menciona solo de manera indirecta.⁴⁹ Es sin duda significativo el activismo femenino en la Sicilia de la Baja Edad Media, tanto en grupo como individualmente. Con referencia a Catania, estaban presentes sociedades femeninas de disciplinantes. Desde finales del Trecientos conocemos la *societas fustigantium seu disciplinancium dominarum* que tenía como lugar de culto el oratorio de Santa Maria de Josaphat. Era un oratorio reconstruido *ad cultum divinum*, gracias al compromiso e interés de la cofradía. Dicha *societas* pidió en 1390 al obispo Simone del Pozzo poder nombrar y confirmar a Margherita Romano y *soror* Agata de Josaphat de Catania como *magistrae et rectrices*; el obispo aceptaba la petición.⁵⁰ En los años siguientes resulta que la *societas* tenía derecho de elegir a través del *ius patronatus* al clérigo propuesto para los servicios litúrgicos.⁵¹ Este último aspecto confirma una participación activa de la asociación en la vida religiosa. Existían otras cofradías femeninas,⁵² la atención del obispo a las peticiones de dichas asociaciones, así como la presencia de un cura, revelan una plena inserción

(Firenze: Firenze University Press, 2009), 53-78, pero compárese, en el mismo volumen, con el estudio más prudente sobre el papel de las mujeres de De Sandre Gasparini, Giuseppina, «Confraternite e campagna nell'Italia settentrionale del basso medioevo. Ricerche sul territorio veneto», en Marina Gazzini (ed.), *Studi confraternali*, pp. 46-47. Además, French, Katherine L., «Women in the Late Medieval English Parish», en Marry C. Erler-Maryanne Kowaleski, *Gendering the Master Narrative*, (Ithaca and London: Cornell University Press, 2003), p. 169. Rosser, *The Art*, pp. 111-112.

⁴⁹ Véanse lo estudios de Muñoz Fernández, Ángela, «Las Mujeres en los ámbitos institucionales de la religiosidad laica: las cofradías devocionales castellanas (ss. xv-xvi)», en Ángela Muñoz Fernández y María del Mar Graña Cid (eds.), *Religiosidad femenina: expectativas y realidades*, (ss. VIII-XVIII), (Madrid: Al-Mudayna, 1991), pp. 93-114. De la misma autora: «Las cofradías de la Vera Cruz en Castilla la Nueva. Siglos xv-xviii», en *Las cofradías de la Santa Vera Cruz (Actas del I Congreso Internacional de Cofradías de Cofradías de la Santa Vera Cruz)*, (Sevilla: Universidad de Sevilla, 1992), pp. 183-206.

⁵⁰ Tutt'Atti vol. 1, fol. 98r, 15 de mayo de 1390, XIII indicción. Sobre los *Disciplinati* véase, Naselli, Carmelina, *Notizie sui Disciplinati in Sicilia*, en *Il movimento dei Disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio, (Perugia 1260)*, Atti del convegno, Perugia 25-28 septiembre 1960 (Perugia: Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria, 1962), pp. 317-327.

⁵¹ Tutt'Atti vol. 8, fols. 32v-33r, 30 de diciembre de 1457, VI indicción, el religioso para su servicio y sostenimiento tenía derechos sobre los bienes asociados al oratorio de Santa María de Josaphat (citado también como iglesia).

⁵² En 1405 se funda la de Santa Maria Maggiore y, en 1436, la de Santa Maria degli Ammalati; Naselli, *Notizie*, pp. 322.

en la organización diocesana.⁵³ El feliz entendimiento político entre el mundo devoto de las mujeres y el obispo nos hace suponer un posible y silencioso canal más de presión por parte de las *rectrices* sobre el tribunal a favor de las partes demandantes femeninas.

En la mayoría de estos casos no se conservan las ordenanzas, son pocos los estatutos que nos han llegado, puesto que, como Giovanni Vitolo ha indicado en particular para la Campania, muchas se basaban en normas idénticas y esto hacía menos necesario ponerlas por escrito. En la fase postridentina, con un control episcopal más fuerte, hubo un mayor número de normas escritas.⁵⁴ Los datos contrastados y las ordenanzas que nos han llegado (por asociaciones masculinas) de la de San Nicola de Palermo o *Prima Cumpagna di la disciplina di Palermu* (1343) y de los disciplinados de Santa Maria de la Misericordia en Valverde, cerca de Catania (1508, 1521), permiten suponer que también en el resto de las cofradías existía un interés por oraciones en sufragio de los cofrades difuntos,⁵⁵ obligación como he indicado difundida en el mundo confraternal, así como un carácter solidario con el que socorrer a los cofrades que no tenían para vivir y, en general, a los cofrades al final de su vida y en condición de necesidad, utilizándose para esa finalidad las limosnas recogidas en la «pequeña caja» de los pobres.⁵⁶ Normas que se destacan como formas de disciplinamiento, insistiendo sobre los deberes de los miembros: la importancia de ser hombre de buena fama, su impecable conducta en distintos aspectos de la vida, entre ellos no ser usurero, no frecuentar la tabernas, vivir justamente el matrimonio

⁵³ Equilibrios similares en Campania, sobre lo cual puede consultarse, Vitolo, Giovanni, «Contributo alla storia delle confraternite dei disciplinati in Campania tra Medioevo ed età Moderna», en Gabriele De Rosa (ed.), *Le confraternite in Italia tra Medioevo e Rinascimento*, Atti della tavola rotonda, Vicenza 3-4 noviembre 1979, *Ricerche di storia sociale e religiosa*, número especial, n.º 17-18 (1980), pp. 173-188. Compárese además con Rossi, Maria Clara, *Vescovi e confraternite (secoli XIII-XVI)*, en Maria Gazzini (ed.), *Studi confraternali*, pp. 125-165, que insiste sobre el papel de los obispos en la actividad de las cofradías, poniendo de relieve una relación privilegiada en el caso de los obispos provenientes de la orden de los predicadores.

⁵⁴ Vitolo, *Contributo alla storia*, pp. 174-175.

⁵⁵ Branciforti (ed.), *Regole*, pp. 15-16 (sobre la fecha de 1343, pp. 5-6), Zito, *Confraternite*, pp. 8, 18-19, 21.

⁵⁶ Branciforti (ed.), *Regole*, pp. 10, 14. Zito, Gaetano, *Confraternite*, pp. 18-19. Sobre las diversas modalidades de hacer caridad en las cofradías, véase Bossy, John, *Christianity in the West 1400-1700* (Oxford-New York: Oxford University Press, 1985), pp. 60-61.

sin pecado y sin lujuria y, en general, ser ajeno a cualquier forma de difamación. Un reiterado comportamiento no correcto era castigado con la expulsión y si no hubiese sido expulsado, en cualquier caso, no habría recibido el homenaje de los miembros de la compañía, que no habrían participado en su funeral y tampoco habrían escrito su nombre en el libro de los difuntos (*di tali homu non sia memoria intra di nui*).⁵⁷ Así que no se debe excluir que las cofradías femeninas fueran otro canal de información a favor de un disciplinamiento del papel de los maridos. En particular si consideramos que es posible que dieran soporte para la constitución de la dote, dato que sus equivalentes masculinas contribuían en esta manera, como parece que pasaba siempre en la de San Nicola de Palermo desde mediados del Cuatrocientos⁵⁸ y como está documentado en otros casos, por ejemplo en Viterbo en 1348, en Treviso en el Cuatrocientos, en Pavía a fines del xv (con las contribuciones del Monte di Pietà) o, en Nápoles, durante la Edad Moderna.⁵⁹ El hecho de que esté indicada una contribución para la constitución de la dote, hace posible imaginar que dichas asociaciones podían constituir —en correspondencia al papel que realizaban— un apoyo para poder pagar los costes del pleito a favor de las partes demandantes contra hombres de mala fama.

6. CONCLUSIÓN

Este trabajo se centra en una fase cronológica bien delimitada, la primera mitad del siglo xv, y no es mi intención generalizar a épocas aquí no consideradas. Para el periodo examinado, si las partes denunciantes recurrían a la norma eclesiástica a favor del consentimiento, no era automática la aceptación de las denuncias, la seguridad de ser creídas, en

⁵⁷ Branciforti (ed.), *Regole*, pp. 11-17, 20-21, 23-25. Estas normas llevan elementos correspondientes con las para acceder a la cofradía de Santa Maria della Misericordia; si veda Zito, *Confraternite*, p. 353. Compárese con Rosser, *The Art*, pp. 60-63.

⁵⁸ Branciforti (ed.), *Regole*, p. X, nota 5, la referencia de Branciforti en este caso es extremadamente concisa.

⁵⁹ Frank, Thomas, «Confraternite e assistenza», en *Studi confraternali*, p. 231; Bianchi, Francesco, «L'economia delle confraternite devozionali laiche: percorsi storiografici e questioni di metodo», en *Studi confraternali*, pp. 252, 254. Vitolo, Giovanni, «Confraternite e dinamiche politico-sociali a Napoli. La disciplina della Santa croce», en Mario Pisani Massamormile, *Compagnia della Santa Croce. Sette secoli di storia a Napoli* (Napoli: Electa, 2007), p. 64.

particular teniendo en cuenta que estas denuncias iban contra el modelo social patriarcal. Este modelo, en particular cuando correspondía a una *potestas* ilimitada, no reflejaba una general aceptación a nivel social. Distintos ámbitos indican recursos para criticarlo y limitarlo y las peticiones, así como las sentencias, revelan el activo protagonismo de mujeres para familiarizarse con la normativa y utilizar distintos niveles de apoyo. Este modelo también podía ser limitado a través de la búsqueda por parte de las denunciadas de la negociación con las autoridades eclesásticas, del mantenimiento de la armonía entre las familias involucradas y a través la capacidad de dar voz no solo al derecho al consentimiento sino más a un disciplinamiento del papel marital. Todos estos elementos favorecerían no solo la expresión de indignación de las mujeres sino también el reconocimiento institucional de las denuncias. Así que es posible afirmar que las protagonistas de los pleitos eran conscientes de la relevancia y de las implicaciones de las denuncias que realizaban, así como es evidente una común exigencia entre ellas de ser escuchadas a nivel institucional. En contraposición a los textos aquí analizados, vale la pena recordar que recientemente en Rusia el gobierno, fuertemente influido por la Iglesia ortodoxa, ha descriminalizado los abusos a nivel familiar, opinando entre las otras cosas que una condena del marido sería humillante y comprometería su papel de *pater familias*.⁶⁰ Parece irónico leer entre las críticas a esta nueva ley que es un paso atrás hacia el mundo medieval. Los datos que he indicado revelan la posibilidad de la presencia de equilibrios distintos en la Baja Edad Media con una mayor capacidad de indignación que hoy.

⁶⁰ Ivan Nechepurenko, *Russia Moves to Soften Domestic Violence Law*. <https://www.nytimes.com/2017/01/25/world/europe/russia-domestic-violence.html> [último acceso marzo 2020]. MacFarquhar, Neil, *They Killed Their Abusive Husbands. Their Acquittals Shocked Russia*. <https://www.nytimes.com/2018/09/08/world/europe/russia-domestic-abuse.html> [último acceso marzo 2020]: «*A man beating his wife is less offensive than when a man is humiliated*», Yelena Mizulina, *the lawmaker who led the effort to decriminalize domestic abuse, told reporters in 2016. She added that it was «mandatory» for a woman to respect her husband as the «authority» in the marriage.*

RECENT RESEARCH AND NEW TRAJECTORIES IN QUEENSHIP STUDIES: THE POLITICAL, SOCIAL, CULTURAL AND RELIGIOUS ASPECTS OF THE QUEEN'S ROLE

Ellie WOODACRE
University of Winchester

Queenship studies, though in itself a relatively new academic discipline, builds on centuries of keen interest in the lives of royal women and a long-standing tradition of biographies of their lives. We can see this early interest in works like Boccaccio's *Famous Women* or *De Mulieribus Claris* which featured both legendary queens like Dido Queen of Carthage to Giovanna I of Naples, who ruled during Boccaccio's lifetime and patronized his work.¹ Collective biographies, like Boccaccio's, frequently featured queens-indeed many collective biographies were dedicated exclusively to royal women from Roman Empresses to the Queens of Prussia. Nationalist collections of queenly prosopography became increasingly popular from the seventeenth century onwards such as Enrique Flórez' *Memorias de las Reinas Católicas de España* and the Strickland sisters' *Lives of the Queens of England*.²

The academic discipline of queenship studies build upon this legacy but took the study of queens and royal women in new directions. We

¹ For an excellent modern translation, see Boccaccio, Giovanni, *Famous Women*, trans. Virginia Brown (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001).

² Flórez, Enrique, *Memorias de las reinas católicas, historia genealógica de la Casa Real de Castilla y de León, todos los infantes, trajes de las reinas en estampas y nuevo aspecto de la Historia de España*, 2.nd edition (Madrid: Antonio Marín, 1770). Strickland, Agnes, *Lives of the Queens of England*, 12 vols. (London: H. Colburn, 1840-48). For further discussion of the role that collective biographies played in the development of queenship studies see Woodacre, Elena, «Well Represented or Missing in Action? Queens, Queenship and Mary Hays» in Gina Luria Walker (ed.), *The Invention of Female Biography*, (London: Routledge, 2018), pp. 21-36.

could describe the field as sitting at the intersection of women's and gender history and royal studies but drawing on several disciplines, including political history, cultural studies, art history, literature studies and diplomatic studies. Queenship specialists have not only explored the lives of queens individually and collectively but have also deeply probed the queen's office in order to gain a deeper understanding of queenly agency and activity. Most particularly, scholars have analysed the political, social, cultural and religious aspects of the queen's role as these are central to understanding the theory and practice of queenship itself. This chapter will discuss the many different areas which have been explored within queenship studies, highlighting both varied approaches to studying queens and queenship itself and current trends and debates within the field. Research on the political, social, cultural and religious aspects of the queen's role will be discussed both individually and with regard to where they overlap and intertwine over the course of this chapter, beginning with the social and political elements before moving on to discuss the religious and cultural aspects.

The field of queenship is thriving and expanding as well as continuing to ask new questions to define and expand the focus of our research. Nuria Silleras-Fernandez's article «Queenship en la Corona de Aragón en la Baja Edad Media» is an excellent example of a piece which both reflects upon the development of the field. Silleras-Fernandez drew attention to the issue of nomenclature, particularly on how to apply the English terminology of «queenship» to other languages.³ Ironically, the etymology of the English word «queen» is far more restrictive in terms of scope and meaning than its equivalents in Romance languages. The word queen derives from the Old English word *cwēn* and had a specific association with the wife of the ruler, rather than «regina» which is the female form of «rex» and therefore could be applied to a female ruler as well as the consort of a king. In proposing using the term «reginalidad» Silleras-Fernandez offers not just a translation of the English term «queenship» but a term which offers wider possibilities and connects with a broader understanding of what a «queen» is—that she could be much more than just the wife of a king. Indeed, when considering the limitations of terminology, it is important recognize that the term

³ Silleras Fernández, Núria, «Queenship en la Corona de Aragón en la Baja Edad Media: estudio y propuesta terminológica», *La Corónica. A Journal of Medieval Spanish Language and Literature*, no. 32 (1) (2003): pp. 119-133.

«queen» or even «reina» cannot always be easily applied to royal women outside the framework of European monarchy. Fatima Mernissi has noted that there is no ideal equivalent to the word «queen» in Arabic and other cultures have developed different titles to describe the position of female rulers and the consorts of male sovereigns that reflect different cultural constructs of monarchy.⁴

In beginning our survey of research in the field, it is important to note that while queenship studies have expanded the focus beyond just singular and collective biography, biographical studies remain a key part of the field. There are several series dedicated to queenly biographies such as the *Reinhas de Portugal* series that Ana Maria Rodrigues and Manuela Santos Silva have developed, Pygmalion's *Histoire des reines de France* series and the *Queens of England* series, recently launched with Routledge. There are many examples of excellent biographies of queens which have been seminal to the field such as Ana Echevarria Arsuaga's work on Catalina de Lancaster and new biographies, such as Lindy Grant's recent work on the life of Blanche of Castile, which continue to add to our knowledge of the lives of royal women.⁵ However, these new biographies of queens reflect the great shift in the wider field—we are no longer merely tellin the stories of these queens lives as premodern biographers of queens did. Instead, we are analyzing their activities, examining their power and political influence, contextualizing their cultural impact and producing intense studies of individual queens which demonstrate their vital importance to the worlds they inhabited.

While new collective biographies of queens are still being developed in both an academic and popular context, scholarly collections on various aspects of queenship have become a vital part of the field. These collections have included volumes arranged around national groups of queens such as Julia Pavón's *Reinas de Navarra* or particular themes such as the excellent new collection edited by Joanne Paul, Helen Matheson-Pollock and Catherine Fletcher, *Queenship and Counsel in*

⁴ Mernissi, Fatima, *The Forgotten Queens of Islam* (Cambridge: Polity Press, 1993), pp. 9-25. I have also discussed this premise in the introduction to *A Companion to Global Queenship* (Bradford: ARC Humanities Press, 2018), pp. 2-3.

⁵ Echavarria Arsuaga, Ana, *Catalina de Lancaster: reina regenta de Castilla (1372-1418)* (Hondarribia: Nerea, 2002) and Grant, Lindy, *Blanche of Castile, Queen of France* (New Haven: Yale University Press, 2016).

Early Modern Europe.⁶ Collections like these have enabled a deeper understanding of the office of queen and the exercise of the office by creating the opportunity for a comparative analysis of the queens in the case studies featured in each volume. Individual comparative studies or monographs have also been extremely valuable to the field. One which has had a significant impact on the field is Pauline Stafford's *Queens, Concubines and Dowagers: The King's Wife in the Early Middle Ages*, which recently was recently celebrated for its enormous influence on the field in the 35 years since its publication.⁷ Stafford's innovative comparative approach, based around the lifecycle of queens, inspired many to look at queens and royal women in a new way. Her method of bringing a group of queens into dialogue with one another by examining their lives collectively and drawing comparisons and conclusions about what their lives, taken together, reveal about queenship greatly increased our understanding of the establishment and development of the queen's role in this key period.

While Stafford demonstrated the power of bringing queens together to analyze them collectively, Theresa Earenfight argued that we could take this unifying premise further. In her seminal article «Without the Persona of the Prince: Kings, Queens and the Idea of Monarchy in Late Medieval Europe» she noted that queens and kings are often studied separately and argued that this approach had serious limitations.⁸ She felt that bringing kings and queens back together and analyzing the reigns of royal couples as a political unit would be a far more fruitful approach. Earenfight stressed the notion of corporate monarchy—that while one figure might be the figurehead who wears the crown, there are many people clustered around that individual, including consorts, favourites, concubines/mistresses and members of the royal family, who all take part in the rule of the realm.

This article was a significant inspiration to me at the start of my doctoral studies which forced me to reconsider my research topic. My

⁶ Pavón Benito, Julia (ed.), *Reinas de Navarra* (Madrid: Silex, 2014) and Matheson-Pollock, Helen, Joanne Paul and Catherine Fletcher (eds.), *Queenship and Counsel in Early Modern Europe* (New York: Palgrave Macmillan, 2018).

⁷ Stafford, Pauline, *Queens, Concubines and Dowagers: The King's Wife in the Middle Ages* (Leicester: Leicester University Press, 1983).

⁸ Earenfight, Theresa, «Without the Persona of the Prince: Kings, Queens and the Idea of Monarchy in Late Medieval Europe: Kings, Queens and the Idea of Monarchy in Late Medieval Europe», *Gender and History*, no. 19 (1) (2007), pp. 1-21.

doctoral research was focused on the regnant queens of Navarra; I was fascinated by the mechanisms which enabled women to come to the throne and the sizable group of reigning queens in the realm had attracted me to look at the Navarrese situation as an ideal case study. I had envisioned my study being focused solely on female power and rulership but Earenfight's article made me realize that what I also needed to address was the ruling partnerships between the queens and their kings consort. If I excluded these men from my study, it would be impossible to fully understand or examine the queens' reigns as their consorts played a pivotal role in the realm in both positive and negative ways. Assessing the partnership of these ruling pairs thus became a crucial part of my research and I developed different models of co-rulership between regnant queens and consort kings based on my observation of these Navarrese royal pairs which I termed as «His Way», «Team Players» and «Divide and Conquer».⁹

The dynamic between regnant queens and consort kings is unusual as the woman's position as monarch theoretically places her above her husband, disrupting patriarchal political frameworks as well as the traditional understanding that a husband would be the head of the family, not the wife. Matrimonial concessions, such as the well-known series of agreements between the Reyes Católicos or the one created by their descendants Felipe II of Spain and Mary Tudor, could help to reduce conflict by clarifying the prerogatives of the queen and the rights and position of both partners, but they were no guarantee that the ruling pair would be able to rule effectively together.¹⁰ Thus, to understand the political role of regnant queens, we need to understand how they relate to and rule with their consort or those they co-opt as partners in rule such as William Cecil and Elizabeth I or Potemkin and Catherine II of Russia. A recent conference and collection «The Man Behind the Queen» was an excellent addition to work on male consorts but there is

⁹ See Woodacre, Elena, *The Queens Regnant of Navarre: Succession, Politics and Partnership (1274-1512)* (New York: Palgrave Macmillan, 2013).

¹⁰ See Earenfight, Theresa, «“Two Bodies, One Spirit”: Isabel and Fernando's Construction of Monarchical Partnership», in Barbara Weissburger (ed.) *Queen Isabel I: Power, Patronage, Persona*, (Woodbridge: Tamesis, 2008), pp. 3-18 and Samson, Alexander, «Power Sharing: The Co-Monarchy of Philip and Mary», in Alice Hunt and Anna Whitelock (eds.), *Tudor Queenship*, (New York: Palgrave Macmillan, 2010), pp. 159-172.

still more research to be done in this area, particularly with regard to comparing their role to that of female consorts.¹¹

All ruling couples, regardless of whether the husband or wife was the hereditary monarch, had to develop a personal and political partnership with a balance of power between them that both spouses were comfortable with. We can see many examples of kings who were happy to let their consort queen take a major or dominant role in governance including the eighteenth century examples of Caroline of Ansbach and George II of Britain, Charles Emmanuel IV of Savoy-Sardinia and Marie Clotilde of France or Maria Carolina of Austria and Ferdinand I of Naples.¹² Conversely, we can also see marital tension or breakdown when a woman felt excluded from governance, particularly when she had the hereditary right to the throne like Melisende of Jerusalem and Fulk of Anjou or Urraca of León-Castile and her brief, tempestuous marriage to Alfonso I of Aragon.¹³

Marriage was clearly intimately linked with another key aspect of the queen's role-maternity. A recent work which brings both of these elements together in the context of Spanish history is Francisco Susarte's *Bodas y Partos de las Reinas de España*.¹⁴ This work brings a fresh approach by linking together two of a queen's major lifecycle moments-her marriage and episodes of childbirth-across all of the Spanish queens from Isabel la Católica to the present. It is in marriage and maternity that the queen's power rests, particularly for consort queens. Marriage

¹¹ Beem, Charles and Miles Taylor (eds.), *The Man behind the Queen: Male Consorts in History* (New York: Palgrave Macmillan, 2014).

¹² See Contu, Federica, «The Sovereign and his Wife "Minister": Charles Emmanuel IV and Marie Clotilde Adélaïde Xavière of France. Interpersonal and Political Relations between the Sovereigns of Sardinia» and Recca, Cinzia, «Quenship and Family Dynamics through the Correspondence of Queen Maria Carolina of Naples», both in Woodacre, Elena (ed.), *Queenship in the Meditterean: Negotiating the Role of the Queen in the Medieval and Early Modern Eras*, (New York: Palgrave Macmillan, 2013), pp. 247-264 and 265-286.

¹³ See Gordo Molina, Angel, «"vos me teneatis ad honorem sicuti bonus vir debet tenere suam bonam uxorem". Urraca I de León y Castilla (1109-1126) y Alfonso I de Aragón y Pamplona (1104-1134) Pacto matrimonial, violencia, abandono y legitimidad de reina heredera y propietaria», *Intus-Legere Historia*, no. 11 (1) (2017), pp. 5-20 and Jordan, Erin «Corporate Monarchy in the Twelfth-Century Kingdom of Jerusalem», *Royal Studies Journal*, no. 6 (1) (2019).

¹⁴ Susarte Molina, Francisco, *Bodas y Partos de las Reinas de España* (Alicante: Instituto de Cultura Juan Gilbert, 2000).

creates their position, installing them as the premier woman in the realm at the side of the monarch. But it is maternity which cements their place, making them dynastic progenitors who serve as a crucial link between one reign and the next.¹⁵ Maternity gives them a deep vested interest in the realm, enhancing their power to influence and giving them a greater pretext for intervention in politics and diplomacy as we will discuss shortly. It can also give them the opportunity to rule on behalf of their child during their minority or absence from the realm-Blanche of Castile did both as regent during Louis IX (St. Louis)'s minority and while he was on crusade.¹⁶

Yet while maternity was a key source of power for queens and royal women, it is important to note that childless queens could still have important political, social, cultural and religious roles to play even if they were unable to fulfil the expectations of producing an heir. Theresa Earenfight and Kristen Geaman have been exploring the role of childless queens for a study in *The Routledge History of Monarchy*.¹⁷ Earenfight and Geaman argue that while queens might be considered to be unsuccessful if they failed to produce an heir, they could still be effective politicians and patrons who could wield considerable influence. However, childless queens were vulnerable to either being removed from their position under the pretext of barrenness or to being forgotten, having no child or descendants to memorialize them. They were also more vulnerable as widows, particularly if their husband's lack of an heir resulted in conflict over the succession. This scenario is illustrated by the case of Mariana of Neuburg, second wife of Carlos II of Spain, which José Calvo Poyato compares to that of other dowager queens in

¹⁵ For case studies which highlight both the critical role of royal mothers as regents, counsellors and educators for their ruling offspring and the mixed legacy that many royal mothers still have today see Fleiner, Carey and Woodacre, Elena (eds.), *Royal Mothers and their Ruling Children: Wielding Political Authority from Antiquity to the Early Modern Era* (New York: Palgrave Macmillan, 2015) and *Virtuous or Villainess? The Image of the Royal Mother from the Early Medieval to the Early Modern Era* (New York: Palgrave Macmillan, 2016).

¹⁶ For more on the development of regency in France see Poulet, Andre, «Capetian Women and the Regency: The Genesis of a Vocation», in John Carmi Parsons (ed.), *Medieval Queenship*, (New York: St. Martin's Press, 1993), pp. 93-116.

¹⁷ Earenfight, Theresa and Geaman, Kristen, «Neither Heir nor Spare: Childless Queens and the Practice of Monarchy in Pre-Modern Europe», in Elena Woodacre, Lucinda H.S Dean, Chris Jones, Russell E. Martin and Zita Eva Rohr (eds.), *Routledge History of Monarchy*, (London: Routledge, 2019), pp. 518-533.

Reinas Viudas de España.¹⁸ Joan of Navarra, widow of Henry IV of England, provides another example of the vulnerability of a widowed queen. Joan was dependent on the goodwill of her stepchildren after the death of Henry IV in 1413. Initially Joan had a very positive relationship with her stepchildren but six years after her stepson Henry V took the throne, he decided to place Joan under house arrest on a flimsy charge of witchcraft so that he could seize her sizable dower lands.¹⁹ Although she was eventually freed and exonerated when her stepson had a qualm of conscience about her situation on his deathbed in the summer of 1422, Joan's arrest and the seizure of her lands demonstrates the precarious situation of dowager queens, particularly when they were the stepmother rather than the mother of the heir. To sum up this section, we can see that for all queens, relations with their spouse, children and within a queen's natal family and with her new marital family were at the centre of her world and the foundation of her social role.

The queen's social role and familial relationships in turn enabled her political agency. The political aspect of the queen's role has been one of the primary areas which have been explored by queenship specialists. Part of this can be seen by both the nature of queenship studies itself, which seeks to move beyond recounting the lives of queens as discussed previously, to discuss their role, agency and activities. Another driver for interest in this area is the desire of feminist scholars within and beyond the area of queenship studies to rightly demonstrate that queens and other women were actively engaged in the political discourse and events of their times. Thus, this area of research on has continued to be incredibly active and has also been a focus for considerable debate. A theory posited by McNamara and Wemple in 1973 argued that the power and political engagement of queens and elite women was strongest in the early middle ages, potentially peaking in the eleventh and twelfth centuries before steadily declining over the course of the high

¹⁸ Calvo Poyato, José, *Reinas Viudas de España* (Barcelona: Ediciones Península: 2002), pp. 91-118.

¹⁹ See Woodacre, Elena, «The Perils of Promotion: Maternal Ambition and Sacrifice in the Life of Joan of Navarre, Duchess of Brittany and Queen of England», in Carey Fleiner and Elena Woodacre (eds.), *Virtuous or Villainess? The Image of the Royal Mother from the Early Medieval to the Early Modern Era*, (New York: Palgrave Macmillan, 2016), pp. 125-148.

and late middle ages.²⁰ This theory and the notion of «exceptionalism»—that powerful women in the premodern world were individual anomalies—have been challenged by recent studies and a series of roundtable discussions at the international medieval congresses at Kalamazoo and Leeds in 2014 and the «Beyond Exceptionalism» conference at The Ohio University in 2015.²¹ This new wave of scholarship has demonstrated that the power and political engagement of queens and other women was more typical than atypical. These new studies have also shown that this political activity was constant over the course of the Middle Ages or arguably even rising as a prelude to the so-called «Monstrous Regiment» of the early modern period which is famous for the substantial group of female rulers, regents and influential consorts and favourites in Europe and beyond.

There has been particular focus in queenship studies on highlighting and understanding the many ways in which queens and royal women engage in the political arena. While women can exercise power in the same way as a man, we see many premodern women framing that power in a way which would conform or at least not radically confront, cultural notions of appropriate gender behaviour. For example, Isabel la Católica was clearly a powerful and politically engaged ruler, yet she was also careful to promote an image of herself as a doting mother and dutiful wife to present an acceptably feminine face for her rulership.²² Examining the relationship between queens and power has opened up a very recent debate in the field about how the terminology that we use to describe this activity. Again, sessions at recent congresses and conferences have been organized to discuss the debate the difference between «power» and «agency».²³ It has been noted that «agency» is a

²⁰ McNamara, JoAnn and Wemple, Suzanne, «The Power of Women through the Family, 500-1100», *Feminist Studies*, no. 1 (1973), pp. 126-41.

²¹ The papers from these roundtables and conference has subsequently been published, see the special issue «Beyond Women and Power: Looking Backward and Moving Forward», in *Medieval Feminist Forum*, no. 51 (2) (2016) and Tanner, Heather J., *Medieval Elite Women and the Exercise of Power, 1100-1400: Moving Beyond the Exceptionalist Debate* (New York: Palgrave Macmillan, 2019).

²² Jansen, Sharon, *The Monstrous Regiment of Women: Female Rulers in Early Modern Europe* (New York: Palgrave Macmillan, 2002), p. 22 and Ladero Quesada, Miguel Angel, *Isabel I de Castilla: Siete ensayos sobre la reina, su entorno y sus empresas* (Madrid: Dykinson, 2012), p. 56.

²³ For example, see the «Rethinking Agency» sessions at the International Medieval Congress at the University of Leeds in 2018.

term that is often used to describe the political activity and influence of women, while men are more frequently said to be explicitly wielding power. At a recent conference «*Verbis et Exemplis: Queens, Abbesses and Other Female Rulers in Comparison, 800-1200*» hosted by the University of Notre Dame at their London centre in 2018, different views were aired on the subject. Charles Insley noted that agency was like dark matter—that one can see it in queens were able to shape how people and events move around them.²⁴ Theresa Earenfight described the difference between power and agency in that agency was like deciding «I'm going to have porridge for breakfast» while power was the ability to say «You are going to have porridge for breakfast!»²⁵

One of the reasons why the political activity of queens has often been framed as «agency» rather than «power» is due to the means that royal women have employed, such as influence and intercession. While influence as a form of «soft power» in the form of private conversations and intimate interaction between the queen and king is difficult to discern and quantify, intercession was often played out in a more public setting where the queen's actions could be more clearly seen. Intercession has been another area which has been explored by scholars as a hallmark feature of medieval queenship and a means of dissecting and demonstrating the queen's political role. The idea of queenly intercession has often been connected to the trope of Queen Esther in the Bible who persuaded her husband to spare the Jews in Babylon, giving a religious underpinning to this form of queenly agency. The queen's influence with her husband, as the person theoretically closest to him, could be incredibly significant. A queen's intercession, often to plead for mercy or incline the king to deal favourably with a particular individual or group was an expected part of her role, connected with the notion that women were natural peacemakers as stressed by Christine de Pizan in the *Trésor des Cité des Dames*.²⁶ Indeed, as Kristen Geaman has noted,

²⁴ Insley, Charles, «Beyond exceptional? Æthelflæd Domina Merciorum and the Structuring of Power in Tenth-Century England», Given at *Verbis et Exemplis: Queens, Abbesses and Other Female Rulers in Comparison, 800-1200* (London: University of Notre Dame, 2018).

²⁵ Earenfight, Theresa, «A Lifetime of Power: Beyond Binaries of Power and Gender», Given at *Verbis et Exemplis: Queens, Abbesses and Other Female Rulers in Comparison, 800-1200* (London: University of Notre Dame, 2018).

²⁶ De Pizan, Christine, *The Treasure of the City of Ladies, or the Book of the Three Virtues*, trans. by Sarah Lawson (London: Penguin, 2003), see particularly

the English fine of the Queen's Gold was in effect a payment made to the queen in recognition of her intercessory ability.²⁷ This intercession was even more powerful when combined with maternity, giving the queen additional status as not only the king's consort but the mother of the future ruler. Motherhood also gave the queen the moral authority of inducing the king's behaviour to not only benefit his subjects or the realm but to protect their mutual children. Interestingly, several medieval chronicles depict queens dramatically interceding with their husbands to soften their rage and induce kingly mercy when heavily pregnant, such as the famous story of Philippa of Hainault and the burghers of Calais or Joan of Navarra's intercession with her first husband Jean IV of Brittany to prevent war with France.²⁸

Diplomacy is another area where the queen's political activities can be clearly seen. Again, the notion that women were natural peacemakers gave queens and royal women a clear entrée to becoming political arbitrators. We can see queens engaged in the inception and negotiation of peace treaties such as the role that two French queens Jeanne d'Evreux and Blanca of Navarra played in negotiating peace treaties during the Hundred Years War in the mid fourteenth century.²⁹ Matrimonial diplomacy was another area where a queen's maternal role gave her a natural reason to be involved with negotiations for the marriage of her offspring. Silvia Z. Mitchell's excellent study «Marriage Plots: Royal Women, Marriage Diplomacy and International Politics at the Spanish, French and Imperial Courts 1665-1679» argues that royal women were far more than pawns in dynastic alliances—they were

chapter 9 «How the good and wise princess will make every effort to restore peace between the prince and the barons if there is any discord».

²⁷ Geaman, Kristen, «Queen's Gold and Intercession: The Case of Eleanor of Aquitaine», *Medieval Feminist Forum*, no. 46 (2) (2010), p. 17.

²⁸ John Carmi Parsons has written several pieces on queenly intercession including this one which particularly focuses on the leverage the pregnancy gives a queen for political agency: Carmi Parsons, John, «The Pregnant Queen as Counsellor and the Medieval Construction of Motherhood», in John Carmi Parsons and Bonnie Wheeler (eds.), *Medieval Mothering*, (New York: Garland Publishing, 1996), pp. 39-63. For the depiction of Joan of Navarre interceding with Jean IV of Brittany see Bellaguet, M.L. (ed.), *Chronique du Religieux de Saint-Denys contenant le règne de Charles VI de 1380 à 1422, Tome Premier* (Paris: Imprimerie de Crapelet, 1839), p. 727.

²⁹ See Gaudé-Ferragu's discussion of this event and other examples of the diplomatic activity of French queens in Gaudé-Ferragu, Mirelle, *Queenship in Medieval France: 1300-1500* (New York: Palgrave Macmillan), pp. 93-96.

directly involved in shaping these marriages.³⁰ While Mitchell focuses on the role of queens consort and regent, arguably regnant queens had even greater agency to wield this important political tool, crafting critical international alliances with their offspring as Isabel la Católica and Juana II of Navarra demonstrate.³¹

We can also see queens and royal women making full use of epistolary diplomacy, drawing on familial connections to influence politics. In a recent case study, I examined a selection of letters written by two queens and first cousins Anne de Bretagne and Catalina I of Navarra to their mutual half-great uncle Ferdinand of Aragon, drawing on this tenuous blood link and ostensibly deferring to his authority as a patriarchal family figure to both petition him openly and influence him subtly.³² Epistolary diplomacy and activity has been an exciting area of investigation recently for queens, including Nadine Akkerman's multi-volume set of the correspondence of the Winter Queen of Bohemia, Elizabeth Stuart, and recent pieces by María Luz Mandingorra Llavata and Karen María Vilacoba Ramos' on the letters of Maria de Castilla and Maria Teresa de Francia respectively.³³ Letters could be a particularly useful form of agency and influence for queens, allowing them to maintain political and familial networks over long distances when practical constraints such as pregnancies and courtly duties often prevented them from travelling to make personal or diplomatic visits.

³⁰ Mitchell, Silvia Z., «Marriage Plots: Royal Women, Marriage Diplomacy and International Politics at the Spanish, French and Imperial Courts 1665-1679», in Glenda Sluga and Carolyn James (eds.), *Women, Diplomacy and International Politics since 1500*, (London: Routledge, 2016), pp. 86-106.

³¹ For Juana II of Navarra particularly see Woodacre, *Queens Regnant of Navarre*, pp. 67-70.

³² Woodacre, Elena, «Cousins and Queens: Familial Ties, Political Ambition and Epistolary Diplomacy in Renaissance Europe», in Glenda Sluga and Carolyn James (eds.), *Women, Diplomacy and International Politics since 1500*, (London: Routledge, 2016), pp. 30-45.

³³ Mandingorra Llavata, María Luz, «Entre dos reinos. Cartas de María de Castilla, reina de Aragon», *Ars longa: Cuadernos de Arte*, no. 23 (2014), pp. 41-58. Vilacoba Ramos, Karen María, «Cartas familiares de una reina: relaciones epistolares de María Teresa de Francia y las descalzas reales», in María del Val González de la Peña (ed.) *Mujer y cultura escrita: del mito al siglo XXI*, (Madrid: Ediciones Trea, 2005), pp. 199-212. Akkerman, Nadine, *The correspondence of Elizabeth Stuart, Queen of Bohemia. Volume 1: 1603-1631* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

Another way for a queen to wield important influence both culturally and politically was through patronage. The study of the queen's cultural role has been one of the most active and productive areas in the field of queenship with examinations of various areas including artistic, religious and literary patronage. These areas were not mutually exclusive, for example the role of queens in commissioning lavishly illustrated devotional works such collections of Psalms, Books of Hours and Bibles *Moralisées* commissioned by several medieval queens neatly brings all three elements of patronage together. Marguerite Keane is an example of a scholar working in this area, studying both the Book of Hours of Juana II of Navarra and the testament of her daughter Blanca, Queen of France.³⁴ This recent, widely praised study of Blanca's will highlights how we can gain a greater understanding of a queen's life, personal, dynastic and political networks and influence by examining material culture-looking at the items that they collected and their distribution of these items during their life and after their death. Mariah Proctor-Tiffany's work on the will and inventory of Clemence of Hungary is another excellent example of comparative work in this same vein. Proctor-Tiffany's work on the queen's gift giving and bequests highlights the dynastic connections and court networks which both facilitated the transfer of objects and the maintenance and development of relationships which supported the queen's position and authority.³⁵

Further research on royal women as conduits of cultural influence and transfer can be seen in a collection edited by Helen Watanabe O'Kelly and Adam Morton which features case studies across early modern Europe from Katarzyna Jagiellonka, Queen of Sweden in Scandinavia to Maria Amalia, Queen of the Two Sicilies in the Mediterranean.³⁶ In Spain there has been considerable research on queenly patronage including the doctoral theses of María Pellón Gómez-Calcerrada on the artistic patronage of Blanca de Castilla, Ruth Martínez

³⁴ Keane, Marguerite, *Material Culture and Queenship in Fourteenth-Century France: The Testament of Blanche of Navarre (1331-1398)*, (Leiden: Brill, 2016) and «Louis IX, Louis X, Louis of Navarre: Family Ties and Political Ideology in the Hours of Jeanne of Navarre», *Visual Resources*, no. XX (2004), pp. 237-52.

³⁵ Proctor-Tiffany, Mariah, *Medieval Art in Motion: The Inventory and Gift Giving of Queen Clémence de Hongrie* (Philadelphia: Penn State Press, 2019).

³⁶ Watanabe-O'Kelly, Helen and Morton, Adam (eds.), *Queens Consort, Cultural Transfer and European Politics, c. 1500-1800* (London: Routledge, 2017).

Alcorio's work on the literary circle around Isabel, daughter of the Reyes Católicos and the research of Margarita de Alfonso Caffarena on artistic connections between France and Spain in the seventeenth century via Maria Teresa.³⁷

Patronage was a way for a woman to leave a lasting legacy, through the endowment and creation of religious houses and through the construction of royal residences and monuments. Therese Martin has been an important figure in terms of driving forward work in this area, producing not only her monograph, *Queen as King*, which demonstrated the significance of Urraca of León-Castile's architectural patronage but also her important project *Reassessing the roles of women as «makers» of art and architecture*.³⁸ The collection which emerged as one of the outputs of the project contains an excellent range of case studies of royal and elite women from across medieval Europe and the Near East. In the introduction to the volume, Martin highlights both the importance of documenting and understanding the patronage of women. However, she also sagely notes that here again terminology is problematic as the term patronage itself has an androcentric root. Martin argues that while the term «matronage» which is beginning to see a wider use is imperfect, it may be preferable to using «female patronage» in the same way that using «female king» as a qualifier is a somewhat awkward means to try to address the gender bias inherent in the words themselves.³⁹

The religious patronage of queens brings together the queen's cultural and religious role in significant ways. It drew on the deep, underlying connection between monarchy and the sacred, which can be seen in different ways across all periods and cultures as well as on the expectations of premodern queens to be exemplars of piety to their

³⁷ Pellón Gómez-Calcerrada, María, «Las reinas y el arte: el patronazgo artístico de Blanca de Castilla» PhD Thesis, Universidad de León (2012). Martínez Alcorio, Ruth, «La literatura en torno a la primogénita de los Reyes Católicos: Isabel de Castilla y Aragón, princesa y reina de Portugal (1470-1498)», PhD Thesis, Universidad Complutense de Madrid (2016). Alfonso Caffarena, Margarita de, «Las relaciones artísticas hispano-francesas en torno a la reina María Teresa de Austria (1660-1683)», PhD Thesis, Universidad de Granada (2016).

³⁸ Martin, Therese, *Queen as King: Politics and Architectural Propaganda in Twelfth-century Spain* (Leiden: Brill, 2006). Martin, Therese (ed.), *Reassessing the Roles of Women as «Makers» of Medieval Art and Architecture* (Leiden: Brill, 2012).

³⁹ Martin, Therese, «Exceptions and Assumptions: Women in Medieval Art History», in Martin, Therese (ed.), *Reassessing the Roles of Women as «Makers» of Medieval Art and Architecture*, (Leiden: Brill, 2012), p. 13.

subjects. Many queens of the early Middle Ages played a key role in conversion narratives, influencing their spouses and sons to convert to Christianity. In the later Middle Ages, queens could leverage a link to the Virgin Mary, the Queen of Heaven-using cultural and religious patronage to enhance this connection. Through their dower lands and incomes, queens often had considerable wealth to fund new religious houses or enhance them with new extensions and decoration, which enhanced their reputation both during their life and after death. In life, having a strong relationship with the church could be critical for political support-for example Berenguela of Navarra, widow of Richard I of England used papal support to help her regain the dower lands and income which her brother-in-law John had refused to cede to her.⁴⁰ Religious patronage was also a way to create a lasting impression after death, fashioning a image of the queen as a pious foundress or patron in tombs and imagery-having monks or nuns to say prayers for the soul of their queenly patron could also speed their way to heaven.⁴¹ An excellent example of recent research on queenly religious patronage is an article by Maria del Carmen Garcia Herrero and Angela Muñoz Fernandez which analyzes the relationship between queens and monastic institutions in Castile and Aragon.⁴² This article highlights a series of case studies on several key figures from the Middle Ages including regents Maria de Molina and Catalina de Lancaster, consorts such as Maria de Aragon, Violante de Bar and Elisenda de Montcada and the queen-lieutenant Maria de Castilla.

Patronage and politics go hand in hand at all levels and in all forms-Pauline Stafford noted that «Queens moved in the world of court politics, seeking allies through the influence and patronage they could

⁴⁰ The full text of several of the letters in this dispute can be found on *Epistolae: Medieval Women's Latin Letters* (<https://epistolae.ctl.columbia.edu/home>). See also Trindade, Ann, *Berengaria, In Search of Richard the Lionheart's Queen* (Dublin: Four Courts Press, 1999).

⁴¹ See McKiernan Gonzalez, Eileen, «Reception, Gender and Memory: Elisenda de Montcada and Her Dual-Effigy Tomb at Santa Maria de Pedralbes», in Therese Martin (ed.), *Reassessing the Roles of Women as «Makers» of Medieval Art and Architecture*, (Leiden: Brill, 2012) pp. 309-354.

⁴² García Herrero, María del Carmen and Muñoz Fernández, Angela, «Reginalidad y fundaciones monásticas en las Coronas de Castilla y de Aragón», *Edad Media. Revista de Historia*, no. 18 (2017), pp. 16-48.

dispense». ⁴³ While cultural and religious patronage could give queens long term cultural influence and support from powerful churchmen, they also enabled queens to develop networks of political patronage within the court to maintain or enhance their power. The queen's household was a vital means of constructing these networks. Indeed, Diana Pelaz Flores' excellent doctoral thesis on Castilian queens in the fifteenth century used elements of social network theory and visual mapping to trace these wide-ranging networks. ⁴⁴ Queens could use appointments to desirable and lucrative positions within their household as a means of recruiting or rewarding her supporters. Those who worked as the queen's officials in her lands were spread across the realm, spreading in turn the queen's reach and influence. Michelle Beer has argued using the case of Catherine of Aragon that the queen's officials in her household, council and lands formed an «affinity» —a concept that is often used to examine the power base of medieval kings but has not been readily applied to royal women. ⁴⁵ Beer notes that Henry VIII aimed to destroy Catherine's affinity by stripping her of her lands and reducing her household with an intent to remove her supporters in the «Great Matter» of their divorce and stifle her power and influence both at court and within the realm.

Catherine of Aragon can be numbered among the queens of the so-called «Monstrous Regiment» period, a term which has been applied to describe the perceived plethora of powerful queens regnant, regent and consort in the early modern era. These women have remained in the public view through to the present day —for many of these queens, their image has been reshaped and distorted both by historians and by novelists, playwrights and film producers. This brings up another area of active investigation in the field of queenship— the study of image creation, memorialisation, memory and representation. This subtopic of queenship studies demonstrates the field at perhaps its most interdisciplinary —drawing on the work of art historians, film, literature, gender and memory studies and historians of various periods.

⁴³ Stafford, *Queens*, p. 125.

⁴⁴ Pelaz Flores, Diana, «Reynante(s) en vno». Poder y representación de la reina en la Corona de Castilla durante el siglo xv», PhD Thesis, Universidad de Valladolid (2015).

⁴⁵ Beer, Michelle, «A Queenly Affinity? Catherine of Aragon's Estates and Henry VIII's Great Matter», *Historical Research*, no. 91 (253) (2018), pp. 426-455.

Stephen Greenblatt famously posited his theory of «self-fashioning» which he developed with specific reference to the historical figures of this period— both male and female—to demonstrate the way in which they sought to create a particular, positive image of themselves to their peers and to posterity.⁴⁶ This idea of «self-fashioning» can be seen with queens both in the way that they sought to demonstrate and memorialise their successful execution of political, cultural, social and religious roles and in the way in which that image has been reinterpreted and popularly represented by later generations.

Elizabeth I of England has been extensively studied in this regard. Art historians such as Roy Strong have produced work on her many portraits, while literary scholars have examined how the image of the queen as Gloriana was enhanced by the work of chroniclers, authors of ballads and pamphlets, poets and playwrights, including Spencer and Shakespeare.⁴⁷ Several scholars including Mary Hill Cole, Zillah Dovey and a recent doctoral thesis by Dustin Neighbors have discussed Elizabeth's canny use of annual progresses and civic entries to project her authority and image to her subjects around the realm.⁴⁸ A collection by Jayne Archer, Elizabeth Goldring and Sarah Archer goes even further by combining studies on Elizabethan progresses with work on the queen's wider use of ceremonial and pageantry, within and beyond the court.⁴⁹ A new work by Estelle Paranque, *Elizabeth through Valois Eyes*, unpicks the reception of Elizabeth's carefully constructed image abroad, using ambassadorial letters and reports to the French king and

⁴⁶ Greenblatt, Stephen, *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

⁴⁷ Strong's classic work *Gloriana* is just one example of his work and the plethora of analysis of the portraiture of Elizabeth I; Strong, Roy, *Gloriana: The Portraits of Elizabeth I* (London: Thames and Hudson, 1987). Petrina, Alessandra and Laura Tosi (eds.), *Representations of Elizabeth I in Early Modern Culture* (New York: Palgrave Macmillan, 2011).

⁴⁸ Hill Cole, Mary, *The Portable Queen: Elizabeth I and the Politics of Ceremony* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1999). Dovey, Zillah, *An Elizabethan Progress: The Queen's Journey into East Anglia, 1578* (Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 1996). Neighbors, Dustin, «“With My Ruling”: Agency, Queenship, and Political Culture through Royal Progresses in the Reign of Elizabeth I». PhD thesis, University of York (2017).

⁴⁹ Archer, Jayne Elisabeth, Goldring, Elizabeth and Knight, Sarah (eds.), *The Progresses, Pageants, and Entertainments of Queen Elizabeth I* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

regent Catherine de Medici to understand how this image was received by the French court.⁵⁰ An collection edited by Annaliese Connolly and Lisa Hopkins, *Goddesses and Queens: The iconography of Elizabeth I* is an example of the range of scholarship on the image of this deservedly much studied queen with case studies on the use of biblical figures such as Deborah to enhance the queen's authority to examinations of the projection of her image across England's nascent empire.⁵¹

Elizabeth's lasting legacy in terms of her portrayal in modern media has also been much discussed by both historians and film studies specialists. An excellent example of work in this area is *England's Elizabeth: An Afterlife in Fame and Fantasy* by Michael Dobson and Nicola Watson which charts her varied and often controversial representation in several areas including propaganda, painting, poetry, fiction and film.⁵² Elizabeth remains the English queen who has made the most appearances on film, from supporting, but memorable roles from *Fire over England* (1937) and *Shakespeare in Love* (1998) to being the subject of several major epics, including Shekhar Kapur's controversial Elizabeth series, starring Cate Blanchett. As a consequence of her frequent representation on film, academic studies have emerged which specifically analyze her varied portrayal on screen from Bethany Latham's 2011 monograph *Elizabeth I on Film and Television* to Aidan Norrie's recent examination of how portrayals of Elizabeth I often question or subvert her gender.⁵³

There is an interesting link here between Elizabeth I of England or Isabel I de Inglaterra and her near contemporary Isabel I of Castile. Both ruling queens have been subjects of intensive academic study as well as treatments in the popular press and media. Both queens are associated with significant moments in national history and are held up

⁵⁰ Paraque, Estelle, *Elizabeth I of England Through Valois Eyes: Power, Representation, and Diplomacy in the Reign of the Queen, 1558-1588* (New York: Palgrave Macmillan, 2018).

⁵¹ Connolly, Annaliese and Hopkins, Lisa, (eds.), *Goddesses and Queens: The Iconography of Elizabeth I* (Manchester: Manchester University Press, 2007).

⁵² Dobson, Michael and Nicola Watson, *England's Elizabeth: An Afterlife in Fame and Fantasy* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

⁵³ Latham, Bethany, *Elizabeth I on Film and Television: A Study of the Major Portrayals* (Jefferson, NC: McFarland and Company, 2011). Norrie, Aidan, «A Man? A Woman? A Lesbian? A Whore?: Queen Elizabeth I and the Cinematic Subversion of Gender», in Janice North, Karl C. Alvestad and Elena Woodacre (eds.), *Premodern Rulers and Postmodern Viewers: Gender, Sex, and Power in Popular Culture* (New York: Palgrave Macmillan, 2018), pp. 319-340.

as exemplars of female power but also have conflicted representations in modern media. The recent 500 year anniversary of the death of Isabel I in 2004 served as a catalyst for additional studies of her life and reflections on her long term legacy and image. Works which emerged near her anniversary include collections of essays and catalogues of primary sources such as *Isabel la Católica en la Real Academia de Historia* and *Isabel of Castile: Critical Essays and Biographies of the Queen* by Maria Isabel del Val Valdivieso and Barbara Weissburger.⁵⁴ One particularly impressive collection published in this period was *La Reina Isabel y las reinas de España: realidad, modelos e imagen historiográfica*.⁵⁵ This large collection deeply considered many aspects of Isabel's life and influence and the large historiography generated by generations of scholars. It also compared Isabel first to royal women of her own time such as her daughters Isabel and Juana and her granddaughter Mary Tudor as well as her successor in Aragon, Germana de Foix. The collection then went even further, using Isabel's life as a springboard to consider queens of the early modern and modern period, shedding important light on the practice of Spanish queenship across several centuries.

Isabel, like Elizabeth of England, has been a frequent character in film and television over several decades including recent works such as Penelope Cruz' portrayal of an actress wrestling with the part of Isabel in *La Reina de España* (2016) and the RTVE series *Isabel* (2012-14). Both of these works sparked controversy and academic debate over Isabel's ambiguous image in the present day. For example, in our recent collection *Premodern Rulers and Postmodern Viewers* both Emily S. Beck and Emily Francomano addressed these particular portrayals of Isabel la Católica and their significance in terms of understanding the

⁵⁴ Boruchoff, David A. (ed.), *Isabel la Católica, Queen of Castile: Critical Essays* (New York: Palgrave Macmillan, 2003). Suárez Fernández, Luis and Manso Porto, Carmen (eds.), *Isabel la Católica en la Real Academia de Historia* (Madrid: Real Academia de Historia, 2004). Del Val Valdivieso, María Isabel, *Isabel la Católica y su tiempo* (Granada: Universidad de Granada, 2005). Weissburger, Barbara, *Isabel Rules: Constructing Queenship, Wielding Power* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004).

⁵⁵ López-Cordón, María Victoria and Gloria Franco, (eds.), *La Reina Isabel y las reinas de España: realidad, modelos e imagen historiográfica* (Madrid: Fundación Española de Historia Moderna, 2005).

long term image and memory of the queen.⁵⁶ Our collection drew these studies of Isabel's image together with those of other queens including Isabel's daughter Juana I of Castile, Isabella of France, Christina of Sweden and Mary Queen of Scots. These royal women have also been subject to divergent and often controversial representations on screen—our collection sought to query not necessarily the accuracy of these portrayals but the reasons behind the writers and producers' decisions to revisit and reinterpret the lives of these queens in a particular way. We examined the impact of modern values regarding feminism, sexuality and gender to understand the lens through which these queens have been viewed by both creators of media and their audiences. In doing so, the editorial team and our contributors aimed to bring together the critical apparatus of the field of queenship with modern media studies to enhance our understanding of these important royal women and the way that both academics and the wider public continue to engage with these historical figures today.

This element of queenship studies, looking at the image of queens, highlights a wider issue across all areas of the field in all periods, the problem of sources for the study of queens. As Theresa Earenfight has noted, queens might be highly visible as the foremost woman of the realm and a focus of royal ceremonial and arguably propaganda, yet queens can often be obscured in contemporary sources.⁵⁷ One reason for this disparity is the fact that men were largely in control of the production of many key historical sources in the premodern era. For example, many medieval chronicles were produced by churchmen who inadvertently or intentionally downplayed the activities of queens and royal women in their histories. Many queens only received a mention when they satisfied the expectations of queenship, such as at key moments like their weddings, coronations or the production of heirs to the throne, or when they were at their most controversial. This can be shown in the case of Sibylla of

⁵⁶ Beck, Emily S., «Religious Medievalisms in RTVE's *Isabel*», in Janice North, Karl C. Alvestad and Elena Woodacre (eds.), *Premodern Rulers and Postmodern Viewers: Gender, Sex, and Power in Popular Culture*, (New York: Palgrave Macmillan, 2018), pp. 159-178. Francomano, Emily C., «“The Queen of Time”: Isabel I in *The Ministry of Time* (2015) and *The Queen of Spain* (2016)», in Janice North, Karl C. Alvestad and Elena Woodacre (eds.), *Premodern Rulers and Postmodern Viewers: Gender, Sex, and Power in Popular Culture*, (New York: Palgrave Macmillan, 2018), pp. 179-194.

⁵⁷ Earenfight, Theresa, «Highly Visible, Often Obscured: The Difficulty of Seeing Queens and Noble Women», *Medieval Feminist Forum*, no. 44 (1) (2008), pp. 86-90.

Jerusalem's surprising decision to crown her consort Guy de Lusignan beside her in 1186, in defiance of the will of her barons who wanted her to divorce her husband to exclude him from the rule of the kingdom which was widely reported in both Western and Islamic chronicles.⁵⁸

Documental sources relating to queens have not always been as well preserved as those for kings, particularly with regard to queens consort. In England for example while the king's mandates or letters patent have survived in large quantities there is very patchy survival of the queen's letters patent, seals and the records of their councils and households as they were clearly considered less important to protect and preserve by generations of royal officials and archivists. Queens were also subject to intensive criticism in many contemporary sources—while male royal figures were also criticized by contemporaries, a powerful woman's gender was another means of attacking a queen. We can trace two major premodern rhetorical debate regarding women which arguably interlock to some extent—the «querelle des femmes» which debated many aspects of female activity and agency and the gynocracy debate which argued about the ability and appropriateness of women as rulers.⁵⁹ Unpicking these sources, their seemingly misogynistic perspective and working around the gaps in the documental evidence has been a challenge for all queenship scholars. Yet what the field has continued to demonstrate is that in spite of a cultural climate where women were often not expected to wield power, they were still able to exhibit political agency and authority, exert impressive influence politically and culturally and rule both alongside husband and sons as well as in their own right.

While the field of queenship has already produced a considerable amount of output and scholarship in the areas which we have discussed and beyond, there are still gaps in the field and new horizons to explore. One issue which can even be seen in the examples that I have highlighted in this very paper, is that the field, like its sibling royal studies, has been largely Eurocentric with a focus on the medieval and early modern

⁵⁸ See Woodacre, Elena, «Questionable Authority; Female Sovereigns and Their Consorts in Medieval and Early Modern Chronicles», in Juliana Dresvina and Nicholas Sparks (eds.), *Authority and Gender in Medieval and Renaissance Chronicles*, (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars, 2012), pp. 377-407.

⁵⁹ Kelly, Joan, «Early Feminist Theory and the *Querelle des Femmes*», in Joan Kelly, *Women, History and Theory: The Essays of Joan Kelly*, (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 65-109. Jansen, Sharon, *Debating Women, Politics and Power in Early Modern Europe* (New York: Palgrave Macmillan, 2008).

periods. Yet we can see transnational initiatives developing which continue to expand our understanding of queenship including the recent HERA funded project «Marrying Cultures: Queens consort and European Identities: 1500-1800» which drew out many royal women from northern and Eastern Europe who have been previously neglected in terms of study, particularly in an international context.⁶⁰ The *Queenship and Power* series, published by Palgrave Macmillan has provided a dedicated forum for research in the field and over the last ten years has produced a large number of wide ranging studies, from biographies of queens such as Berenice II Euergetis, wife of Ptolemy III of Egypt to studies of the field itself such as *Queens Matter in Early Modern Studies*.⁶¹

Studies of queens and queenship are not entirely lacking outside of this zone of premodern European concentration. There are excellent studies of ancient, classical and modern queens such as Sarah Milledge-Nelson's archaeologically based examination of ancient queens as well as work on queens outside of the European context such as Fatima Mernissi's *Forgotten Queens of Islam* and Linda Haywood's recent biography of Njinga of Angola.⁶² A recent collection which I edited, *A Companion to Global Queenship*, aimed to redress this imbalance by bringing together over twenty case studies of queens from Europe, Asia, Africa and Australasia. It aimed to draw comparisons and look for constants of queenship across time, place, culture and religion from the regents of the Khitan Liao of tenth century China to Maori *rangatira* in the eighteenth and nineteenth centuries.⁶³ I hope that this collection encourages more work in this vein so that we can highlight more examples of female rule and agency around the world and gain a deeper understanding of queenship in a truly global context. In addition to the

⁶⁰ «Marrying Cultures: Queens Consort and European Identities, 1500-1800», project website: <http://www.marryingcultures.eu/>

⁶¹ Van Oppen de Ruiter, Branko F., *Berenice II Euergetis: Essays in Early Hellenistic Queenship* (New York: Palgrave Macmillan, 2015). Riehl Bertolet, Anna (ed.), *Queens Matter in Early Modern Studies* (New York: Palgrave Macmillan, 2018).

⁶² Sarah Milledge Nelson has been involved in several publications which brought together queenship and archaeology on a global scale including *Shamans, Queens and Figurines: The Development of Gender Archaeology* (London: Routledge, 2016) and *Ancient Queens: Archaeological Explorations* (Walnut Creek: Altamira Press, 2003). Mernissi, *Forgotten Queens*. Heywood, Linda M., *Njinga of Angola: Africa's Warrior Queen* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017).

⁶³ Woodacre, Elena (ed.), *A Companion to Global Queenship* (Bradford: ARC Humanities Press, 2018).

need to expand the focus of our studies globally, there are also areas of queenship and the queen's role which need further exploration in the field, for example the financial aspects including the queen's revenue from her dower lands and other sources of income as well as analysis of expenditure on her household and patronage. While there are some excellent studies in this area such as several case studies in *Women and Wealth in Late Medieval Europe*, there is still more to do in this area and on the financial aspects of royal and court studies more broadly.⁶⁴ Another area which is only beginning to be explored is the role of queens in warfare. The assumption that military activity completely excluded (royal) women is beginning to be challenged by scholars such as Katrin Sjursen and Catherine Hanley.⁶⁵

To conclude, this chapter has aimed to give an overarching survey of the field of queenship, highlighting some of the most active areas and pointing towards topics in need of further examination and new approaches to research. The selected examples here demonstrate the continuing focus on illuminating and analysing the political, social, cultural and religious roles of queens, all vital aspects of both queenship studies and the queen's office. As noted previously however, there is still more work to be done to draw out royal women and periods of history which have been overlooked by previous study, flesh out the underexplored economic and military roles of queens and bring a truly global perspective to the field.

⁶⁴ See Gaudette, Helen A., «The Spending Power of a Crusader Queen: Melisende of Jerusalem», pp. 135-148; Rodrigues, Ana Maria S.A. and Manuela Santos Silva, «Private Properties, Seignorial Tributes and Jurisdictional Rents: The Incomes of the Queens of Portugal in the Late Middle Ages», pp. 209-228 and Earenfight, Theresa, «Royal Finances in the Reign of María of Castile, Queen-Lieutenant of the Crown of Aragon, 1432-53», pp. 229-244; all in Earenfight, Theresa, (ed.), *Women and Wealth in Late Medieval Europe* (New York: Palgrave Macmillan, 2010).

⁶⁵ Sjursen, Katrin, «Weathering Thirteenth-Century Warfare: The Case of Blanche of Navarre», *The Haskins Society Journal*, no. 25 (2014), pp. 205-222. Hanley, Catherine, *Matilda: Empress, Queen, Warrior* (New Haven: Yale University Press, 2019).

DÉBORA HABSBÚRGICA: ISABEL CLARA EUGENIA Y EL «SITIO DE BREDAS» DE JACQUES CALLOT

María Cruz DE CARLOS VARONA
*Universidad Autónoma de Madrid*¹

La Rendición de Breda o, como se la conoce más popularmente, *Las Lanzas* fue realizado por Diego Velázquez hacia 1634-35 y es uno de los cuadros más famosos que cuelgan en las salas del Museo del Prado. Quienes no lo sabían antes de entrar en ellas, aprenden al leer la cartela que acompaña a la obra que esta representa lo acaecido después de la toma de la ciudad holandesa de Breda, rendida en junio de 1625 a las tropas de la Monarquía Hispánica tras un largo asedio. Velázquez coloca en el segundo plano de su cuadro un paisaje de guerra y desolación, en el que todavía humean los restos de la batalla y convierte en protagonistas del lienzo, y de la toma de la ciudad, a su gobernador al tiempo de la misma, Justino de Nassau (1559-1631) y al marqués de los Balbases, Ambrosio Spínola (1569-1630), al frente de las tropas de Flandes. Ellos, y las tropas de vencedores y vencidos que los rodean, son los grandes protagonistas de una escena que ha pasado a la historia cargada de connotaciones simbólicas y que, desde su realización, ha asociado la toma de Breda con Felipe IV y su valido, el conde duque de Olivares, además de Spínola, el hombre al frente de los temidos tercios de Flandes en el campo de batalla.²

En *Las Lanzas* no hay ninguna alusión a la infanta Isabel Clara Eugenia de Austria (1566-1633), soberana (1598-1621) y gobernadora

¹ Proyecto HAR2016-79442-P.

² Vosters, Simon A., *La rendición de Breda en la literatura y el arte de España* (Londres: Tamesis Books, 1974). Sobre las lecturas posteriores del cuadro véase el reciente estudio de Riello, José, «Verídico no es verdadero: sobre *La rendición de Breda* de Velázquez», en María Cruz de Carlos Varona, Felipe Pereda y José Riello, (coords.), *La mirada extravagante. Arte, ciencia y religión en la Edad Moderna. Homenaje a Fernando Marías*, (Madrid: Marcial Pons, 2020), pp. 339-374.

(1621-1633) de Flandes al tiempo de la toma de la plaza, quien ostentaba el cargo de capitán general tras la muerte de su esposo y, por tanto, como Spínola, también estaba al frente de los ejércitos de Flandes, en su caso y por razones obvias no en el campo de batalla. La infanta había fallecido en Bruselas un año antes de que Velázquez comenzara su cuadro, que ya estaba instalado en el Salón de Reinos del madrileño palacio del Buen Retiro en la primavera de 1635. El relato visual de la toma de Breda se incorporó así a las restantes gestas militares de la Monarquía en el *annus mirabilis* de 1625 y una de sus dos artífices no aparece en la que es, por excelencia, la imagen icónica de la caída de la ciudad. Como es habitual entre las mujeres de la dinastía Habsburgo, la historiografía ha incidido en un aspecto primordial en el caso de la infanta Isabel Clara Eugenia: su condición de mujer piadosa, que recibió Flandes de su padre como parte de una dote matrimonial administrada por su esposo, quien ejercería *de facto* las labores de gobierno mientras ella ocuparía el lugar de una soberana consorte, dedicando sus días a obras religiosas. La abundante bibliografía que se le viene dedicando en el último decenio demuestra que las cosas fueron bien diferentes y que, lejos de ocupar un papel secundario, formó un equipo compenetrado con su esposo que incluyó su participación política cuando fue necesaria añadiendo, tras la muerte del archiduque Alberto en 1621, su ejercicio de la lugartenencia militar.³ En numerosas ocasiones, antes y después de enviudar, la infanta demostró astucia política, resolución y conciencia de una *auctoritas* lograda a través de esas acciones políticas y militares. De hecho, nada más producirse la toma de Breda, encargó al grabador lorenés Jacques Callot (1592-1635) la obra en la que se centran las páginas siguientes, un aguafuerte representando el *Sitio de Breda*. En ella, Callot llevó a cabo una obra insólita hasta entonces en el panorama del grabado europeo, como han puesto de manifiesto quienes se han ocupado de analizarla. La mayoría de estos trabajos se han publicado en el

³ Esteban Estríngana, Alicia, «*Quelle princesse, ô bon Dieu!*: herencia y legado de la infanta Isabel», en Cordula van Whye (dir.), *Isabel Clara Eugenia. Soberanía femenina en las cortes de Madrid y Bruselas*, (Madrid-Londres: CEEH-Paul Holberton, 2011), pp. 414-443; en pp. 414-415 se pone en cuestión la minusvaloración historiográfica del papel de la Infanta como princesa consorte, algo que contradicen sus decisiones políticas y militares. Previamente también en este sentido, Sánchez, Magdalena, «Sword and Wimple: Isabel Clara Eugenia and Power», en Anne J. Cruz y Mihoko Suzuki (eds.), *The Rule of Women in Early Modern Europe*, (Urbana Ch.-Chicago: University of Illinois Press, 2009), pp. 64-79.

contexto de catálogos razonados del artista. En 1988 Simone Zurawski realizó una contribución fundamental al publicar la evidencia documental demostrando el encargo por parte de la Infanta y su fecha, así como la inspiración de Callot en *Obsidio Bredana*, la obra del jesuita y capellán de campaña de Spínola, Herman Hugo (1588-1629).

En estas páginas, sin embargo, consideraré la estampa haciendo énfasis en su comitente, que quiso contar a través de ella *su* relato de la toma de la plaza y no en su autor, como ha hecho mayoritariamente la historiografía especializada. La infanta la encargó nada más producirse la victoria y junto a la imagen, textos traducidos a cuatro idiomas, además de un libreto en castellano que relataban el desarrollo de los acontecimientos. Pese a ello, las publicaciones especializadas reproducen la estampa mutilada, carente de todo un aparato textual que fue un elemento clave para su comitente. Pero si la obra de Hugo es fundamental como fuente de información para el artista, el aparato textual con el que la infanta quiso acompañar la imagen lo fue para su audiencia. El análisis que se lleva a cabo a continuación demuestra la ambición de la infanta de dar a conocer el triunfo de sus ejércitos a una audiencia cortesana e internacional. Para ello, no dudó en apropiarse de valores y discursos castrenses, ofreciendo una imagen que proyecta otros aspectos de su personalidad menos considerados por la historiografía.

1. EL «SITIO DE BRED». CARACTERÍSTICAS Y PROCESO CREATIVO

La parte más destacada —y la única que suele reproducirse habitualmente— del *Sitio de Breda* la forman seis grandes estampas a partir de planchas grabadas al aguafuerte, rodeadas por una moldura grabada con elementos decorativos. El margen de unos dos centímetros entre las estampas permite unirlas y, al actuar la moldura como marco, colgarlas en la pared como si se tratase de un mapa o vista de un paisaje en perspectiva. En estas seis estampas se representa una vista general del Sitio de Breda, rodeado por los escudos de armas de Ambrosio Spínola (en la parte inferior central), Felipe IV (ángulo superior derecho)⁴

⁴ A lo largo de este texto, me referiré a la posición de los elementos desde la perspectiva de la obra, no de la audiencia ya que ello permite mantener la prioridad jerárquica establecida por la comitente de la estampa.

e Isabel Clara Eugenia (ángulo superior izquierdo). Spínola aparece a caballo en el primer plano del ángulo inferior izquierdo, de espaldas a nosotros y de nuevo en esa misma parte de la estampa acompañando al cortejo de la Infanta gobernadora, que se dirige hacia la ciudad tomada. Esta se distingue en el centro de la composición y es fácilmente reconocible por la planta de sus famosas murallas, cuyos contornos se han resaltado con abundante tinta negra. La rodean numerosos asentamientos y campamentos militares, destacando el cuartel del marqués de Spinola en Gineken, marcado con una cruz, y la letra «O» que señala el emplazamiento del cuartel general del príncipe de Orange, en la ciudad de Meede, a la derecha de la composición y donde todavía se ven columnas humeantes. En el centro de la estampa, en primer plano, el tronco de un viejo árbol sirve de eje central de la composición y en torno a él se distinguen numerosos personajes: paisanos alrededor de sus granjas, ex-combatientes que son ajusticiados o se dedican al pillaje.

En función de los estados y ediciones, acompañan a estas seis escenas de paisaje inscripciones explicativas de lo representado en latín, italiano, castellano y francés, cuya colocación varía.⁵ Los ejemplares del primer estado y primera edición (Amberes, Plantin-Moretus, 1628) carecen del «excudit» del editor y de la banderola con el título en francés «Siège de Breda». En su lugar aparece el título en latín («Tabula Obsidionis Bredanae») sobre la escena principal y las inscripciones en la parte inferior de la misma.⁶ Una segunda edición del primer estado (Amberes, Plantin-Moretus, ant. febrero de 1628) carece de título y las mencionadas inscripciones aparecen a los lados de la imagen central con las escenas de paisaje⁷ (fig. 1).

⁵ Los datos sobre las diversas ediciones y estados citados a continuación proceden de Lieure, Jules, *Jacques Callot: Catalogue raisonné de l'oeuvre gravé* (Nueva York: Collectors Editions, 1969) (reprod. facsimil de la ed. de Paris: Editions de la Gazette des Beaux-Arts, 1924-1927), t. II, vol. 5, n.º 593 A (estampas) y B (título y tablas descriptivas); tomo VI (planchas de grabar).

⁶ Según Lieure (*op. cit.*, t. II, vol. 5, n.º 593, p. 81) el tamaño de título e inscripciones en los ejemplares de este tipo era el mismo que el de las seis estampas de paisaje ensambladas. Teniendo en cuenta que el tamaño de estas últimas ascendería a 1,23 x 1,45 ms podemos hacernos una idea de las dimensiones totales del conjunto. Esto explica que no existan prácticamente ejemplares de este primer estado-edición.

⁷ Museo Británico, 1980, U.4. 1270 x 1790 mm. Lieure, *op. cit.*, no indica fecha concreta para esta, limitándose a indicar que es «postérieure» a la primera edición. Deducimos que ha de ser anterior a febrero de 1628 a partir de la carta de Jan



Fig. 1. Jacques Callot, *Sitio de Breda*, 1628. Aguafuente, 1270 x 1790 mm, Londres, The British Museum, 1980,U.4. ©The Trustees of the British Museum.

Moretus al grabador de 4 de febrero de 1628 que comentamos más adelante, donde el impresor alude a la ausencia de la cartela de título.

Los ejemplares del segundo estado contienen el «excudit» del editor, pero no la banderola de título; pueden o no llevar las inscripciones.⁸ Por fin, los ejemplares del tercer estado, llevan tanto la mención al editor como la banderola del título y, como los del segundo, pueden tener tablas descriptivas en la parte inferior de las estampas, pero a menudo también están sin ellas.⁹

Las gestiones para encargar la obra a Callot comenzaron nada más producirse la toma de la ciudad, pues el primer documento que conocemos en relación con este proyecto es una carta de la Infanta Isabel al Conde Duque fechada el 1 de febrero de 1626.¹⁰ En ella le dice que Callot está ocupado en la realización de la estampa y solicita se libren quinientos escudos de los ochocientos cincuenta en que se había concertado con él el pago total.¹¹ La carta explica que Callot estaba trabajando «... ha mucho tiempo... con gran vigilancia y gasto...» y ello, y el hecho de que se le pague casi la totalidad de lo acordado, hace pensar que la obra debería encontrarse ya muy avanzada y que el encargo se produjo nada más tomarse la ciudad. En octubre de 1627 las seis estampas con las escenas de paisaje ya estaban terminadas, pues el librero parisino Pierre Chevallier reconoce deber a Jacques Callot ocho mil francos en moneda de Lorena por la venta de seis planchas de cobre junto con treinta y cinco resmas de papel. En este documento, el librero afirma que quedaba pendiente todavía la entrega de las inscripciones, que estaban para imprimirse en Amberes.¹² Esto indica que el trabajo se llevó a cabo en etapas, siendo la primera la que correspondería a la realización de las seis escenas de paisaje principales.

⁸ Biblioteca Nacional de España, INVENT. / 41914, 1200 x 1410 mm Editado en París por Israel Silvestre.

⁹ Museo Nacional del Prado, G2919, 550 x 665 mm

¹⁰ Publicaciones recientes como Riello, *Verídico*, p. 352-353 cuestionan que la Infanta realizara el encargo, al mencionar la estampa como «... los grabados de Callot, que debieron ser encargados por la misma Isabel Clara Eugenia o alguien de su entorno». Sin embargo, en una carta de 5 de febrero de 1626 Isabel, escribiendo al duque Carlos IV de Lorena, le solicita permita al grabador acabar «... certain ouvrage, qu'avec vostre permission je luy ay enchargé [mi cursiva]». Zurawski, Simone, «New Sources for Jacques Callot's *Map of the Siege of Breda*», *The Art Bulletin*, vol. 70 (4) (1988), pp. 621-639, p. 639 (Apéndice, doc. 2)

¹¹ Zurawski, *op. cit.*, p. 638 (Apéndice, doc. 1)

¹² Depleuvrez, Jean-Marc, «Breda ou l'art du siècle», en *Jacques Callot: 1592-1635*. Catálogo de exposición, (Nancy:Musée Historique Lorrain, 13 juin-14 septembre 1992), pp. 348-369; pp. 351-352.

Las inscripciones se realizaron en una segunda fase y la documentación parece demostrar que existieron divergencias entre el artista y la comitente de la obra al respecto de su colocación. Expondré a continuación los datos, dejando para más adelante el análisis de lo que indican esas divergencias. El 14 de enero de 1628, el director de la imprenta de Plantino, Baltasar Moretus (1574-1641) escribía al grabador para comunicarle que esperaba el texto que habría de poner «... selon vostre advis...» alrededor de las escenas mostrando la vista del sitio. A la vez, le indicaba que Jean de Montfort, intendente de la Infanta y reconocido medallista, le había comunicado el deseo de Isabel de imprimir doscientos ejemplares de la que denomina «Declaration» en forma de un pequeño libretto.¹³ Este libretto, que denominaremos en adelante *Descripción*,¹⁴ contendría un relato de los hechos y las mismas inscripciones que rodeaban a la estampa, como comentamos más adelante. En las siguientes cartas, entre febrero y junio de 1628, encontramos detalles acerca de la realización de las inscripciones y del diferente parecer entre autor y comitente sobre la manera en que estas debían imprimirse.

Otra misiva de Moreto a Callot datada el 4 de febrero informa de que acababa de recibirse en Amberes el texto para las inscripciones en castellano.¹⁵ El encargado de entregarla al impresor fue P. Paul Rubens, a quien Montfort la había enviado desde Bruselas y a quien, a su vez, le había encargado realizarla Juan de Medicis y Alemanni, marqués de Sant'Angelo (Florencia, c. 1585-Livorno, 1648).¹⁶ Medicis era uno de los más competentes ingenieros militares de la monarquía y había conocido a Callot en Florencia, donde este grabó varios paisajes para él.¹⁷ Junto a la inscripción en castellano se enviaba a Moreto el cometido de traducirla al italiano, francés y latín, frente al deseo del grabador que, finalmente,

¹³ Lieure, *Jacques Callot*, t. II, vol. V, p. 82.

¹⁴ Empleo el término en castellano que figura en la portada de la obra, no el francés «Declaration» que utiliza para referirse a él en su correspondencia el impresor flamenco.

¹⁵ Lieure, *op. cit.*, pp. 82-83.

¹⁶ Además de intendente y medallista, Jean de Montfort ocupó entre 1621-1633 el cargo de guardadamas de la Infanta. Este cargo le convirtió en uno de los pocos hombres con derecho de acceso a los apartamentos privados de Isabel Clara Eugenia y, por tanto, en alguien con quien tuvo un trato cercano. Houben, Birgit, «Intimidad y política: Isabel y sus damas de honor (1621-1633)», en Cordula van Whye (ed.), *Isabel Clara Eugenia*. pp. 313-336, p. 317.

¹⁷ Véase Depleuvrez, *Breda*, n.º cat. 268-277.

no llegó a materializarse, de traducirla al alemán. El impresor no era partidario, pues en su opinión el latín era la *lingua franca* hablada en toda Europa, Alemania incluida: «Et vrayment la Latine sera plus propre que l'Alemande, puisque les Alemans sçavent plusieurs Latin, et seront avec celle-là aussi servis les Polonois et aultres [*sic*] nations». ¹⁸ Según Moreto, Montfort no mencionaba la posibilidad de esta traducción, lo que revela que ni la Infanta ni su entorno la consideraron, pero sí advertía al grabador de las dificultades que, debido a su extensión, presentaba colocar la *Descripción* alrededor de la estampa en una sola lengua, por lo que hacerlo en varias le parecía, sencillamente, imposible. Por ello, proponía al grabador enviarle un par de ejemplares del libreto en castellano para que él encargara la traducción a los restantes idiomas. Moreto había decidido no asumir el coste ni la responsabilidad de la misma y mandarla de vuelta a Bruselas para que una vez impresa en castellano se tradujera allí. Junto con el texto en castellano, Jean de Monfort había enviado a la plantiniana una dedicatoria, escrita en latín por Eeryck van der Putte (1574-1646) el famoso humanista de Lovaina, que se colocaría al comienzo de la *Descripción*, firmada por Jacques Callot. ¹⁹

Respecto a la escena principal, Moreto confiesa que le había sorprendido ver el hueco vacío entre ambos escudos de armas en su parte superior y sugería a Callot grabar en ese espacio el título de la escena, que también podría desplazarse a la parte inferior de la misma si así lo prefería el artista. Ello revela que para entonces ya estaban hechos los ejemplares de la segunda edición del primer estado (fig. 1) donde no aparece cartela alguna. Recordemos que en los de la primera edición el título en latín se añadió en otra estampa sobre la escena; esto no debió gustar a Callot, quien cambió de parecer en la segunda edición para sorpresa del impresor. Y fue este último quien le sugirió incorporar en los ejemplares del segundo estado el título grabado en la misma escena, incluido en francés en una cartela.

La carta informa además de que Callot había estado en Amberes poco antes, entre finales de enero y los primeros días de febrero, donde

¹⁸ Lieure, Jules, *Jacques Callot*, t. II, vol. V, p. 82.

¹⁹ De esta correspondencia se deduce que, en contra de lo expresado por Zurawski (*New Sources*, p. 625) las inscripciones no fueron realizadas por el impresor, sino por el entorno más directo de la Infanta. El texto del libreto fue también producido en este entorno, como vemos, aunque no existen datos que permitan atribuirlo con seguridad al maestre de campo Alonso Ladrón de Guevara, como sostiene Zurawski.

se había encontrado con Jan van Meurs (act. 1620-1647) impresor, socio de Moreto y colaborador de Rubens. En ese viaje debió llevar consigo el último pago pendiente por la realización de la obra, trescientos escudos que Moreto promete gestionar en su nombre. Esto nos indica que el grabador estuvo trabajando en este proyecto durante más de dos años, como demuestra el primer pago en febrero de 1626 y este último dos años después. En algún momento intermedio debieron librarse los cincuenta restantes para completar el total acordado de ochocientos cincuenta.

Nuestro principal interés en esta correspondencia radica en que muestra un proceso de creación de la obra controlado por la Infanta y su entorno. La inscripción matriz señalando los principales lugares y acontecimientos de la batalla, a partir de la que se realizaron las traducciones a los otros tres idiomas, fue en castellano. Partiendo del encargo de Juan de Medicis, fue realizada por el intendente Jean de Monfort, persona muy próxima a Isabel, quien la envió a su pintor de cámara Rubens y este al director de la plantiniana. También partió del prestigioso latinista van der Putte una inscripción que, firmada por el grabador como dedicatoria a la comitente, se colocó traducida al castellano al comienzo de la *Descripción*. Si bien los ejemplares de la segunda edición se dispusieron con las inscripciones alrededor de la escena, como quiso el grabador, la infanta prefirió incluirlos en la *Descripción* y decidió las lenguas a las que se tradujeron, abandonando la alemana propuesta por el artista. Esto revela su deseo de controlar desde el principio el relato de la batalla que se transmitiría a toda Europa, y a ese relato dedicamos ahora nuestra atención.

2. ISABEL CLARA EUGENIA Y SU RELATO DE LA TOMA DE BREDÁ

Para entender cuál es la visión que la comitente quiso transmitir de la toma de la plaza, es fundamental la *Descripción* a partir de la cual se realizaron las inscripciones en castellano que rodean a la imagen y, como acabamos de ver, su traducción al italiano, francés y latín. Moreto afirma que se imprimieron doscientos ejemplares de esta obra para la Infanta y el mismo número de estampas.²⁰ La *Descripción* (fig. 2) consta de tres partes: un prólogo firmado por Jacques Callot (pero,

²⁰ Lieure, Jules, *Jacques Callot*, t. II, vol. V, p. 82.

como sabemos, obra de Eerryck de Putte); el grueso de la narración, ocupando las páginas 5-32 y el índice o tabla de los puestos principales señalados en la estampa (pp. 33-39).²¹

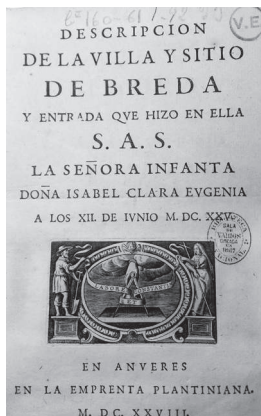


Fig. 2. Portada de la *Descripción de la Villa y Sitio de Breda*, Amberes, Plantin Moretus, 1628. Madrid, Biblioteca Nacional de España, VE/160/61.

En la estampa se distinguen tres tipos de indicadores: signos o formas; veintitrés letras del alfabeto y ciento veintinueve números. Los primeros están reservados para los lugares de mayor importancia: un círculo rodeado por una cruz señala la localización de Breda; una cruz griega la de Ginneken, cuartel general de Spínola y una cruz de san Andrés el cuartel general de la caballería, entre otros, como veremos en detalle en seguida.

Los otros dos tipos de indicadores remiten al texto y tablas de la *Descripción* y a las inscripciones en cuatro lenguas colocadas según las ediciones y estados, bien flanqueando la escena principal, bien en su parte inferior. Los signos, las letras de la A a la Z y los números 1 a 11 (incluido) designan los sitios de especial relevancia en el relato, pues se intercalan y comentan en la narración de la *Descripción*, mientras los números 12 a 129 (incluido) se representan en la estampa y se mencionan en las tablas, pero no se glosan en la *Descripción*.

²¹ *Descripción de la villa y sitio de Breda y entrada que hizo en ella S.A.S. la señora Infanta doña Isabel Clara Eugenia a los XII de Junio MDCXXV*, En Anveres (sic) en la Empronta (sic) Plantiniana, 1628. He consultado el ejemplar en Madrid, BNE, VE/160/61.

La primera parte o prólogo dedicatorio presenta el texto de la *Descripción* como una descripción «verdadera y puntual» del Sitio. El grabador trabajó a partir del diseño del ingeniero regio Francesco Cantagallina (c. 1580-post. 1646), quien había tomado parte en las operaciones militares y que aparece representado junto a Callot en la parte inferior derecha de la estampa. El texto se presenta como el «alma» que hace hablar al «cuerpo» o pintura con la imagen del sitio, y lo hace para glorificar a la responsable de la hazaña, la Infanta Isabel,

Serenissima Señora,

El sitio de Breda, que por sus fortificaciones y maquina, fue uno de los mayores que viò este ò el antiguo siglo, tiene aun como atonitos ò suspensos los juizios del Orbe: assi deve representarse à ojos de todos, para que, como en effeto es digno de admiracion, sustente su fama en descripcion verdadera y puntual. Yo he seguido el designio de Iuan Francisco Cantagallina, Ingeniero de su Magestad (que ocupò felizmente su ingenio en este cerco) descriviendo toda la villa y sitio con las distancias de los lugares: añaði la relacion breve de los sucessos, que compuso persona militar è Illustre, para que dando à este cuerpo su alma, hablasse en cierto modo la pintura; bastante remedio para que viviera, mas no para que permaneciera: podrá eternizarla la inscripcion del Real nombre de V[uestra] A[lteza] como de saludable Deidad. Començose en el, y en el se perficionò la empresa: devida es à su gloria la descripcion. Todos la lean y consideren, que la confessaràn por de las mayores que huvo en tiempos presentes, ò passados. Iacobo Callot.²²

Para poder reconstruir el relato es necesario prestar atención a los números, letras y signos distribuidos por la estampa. Las letras de la «A» a la «Z» marcan la distribución de los cuarteles y fortificaciones en el mapa: la cruz señala el punto 0 o central de la estampa, que es el cuartel del marqués de Spinola, en Gineken y la letra «O» el cuartel general del príncipe de Orange, en la ciudad de Meede; en medio de ambas, la ciudad en liza. La letra «E» marca la línea de fortificaciones que protegían el cuartel general de Spínola y también aparecen señaladas otras de las más importantes: la letra «N» los llamados «Fuertes del Ballon», importante línea fronteriza entre la zona del acuartelamiento del príncipe de Orange y el río y la zona de las grandes dunas, al sur de la ciudad de Breda. La letra «H» señala las fortificaciones alemanas, una impresionante línea defensiva también al sur de la ciudad, que se unía

²² *Descripción de la Villa y Sitio*, pp. 3-4.

con la marcada con los Fuertes del Ballon. Las demás letras se refieren asimismo a fortificaciones y acuartelamientos varios de príncipes leales al ejército de Flandes. Esta importancia dada a la representación de las fortificaciones sería acorde con la consideración de obras maestras del arte militar de que gozaron en su tiempo²³.

Los números 1 a 11 incluidos representan algunas de las más importantes batallas o escaramuzas que permitieron la toma de la plaza. Por ejemplo, con el n.º 9 se representa ardiendo la torre de la iglesia de Oosterhaut, tras haber sido quemada por los holandeses al haber en ella un cuerpo de guardia de soldados borgoñones para poder vigilar al enemigo; según la narración, no sirvió a Orange para nada haberla quemado, puesto que sus ocupantes resistieron heroicamente. El número 10 muestra el choque más decisivo, el acometimiento de Terheyden, plaza desde la que Orange decidió tratar de socorrer la ciudad tras el fracaso de la toma de la torre que le hubiera permitido comenzar el acceso por el norte. Terheyden no era una plaza fácil, al estar comunicada mediante un dique y fuertemente vigilada, pero —según nuestro narrador— facilitaba una huida a los holandeses en el caso de fracasar la operación como finalmente sucedió. La estampa muestra el fragor del combate de dos horas en las que el ejército holandés perdió hasta cuatrocientos hombres. Esta fue la batalla que decidió a Orange a rendirse, al darse cuenta de que los sitiados no tenían alimentos que les permitieran resistir hasta más allá de comienzos de junio. Tras la rendición de la ciudad se produjo la salida de los sitiados, el día 5 de junio de 1625, como puede contemplarse en la representación marcada con el número 11.

El resto de los números (12 a 129) se representaron en la estampa, pero no se incluyen en la narración como los anteriores y recogen diferentes elementos y acontecimientos (regimientos, alojamientos de ilustres visitantes del campo de batalla, escaramuzas de menor importancia) que no se consideraron esenciales. Solo los dos primeros grupos de elementos («A» a «Z» y 1 a 11) mostraban los dos aspectos que más parecen importar en el relato por escrito y en la estampa: la excelencia de las fortificaciones militares en Flandes y de la estrategia militar desplegada por el marqués de los Balbases, Ambrosio Spínola. Así lo señala el prólogo de la *Descripción* cuando señala que el Sitio fue el más admirado en los tiempos presentes y en los pasados «por sus fortificaciones y máquina». La estampa está

²³ Riello, *Verídico*, p. 350.

concebida para que la mirada comience en las fortificaciones y enclaves militares que, partiendo de Gineken, cuartel general de Spínola, constituyen los puntos que organizan el espacio. Siguen en la jerarquía representativa las letras que marcan los episodios militares más importantes y, por último, episodios menores en cada uno los acuartelamientos.

Spínola es claramente el héroe en el relato y la única persona que aparece representado en la estampa en varias ocasiones: su escudo de armas aparece en primer plano, en la parte inferior central y, algo más a la izquierda, aparece él mismo como general a caballo, de espaldas. Nuevamente lo distinguimos situado junto al carruaje de la infanta (marcado con el número 52) mientras escolta su entrada ceremonial a la ciudad. No solo dirigió con mano firme las operaciones militares, sino que supo anticiparse a los movimientos del enemigo e incluso, cuando el ejército de Flandes empezó a flaquear por falta, entre otras cosas, de cerveza, tomó las medidas necesarias para aumentar la provisión.

La segunda artífice de la victoria es Isabel Clara Eugenia, quien aparece también en esa parte de la estampa, entrando en la ciudad una semana después de su caída, el 12 de junio de 1625 (fig. 3).



Fig. 3. Jacques Callot, *Sitio de Breda* (detalle ángulo inferior izquierdo), post. 1628. Aguafuerte. Madrid, Museo Nacional del Prado, G2919.

Su carruaje entra en escena por el ángulo inferior izquierdo y atraviesa los batallones dispuestos en el camino, haciendo los soldados y quienes están a pie el gesto de inclinarse a su paso en reverencia. Ascende hacia la ciudad tomada en un paisaje en calma, en contraste con lo que sucede en la parte derecha de la estampa, donde todavía vemos algunas columnas de fuego que recuerdan los combates y en primer plano, escenas de taberna, ajusticiados, asesinatos... solo la plancha inferior izquierda presenta un espacio claro y ordenado, articulado por las formaciones militares. Parece un recordatorio de que la llegada de la Infanta y del gobierno de Flandes a la ciudad traerán la paz, el orden y la prosperidad.

El sistema elegido por Isabel Clara Eugenia para contar a las cortes europeas de su tiempo el triunfo de sus ejércitos en Breda se basa en la creación de un itinerario que combina las imágenes con las letras y signos presentes en la estampa, en las tablas en cuatro idiomas que la rodeaban y en el texto de la *Descripción* en castellano. De esta manera, una persona interesada en conocer el relato de los hechos podía localizar con facilidad un escenario o lugar concreto, o realizar un itinerario mental «desplazándose» por la estampa siguiendo los movimientos de los principales actores y ejércitos en torno a la ciudad sitiada. La realización de este tipo de itinerarios combinando elementos gráficos y visuales formaba parte de una tradición asentada para entonces en los Países Bajos. Recuérdese el ejemplo de las *Evangelicae Historiae Imagines* del jesuita Jerónimo Nadal (1.^a edición, Amberes, 1595), una serie de estampas representando también mediante este sistema los principales acontecimientos del año litúrgico, que se sitúan circunstancial y topográficamente, ofreciendo modelos que articulan la devoción privada. Las letras, números y signos identifican los principales lugares, personajes y acontecimientos incluidos en cada una de las seis estampas y «... su orden establecido define el tránsito del lector/espectador a través de un itinerario de lugares cartografiados pictóricamente... Nadal apela al devoto para memorizar, considerar y reconfigurar esos viajes». ²⁴ A un itinerario y prácticas similares

²⁴ «Their fixed order defines the reader / viewer's transit through an itinerary of places mapped pictorially... Nadal calls upon the votary to memorize, consider and retrace these journeys». Melion, Walter S., «The Art of Vision in Jerome Nadal's *Adnotationes et Meditationes in Evangelia*», en Jerome Nadal (S.J.), *Annotations*

se enfrentaba quien contemplara con cierto detenimiento y deseos de conocer los detalles de la campaña la estampa de Callot.²⁵ Aquí, la descripción de la topografía de la ciudad y sus alrededores se combina con la representación de los principales acontecimientos militares, escenas de vida que recrean los momentos posteriores a la toma de la ciudad y con una visión en perspectiva de la zona que recuerda la tradición de la pintura de paisaje.²⁶

3. «INFANTE» ISABEL CLARA EUGENIA

Como hemos visto, Isabel Clara Eugenia visitó el lugar una vez finalizado el Sitio y, a diferencia de su general, no tuvo una presencia directa en los acontecimientos. Pero su ausencia durante las operaciones militares fue solo física y no fue impedimento para que se le otorgara, en el relato posterior emanado de ella y de su entorno un papel protagonista.

En primer lugar, la *Descripción* deja clara la actividad de la Infanta en paralelo a las acciones militares. Isabel aportó a la prudencia y sabiduría militar del marqués su providencia, ocupándose de que las provincias bajo su gobierno contribuyeran con lo necesario para paliar los efectos del invierno y las carencias de cerveza y alimentos,

En quanto à los convoys, con que se traya al Campo desde Herentales y Liera todo lo necessario, mandò proveer S[u] A[lteza] tanta cantidad de carros y carretas, à que acudieron con tanta promptitud las Provincias, que no aviendo de ordinario mas de dos convoys cada mes, quedò el Campo casi siempre con dos meses de provision de respeto.²⁷

and Meditations on the Gospels, vol. I, *The Infancy Narratives*, (Philadelphia: St. Joseph's University Press, 2003), pp. 1-97, p. 2.

²⁵ Se trata también de un sistema bien asentado en las anotaciones en tablas cartográficas (cfr.) Woodward, David, «The Manuscript, Engraved, and Typographic Traditions of Map Lettering», en David Woodward (ed.), *Art and Cartography: Six Historical Essays*, (Chicago-Londres: University of Chicago Press, 1987), pp. 174-212.

²⁶ El original planteamiento de Callot también es resaltado por Zurawski («New sources», 1988, p. 621) al señalar que la obra «... brings together ground plans and perspective views, panoramic landscapes and genre scenes of army life»; la autora también resalta el contraste (p. 623) con los mapas tradicionales holandeses que habían representado previamente la ciudad y el Sitio.

²⁷ *Descripción de la Villa y Sitio*, p. 14.

Lograr que los habitantes de sus estados contribuyeran a la campaña con medios materiales fue un logro de la infanta, que el texto atribuye al amor que sus vasallos le profesaban, debido a sus virtudes políticas. Su actitud providente fue una de sus más importantes contribuciones, que combinó con acciones políticas y decisiones de tipo castrense cuando lo estimó necesario. Por ejemplo, en los primeros meses de la batalla el Príncipe de Orange tuvo que retirarse a La Haya por motivos de salud y, desesperado en su intento de socorrer la plaza, recurrió a sus socios confederados Ernesto de Mansfeld, los reyes de Dinamarca y Suecia, llevándose a cabo varias levadas en Holanda e Inglaterra. La infanta actuó en respuesta escribiendo al emperador, a la Liga Católica, pidiendo tropas con que contrarrestar las levadas de Mansfeld y Halberstat y envió a Alemania a este fin al conde Ottaviano Sforza. En el interim mandó levantar 8000 infantes, dar armas y prevenir «quinze mil escogidos, que son milicias del Pays», remontar los hombres de armas y otras cosas.²⁸

Un segundo aspecto hace referencia a sus acciones tras el Sitio, apropiándose del lenguaje y la simbología castrenses, que ocupan un lugar destacado en el relato de Breda. Merece la pena detenerse en el término de «Infante» con el que es designada Isabel en toda la producción literaria emanada de su entorno con posterioridad a la toma de la ciudad. Así aparece mencionada en el título y la portada de la traducción castellana de *Obsidio Bredana*, encargada por ella al jesuita Herman Hugo.²⁹ Con el mismo término se le designa en la dedicatoria y en varias páginas del libro que combinan los símbolos maternos («Madre de los ejércitos. Madre de la Patria»³⁰) con cargos y terminología castrenses («Infante» y «Capitana»),

Hizo V[uestra] A[lteza] en verdad el oficio de Capitan, con animo grande, no diré de Muger, sino de la que se aventaja à este sexo. Valgome de las palabras que usò sant Ambrosio con la vitoriosa viuda Debbora,

²⁸ *Idem*, p. 16.

²⁹ Herman Hugo, S.J., *Sitio de Breda: rendida a las armas del Rey Don Phelipe IV, a la virtud de la infante Doña Isabel, al valor del Marques Ambrosio Spínola* (Amberes, ex Officina Plantiniana: Balthasar Moreti, 1627). La primera edición, publicada en latín en la misma ciudad e impresor en 1626, fue dedicada a la Infanta.

³⁰ El término «Madre de los ejércitos» aparece a los pies de la efigie de medio cuerpo de la Infanta incluida en la *Iconografía* de Van Dyck, cuyas estampas se publicaron en Amberes entre 1635 y 1700 (Biblioteca Nacional de España, II/630)

pues que assi viuda rige V[uestra] A[lteza] a los pueblos, gobierna el exercito, elige los capitanes, administra la guerra.³¹

Como «Infante» aparece también mencionada la Infanta en la *Descripción*, cuyo número 52 identifica la «entrada de su Alteza la serenísima Infante» en la ciudad de Breda.³²

El término hace referencia a la condición de Isabel de capitán general de los ejércitos de Flandes, título que asumió tras la muerte del archiduque Alberto, para decepción del marqués de los Balbases.³³ Spínola mantendría el mando táctico de las operaciones, pero bajo la autoridad teórica de Isabel, que controlaba también el sistema de patronazgo militar.³⁴ Según el *Tesoro* de Covarrubias³⁵ el término «Infante» designaba entre otras cosas, a quien ostentaba el cargo de Capitán general de la Infantería desde tiempos de los romanos. Por ello, a nadie podría extrañarle que se usara para definir a quien ostentaba entonces esa capitania general, la Infanta. Por la misma razón, tampoco puede resultar extraña esa combinación de términos y simbología castrenses y maternales, si tenemos en cuenta lo apuntado por Esteban Estríngana, para quien el término «Madre de los Ejércitos» no debe entenderse solo en alusión «... a su papel más evidente de protectora-benefactora de la gente de guerra, o de inspiradora de las tropas... sino también a su condición de gobernadora de las armas».³⁶

En esa difusión de su relato de la toma de la ciudad, la Infanta reconocía —e implícitamente invitaba a su audiencia a hacerlo— su protagonismo en la victoria en función de su cargo al frente de los ejércitos, aunque no lo hubiera ejercido *de facto* en el campo de batalla. Un ejercicio que, evidentemente, jamás hubiera podido materializarse, aunque la Infanta, como deja claro su correspondencia, sí asistió cerca de los

³¹ Hugo, *Sitio de Breda*, dedicatoria s.f.

³² *Descripción de la Villa y Sitio*, p. 36

³³ Esteban Estríngana, *Quelle princesse*, p. 431. Aunque Felipe III anunciaba al genovés en septiembre de 1613 su futura promoción a la capitania general, la decisión no se mantuvo, como mostraba la cédula real del soberano que, en abril de 1621, encargaba a Isabel el «gobierno de las armas».

³⁴ Esteban Estríngana, *op. cit.*, p. 431.

³⁵ Covarrubias, Sebastián de, Sebastián de *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* (Madrid: Luis Sánchez, 1611), p. 77.

³⁶ Esteban Estríngana, *Quelle princesse*, p. 434.

combates cuando la ocasión se presentó. Así, en carta al duque de Lerma desde Nieuwpoort el 11 de agosto de 1601 le confiesa,

Yo he estado tres veces en el Campo, como escribo á mi hermano muy particularmente, y me parece que dende ay acá se puede venir por ver lo que allí se pasa, aunque ay hartas medrosas el dia que voy allá, pero poco espero las he de sacar á todas valientes, aunque dice la Condesa de Uceda que hasta aquí le pesaba de ser mujer, pero aora no quisiera ser hombre por no ir a las trincheras.³⁷

La inusitada concentración de autoridad militar en manos de una mujer que suponía su capitanía general permitió a la Infanta «... cultivar y explotar su propio modelo de gobernadora viuda, distinto del que habían empleado Margarita de Austria y María de Hungría en el siglo xv». ³⁸ Si ambas recurrieron como referente simbólico a la figura de Judith, Isabel lo hizo a la de Débora, cuya historia en el Libro de los Jueces (4-4 y 4-5) narra cómo incitó a Barac a asumir el mando militar de los israelitas para enfrentarse a los cananeos. Numerosas fuentes de la época, tal y como analiza Esteban, comparan a la Infanta con Débora, comenzando por el *Sitio de Breda* de Herman Hugo.

También lo hace, en su *Instrucción para príncipes*, Cristóbal de Benavente y Benavides (1582-1649), veedor y superintendente del ejército de Flandes, quien menciona el ejemplo de la Infanta antes y después de Breda. Isabel asistió con sus damas en la Batalla de las Dunas y en el Sitio de Ostende (1604) «... haciendo hilas para curar los heridos...». ³⁹ Aquí acompañaba al archiduque pero también siguió haciéndolo tras enviudar, adoptando una nueva indumentaria que mostraba su nuevo estado y recordaba la de dos ilustres antepasadas simbólicas suyas: las

³⁷ Rodríguez Villa, Antonio, «Correspondencia de la Infanta Archiduquesa doña Isabel Clara Eugenia de Austria con el Duque de Lerma», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. XLIX (1906), p. 302, n.º 32. Véase Magdalena Sánchez, «Sword and Wimple», p. 68, para quien la carta indica que la Infanta aceptaba como necesarias las limitaciones de género impuestas a las mujeres, pese a que en ocasiones como estas las lamentara. En otra misiva anterior al mismo correspondiente se refiere a la Batalla de las Dunas [2-7-1600] y alaba el valor de su esposo, que resultó herido, aunque lo compensaba la reputación adquirida por ello: «... y así me he olgado de que la herida que saco fuese cuchyllada, pues se ve por ella que peleó por sus manos, y no con arcabuz de lejos, sino con su espada» (Rodríguez Villa, «Correspondencia», p. 281, n.º 13).

³⁸ Esteban Estríngana, *Quelle princesse*, p. 431

³⁹ Benavente y Benavides, Cristóbal de, *Advertencias para reyes, príncipes y embaxadores* (Madrid: Francisco Martínez, 1643), p. 228.

reinas homónimas de Hungría y de Portugal «... i que como a ellas no las embaraçó para andar entre los exercitos, tampoco la embaraçaría a su Alteza; i asi fue, porque con gran valor y prudencia, acudió al gobierno de los exercitos de Flandes, hasta que murió». ⁴⁰

Tanto la estampa de Callot como la *Descripción* ponen de manifiesto esa experiencia de primera mano en el campo, tanto como lo permitían las circunstancias, y resaltan el protagonismo en la victoria de Isabel en paralelo a su general. De hecho, la imagen de Isabel Clara Eugenia en sus últimos años está irremediabilmente marcada por el Sitio de Breda. Tal y como señaló Barbara Welzel, la infanta no encargó un retrato oficial como gobernadora hasta ese año de 1625: fue a su regreso de Breda cuando Rubens realizó su retrato coronada como victoriosa y aureolada como Santa Clara, que hoy conocemos por la estampa de Paulus Pontius. El texto en la parte inferior alude a ella como la joya de España y la salvadora de Bélgica, representante de la prudencia y guerra justa, el honor de la paz y el amor por la verdadera religión.

En otra de las imágenes más importantes de sus últimos años, la estampa retrato que se incluiría posteriormente en la *Iconografía* de Van Dyck, la Infanta quiso proyectar también su experiencia cercana al campo de batalla. El texto al pie de la efigie la denomina *Mater castrorum*, un título otorgado por primera vez en la antigua Roma a la emperatriz Annia Galeria Faustina, conocida como Faustina la Menor. Tras su muerte, Marco Aurelio solicitó al Senado el reconocimiento de este título para su esposa, que siempre lo acompañó en sus campañas militares. Pese a las opiniones divergentes entre los especialistas respecto a la fecha y circunstancias de concesión, hay un aspecto que sí ha generado consenso: para dicha concesión fue necesaria la presencia de la emperatriz en los campamentos militares. ⁴¹

⁴⁰ *Ibid.*, p. 229. También este ejemplo comienza con Débora y establece como significativo precedente para la Infanta el de Isabel la Católica en la toma de Granada. Esteban Estríngana, *Quelle princesse*, (p. 435) menciona las asociaciones que se establecieron entre Isabel y su tatarabuela, la Reina Católica.

⁴¹ Conesa Navarro, Pedro David, «Faustina la Menor y Julia Domna como *Matres Castrorum*. Dos mujeres al servicio de la propaganda imperial de las dinastías Antonina y Severa», *Lvcentum*, n.º XXXVIII (2019), pp. 281-299, p. 284.

4. AUDIENCIA

El último aspecto que quisiera tratar se refiere a la audiencia primordial de la estampa, que condicionó la tipología elegida por la Infanta para contar su relato de la victoria: una estampa de gran formato con abundante aparato textual, anexo a la imagen o incluido en la *Descripción*. En ella, frente a otras representaciones del Sitio como los cuadros de Snayers también encargados por la Infanta que se citan más adelante y en los que prima el paisaje, predomina la narración. Una narración que se dirigía sin duda al público en general, pero de manera particular a una audiencia cortesana e internacional, como demuestra su inserción en una determinada cultura visual. Para esa audiencia era habitual el medio gráfico como instrumento de persuasión y representación de realidades-acontecimientos lejanos y también como medio para relatar victorias de importancia política y militar. Ello está relacionado con el estatus de la imagen impresa, en tanto documento publicado previa inspección e impresión por parte de oficiales, que otorgaba un criterio de autoridad al modo de narrar y al material que difundían las estampas del que carecía la pintura.⁴² Y quizá se incrementaba en el caso de los mapas, imágenes revestidas en este momento en los Países Bajos de un aura de prestigio y poder.⁴³

Por eso es fundamental prestar atención a las discrepancias entre comitente y artista que analizamos en nuestro primer punto y que básicamente podrían resumirse en el deseo, por parte de Callot, de realizar una obra en la que primara el aspecto pictórico, frente al de la infanta que privilegiaría el aspecto narrativo.⁴⁴

⁴² Talbot, Charles, «Prints and the Definitive Image», en G. Tyson y S. Wagonheim (eds.), *Print and Culture in the Renaissance: Essays on the Advent of Printing in Europe*, (Newark, 1986), p. 199 (cito por Mac Gregor, William B., «The Authority of Prints: an early modern perspective», *Art History*, vol. 22 (1999), pp. 389-420, p. 393). El artículo de Mac Gregor realiza una exposición admirable sobre la formulación de todo un «arte de memoria» a partir de las imágenes, los procedimientos y la retórica propias del arte del grabado. Véase por ejemplo (p. 409) lo relativo a Descartes y los procedimientos propios del aguafuerte en relación con la formulación de los procesos cognitivos y de percepción vinculados a la memoria, porque lo que se ve se recuerda y se «imprime» en el cerebro.

⁴³ Alpers, Svetlana, *El arte de describir. El arte holandés en el siglo XVII* (Madrid: Herman Blume, 1987), p. 195.

⁴⁴ Esa discrepancia, y los distintos estados que generó, han llevado a la mayoría de historiadores del arte a pensar en una única intencionalidad pictórica de la

Isabel Clara Eugenia perseguía un acceso mediado al relato de la toma de Breda en el que la *Descripción* fue un elemento esencial, dado que las letras, signos y cifras distribuidos por la estampa no se entienden, al menos no tan fácil y rápidamente, sin ese texto, que guía y hace que la audiencia realice el itinerario por el Sitio que quiere su productora. Este tipo de estampa implica una audiencia cortesana, con un gabinete en el que desplegar un mapa de esas características y hacer ese recorrido mental por el Sitio de Breda con la *Descripción* en la mano.⁴⁵ Pues no *todas* las personas que vieran la obra la verían de *esa* manera, por eso es evidente que la Infanta, que como vimos en el punto primero controló en todo momento el proceso de producción e insistió en la realización de las inscripciones en varios idiomas, tenía en la cabeza esa discriminación de públicos.

No cabe duda de que, en sus muchos años en Flandes, ella misma habría protagonizado esa interacción visual con estampas de este tipo en espacios similares, como sabemos lo hizo en Madrid antes de su marcha definitiva. El *Diario* de Jean L'Hermitte (1597) menciona las tardes que Felipe II pasaba con sus hijos en una galería en El Escorial, en cuyo registro inferior «y a la altura de un hombre» colgaban unos setenta mapas que acompañaban en el superior las imágenes de varias ciudades flamencas; otra similar se cita en el Pardo en 1582 por Argote de Molina.⁴⁶

El mensaje que pretendía dirigir a este tipo de audiencia la presentaba a ella y a su general como los vencedores en Breda, al igual que la apropiación de la simbología castrense en la literatura asociada al Sitio que vimos en el epígrafe anterior. En la estampa lo hacía de manera literal. La Infanta estaba presente en la representación de su

estampa de Callot; véase, por ejemplo, recientemente, Vázquez Manassero, Margarita, *El «Yngenio» en palacio. Arte y ciencia en la Corte de los Austrias (c. 1585-1640)*, (Madrid: Fundación Juanelo Turriano, 2018), p. 224. Esa intencionalidad existe, sin embargo, solo en algunas ediciones-estados y, en mi opinión, no fue primordial para la comitente de la obra.

⁴⁵ Estos itinerarios mentales que hemos mencionado anteriormente, se enmarcarían también en las prácticas de cultura visual apropiadas para una audiencia cortesana, más que para un público en general.

⁴⁶ Véase Vázquez Manassero, *op. cit.*, p. 209. Sobre el patronazgo cartográfico de Felipe II, véase Parker, Geoffrey, «Maps and Ministers: The Spanish Habsburgs», Buisseret, David (ed.), *Monarchs, Ministers and Maps. The Emergence of Cartography as a Tool of Government in Early Modern Europe*, (Chicago-Londres: The University of Chicago Press, 1992), pp. 124-153.

caravana ascendiendo hacia la ciudad, en la parte inferior izquierda, y en su escudo de armas colocado encima. El ángulo superior derecho lo reservó para el escudo de su sobrino, Felipe IV, respetando así el lugar jerárquicamente superior que le correspondía por su condición regia. En la parte inferior central aparece el escudo de armas de Ambrosio Spínola quien, como dijimos, figura hasta en dos ocasiones más en la estampa.

En el ángulo inferior derecho se colocó el autorretrato del grabador Jacques Callot realizando el dibujo del Sitio que después llevaría a la plancha, junto al ingeniero Juan Francesco Cantagallina —recordemos que, en la introducción a la *Descripción* Callot afirma haber seguido su «diseño»— que efectúa una medición sobre la tablilla con un compás (fig. 4).



Fig. 4. Jacques Callot, *Sitio de Breda* (detalle ángulo inferior derecho), post. 1628. Aguafuerte. Madrid, Museo Nacional del Prado, G2919.

En la tradición historiográfica que ha analizado el *Sitio de Breda* en el contexto de los catálogos razonados del grabador lorenés, se trata de una escena de gran significación, al representar al artista «en acción». Pero ¿qué nos dice esta inclusión sobre el estatus de la imagen que quiso crear la comitente y sobre su intencionalidad?

Respecto a lo primero, la idea de representar a ingeniero y artista trabajando simultáneamente en la obra, aludiría a la medida que se encuentra en el origen de todas las imágenes, remitiendo el compás a la labor de los ingenieros, aunque en la Edad Moderna muchas profesiones quisieron apropiarse de este elemento, que otorgaría un carácter intelectual a esas ocupaciones.⁴⁷ En el contexto de una cultura visual muy próxima a la realización de esta imagen —la Holanda de mediados del siglo XVII— la distinción entre pintores y agrimensores no era demasiado nítida.⁴⁸ Y, de hecho, Cantagallina está midiendo las distancias con el compás, en paralelo al dibujo que efectúa el grabador, situados ambos sobre la escala. La presencia de ambos indica que el mapa del Sitio, del que quieren presentarse como testigos de vista, se realizó con toda precisión y fidelidad de forma conjunta.⁴⁹

Ello confería autenticidad a lo representado en la estampa y cuenta con un significativo precedente vinculado a la tradición representativa triunfal de los Habsburgo hispanos, en la serie de tapices de *La Conquista de Túnez* (1548-1554) realizados para conmemorar la campaña acometida por Carlos V en 1535. Como Breda, la empresa de Túnez no fue tanto decisiva desde el punto de vista militar cuanto un episodio simbólico en la memoria colectiva de la dinastía que, desde su confección, exhibiría los tapices en todos los acontecimientos familiares de relevancia.⁵⁰ Carlos V llevó consigo en la campaña a cronistas como Felipe de Guevara; cosmógrafos como Alonso de Santa Cruz y al pintor Jan Cornelisz Vermeyen, que previamente había trabajado para su

⁴⁷ Portús, Javier, *Metapintura. Un viaje a la idea del arte en España*. Catálogo de exposición (Madrid: Museo Nacional del Prado, 2016), p. 122.

⁴⁸ La obra clásica sobre la relación entre arte y cartografía en el arte holandés contemporáneo a la realización de este mapa es Alpers, *El arte de describir*, p. 199 sobre la existencia de términos en holandés como *landschap*, que alude tanto a lo que el pintor representaba como a lo que el agrimensor medía.

⁴⁹ Y constituye una representación casi literal del «arte de describir» tal y como se define en Alpers, *op. cit.*, y que aúna a pintores y cartógrafos. Recordemos que *Descripción* es el término que se empleó para encabezar el texto que acompañaría a este mapa del Sitio y para señalar a lo largo del mismo los diferentes puestos distribuidos por la imagen. Esto revelaría ante qué tipo de imagen nos encontramos, inseparable —en las intenciones de la comitente— del texto que le acompañaría y hace aún más sorprendente la separación de ambos elementos que ha sido común en la historiografía.

⁵⁰ Sobre la serie véase González García, Juan Luis, «Pinturas Tejidas». *La Guerra como Arte y el Arte de la Guerra en Torno a la Empresa de Túnez (1535)*, *Reales Sitios*, n.º 174 (2007), pp. 24-47.

hermana María de Hungría. Este último se encargaría de representar con verosimilitud la campaña, sus hechos y escenarios, autorretratándose en varios de los tapices destacando el primero en el que, compás en mano, sostiene una tablilla en la que presenta a la audiencia la historia que se desarrolla en los paños, de la que es testigo privilegiado.⁵¹ Esta introducción de la efigie del pintor es interpretada por González García como garantía de la veracidad de lo representado.⁵²

Aún existe otro paralelismo importante entre el *Sitio de Breda* y la serie de tapices de Túnez y es la presencia en ambas obras de abundante aparato textual, en cualquiera de los tres formatos posibles en el caso de nuestra estampa. En el de los tapices, estos están enmarcados por una línea superior de texto en latín y por su traducción castellana en la parte inferior, opción que como vimos se llevó a cabo también en los dos primeros estados de la obra de Callot.

Creo que todo ello revela la concepción que Isabel Clara Eugenia tuvo del *Sitio de Breda* como una verdadera narración histórica mediante la combinación de imágenes y textos. Lo hizo teniendo en mente, en mi opinión, el precedente de los míticos tapices realizados en tiempos de su abuelo, adaptándolo a un medio artístico por el que eran particularmente conocidos sus dominios: el medio gráfico, al que además se asociaban connotaciones de verosimilitud y de autenticidad en cierto modo superiores a los que ofrecían otras tecnologías artísticas. De ese modo insertaba un triunfo, ejecutado *de facto* por su general, pero impulsado por ella, en la tradición de las guerras de religión de su dinastía, un discurso del que, como demuestra el ejemplo del Salón de Reinos con el que abríamos este trabajo, quedaría posteriormente excluida.

Su discurso triunfal se dirigía a una audiencia cortesana e internacional para la que encargó sus doscientas impresiones con otros tantos ejemplares de la *Descripción*. Aunque no hayamos localizado ningún ejemplar del *Sitio de Breda* en los inventarios de las colecciones regias hispanas, es más que probable que formara parte del envío efectuado por Isabel Clara Eugenia en julio de 1628 de tapices, pinturas y mapas a

⁵¹ Willem de Pannemaker (act. 1535-1581), *Jan Vermeyen (1500-1559) como historiador y cosmógrafo*, incluido en el tapiz número 1 de la serie *La empresa de Túnez*, Palacio Real de Madrid, TA-13/1.

⁵² La introducción de la propia efigie como garantía de autenticidad es una estrategia compartida con autores literarios también en este momento.

la corte de Madrid.⁵³ Otros destinatarios incluyeron, en agosto de 1629, al cardenal Francesco Barberini, sobrino de Urbano VIII, a quien se le envió junto con un ejemplar de *Obsidio Bredana* de Herman Hugo.⁵⁴

Frente al modelo impulsado por la comitente, la tipología de estampa que proponía el artista enfatizaba sobre todo la aproximación visual al mapa-retrato de la ciudad. De un golpe de vista se podía tener la imagen del sitio, de sus artífices (la Infanta y Spínola en un extremo, Callot y Cantagallina en el otro) y el extenso texto puede ampliar información de quien así lo desee. Callot realiza una aproximación al sitio que es cartográfica pero también, y, sobre todo, pictórica, como muestra también la presencia del marco. No hay que desdeñar en ella la importancia de las escenas de la parte inferior, donde el maestro combina la «cotidianidad» de algunas representaciones con la alusión *avant la lettre* a sus famosas *Grandes Misères de la guerre*, mientras todo ello le sirve para presentar los dominios de Isabel Clara Eugenia como una alegoría de la pacificación y buen gobierno. Sin embargo, este modelo propuesto por el grabador tuvo éxito también para la audiencia que primordialmente perseguía la Infanta. Así podríamos interpretar que en 1631 Luis XIII encargara al artista una estampa claramente inspirada en Breda, el *Sitio de Saint Martin de Re*, concebida como una gran escena central rodeada por inscripciones, más legibles a simple vista, en francés y latín.⁵⁵ La innovación artística que supuso el *Sitio de Breda* tuvo eco, como vemos, en esa audiencia que primordialmente interesó a su comitente.

La estampa supuso una gran inversión de medios y recursos para la Infanta. Contrató al mejor grabador, que entonces trabajaba para el duque de Lorena, e implicó en la realización de la imagen y *Descripción* a algunos de los mejores ingenios a su servicio: los ingenieros militares Francesco Cantagallina y Juan de Médicis; Eerryck de Putte; su aposentador Jean de Monfort e incluso el propio Pieter P. Rubens,

⁵³ Una anotación entre los papeles personales del capellán y biógrafo de la Infanta, Philippe Chifflet menciona el envío en esta fecha de dos carros de tapices, telas, mapas y pinturas. Cit. por Held, Julius, *The Oil Sketches of Peter Paul Rubens*, Princeton, 1980, t. I, p. 139. Recordemos que la realización de las inscripciones, a partir del texto en castellano de la *Descripción* se llevó a cabo entre febrero y junio de ese año 1628, tal y como vimos en el punto I.

⁵⁴ Zurawski, «New Sources», p. 630, nota 44.

⁵⁵ *Obsidio Arcis Sammartinae*, 1631. Aguafuerte y buril, 1460 x 1660 mm (1.º estado) Nancy, Museo de Bellas Artes. Véase Depleuvrez, «Breda ou l'art du siège», p. 485.

mencionado en la correspondencia como intermediario en el envío y traducción de las inscripciones. Pagó por ella 850 escudos, aunque en este pago estaba incluido el envío —a expensas de Callot— de sus doscientos ejemplares. Si comparamos esta cantidad con lo que costaron sus dos retratos realizados con posterioridad a Breda, encontramos que el de Van Dyck (1628) costó 750 florines y el de Rubens (1625), 600. Considerando que un escudo equivalía a 2.5 florines,⁵⁶ vemos que la estampa costó 2.125 florines, bastante más, por tanto, que los dos retratos citados. Esto podría indicar que el *Sitio* fue para ella la imagen triunfal de la campaña, por encima incluso de su propia efigie.

La encargó en un momento de su vida y carrera política que historiadoras como Alicia Esteban han considerado «complicado», al coincidir con el reciente fallecimiento de su esposo y el replanteamiento del futuro del patrimonio territorial borgoñón, así como con el reinicio de las campañas militares en la zona tras la Tregua de los Doce Años.⁵⁷ Quedar viuda y sin herederos supuso la pérdida del título de soberana, que pasó a sustituirse por el de gobernadora, implicando una pérdida de estatus que no por prevista hubo de disgustarle menos.⁵⁸

Nadie confiaba, al comienzo de la campaña que conduciría al Sitio de Breda, en que esta pudiera culminarse con éxito, como reconoce el propio Herman Hugo,

Embiavan los Aliados las ayudas, sin recelo alguno de que se emplearian mal: y los Principes estrangeros no temian de Breda mas de lo que esperava la Catholica Magestad, aun en los ultimos dias del sitio. Muchos de los nuestros, porque lo creyeron assi, hizieron grandes apuestas de que se dexaria la empresa.⁵⁹

⁵⁶ Equivalencia indicada en Porfirio Sanz Camañes, *Diplomacia Hispano Inglesa en el siglo xvii. Razón de estado y relaciones de poder durante la Guerra de los Treinta años 1618-1648* (Cuenca: Universidad de Castilla la Mancha, 2002), p. 211.

⁵⁷ Esteban Estríngana, *Quelle princesse*, p. 434.

⁵⁸ Sánchez, «Sword and Wimple», p. 67 habla de su «demotion» de soberana a gobernadora. Barbara Welzel, «Princesses Vidua, Mater Castrorum. The Iconography of Archduchess Isabella as Governor of the Netherlands», *Jaarboek Koninklijk Museum voor Schone Kunsten*, 1999, pp. 159-174, p. 160, reproduce una carta del nuncio pontificio (entre 1621-1627) Giovanni-Francesco Guidi di Bagno en la que este expresa que la Infanta asumió su nuevo rol con cierto carácter provisional «... en attendant que le roi lui restitue sa situation de princesse souveraine».

⁵⁹ Hugo, *Sitio de Breda*, Introducción s.f.

De hecho, el propio monarca, como más adelante reconoce el jesuita, solicitó a la Infanta que detuviera las operaciones en octubre de 1624, tres meses después del inicio del Sitio. Tras la toma de la ciudad las cosas cambiaron y empezaron las acciones para reclamar la victoria, finalmente asociada a Felipe IV, fundamentalmente a través de *La Rendición de Breda* de Velázquez. En esas acciones tuvo un papel clave la cultura visual, que ha llevado a algunas historiadoras a hablar de una «lucha sutil» entre Felipe IV y su tía por dictaminar a quién correspondía el crédito de la victoria.⁶⁰ Sin embargo, las obras encargadas por la Infanta fueron más y anteriores a la encargada por su sobrino.⁶¹ En las imágenes de Rubens y Van Dyck con el retrato de la Infanta, las inscripciones no dejan lugar a dudas sobre a quién, en opinión de Isabel, correspondía el crédito de la victoria. Y, de hecho, como acertadamente señaló Welzel, la infanta no encargó un retrato suyo después de enviudar hasta después de la toma de Breda.

Por lo tanto, no cabe duda de que para ella el triunfo de 1625 supuso un momento clave y que, tras él, quiso exponer a todas las cortes europeas que su papel en la toma había sido fundamental. Lo hizo eligiendo la tipología artística de la imagen impresa combinada con abundante aparato textual, una tipología particularmente apropiada, por sus características, al desarrollo de una narración histórica. Prefirió esa opción a la más visual elegida por el grabador y a la plasmación de un momento simbólico que efectuó un decenio más tarde el pintor de cámara de su sobrino.

La comisión de la estampa formó parte de la estrategia de configuración y reivindicación en el contexto europeo del nuevo papel político tras su viudedad, como gobernadora y capitán general de los ejércitos. Otras imágenes contemporáneas a la de Callot, como los retratos de Rubens y Van Dyck, muestran también parte de esa estrategia, al representarla victoriosa con la *corona civilis* y mencionarla como *Mater castrorum*. Ello supone una alternativa frente a otros modelos de *self-fashioning* elaborados por mujeres regias contemporáneas, de los que el más evidente sería

⁶⁰ Welzel, «Princeps vidua», p. 165 se refiere a esta «... subtle struggle... a tension that has not yet been systematically investigated».

⁶¹ Además de la estampa de Callot destacarían los dos retratos de Isabel realizados por Rubens y Van Dyck y dos cuadros de Pieter Snaeyers hoy en el Museo del Prado (P1747 y P1748). En el primero de ellos, aparecen la Infanta y Spínola mientras en el segundo una cartela en el lado derecho muestra inscripciones organizadas de manera similar a las que encontramos en la *Descripción* e imagen del *Sitio* de Callot: letras de la «A» a la «Y» y números del 1-11.

el de María de Médicis en la *La victoria de Jülich*, que formaría parte del ciclo sobre la vida de la soberana realizado por P. Paul Rubens entre 1621-1625, es decir, contemporáneamente a la toma de Breda. La reina francesa participó directamente en la batalla, que permitió recuperar este importante enclave de manos protestantes y se hizo representar victoriosa a caballo. Imágenes como esta, en las que la reina llevaba a cabo un despliegue directo de poder mediante una imagen impactante que combina la condición regia femenina con elementos tradicionalmente asociados al poder político- militar masculino son las que explican, según Geraldine Johnson, el fracaso del ciclo para la audiencia coetánea.⁶²

Frente a este modelo, Isabel Clara Eugenia optó por el recurso a la historia clásica y bíblica reivindicando, como otra Débora, su triunfo en las guerras de religión en estrecha colaboración con Barac-Spínola. No cuestionó abiertamente su nuevo estatus subordinado ante su sobrino, Felipe IV, en una actitud consistente con la que había tenido respecto a su marido, a quien cedió el protagonismo público de un gobierno que se llevó a cabo de forma conjunta. Pero sus acciones demuestran que siempre tuvo conciencia de su condición soberana, de su lugar en la tradición dinástica de los Habsburgo y la ambición de dar a conocer sus logros y triunfos.

⁶² Como Isabel Clara Eugenia, María de Médicis atravesaba una situación política compleja cuando encargó el ciclo a Rubens. Johnson, Geraldine, «Pictures fit for a Queen. Peter Paul Rubens and the Marie de' Medici Cycle», en Norma Broude y Mary D. Garrard (eds.), *Reclaiming Female Agency. Feminist Art History After Postmodernism*, pp. 101-121.

LA DIABOLIZACIÓN DEL CUERPO FEMENINO O LAS REPRESENTACIONES DE LA MUJER-DIABLO A LO LARGO DE LA HISTORIA (DEFENSA DE UNA REAPROPIACIÓN)

Lydia VÁZQUEZ JIMÉNEZ

Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea

Sabemos de la importancia del diablo en la Edad Media. Lejos de mostrarse como un ser pasivo y paciente a la espera de las almas de pecadores, perversos, infieles u otros condenados al suplicio eterno una vez que perdían la vida, este ser pasaba su tiempo en la tierra con su cohorte de demonios y demonias tentando, corrompiendo, poseyendo cuerpos, celebrando sabbats, devorando recién nacidos, copulando con humanos a los que corrompía así o con las brujas mejor parecidas. Su apariencia «real» era terrible. Raúl el Glabro (Raoul Glaber, así llamado porque no tenía un solo pelo en todo el cuerpo), monje borgoñón del Año Mil, describía así la apariencia satánica en sus *Historias del primer Milenio*:

Vi aparecer ante mí a un pequeño monstruo repugnante que apenas tenía figura humana. Me pareció, según pude asegurarme, que era de talla mediana, cuello seco, figura magra, ojos muy negros, frente estrecha y arrugada, nariz chata, boca grande, labios hinchados, mentón corto y afilado, barba de chivo, orejas rectas y puntiagudas, pelo sucio e hirsuto, dientes de perro, occipucio pronunciado, pecho protuberante, joroba en la espalda, nalgas caídas, ropas sucias y todo su cuerpo daba pruebas de una actividad convulsiva y precipitada. (Versión española en CSIC, 2004, Libro V).

Además, se le representaba con frecuencia con otra cara en el culo, y sus secuaces tenían que demostrar su devoción a ese ser supremo besándole la boca del trasero (Michael Pacher: *San Agustín y el Diablo*, 1471-75 en Wikimedia Commons). Igualmente podía tener ese segundo rostro delante y defecar por esa boca los hombres que iba devorando.

También podía revestir el aspecto de ciertos animales: macho cabrío, lobo, sapo, gato negro, perro negro, mosca... Otras representaciones, herederas de la imagen pagana del dios Pan, lo figuraban con apariencia medio animal medio humana, con cuernos y patas y pezuñas de chivo. A veces, se ha imaginado a este mismo ser, pero con pechos y pubis, feminizando así el macho cabrío: es el caso de una caricatura panfletaria antiluterana de Thomas Murner fechada en 1518, donde puede verse a un ministro reformado casando a un tonto con el diablo hecho mujer.

Pero a menudo, para tentar al hombre, Satán adoptaba el aspecto de una mujer hermosa. Así pues, desde los albores de nuestra civilización occidental el judeo-cristianismo ha hecho del cuerpo de la mujer un habitáculo del diablo. O bien era Belcebú en persona metamorfoseado por su conveniencia en hembra, o bien se trataba de una diablesa a sus órdenes, un súcubo, o bien era una humana que por decisión propia o encantamiento satánico se había puesto a las órdenes del Maligno, como las brujas. También, desde Lilit y Eva, las mujeres se han mostrado propensas al pacto con el diablo, por ser más débiles que el hombre y caer más fácilmente en la tentación, o por su carácter soberbio e insumiso que las acerca más a Pedro Botero que a dios. El caso es que, a pesar de ese aspecto «real» del ángel caído que en principio nada tenía de femenino, el hombre cristiano, desde sus orígenes, desconfió del cuerpo de la mujer cuyo poder de atracción solo podía provenir de los infiernos.

Elegiré en esta reflexión cinco variantes de la mujer demoníaca para concluir en el origen fisiológico de la diabolización de la mujer: porque la mujer tiene «otro» cuerpo, se convierte, en el imaginario masculino, en un ser venido de otro mundo para tentarle, para arrastrarle al pecado y a los abismos infernales. Las variantes escogidas, por su relevancia, son: el diablo metamorfoseado en mujer en la escena de las *Tentaciones de San Antonio*, el súcubo, la bruja, la histérica y finalmente la *femme fatale*.

Una de las representaciones más recurrentes del diablo metamorfoseado en mujer es la «estampa» de las tentaciones de San Antonio, que recorre el imaginario occidental desde la Edad Media hasta nuestros días. A partir ya del siglo IV, con la obra de San Atanasio, *Vida de San Antonio* (357), surge la temática de la lucha contra el mal simbolizada por ese episodio en que el santo es puesto a prueba por un Cristo que se le aparecerá solo después de que consiga vencer a todos los demonios tentadores, para felicitarle por su resistencia ejemplar. Juan Casiano, en sus veinticuatro *Collationes* (siglo IV) o diálogos con los padres del desierto, pone en escena a unos demonios que atacan a los santos padres con tres tácticas: la que aterroriza, la que seduce (en general mediante

invitaciones a disfrutar de todos los sentidos y visiones de mujeres lascivas) y la que hace reír, para que el religioso baje la guardia. En el año 1000 un manuscrito anónimo conocido como la leyenda de Patras insiste sobre todo en la tentación del diablo transformado en mujer:

Estando San Antonio un día en oración, se le apareció una joven de bello rostro y aspecto adornado; blanco era su vestido, como la nieve, su color rosado y bonita en exceso; sus cabellos eran del color del oro y su vestimenta real. Azorado ante tanta belleza y temiendo las artimañas del diablo, el santo eleva la vista al cielo y le pide a Dios le muestre la verdadera figura del tentador; quien despojado de su disfraz se convierte, de nuevo, en un niño de manos y pies retorcidos.¹

Pero será a partir del siglo XIV cuando las tentaciones de San Antonio adopten ya su forma casi definitiva, retomada por pintores y escritores en siglos posteriores, en parte gracias a la difusión de un manuscrito encontrado en el monasterio copto de Famagusta, en Chipre, por el dominico español Alfonso Buenhombre, donde se relataba la vida de este santo protector de la peste. En esta versión, traducida al castellano por el monje gallego, San Antonio, en medio del desierto para alejarse de los hombres, llega a un

[...] río donde se bañaban unas mujeres desvestidas. Disponíase el eremita a dar la espalda a aquel lugar, cuando una de las damas, saliendo desnuda del agua, le llamó convenciéndole para entablar conversación. Volviendo atrás para mejor entender lo que la muchacha le decía y perseverando esta, todavía en su desnudez, mandóle el santo, antes que nada, tener la diligencia de abrigarse en su presencia. La dama se vistió con sus mejores y más ricas galas y, dirigiéndose a él, expúsole con mucha cortesía argumentos para convencerle acerca de las ventajas de la vida conyugal y los inconvenientes de la virginidad. Defraudada en su intento de persuasión, a causa de las continuas negativas del santo, le confiesa ser la reina de un bello y bienaventurado país. En el mismo instante de la revelación, unas maravillosas ciudades aparecieron en la orilla opuesta del río. Receloso ante la visión, pero sin disculpa posible, decide seguir a

¹ Citado por Halkin, François, «Une histoire latine de S. Antoine. La Légende de Patras», en *Analecta Bollandiana*, vol. LXI (1943), p. 247-248: «[...] Longo tempore translato, quadam die, cum staret beatus Antonius ad orationem, venit ad eum quedam puella pulcherrima, pulcra facie et aspectu decora. Alba enim erat sicut nix, color eius erat rosarum et formosa nimis. Capilli vero aurei esse videbantur; regalibus enim erat indumentis induta. [...] vidi eam in figuram cuiusdam infantuli leprosi, manibus et pedibus retortis. Et cognovit inicio luxurie criminis putredinem [...]». <https://www.brepolonline.net/toc/aboll/1943/61/+> (Consultado el 9 de septiembre de 2018).

la dama hasta sus lares, desconfiando todavía de la oratoria de la joven. Después de mucho pasear por las calles y tratar con sus gentes, descubre finalmente el engaño del diablo. Mudo por la sorpresa y desvalido en su situación, frasea para sus adentros el nombre del Señor y ruega en su desamparo la ayuda de Dios. Al levantar la vista al cielo, la dama y sus ciudades desaparecieron en una columna de humo y fuego.²

En este manuscrito aparecen dos imágenes, ambas femeninas, de la lujuria, la mujer desnuda saliendo del baño (que recuerda a Betsabé y David) y la reina, que reúne la lujuria con la avaricia y la soberbia.

El siglo XVI, que inaugura el Bosco, ve multiplicarse las tablas y lienzos donde el santo del desierto se ve rodeado de los demonios más fantasiosos... y de una o varias mujeres, más o menos desnudas: el Bosco, *Las tentaciones de San Antonio*, 1501, en el Museu Nacional de Arte Antiga, Lisboa; Joachim Patinir y Quinten Massys, *Las tentaciones de San Antonio*, 1520-1524; Jan Mandijn, *Las tentaciones de San Antonio*, hacia 1530; Coecke van Aelst, Pieter, *Las tentaciones de San Antonio*, 1543-1550; Brueghel el Joven, *La Tentación de San Antonio*, 1550-1575; o el grabado de Johannes Sadeler según un dibujo de Maertens de Vos, 1583-1588, son tan solo unos ejemplos de entre las obras notables de los grandes maestros del siglo.

En el siglo XVII también tenemos hermosas muestras, como *Las tentaciones de San Antonio* de Joos Van Craesbeeck, 1650. Mención aparte merece, por lo disparate, el óleo del napolitano Salvator Rosa que en el siglo XVII figura, en sus *Tentaciones de San Antonio* (1645-1649), un espantoso Satán dotado de pechos femeninos y sexo ambiguo, entre masculino atrofiado y femenino tumescente.

En el siglo XVIII existe una hermosa muestra teatral con la representación en sombras chinescas en el Théâtre Sérafin (por su fundador y propietario, Dominique Sérafin, que se instaló en Versalles con su teatro de sombras en 1776) de las *Tentations de Saint Antoine* donde el personaje tentador era una hermosa enviada del infierno con el sugestivo nombre de Luciole.³

² Citado por Nuet Blanc, Marta, «San Antonio tentado por la lujuria. Dos formas de representación en la pintura de los siglos XIV y XV», *Locus Amœnus*, n.º 2 (1996), p. 113.

³ Texto completo en <http://ombres-et-silhouettes.wifeo.com/la-tentation-de-saint-antoine.php> (consultado el 15 de octubre de 2018).

Ya en el siglo XIX, dentro de los ejemplos literarios, cómo no recordar la bellísima *Tentación de San Antonio* (hizo tres versiones, 1849, 1856 y 1874) de Flaubert que, impactado por el cuadro de Brueghel del mismo título (entonces atribuido a Brueghel el Viejo), en su viaje a Italia,⁴ reúne todas las tentaciones en una sola mujer, la reina de Saba, que le ofrece riquezas, poder, vida muelle y su propio cuerpo (versión de 1856):

¿Cómo? ¿No te gusto rica, ni coqueta, ni enamorada? No es eso lo que tú necesitas, ¿eh?, sino una mujer lasciva, gruesa, con una voz ronca, los cabellos color de fuego y carnes abundantes ... ¿Prefieres acaso un cuerpo frío como la piel de las serpientes, o unos ojos grandes y negros, más oscuros que las cavernas místicas? ¡Míralos bien, mis ojos!

Antonio los mira a pesar suyo.

Todas aquellas con quienes tropezaste, desde la prostituta que canta bajo su farolillo hasta la patricia que deshoja unas rosas subida en su litera, todas las formas que vislumbraste, todo lo que tu deseo haya imaginado, ¡pídemelo! No soy una mujer, soy todo un mundo. ¡Basta con que deje caer mis vestiduras y descubrirás en mi persona una sucesión de misterios!

A Antonio le castañetean los dientes.

Si acariciaras mi hombro con tu dedo sentirías como un reguero de fuego en tus venas. La posesión del más ínfimo trocito de mi cuerpo te llenará de un gozo más vehemente que la conquista de un imperio. ¡Dame tus labios! ¡Mis besos tienen el sabor de una fruta que se derritiese en tu corazón! ¡Ah! ¡Cómo vas a perderte por entre mis cabellos, cómo

⁴ «Palacio Balbi, en Génova: *La Tentación de San Antonio*, de Breughel. Al fondo, en ambos lados, en la cima de cada una de las colinas, dos cabezas monstruosas de diablos, mitad ser vivo, mitad montaña. En la parte inferior, a la izquierda, San Antonio entre tres mujeres, con la cabeza vuelta para evitar sus miradas; están desnudas, su piel es blanca, sonríen y parecen querer abrazarlo. Frente al espectador, en el extremo inferior del cuadro, la Gula, desnuda hasta la cintura, flaca, con adornos rojos y verdes en la cabeza, con rostro triste, de cuello desmesuradamente largo y tenso como el de una grulla, nuca corva y de omóplatos prominentes, le presenta un plato lleno de alimentos muy coloridos. ... Un caballero en un tonel; unas cabezas saliendo del vientre de los animales; un montón de ranas saltando sobre los campos; un hombre de nariz bermeja sobre un caballo deforme, rodeado de diablos; un dragón alado que parece planear en ese mismo plano. Conjuntos hormigueantes, bulliciosos y gesticulando de forma grotesca y furiosa bajo cada detalle, simple en apariencia. Este cuadro parece confuso al principio, luego extraño para la mayoría, divertido para algunos y algo diferente para otros; de mí ha conseguido que se me olvidaran los demás cuadros que estaban junto a él en la galería aquella.» (Flaubert, Gustave, *Voyages en Italie et en Suisse. Avril-mai 1845*. La traducción es nuestra). [La versión de 1856, consultada el 23 de septiembre de 2018: [https://fr.wikisource.org/wiki/La_Tentation_de_saint_Antoine_\(1856\)](https://fr.wikisource.org/wiki/La_Tentation_de_saint_Antoine_(1856))].

aspirarás mi pecho! Te embelesarás con mi cuerpo y abrasado por mis pupilas, entre mis brazos, en un torbellino...

Antonio hace la señal de la cruz.

¿Me desprecias? ¡Adiós!

La reina de Saba se aleja llorando, pero luego se vuelve y añade:

¿Estás seguro? ¡Una mujer tan bella!

Ríe y el mono que le sostiene el bajo del vestido, se lo levanta.

¡Te arrepentirás, gallardo ermitaño, te lamentarás! ¡Te aburrirás!

Pero a mí poco me importa. ¡La, la, la! ¡Oh, oh, oh!

Se aleja con el rostro entre las manos, saltando a la pata coja.

Lo más interesante de esta tentación es que aparece después de que San Antonio haya consagrado un tiempo a la lectura sagrada. En las dos primeras versiones el venerable está leyendo un misal, pero en la definitiva está leyendo la Biblia y precisamente el episodio donde la reina de Saba seduce a Salomón. El diablo aquí se complace tentándolo por medio de las Santas Escrituras, de las que surge en forma de cuerpo de mujer seductora.

Esta seductora sirena poseerá un cuerpo maléficamente divino en las representaciones pictóricas decimonónicas. Maravillosas, en este sentido, son las obras del romántico Paul Delaroche (1832), Cézanne (*La Tentación de San Antonio*, 1877), Rops (1878) o Dix (1891).

Ya en el siglo xx, en 1945, el director de cine Albert Lewin propuso a diversos artistas que pintaran las tentaciones de San Antonio para una película suya donde la obra iba a tener un papel primordial (*The Private Affairs of Bel Ami*, 1947). Entre los once pintores que participaron estaban Leonora Carrington, Paul Delvaux, Dorothea Tanning, Salvador Dalí y Max Ernst, que fue quien ganó.

Buñuel, influido por Flaubert, por la mezcla consciente que algunos autores del siglo xix, como Anatole France, habían realizado entre Simeón el estilista y San Antonio, hace la misma amalgama en una de sus mejores películas de la serie mexicana: *Simón del desierto* (1965)... sin duda también influido por los cuadros de sus amigos surrealistas, de Dalí en concreto, y por supuesto por *El Bosco*. Así resulta la excelente escena de la tentación femenina, tintada de pedofilia y sadomasoquismo, protagonizada por Silvia Pinal, que está descomunal.⁵

⁵ Podemos ver la escena en este vínculo (consultado el 30 de septiembre de 2018): <https://nam01.safelinks.protection.outlook.com/?url=https%3A%2F%2Fyoutu.be%2Fz9hoBg9kVDo&data=02%7C01%7C%7Cce2f3014de9444b44b7508d61ba669d3%7C84df9e7fe9f640afb435aaaaaaaaaaaa%7C1%7C0%7>

De casi todas estas representaciones del diablo metamorfoseado en mujer tentadora se desgaja un modelo de mujer todo cuerpo, cuerpo erotizado, bien contorneado, de pechos y glúteos henchidos, vientre y caderas bombeadas. Pero si este modelo tiene mucho de misógino, la insolencia diabólica hace de la mujer en estas representaciones otras tantas recreaciones de Lilit, de la insumisa, de la provocadora, de la que sabe que domina la situación con y por su belleza. De ahí que las artistas del siglo xx, como las anteriormente citadas, se vieran tentadas por su plasmación. Los ejemplos más relevantes son, sin duda, los óleos de Leonora Carrington y de Theodora Tanning. Con su estilo personal, se alejan de la representación tradicional, e igualmente de la interpretación de Ernst, a pesar de su admiración devota por él, y de sus compañeros hombres, para reapropiarse definitivamente del tema en dos representaciones con una fuerza extraordinaria. Carrington, más poética, más espiritual, decide ennoblecer a la mujer frente a un San Antonio convertido en un hombre gigante pero sin fuerza, con una cabeza que se escapa del cuerpo y un cuerpo desaparecido tras el manto que ha perdido el color: frente al San Antonio medieval, siempre revestido de un rico manto púrpura, que traiciona sus orígenes ricos a pesar de su renuncia a los bienes terrenales, aquí es la bruja/hechicera la que reviste el manto rubí de la sabiduría. La diosa de la noche, enfrente, tocada de una luna y con una especie de olifante, está rodeada por unas damas que le sostienen el manto de tono azul traslúcido. Así los demonios se convierten en seres femeninos que conjuran esa religión cargada de machismo y teñida de patriarcado.

Theodora Tanning, lo sabemos, cargaba sus obras de gran erotismo, y ésta, magnífica por lo que tiene de onírica, no es una excepción. Aquí un San Antonio aterrado, también representación de esa religión patriarcal que Tanning rechazaba, se ve invadido por un despliegue de la naturaleza, de todos sus elementos convertidos en cuerpos femeninos desnudos fractales que envuelven y vencen al personaje masculino negativo.

Otra figura recurrente desde el Renacimiento hasta el siglo xx es el súcubo, o diablo-mujer. El súcubo (*succūbus*, «el que reposa debajo») es un demonio femenino que viene a tentar a los hombres castos, jóvenes y monjes, durante la noche, en forma de mujer hermosa. El súcubo copula

con el hombre al que visita, succionándole la esencia de su cuerpo. Esta figura diabólica se abrió un exitoso e ininterrumpido camino en el arte occidental, incluso en el siglo XVIII, donde el racionalismo, la lucha contra las supersticiones y el avance del deísmo y el ateísmo hicieron que se olvidara casi la figura del diablo durante esa centuria llamada de las Luces.

El súcubo, al extraer el fluido seminal de su más o menos forzado partenaire, suele verse relacionado en la tradición occidental con las mujeres vampiro procedentes de Europa central, pues en la medicina hipocrática la sangre y el semen son un mismo fluido que se transforma según las circunstancias y los individuos.

El cuerpo del súcubo, aparecido como mujer hermosa y deseable, rara vez mantiene su corporeidad más allá de la cópula, desvaneciéndose, convirtiéndose en figura diabólica grotesca, en polvo o en esqueleto tras la succión del mirífico fluido masculino. Solo los cuerpos de los súcubos encerrados en lienzos o en piedra o metal esculpidos resisten a la momentaneidad. Un ejemplo de ello es el magnífico súcubo de Rodin (1888), medio esfinge, medio histérica, súcubo casi íncubo, hija de Lilit, posicionándose no debajo sino sobre los cuerpos de los hombres a los que posee, y con la boca abierta como sugiriendo el estertor extático y a la vez mortífero, o el encantamiento que, en lengua cabalística, puede proferir en esos momentos el diablo. Porque una de las características del súcubo es que, a pesar de su apariencia atrayente, habla con la voz ronca y discordante de Satán (como hacía la niña-bruja-diablo de Buñuel).

Veamos lo que dice de los súcubos el *Diccionario infernal* de Jacques Collin de Plancy (1818, sexta edición ilustrada de 1864):

Súcubos, demonios que adoptan la figura de una mujer. Se encuentra en algunos escritos, según el rabino Elías, que, durante ciento treinta años, Adán fue visitado por unas diablasas que parieron demonios, espíritus, lamias, espectros, lémures y fantasmas. Bajo el reinado de Roger, rey de Sicilia, un joven que estaba bañándose al claro de luna con otras personas, creyó ver a alguien ahogándose, corrió a socorrerlo y habiendo sacado del agua a una hermosa mujer, se enamoró de ella, la desposó y tuvo con ella un hijo. Después, la mujer desapareció con el hijo, si que se oyera hablar nunca más de ella, lo que dio a pensar que se trataba de un demonio súcubo. Héctor de Boecia, en su historia de Escocia, cuenta que a un joven extremadamente hermoso lo perseguía una joven diablesa que pasaba a través de su puerta cerrada y le proponía que se casara con ella. Se quejó al obispo, que le mandó ayunar, rezar

y confesarse y la belleza infernal dejó de visitarle. Delancre⁶ dice que, en Egipto, un honrado herrero estaba ocupado en su forja una noche cuando se le apareció un diablo en forma de hermosa mujer. Lanzó un hierro candente a la faz del demonio y este salió huyendo. (La traducción es nuestra).⁷

Si los ejemplos que este diccionario francés de principios del siglo XIX, de gran éxito hasta finales de la centuria, son tardomedievales, lo cierto es que los primeros casos de súcubos (el personaje y el vocablo) aparecen en relatos y representaciones en el Renacimiento, como equivalente del incubo, del que sí hay testimonios medievales: no olvidemos que Merlín era hijo de mujer e incubo. Ciertamente, podríamos asociar a las sirenas, a Melusina (representada a menudo con cola de serpiente) o Melisenda a especies de súcubos paganos que sí poblaron el imaginario medieval. Lo cierto es que los monjes encerrados en sus conventos medievales debían de atribuir sus poluciones nocturnas a apariciones diabólicas en forma de hermosas mujeres que atravesaban puertas y paredes para venir a copular con ellos, esfumándose después.

La cábala asimila los súcubos a los espíritus elementales del aire, es decir a las sílfides.⁸ Esta variante pagana del súcubo tuvo mucho éxito, como también su variante masculina, el silfo, en la literatura y el arte del siglo XVIII, y en el arte en general en los siglos posteriores: sin hablar de la figura masculina, que no nos ocupa aquí, y que puebla las páginas de Crébillon, Caylus, Marmontel y hasta Sade⁹, citaré *La muñeca* de Bibiena (1747) donde un abate, ridículo y fatuo, según dice el propio narrador, se ríe de las creencias en esos pueblos elementales hasta que compra una

⁶ Pierre de Lancre o Delancre es un juez bordelés de siniestra memoria que se encargó de la quema de brujas en la región vascofrancesa de Lapurdi (Labourd en francés) y que fue en parte el origen del vergonzante proceso en Logroño a las brujas de Zugarramurdi. Su lucha contra demonios, súcubos, brujas y otros espectros quedó reflejada en dos obras suyas: el *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons, où il est amplement traité des sorciers et de la sorcellerie* (1612) y *L'incrédulité et mécréance du sortilège pleinement convaincue, où il est amplement et curieusement traité de la vérité ou illusion du sortilège* (1622).

⁷ https://fr.wikisource.org/wiki/Livre:Jacques_Collin_de_Plancy_-_Dictionnaire_infernal.pdf (consultado el 1 de octubre de 2018).

⁸ Los espíritus elementales poblarían los cuatro elementos de los que está formada la tierra: fuego, tierra, aire y agua. Las y los salamandras, los gnomos y las gnomas, la tierra, los silfos y las sílfides, el aire y los ondinos y ondinas el fondo de las aguas.

⁹ Véase la antología de Delon, Michel, *Sylphes et Sylphides* (París: Desjonquères, 1999).

muñeca que cobra vida como sílfide y se comporta como una amante despótica. Ya en el siglo XIX, Chateaubriand que incluye en el libro III de sus *Memorias de Ultratumba* una sílfide que imagina como su mujer ideal, y los ballets de los siglos XIX y XX están repletos de sílfides.

Pero volviendo al súcubo propiamente dicho, tenemos muestras en la arquitectura, como en el bello ejemplo del castillo de Écouen del condestable Anne de Montmorency (muy amigo de los reyes Francisco I y Enrique II), en el actual Val-d'Oise, construido a partir de 1538, diseñado por un arquitecto desconocido, y donde pueden verse figuras ornamentales en las lucernas de la fachada, de súcubos para el condestable, y de incubos para Madeleine de Saboya. En 1872, Isidore Lisieux, bibliófilo aficionado a libros esotéricos, descubre en Londres un manuscrito del siglo XVII firmado por un tal R. P. Ludovicus Maria [Cotta] y titulado *De Dæmonialitate, et Incubis, et Succubis*. En él se trata más de los incubos que de los súcubos, pero se afirma la existencia de ambos como seres intermedios, poseídos por el diablo, pero humanos en cuanto que nacen y mueren como los demás. Por ello, concluye el autor, copular con un incubo o con un súcubo es más grave que hacerlo con un animal, pero menos que con Satán en persona.

El descreído Voltaire ironiza sobre incubos y súcubos, en particular sobre estos últimos, en su *Diccionario filosófico* (1764):

Íncubos y súcubos: ¿Han existido alguna vez los incubos y los súcubos? Los sabios jurisconsultos demonógrafos admiten la existencia de ambos. Afirman que el diablo, siempre alerta, inspiraba sueños lascivos a los y las jóvenes; que recogía el fruto de los sueños masculinos, y que, caliente aún, lo depositaba en el recipiente femenino que naturalmente tiene tal destino. Aquel acto produjo muchos héroes y semidioses en la Antigüedad. El diablo se tomó un trabajo superfluo: le habría bastado con dejar faenar juntos a los mancebos y a las doncellas, que sin su ayuda hubieran echado al mundo héroes.

Concíbese lo que eran incubos por la explicación que dan de ellos Del Río, Boguet y otros sabios en hechicería, pero la susodicha explicación no nos da idea de los súcubos. Una joven puede hacer creer que se acostó con un genio, con un dios, y que de este dios tuvo un hijo. Según dice Del Río, el diablo depositó en ella la sustancia que hace nacer al niño, cogida de un mancebo durante su sueño; la joven queda embarazada y pare, sin que nadie pueda echarle nada en cara: el diablo fue su incubo. Pero cuando el diablo se convierte en súcubo, es otra cosa; para eso es preciso que sea diabla, que el esperma del hombre penetre en ella, y en tal caso el hombre la hechiza y tiene de ella un hijo.

Los dioses y las diosas de la Antigüedad obraban de un modo más limpio y mucho más noble. Júpiter en persona había sido el incubo de Alcmena y de

Sémele. Tetis en persona había sido el súcubo de Peleo, y Venus el súcubo de Anquises, sin necesidad de recurrir a los subterfugios de la diabolía.

Observemos, además, que los dioses se convertían con frecuencia, para conseguir a las hijas de los hombres, ya en águilas, en pichones o en cisnes, ya en caballos, ya en lluvia de oro, pero las diosas no se disfrazaban nunca; no tenían mas que presentarse para agradar; y yo sostengo que si los dioses se metamorfoseaban para entrar sin producir escándalo en las casas de sus queridas, adquirirían su forma natural en cuanto entraban en las habitaciones. Júpiter no podía gozar de los favores de Dánae convertido en lluvia de oro; lo mismo le hubiera sucedido con Leda si hubiera permanecido como cisne; de suerte que volvió a ser dios, esto es, un joven hermoso, para así gozar de ella.

En cuanto a la nueva manera de embarazar a las jóvenes por el ministerio del diablo, no podemos dudar de que haya existido, porque la Sorbona lo decidió así el año 1318: «*Per tales artes et ritus impios et invocationes dæmonum nullus unquam sequatur effectus ministerio dæmonum, error*. Es un error creer que esas artes mágicas y esas invocaciones a los diablos no producen efecto». La Sorbona no revocó este decreto; por lo tanto, debemos creer que han existido íncubos y súcubos, ya que nuestros maestros lo creyeron. Además, lo han creído otros maestros. Roding, en el libro que escribió sobre los hechiceros, dedicado a Cristóbal de Thou, primer presidente del Parlamento de París, refiere que Juana Hervilior, natural de Berbería, fue condenada por dicho Parlamento a ser quemada viva por prostituir a su hijo al diablo, que era un hombre de gran estatura y negro, y cuyo semen estaba helado. Esta circunstancia parece opuesta a la naturaleza del diablo, pero nuestra jurisprudencia opinó siempre que el esperma del diablo es frío, y el número prodigioso de hechiceras que hizo quemar durante mucho tiempo respalda tal verdad.

El célebre Pico della Mirandola, que era príncipe y que no mentía, dice que conoció a un anciano de ochenta años que se acostó la mitad de su vida con una diablesa, y a otro de setenta que hizo lo mismo, y los dos fueron quemados en Roma. No nos dice lo que se hicieron sus hijos. Aquí queda pues demostrada la existencia de los íncubos y de los súcubos. Por lo menos es imposible probar que no han existido, porque si es artículo de fe que hay en el mundo diablos que entran en nuestros cuerpos, ¿quién puede impedirles que faenen como mujeres o que entren en los cuerpos de las jóvenes? Si existen diablos, es probable que existan diablesas. De modo que para ser consecuentes debemos creer que los diablos masculinos tienen hijos de nuestras jóvenes, y que nosotros los tenemos de los diablos femeninos. (La traducción es nuestra).¹⁰

¹⁰ Voltaire, *Dictionnaire philosophique* (1764) t. 19, (París, Garnier, 1878), p. 453 y ss.

En efecto, pocos diablos hubo en la literatura dieciochesca, apenas una caricaturización de su personaje en la recreación francesa del *Diablo cojuelo* (Luis Vélez de Guevara, autor de la primera versión, de 1641, y Lesage, 1707) o el prendado Belcebú (de un joven español, Don Álvaro) del *Diablo enamorado* (1772) del cabalista Cazotte, donde el Maligno reviste sucesivamente las formas de camello, perrito faldero y joven y seductora mujer que dice llamarse Biondetta, y que responde perfectamente a la imagen de la tentadora que acabamos de ver. Sin embargo, el súcubo, demonio femenino *pendant* del ícubo masculino, conocerá en el siglo XVIII el mismo éxito que en siglos precedentes, como vemos en la novela en francés del británico William Bepford, *Vatheck* (1782), o en el *Manuscrit trouvé à Saragosse* (1794, 1804 y 1810 para las tres versiones) del polaco Jan Potocki, también en francés. Si en la primera descendemos a los infiernos con unos duendes de ambos sexos, en el segundo son dos hermosas sarracenas las que tientan a un guarda valón, el joven Alphonse van Worden, hasta copular con él, para luego transformarse en ahorcados o en demonios a su antojo, cuales súcubos venidos directamente de Oriente.

No obstante, una vez más, esta figura diabólica femenina alcanzará su momento álgido en la literatura, la pintura y la escultura decimonónicas, en especial en Francia, con ejemplos magníficos, como el que aparece en *La Morte amoureuse* (*La muerta enamorada*, publicada en 1836 en *La Chronique de Paris*) de Théophile Gautier. Aunque en muchos casos el súcubo acabará desacralizado, denunciado, o bien como una excusa para condenar a jóvenes hermosas y libres, o bien para enmascarar goces solitarios: así lo hará el propio Théophile Gautier en su poema *Solitude* (*Soledad*) dentro de sus *Poésies libertines* publicadas póstumamente en 1934, o el gran Balzac en el relato más hermoso de sus *Contes drolatiques* (*Cuentos droláticos*, 1832-1837 conjunto de relatos fantásticos ambientados temporal y lingüísticamente en la Edad Media, ilustrados magníficamente por el gran Gustave Doré): «*Le succube*», «El súcubo», del que reproducimos aquí un extracto:

EL SÚCUBO

I

QUÉS ES UN SÚCUBO

In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, Amen

El año de nuestro Señor Mil doscientos setenta y uno, ante mí, Jérôme Cornille, gran penitenciario, juez eclesiástico [...] habiendo deliberado [...] sobre las quejas y requerimientos de los habitantes de la ciudad

[de Tours] [...] han comparecido algunos hombres nobles, burgueses y villanos de la diócesis, los cuales han declarado sobre los extravíos de un demonio sospechoso de haber tomado la figura de una mujer [...] y para llegar a la verdad de dichas quejas, hemos abierto este atestado, este lunes once de diciembre con el fin de registrar los testimonios de cada uno a propósito del demonio, interrogándolo e imputándoselos y juzgándole según las leyes *contra dæmonios*.

Primero se ha presentado el llamado Jean de apellido Tortebras, burgués de Tours, poseedor, con licencia para ello, de la hostería de la Cigüeña sita en la Place du Pont, le cual ha jurado por la salvación de su alma, con la mano sobre los Santos Evangelios no proferir sino lo que ha visto y oído por sí mismo. Tras lo cual ha afirmado lo que sigue:

— Declaro que, alrededor de hace dos años [...] un hidalgo [...] perteneciente a los hombres del rey, de vuelta de Tierra Santa, vino a mí para pedirme que le alquilara una casa en el campo [...] la cual le dejé por nueve años mediando tres monedas de oro fino.

En la susodicha casa instaló el señor a una querida suya, con apariencia de mujer, vestida a la sarracena y mahometana, a la que tenía escondida y sin mostrar a nadie de quien pude con todo apercebir [...] una tez sobrenatural y unos ojos tan ardientes que no sabría describirlos, de los que emanaba un fuego infernal [...]. Era tan lozana que nunca había visto yo mujer así.

Habiendo dado por muerto al caballero distintas personas de toda suerte [en Tierra Santa], observé que si aún se tenía en pie era gracias a algunos encantamientos, filtros, conjuros y diabólicas brujerías de aquella especie de hembra.

[...] Hubo quien dijo en aquel tiempo que la diablesa había hechizado al caballero con su larga melena, cuyos cabellos estaban dotados de propiedades calientes que transmiten a los cristianos los fuegos del infierno en forma de amor, y les obliga a fornicar hasta que su alma sale del cuerpo y vuela junto a Satán.

[...] Habiendo fallecido ya el señor de Bueil [el caballero], fui a mi casa para ver si la extranjera deseaba permanecer en ella, y me costó gran esfuerzo que un hombre extraño y medio desnudo, negro y de ojos blancos, me llevara ante ella. Cuando vi a la morisca, en un camarín reluciente de oro y pedrería, alumbrado con multitud de luces, aposentada en una alfombra asiática, apenas vestida, acompañada de otro hidalgo que ya iba perdiendo el alma, no tuve el corazón lo bastante firme como para mirarla, pues sus ojos me habrían incitado a entregarme a ella de inmediato, ya que ya solo su voz me hacía cosquillas en el vientre, me acaparaba el cerebro y me pervertía el alma. Cuando me di cuenta de lo que me sucedía, por temor a Dios, y también al infierno, perdí el ánimo, dejándole la casa todo el tiempo que quisiera conservarla, pues demasiado peligroso me resultaba ver aquella tez morisca de donde se desprendían diabólicos calores, sin contar con el pie más diminuto que

pueda imaginarse, y esa voz que como he dicho provocaba constantes vuelcos al corazón [...].

Por haber sido citado, compareció entonces Mathieu, conocido como Cognefestu [...] quien, tras jurar por los Santos Evangelios decir la verdad y nada más que la verdad [...] declaró haber visto, en el lindero de la casa, verdes floraciones de todo tipo, en invierno, crecidas por arte de magia, especialmente de rosas en tiempo gélido [...]. Pero no le asombraba en absoluto puesto que siempre estaba tan ardiente la forastera en cuestión que cada vez que paseaba en hora de vísperas junto a la tapia de su huerto, al día siguiente se encontraba con lechugas todas crecidas, y otras veces solo con el roce de su falda había hecho que subiera la savia por los troncos de los árboles y acelerado el nacimiento de los brotes [...]. Luego la mujer del tal Cognefeu fue requerida por nos y dijo, tras prestar juramento, [que], desde que llegó la citada extranjera su hombre la trataba mejor debido a que la vecindad de la buena señora expandía el amor por el aire, como el sol sus rayos, y otras necedades por el estilo de los más incongruentes [...].

En tercer lugar se adelantó el señor Harduin V, señor de Maillé [...]. Entonces dijo haber conocido en el ejército cruzado al demonio de que se trata, en la ciudad de Damasco [...]. Que sabía por algunos cruzados que la diablesa era doncella cada vez que la montaba alguien por lo que era seguro que Mammón se le había metido en el cuerpo y le rehacía el virgo para cada uno de sus amantes [y] que la voz de aquel demonio le había llegado directa al corazón antes de entrarle por los oídos, y le había metido en el cuerpo tan ardiente amor que la vida se le iba entera por el lugar por donde se otorga.¹¹

Múltiples y preciosos son los textos literarios que hablan de súcubos, y de esfinges-súcubos, figuras que a veces aparecen amalgamadas (Franz von Stuck, *Le Sphinx*, 1895, Valère Bernard, *Le Sphinx*, 1896, litografía), de amantes diabólicas, depredadoras, vampíricas, siempre tentadoras, y a pesar de su carnalidad dudosa, de cuerpos sensuales y fatalmente atractivos. Pero los decadentes como Jean Moréas reivindicaron esa cópula con las diosas infernales para combatir la «no vida» en la tierra y así poder sentir ese «formidable deseo de vivir» (*Las Sirtes*, 1884).

El romántico «frenético» Philotée O'Neddy produce un de los más bellos poemas sobre súcubos de la literatura francesa: «Súcubo» (*Feu et flamme*, 1833, París: Librairie orientale Dondey-Dupré):

¹¹ Balzac, *Cuentos droláticos*, 1832-1837, ilustraciones de Gustave Doré, trad. Lydia Vázquez y Juan Manuel Ibeas (Madrid: Cabaret Voltaire, 2011), p. 357-366.

Súcubo

¡Ella valía todo un serrallo!

Théophile GAUTIER

¡Qué! ¡Quieres retrasar el momento de la felicidad!

Alphonse BROT

Soñaba, la otra noche, que en los esplendores de las tormentas,
En el parqué movedido de un salón de nubes,
De terror y de amor poderosamente atormentado,
Con una lasciva y esbelta bohemia,

En un vals aéreo,
Borracho y loco, me sentía arrebatado.

¡Como rodeaba mi brazo su fantástica cintura!
De un pecho que el terciopelo comprimía elástico
¡Oh! ¡Cómo aspiraba yo los irritantes perfumes!
¡Y qué feliz era cuando, brusco y salvaje,
El viento enrollaba sobre mi rostro
Los haces de sus oscuros cabellos!
¡En verdad había dicha y poesía

En el espasmo infernal, el cálido frenesí,
La emoción lujuriosa, el corrosivo languidecer,
Que mordían, acosaban nuestras almas revueltas,
Arremolinándose así sobre las blandas nubes
Que sentíamos huir bajo nuestros pies!

¡Oh, piedad!, muero. ¡Piedad! ¡Mi hada blanca!
Decía yo con una voz eléctrica, ahogada.

Mira. —Todo mi cuerpo palpita incandescente.
—Ven, ven, subamos más arriba, subamos a una estrella.

—¡Y ahí, que la belleza se abandone sin velo
A mi fuga adolescente!

Le dio un ataque de risa... Risa inarmónica,
Digna de explayarse en el banquete satánico.

Me dio un escalofrío, mis dientes rechinaron.
Luego de repente, ¡desapareció el hada de lúbrica apariencia!
¡En mis brazos nada sino un esqueleto
Expandiendo todos sus espantos!
[...].¹²

¹² Este, como los textos siguientes, han sido extraídos de *L'Ange noir, petit traité des succubes*, antología de textos sobre súcubos del siglo XIX escogidos y

Ese es el súcubo, el que cambia su «lúbrica apariencia» por otra espantosa que hiela la sangre al hombre poseído por el espectro diabólico.

En un poema más negro, Camile Delthil, político radical socialista y poeta decimonónico, llama al súcubo, a sabiendas que será su perdición, como la de todos los hombres de la ciudad:

¡Es la hora del festín, vampiro tenebroso!
 Del cuerpo virginal, la sangre es generosa,
 Ven, los huesos quebrarán bajo tu lúbrico abrazo.
 La carne crepitará bajo la fogosa huella
 De tus rojos labios, vampira, contarás
 Los estertores, los suspiros, y te embriagarás.
 Como un súcubo ardiente, Cora, sobre su víctima,
 Calmó la sed de las voluptuosidades que anima
 El soplo impetuoso de los deseos renacientes.
 El amor por esa impura era placer de los sentidos.
 Temibles Circes, bellas encantadoras,
 Que cambiáis en tormentos inefables caricias,
 Vosotras que podéis habitar por vuestros encantamientos,
 En un inmundo cuerpo el alma de vuestros amantes;
 Sirenas de falso corazón, de labios seductores,d
 Brujas que lleváis en vuestros pechos lucientes
 Los pronto resplandores de la impudicia,
 El Maligno os escoge para poblar la ciudad.

(En *Las Tentaciones*, 1890)

Joséphin Souлары habla de los *diablos azules* en un compendio poético (1870), donde dedica un poema a «la súcuba», en femenino, «estirge de labios mordientes, virgen de brazos acariciantes/ la cruel ha comido mi corazón, absorbido mi sangre./ y absorbido hasta en mis ojos las lágrimas que lloro». Jean Richepin se traviste en súcuba para hablar en su nombre en un hermoso y breve poema: «¿Por qué me llamáis vampiro?! Él es cruel pero yo soy peor./ Y sin embargo no tengo sus uñas que desgarran./ Soy dulce, tierna y cariñosa./ Mi boca en flor sabe a almendra garrapiñada./ Dejad que los niños vengan a mí.» También Louis Denise, bibliotecario y poeta, compone un poema donde la súcuba toma la palabra en primera persona (publicado en *La Merveilleuse doxologie du lapidaire*, Mercure de France, París, 1893): «Heme aquí: soy la blanca y la frágil/ Que canta en tu corazón, en las noches lánguidas,/

presentados por Durand, Delphine y Jumeau-Lafond, Jen-Davi (París: Éds. La Bibliothèque, 2013). La traducción es nuestra.

El perfume discreto de tu deseo me guía/ Hasta tu corazón a pesar del rebelde pudor.// ¡Oh! No pases la mano por tu frente./ No me eches como a un vil pájaro./ Tus deseos vencedores me esperan [...] A tu alrededor mis bellezas fugitivas/ En el aire pasan, y yo canto, canto...// Mira mis pechos lechosos, mis pechos duros,/ Mi vientre pulido como una bandeja de oro./ No, tus ojos cerrados no te esconderán/ Mis riñones sabrosos como un fruto maduro [...] Soy la flor de tu insomnio/ Llena del olor y las carnes de las mujeres.// Aquí llega la serpiente de terciopelo/ A triturarte con sus anillos lúbricos y suaves,// y el obsesivo Eros grita y hierve/ En las cavidades de tu pesado cráneo.»

Huysmans (el escritor que afirmó haber sido poseído por un súcubo en un monasterio benedictino, y que nunca, ni antes ni después, había conocido semejante goce), en *Allá abajo* (o *Allá lejos*, como también se ha traducido *Là-bas*,¹³ 1891), se sirve de todo el espacio de su novela para detallar los efectos de la influencia del Maligno sobre el personaje histórico Gilles de Rais. Cómo, se preguntan unos tertulianos, alguien que habría podido alcanzar la santidad de la mano de Juana de Arco, se convierte en un fornicador, torturador, asesino y devorador de niños. Solo la existencia del Mal, de Satán, puede explicarlo. La posesión (o el pacto sellado con el diablo) de Gilles de Rais, tras conducirlo a las peores atrocidades, concluye, en este relato de Huysmans, en una comunión venérea con la naturaleza antes de ser poseído por demonios de ambos sexos, íncubos y súcubos. La cita, un poco larga, merece la pena:

Parece que la naturaleza se pervirtiera ante él [Gilles de Rais] y que fuera su presencia misma la que la depravara; por primera vez, comprende a inmutable salacidad de los bosques, descubre priapeyas en la espesura.

Aquí, el árbol se le presenta como un ser vivo, de pie, boca abajo, con la cabeza hundida entre la cabellera de sus raíces, levantando las piernas al aire, separándolas, luego subdividiéndose en nuevos muslos que se abren, a su vez, haciéndose cada vez más pequeños a medida que se alejan del tronco; ahí, entre esas piernas, se hunde otra rama, en una inmóvil fornicación que se repite y disminuye, de ramo en ramo hasta la copa; ahí, una vez más, el palo le parece un falo que asciende y desaparece bajo una falda de hojas o bien que sale, al contrario, de un vello púbico verde y se sumerge en el aterciopelado vientre de la tierra.

Unas imágenes lo asombran. Vuelve a ver pieles púberes, esas pieles del blanco luminoso de los pergaminos, en las cortezas pálidas y lisas

¹³ Preferimos la primera traducción, más cercana a una etimología que tanto importaba al autor.

de las largas hayas; vuelve a encontrar la epidermis elefantina de los mendigos en la envoltura negra y rugosa de los viejos robles; luego, junto a las bifurcaciones de las ramas, unos agujeros se abren, unos orificios donde la corteza hace como un nudo en unas incisiones de forma oval, unos hiatos plisados que simulan inmundos emuntorios o despojos abiertos de alguna bestia. Y más visiones, esta vez en los codos de las ramas, unas fosas bajo los brazos, axilas rizadas de líquen gris; en el tronco mismo del árbol unas heridas que se alargan en forma de grandes labios bajo matas de terciopelo rojo y ramos de musgo.

Por todas partes las formas obscenas ascienden de la tierra, brotan en desorden en el firmamento que se sataniza; las nubes se hinchan como tetas, se rajan como grupas, se redondean como odres fecundos, se dispersan como chorros de leche, se fusionan con la sombría masa abombada del bosque para formar imágenes de muslos gigantescos o enanos, triángulos femeninos, grandes v, bocas de Sodoma, cicatrices que supuran, aberturas húmedas. Y ese abominable paisaje cambia. Gilles ve ahora en los troncos inquietantes pólipos, horribles lupas. Constata exostosis y úlceras, llagas entalladas a pico, tubérculos ulcerosos, caries atroces; es una leprosería de la tierra, una clínica venérea de árboles en la que surge, en el recodo de un sendero, un haya roja.

Y antes esas hojas purpúreas que caen, se cree empapado por una lluvia de sangre; rabioso, sueña que bajo la corteza habita una ninfa de los bosques, y querría murmurar en las carnes de la diosa, querría trucidar a la dríada, violarla en un lugar ignoto de las locuras humanas.

Envidia al leñador que podrá martirizar y masacrar a ese árbol, y se vuelve loco, brama, escucha, ido, al bosque que contesta a sus gritos de deseo con el estridente clamor de los vientos; se derrumba, llora, reanuda su marcha hasta que, extenuado, llega al castillo y cae en la cama como un muerto.

Y los fantasmas se precisan mejor, ahora que está dormido. Los lúbricos enlaces de las ramas, el engarce de las esencias diversas de los bosques, las grietas que se dilatan, los macizos que se abren desaparecen; las lágrimas de las hojas azotadas por el céfiro se secan; las blancas llagas de las nubes se reabsorbe en el gris del cielo; y, en medio de un gran silencio, pasan los incubos y los súcubos.

(Là-bas, Allá abajo, cap. XI, la traducción es nuestra).

Pero si podemos deducir de estos textos ciertas características corpóreas del súcubo o demonio-mujer: de apariencia sensual, pechos duros, caderas y grupas carnosas y firmas, piel sensual, labios ardientes y mirada fogosa, comparte ese cuerpo hermoso y apetecible con los demonios que tentaron a San Antonio Abad. Sin embargo, su nocturnidad la asocia a la vampira, y su animalidad se traduce por unos labios ardientes capaces de chupar, unos dientes susceptibles de morder, a veces hasta se la ve dotada de unas alas de murciélago; pero sobre todo

se caracteriza por su metamorfosis instantánea de un cuerpo de ensueño a un «ser fluido y esquivo» (Huysmans, *En route*, 1895: «En camino»), a una muerta, a un monstruo, a polvo, a calavera. Para terminar siendo «la sombra de una sombra» (Montesquiou, «Le succube»). Más peligroso que el demonio de San Antonio, al que se podía alejar con crucifijos o agua bendita, este consigue copular con el cristiano y arrastrarlo a la locura, a la muerte y a la condena eterna.

El cuerpo del súcubo no es, pues, el cuerpo del diablo tentador con formas de mujer exuberante. Es etéreo, espectral, inmaterial y asexual... Y sin embargo viene en medio de la noche para aparearse con el hombre, que teme a ese demonio femenino, pero sin huir de él, como tetanizado por el deseo de hembra, a pesar de todo. Si algunos de estos súcubos presumen de pechos lechosos y turgentes, de grandes tetas y grupas firmes, esas formas son más discurso satánico patrañero o delirio de poseso, como en Louis Denise o Huysmans que materialidad tangible. Pero algo de muy femenino hay también en el súcubo, y ese algo es tan profundamente corpóreo como las formas de la mujer tentadora del abate Antonio: es su perfume, *odor di femina*, es su voz de sirena, esa que yergue el miembro del varón que la escucha, tiene ojos de Gorgona, de mirada que petrifica, su ser desprende un calor que infunde vida o consume todo a su paso... Solo su cabello, pero es el de Medusa, tiene una apariencia: rojo o negro, largo, abundante, oloroso, sedoso o encrespado, la cabellera baudelairiana del súcubo le sirve de red para atrapar a un macho que, como una presa desvalida y fascinada, se deja atrapar por esa hembra demoniaca permanentemente virgen, para que cada cópula con el humano sea única.

Frente a esta figura femenina del imaginario masculino, a mitad de camino entre el diablo-mujer y la femme fatale, la gran poeta Renée Vivien, conocida como «Safo 1900», se reapropia del tema para hacer del súcubo, o de la súcuba, su pareja, o ella misma, o nosotras, en definitiva todas esas mujeres «que no son de la raza de los hombres»... en este maravilloso poema titulado «*Les succubes disent*», «Los súcubos dicen» (*Poèmes*, París, 1903), un poema donde la poeta asocia al súcubo, «de cuerpo asexual», a las fuerzas de la naturaleza, de las flores que se marchitan sin fruto, de la Luna, de la Mar, amantes femeninas, y lo emparenta con las banshees y los Jettatori, es decir, con los seres de poderes adivinatorios, sobrenaturales:

Abandonemos el letargo feliz de las casas,
El carmín de los rosales y el perfume de las manzanas

Y los vergeles donde mueren la ondulación de las estaciones,
Pues ya no somos de la raza de los hombres.

Iremos bajo los tejos donde se entretiene la noche,
Donde el soplo de los Muertos vuela como una llama.
Cogeremos las flores que se marchitan sin fruto,
Y en las acres primaveras morderemos hasta el alma.

Ven: escucharemos, en un silencio amargo,
Entre el cuchicheo de la víspera de alas pardas
La risa de la Luna prendada de la Mar,
El sollozo de la Mar prendada de la Luna.

Tus cabellos liberarán sus destellos azules y rojos
Al estertor imperioso que se levanta de la tormenta,
Pero el horror de ser no plegará nuestras rodillas.
En nuestros ojos fermenta la mirada de los Súcubos.

Los hombres solo verán nuestras sombras en el umbral
De las horas en que, mezclando el ardor de nuestros dos odios,
Seremos las Banshees que presagian los duelos,
Y los Jettatori de los nacimientos venideros.

Nuestros cuerpos asexuados se unirán en el esfuerzo
De los suspiros, y los llantos quemarán nuestras pupilas.
Contemplaremos el esplendor de la Muerte
Y la esterilidad de las cosas eternas.

(La traducción es nuestra)

Como Renée Vivien, otras mujeres se han visto fascinadas por ese rol de súcubo que la misoginia eclesiástica y popular atribuía a nuestro género, y ello hasta nuestros días, como lo prueba la canción de la cantante Robert «La llamada de la súcuba» (el femenino ha acabado por imponerse), del año 2000, con letra de Amélie Nothomb (música: Mathieu Saladin):

Tú
En el fondo de la noche no duermes
En el fondo de la noche te agitas y gritas
En el fondo de la noche tienes miedo
En el fondo de tu corazón sabes bien que soy yo

Quien te llama
Quien te desea
Quien te posee
Quien te adora
Quien te odia
Quien te guarda rencor
Quien abre de nuevo tu herida

Tú

Hace tanto tiempo tu sangre era la mía
 Hace tanto tiempo me pertenecías
 Para toda la eternidad
 Hace tanto tiempo te entregabas a mí
 Hace tanto tiempo decías que me amabas
 Para toda la eternidad

Tú

Tú me guardaste el duelo durante un tiempo
 Luego la vida tuvo que seguir su curso
 Pero en el fondo de ti mismo tienes miedo
 Porque sabes que no me has sobrevivido

Tú me llamas

Tú me deseas

Tú me posees

Tú me adoras

Tú me odias

Tú me guardas rencor

Tú abres de nuevo mi herida

Tú

Hasta el infinito tu sangre será la mía
 Hasta el infinito me pertenecerás
 Para toda la eternidad
 Hasta el infinito te beberé la vida
 Hasta el infinito te poseeré
 Para toda la eternidad.

(La traducción es nuestra)

El demonio femenino, la muerta que vuelve de los infiernos para tentar al hombre se convierte aquí en una hermosa metáfora de un amor perdido, muerto, pero cuyo recuerdo queda siempre vivo, para toda la eternidad, como el deseo, en una reciprocidad que da al súcubo una nueva dimensión donde ha desaparecido todo rastro de misoginia. Prueba de que todo mito es reversible y toda obra de arte es hermosa por su ambivalencia. Los poemas (o las canciones), las novelas, los cuadros no son discursos misóginos, son representaciones de imaginarios que nos enriquecen si son grandes, y de los que siempre podemos extraer hermosas figuras, como la del súcubo, para hacerlas positivas y nuestras, como aquí Nothomb.

La bruja es por excelencia el cuerpo de mujer poseído por el diablo. No es Satán con apariencia de mujer, como la imagen que aparece en las tentaciones de San Antonio, no es un demonio femenino, como el súcubo, es una humana habitada por el diablo o que ha firmado un pacto con él

ofreciendo su cuerpo y su alma al Maligno, a cuyo servicio vive. La bruja es una imagen caracterizada por sus hechizos abortivos, por sus venenos letales, por sus encantamientos para anular o manipular voluntades. Es el médium que posee la omnipotencia de Satán: tiene derecho de vida y de muerte sobre los humanos y los maneja a su antojo, o al capricho de quien le pide un servicio sobrenatural y pecaminoso, a cambio, o no, de dinero, pues si a la bruja, como al diablo, le gustan las riquezas terrenales, el pecado en sí puede ser suficiente recompensa para ella y para su amo. Ciertamente, la bruja de los cuentos es en general la anciana seca de nariz corva y verruga peluda en el mentón, siempre acompañada de un gato negro e inclinada sobre un caldero humeante en el que nadan patas de sapo, colas y cabezas de culebras, ojos de lombriz, dientes de rata, uñas de urraca y alas de murciélago. Pero no siempre las brujas tienen ese cuerpo feo y grotesco. La historia del arte tiene mil muestras de brujas hermosísimas. Y de hecho la historia de Occidente cuenta con demasiados casos de mujeres quemadas vivas por brujas a menudo simplemente por poseer una belleza o una libertad excesivas que hacían que se las asociara con el diablo.

Las brujas llevan en el cuerpo una marca diabólica, que Satán ha impreso en sus carnes para dejar constancia de que son de su propiedad. Según el *Diccionario infernal* de 1818, Michelle Chaudron, ginebrina acusada por brujería en 1652, llevaba la marca satánica en el labio superior; dicha señal vuelve la zona insensible, de forma que si se penetra con una aguja, la bruja no siente nada. El mismo *Diccionario* sostiene que las brujas, cuando firman el pacto con el diablo, le dan un mechón de su pelo a modo de arras. Pero lo que de verdad caracteriza a las brujas son sus encuentros orgiásticos con Belcebú en los sabbats. En estos aquelarres, siempre según el *Diccionario infernal*, los demonios que bailan con las brujas suelen tener forma de macho cabrío o cualquier otro animal. El baile suele ser en corro, espalda contra espalda, rara vez solo o en pareja. Hay tres pasos de danza: el primero denominado movimiento de la bohemia o gitana, el segundo que se ejecuta saltando siempre espalda contra espalda, y el tercero todos en cadena, y a galope. Las danzas se ejecutan al son de un tamboril, una flauta, un violín o cualquier instrumento que se golpee con un palo. Esa es la única música del Sabbat. Cuenta el autor del *Diccionario infernal* en su artículo «Brujas» que, en tiempos de Carlos V, dos mozueltas de once y nueve años se acusaron a sí mismas de brujas ante el consejo real de Navarra: confesaron haber ingresado en la orden de

la brujería y se prestaron a denunciar a todas las brujas de la comarca a cambio de verse libres. Los jueces así se lo prometieron. Explicaron las niñas que mirando el ojo izquierdo de las mujeres sabrían ellas si eran brujas o no, y así hicieron en distintas poblaciones donde reunían en asamblea a todas las personas sospechosas de magia, y las niñas señalaron a muchas mujeres que, según dice Jacques Collin de Plancy, resultaron ser brujas de verdad y en consecuencia encarceladas. Añade el autor que fueron encerradas en prisión unas ciento cincuenta que confesaron haber renunciado a Jesucristo y su religión en una ceremonia presidida por un chivo negro que se aparecía dentro de un círculo en el que daba varias vueltas. En cuanto hacía sonar su voz ronca se precipitaban las brujas a bailar a su alrededor, y luego le besaban el trasero y después celebraban un festín con pan, vino y queso (en otras crónicas demonológicas, el pan y el queso se ven sustituidos por niños recién nacidos). Y una vez terminado el aquelarre, las brujas se iban volando por los aires hasta el lugar donde debían hacer el mal, y todas confesaron haber envenenado al menos a tres o cuatro personas por orden de Satán, que las introducía en las casas abriéndoles puertas y ventanas y luego las volvía a cerrar una vez ejecutado el maleficio. Si alguna asistía a misa, la hostia se veía negra.

También cuenta cómo invoca la bruja al Maligno: fabrica un ungüento de ingredientes secretos con el que se unta la palma de la mano izquierda, la muñeca y el codo y la parte interior del brazo, y la ingle y el costado, siempre del lado izquierdo; luego grita con voz potente: «¿Estás ahí?» Y de los aires contesta entonces una voz: «Sí, heme aquí.» Pero si las brujas existen, concluye el demonólogo galo, muchas mujeres han sido acusadas en falso, como es el caso de la señorita Lorimier [Henriette Lorimier, 1775-1854], a quien las artes deben algunos cuadros de gran valor, quien, encontrándose en Saint-Flour en 1811 con otra dama artista, pintaba, desde el valle una vista de la ciudad situada sobre una roca. Dibujada y hacía gestos con aplomo con su lápiz. Los campesinos, que sigue viendo brujas por todas partes, tiraron piedras a las damas.

La figuración del cuerpo de la bruja, como he dicho anteriormente, tiene muchas variantes, de la fealdad más absoluta, de la negación de la feminidad más total, de la representación más grotesca de la hembra, a la belleza suprema que, una vez más, supera lo humano para derivar en lo infernal de puro hermoso. Si la belleza supera lo divino, no puede ser sino diabólica. Esta premisa también es válida para las brujas que, por

otra parte, tienen además el poder de metamorfosearse en bellas doncellas, aunque sean marchitas centenarias, si la seducción demoníaca así lo exige (es el caso de la jovencita de Buñuel en *Simón del desierto*).

En el libro *El retorno de las brujas. Incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a las ciencias* (UNAM: México, 2008)¹⁴, la filósofa Norma Blázquez Graf explica que, frente a la Antigüedad, cuando Circé era una bruja de características divinas y con poderes adivinatorios y mágicos, ya desde la Edad Media aparecen dos tipos de brujas: el de la hechicera y el de la bruja propiamente dicha. La primera era la mujer curandera (p. 17) que tenía acceso a ese saber o «magia popular» generalmente transmitida de generación en generación, frente a la «magia culta» de la astrología y la medicina, en manos de los hombres; la segunda surge ya con un carácter negativo, representado por una vieja fea montada en una escoba. Esta bruja, presente en relatos e iluminaciones a partir del siglo XIV, se convirtió en un personaje negativo que provocaba abortos, divorcios, enfermedades, muertes, malas cosechas, etc. mediante maleficios inspirados por el diablo con quien había sellado un pacto. Tenemos miniaturas ya desde el siglo XV donde uno de los tipos de mujer es la bruja de nariz respingona y montada en una escoba que, según su autor, al menos en Vaudoise, vuelan de verdad (Vaudoise, Martin le Franc en *Le Champion des dames*, 1451, BNF). A la apariencia corporal de la bruja, grotesca, horrenda, se añaden sus actos, infames, como el beso que ha de dar el diablo en su pacto de sumisión: el *osculum infame* aparece por vez primera en un manuscrito regalado al rey inglés Eduardo IV («Escena de Sabbat», iluminación de 1460, The Bodleian Libraries, Oxford), donde tres brujas bastante bien parecidas en este caso y con cirios en la mano, muestran a un principiante cómo llegar el pacto con el diablo: una de las brujas con los labios manchados de mierda muestra al joven lo que ha de besar, el ano de un macho cabrío de testículos gigantescos que no para de cagar. Desde entonces, la escena es reproducida en muchos manuscritos ilustrados de la época, como el *Traité du crime de vauderie* de Jean Tinctore (iluminador: «Maestro de Margarita de York», Brujas, hacia 1470-1480), donde los participantes al aquelarre hacen cola para besar el culo del cabrón.

¹⁴ <http://computo.ceiich.unam.mx/webceiich/docs/libro/El%20retorno%20de%20las%20brujas.pdf> (consultado el 18 de septiembre de 2018).

En esas fechas, y coincidiendo con la voluntad del poder por controlar todas las instancias del saber, se comenzó la denominada «caza de brujas» tanto eclesiástica como civil, protagonizada por la Inquisición y por instituciones oficiales y nuevas leyes que culminaron en grandes represiones y matanzas en toda Europa. Se redactan y difunden, entre los siglos xv y xvii, numerosos tratados de demonología de autoría teológica o clerical; uno de los más célebres es obra de los inquisidores dominicos Heinrich Kramer y Jacob Sprenger, titulado *Malleus Maleficarum* (hacia 1486, conocido también como *El martillo de las brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza*), reeditado 30 veces desde la fecha de su publicación. En él se da a conocer qué es una bruja, cómo reconocerla y qué medios han de utilizarse para condenarla por haber cometido el pecado de herejía (delito religioso) y por haber perjudicado a terceros (delito civil); sus autores apuntan a la mujer como enemigo principal, insistiendo en que toda bruja ha firmado un pacto con el diablo y también en que este se sirve de las mujeres y sus cuerpos para ganarse la voluntad de los hombres.¹⁵ Lo que sabemos de esa triste época de Occidente, localizable a finales del siglo xv, es que hubo en torno a 110 000 inculpadas por brujería y entre 50 000 y 60 000 ejecuciones.¹⁶ En ciertas regiones de Europa como Bélgica o Suiza, el 90% de las procesadas acababan en la hoguera.¹⁷

Las mujeres a las que se consideraba brujas eran en general personas que poseían conocimientos especiales y envueltos en el aura de mágicos, como comadronas, parteras, curanderas, y hasta cocineras. Dos son las facetas que incomodan al hombre de estas supuestas brujas, como bien señala Norma Blázquez: la primera, su conocimiento, y la segunda, su sexualidad libre, que se ejerce sobre todo en los aquelarres, pero también entre y con los humanos, de manera libre. Esta sexualidad femenina libre, en una sociedad patriarcal, no podía sino inquietar a los hombres que controlaban el poder y que, gracias a la diabolización,

¹⁵ Según Sallmann, Jean-Michel, *Les Sorcières, fiancées de Satan* (París: Gallimard, 1989).

¹⁶ Røehring, Jacques, *Procès de sorcellerie au xv^e siècle et au xvii^e siècle* (Escalquens: Éditions Trajectoire, 2016).

¹⁷ Levack, Brian, *The Witch-Hunt in Early Modern Europe* (Londres: Longman, 1987, 3.^a ed. 2006), pp. 167-171 y 423-427.

intentaban reprimir cualquier brote de libertad entre las mujeres¹⁸. También es cierto que el estado de esclavitud al que estaba sometido el pueblo por el poder hacía que este sufriera de heladas, incendios, plagas, malas cosechas, sequías o inundaciones, hambrunas... y qué más fácil para el poder que acusar a cualquier mujer del entorno de ser el origen de todas las desdichas: de esas y de la muerte de un niño, o de un animal, de una infidelidad, de un pozo contaminado... todo era culpa de las brujas, auténticos chivos expiatorios.¹⁹ Su cuerpo era una de las pruebas: hermosas, feas, jóvenes, viejas, todas pasaban por la prueba del peso, ya que como volaban por los aires se pretendía que su apariencia corporal no coincidía con su peso, que tenía que ser mucho más ligero.²⁰

En suma, a partir de finales del siglo xv, en Europa, todas las mujeres libertinas, rebeldes, locas, deficientes, curanderas, extranjeras, adivinatoras de buena ventura o simplemente de las que quiere deshacerse el marido o el vecino acaban siendo sospechosas, y muchas terminarían perdiendo la vida tras horribles sufrimientos. Y si bien la representación de la «mala bruja» es la de un ser grotesco, desfeminizado y afeado, lo cierto es que muchas de ellas debieron a su excesiva belleza la acusación de brujería.²¹

En el siglo xvi, con la difusión de la hoja impresa, aparecen las llamadas «cartas de información» en las que se difunde la actualidad. En algunas de ellas pueden verse a mujeres acusadas de brujería ardiendo vivas en hogueras o a sus maridos a punto de ser decapitados por complicidad mientras asisten al suplicio de sus esposas.²²

En la pintura europea, fue Brueghel el Viejo, en el Flandes bajo dominación española, quien representó el primero a estas brujas, tal y como las seguimos imaginando hoy, en 1565 (*Santiago en casa del brujo*, Rijkmuseum Amsterdam): desnudas o mal vestidas, viejas, feas, acompañadas de gatos siniestros y subidas a escobas motorizadas o removiendo sopas envenenadas en calderos humeantes.

¹⁸ Según Betchel, Guy, *La Sorcière et l'Occident* (París: Plon, 1997).

¹⁹ Según Røhring, Jacques, *Procès de sorcellerie au xv^e et au xvii^e siècles*.

²⁰ Según Muchembled, Robert, *Une Histoire du diable* (París: Gallimard, 2000, reed, 2017).

²¹ Según Ostorero, Martone, Paravicini Bagliani, Agostino, Utz Tremp, Kathrin y Chêne, Catherine, *L'Imaginaire du Sabbat* (París: Gallimard, 1999).

²² Según Ginzburg, Carlo, *Le Sabbat des sorcières* (París: Gallimard, 1992).

Es cierto que, como bien subraya Robert Muchembled,²³ a partir del siglo XVII, los magistrados del Parlamento de París, más racionalistas, frenan la caza de brujas, que desemboca en una tentativa de normalización de la sociedad gracias a un progreso de la razón que hace retroceder las supersticiones y también las creencias en el diablo y la brujería.

Con todo, en el siglo XVII, y a pesar del avance del racionalismo, prosiguen las representaciones de sabbats y brujas como la estampa en *El Sabbat de las brujas* de Johannes Praetorius (Blockes-Berges Verriichtung, Leipzig, 1668), donde unas mujeres hermosas y en celo copulan alegremente con demonios satirizados en una celebración que más parece un festejo popular que un aquelarre infernal. Esta representación del imaginario supersticioso popular alimentado por una Iglesia retrógrada al servicio de un Antiguo Régimen patriarcal se mitiga en el siglo XVIII, combatida por filósofos e ilustrados. En España, el gran adalid de la lucha contra las supersticiones fue Feijoo, con su *Teatro crítico universal* (1726-1739), pero su encono no demuestra sino lo enraizada que, en el pueblo, azuzado por la Iglesia, se encontraba la creencia de que esas mujeres «sabias» no eran sino brujas. De hecho, el final del siglo de las Luces asiste a una explosión de lo tenebroso, de lo gótico, de lo fantástico, en literatura como en pintura. La novela de *El monje* de Matthew Lewis (1796) en Inglaterra, la de Luis Gutiérrez, *Cornelia Bororquia o la víctima de la Inquisición* (1801) en España, los lienzos del suizo Füssli o del español Goya, son tan solo los ejemplos geniales de una producción sombría, tenebrosa, negra, que resucita íncubos, súcubos, brujas y otros seres nacidos de las tinieblas ancestrales de la mente humana. Füssli, por ejemplo, entre 1783 y 1784 retoma a las tres brujas de Shakespeare (que recuerdan a las moiras o las parcas) en dos imágenes, una de ella con distintas versiones: en la primera (en realidad la segunda cronológicamente, 1784), las tres brujas, espectrales y con el cuerpo revestido de una túnica transparente (en una de las versiones, más corpórea, se distingue un hábito rojo bajo la túnica fantasmagórica) lanzan las profecías a Banquo y Macbeth: su cuerpo se reduce a un volumen etéreo encorvado, a unas manos de articulaciones artríticas y dedos amenazantes y a unos rostros iracundos o compungidos de rasgos espantosos: nariz corva, arrugas profundas y ojos y bocas desencajados.

²³ Muchembled, Robert, *La Sorcière au village, xv-xviii^e siècle* (París: Gallimard- Julliard, 1979).

En la segunda (1783) Füssli decide hacer un plano americano de las tres brujas para resaltar sobre todos sus rasgos faciales y sus manos. Macbeth y Banquo quedan así fuera del campo visual y el espectador puede ver de cerca a esos tres seres, con unos rostros demoniacos que nada tienen ya de femenino, ni siquiera de humano, y con unas manos que recuerdan a las garras de Satán.

Goya, claro, es, por excelencia, el pintor español de las brujas. Sus aquelarres están en la mente de todos, así como los rostros monstruosos de esos seres grotescos siempre acompañados de gatos, murciélagos, mochuelos, lechuzas o sapos. Esos lienzos forman parte de una serie de seis cuadros (todos localizados hoy salvo *El Convidado de piedra*, perdido) de pequeñas dimensiones (43 x 30 cm) que pintó Goya entre 1797 y 1798 para el palacio de recreo que poseían los duques de Osuna en su finca llamada Parque del Capricho, a las afueras de Madrid: *Vuelo de brujas* muestra a tres seres voladores con faldón y capirote bicornio que lleva unas serpientes imprimidas. Trasladan al aquelarre a un hombre dislocado que parece sufrir por los soplidos que dos de esos seres infligen a su cuerpo. Las brujas, según reza el título, son andróginas y sus pechos ocultos a pesar de la desnudez contribuyen a esa ambigüedad. Las dos personas del pueblo que huyen de la visión y de su ruido (una se tapa para no ver, la otra para no oír) están seguidas por un asno, símbolo de la ignorancia y los prejuicios populares. Así quiere Goya denunciar estas creencias que la propia Iglesia y el poder fomentaban en el pueblo para poder sojuzgarlo mejor. Vemos que la desfeminización de las brujas es una constante en su representación en este primer romanticismo.

El Conjuro presenta a la reina de las brujas con manto amarillo y manos amenazantes dirigidas al hombre, y su cohorte de compañeras: la que lleva niños recién nacidos en un cesto para ser ingeridos en el aquelarre, la que lee el conjuro, la que pincha con un alfiler un muñeco que representa al embrujado (o un feto al que le clava una aguja para sorberle la médula espinal y/o la sangre) y una cuarta que alumbraba a la víctima del conjuro, un pobre tipo aterrorizado que parece haber sido arrancado de su lecho. En los cielos, el mismísimo diablo, revestido por la figura y los hábitos de una mujer, con huesos humanos en las manos, preside la escena rodeado/rodeada de bestias voladoras nocturnas, como protegiendo a sus acólitas o acudiendo a su invocación. Difícil imaginar una escena más simbólica del miedo del hombre a las mujeres.

En *La cocina de las brujas o los brujos* Goya extrae sus personajes de las *Novelas ejemplares* «El casamiento engañoso» y «El coloquio de perros»: se trataría pues del perro Berganza y de la bruja Cañizares. Esta enseña al can como hacer ungüentos y guisos mágicos mientras un macho cabrío se va en su escoba por la chimenea. La bruja Cañizares es grotesca no solo por su vejez, su extrema delgadez, su desnudez descarada, sino porque tiene una pierna de macho cabrío más gruesa y peluda que los otros miembros, y que acaba en pezuña; Berganza es incluso más humano que ella pues tiene la expresión del rostro (se parece al *Perro semihundido* del mismo pintor), el torso, una pierna, y un brazo de hombre, mientras que los otros dos personajes, brujos o brujas, de frente y de espaldas, muestran las dos caras de un andrógino que más se asemeja a la muerte que a un ser vivo de género indefinido.

El Aquelarre pone en escena un sabbat con el gran cabrón coronado en medio de un círculo compuesto por brujas jóvenes, en primer plano y en tonos luminosos, de pierna, hombro y pechos desnudos, y brujas viejas y esqueléticas, con rostro grotesco, mortuorio o desfigurado, una de negro, otra de negro y gasa blanquecina y las demás en gasa transparente, con la cabeza cubierta o no. Los niños: tres colgando de una pica, grisáceos por la luz de la luna que los ilumina, uno ya muerto y cadavérico a los pies de las brujas jóvenes, otro escuálido en manos de la bruja negra, que parece haber sido ya succionado por el cabrón y a punto de morir, y dos aún tiernos, el que sirve la bruja blanquinegra y el que cubre una de las brujas jóvenes bajo sus hábitos (no sabemos si para protegerlo, en un último gesto de compasión), listos para ser ingeridos por Satán-cabrón. La diversidad de apariencia corpórea de las brujas parece intencionada para que en toda mujer veamos una bruja en potencia. En el *tournant* del siglo de las Luces, si la lucha contra las supersticiones surte efecto y, felizmente, las mártires acusadas de brujería van disminuyendo a lo largo del siglo de la Razón, también es verdad que el imaginario romántico busca diabolizar de nuevo a todas las mujeres.

Tras un siglo XIX poblado de histéricas y *femmes fatales* de las que hablaremos a continuación, Michelet es el primero en recuperar a las brujas. En la «Introducción» a su libro *La Sorcière, La bruja* (1862), este ensayista dice así:

[dicen que] «La naturaleza las ha hecho brujas». Es el genio propio de la Mujer y su temperamento. Nace Hada. Por el retorno regular de la exaltación, es Sibila. Por el amor, es Maga. Por su sutileza, su malicia (a menudo caprichosa y benéfica), es Bruja, y conjura, o al menos adornece,

engaña todos los males. Todo pueblo primitivo tiene los mismos inicios [...]: El hombre caza y lucha. La mujer se las ingenia, imagina; engendra sueños y dioses. Es *vidente* ciertos días; tiene el ala infinita del deseo y el sueño. Para contar mejor el tiempo, observa el cielo. Pero la tierra también está en su corazón. Con la mirada baja, fija en las flores enamoradas, joven y flor a su vez, tiene trato personal con ellas. Como mujer, les pide que curen a aquellos a los que ama.

¡Simple y conmovedor origen de las religiones y las ciencias! Después todo se dividirá; veremos al hombre especialista: juglar, astrólogo o profeta, nigromante, sacerdote, médico. Pero al principio, la Mujer es todo.

Una religión fuerte y viva, como fue el paganismo griego, comienza por la sibila, termina por la bruja. [...] Así, para las religiones, la Mujer es madre, tierna guardiana y nodriza fiel. [...] ¡Reinas, magas de Persia, encantadora Circe! ¡Ay, sublime Sibila! ¿En qué os habéis convertido? ¡Y qué bárbara transformación!... La que, desde el trono de Oriente, enseñó las virtudes de las plantas y el viaje de las estrellas, la que, en el trípode de Delfos, resplandeciente del dios de luz, daba sus oráculos al mundo entero a sus pies, ¡es a ella a la que, mil años después, se da caza como a una bestia salvaje, a la que se persigue por las encrucijadas, se vilipendia, se tortura, se lapida, se pone sobre brasas ardientes!...

El clero no tiene bastantes hogueras, ni el pueblo suficientes injurias, ni el niño asaces piedras contra la desdichada. El poeta (niño también) le lanza otra piedra, la más cruel para una mujer. Supone, gratuitamente, que era vieja y fea. Al escuchar la palabra Bruja, se imagina enseguida a las horribles viejas de Macbeth. Pero los crueles juicios contra ellas nos prueban lo contrario. Muchas perecieron precisamente por ser jóvenes y bellas.

La Sibila predecía la suerte. La Bruja hace que se cumpla [...]. Evoca, conjura, opera el destino. No es la Casandra de la Antigüedad que veía tan bien el futuro, lo deploraba, lo esperaba. Ella crea el porvenir. Más que Circe, más que Medea, tiene en sus manos la varita del milagro natural, y como ayuda y hermana, a la Naturaleza. Posee ya los rasgos del Prometeo moderno. En ella empieza la industria, sobre todo la industria soberana que sana, que rehace al hombre. Al contrario que la Sibila, que parecía contemplar la aurora, ella mira el ocaso; pero precisamente ese ocaso sombrío procura, mucho antes de que llegue la aurora (como sucede al pie de los Ales), un alba anticipada del día. El cura se da cuenta perfectamente de que el peligro, la enemiga, la rival es esa a la que finge despreciar, la sacerdotisa de la Naturaleza.

(La traducción es nuestra).

Tras él, la magnífica poeta Renée Vivien se dirigirá a una de ellas como su amante: un principio de una identificación de mujeres independientes y feministas con la figura de la bruja que está cada vez más viva en nuestros días. Veamos el hermoso poema de Renée Vivien:

A LA BRUJA

El despertar viene a turbar la paz de tus párpados.
 La luciérnaga a lo lejos ha florecido de luces
 Los prados, y el asfódelo tiene soplos de amor.
 Viene la noche: date prisa, extraña compañera mía,
 Pues la luna ha reverdecido el azul de la montaña,
 Pues la noche es nuestra como el día es de otros.

Solo oigo, en medio de los bosques taciturnos,
 El ruido de tu vestido y de las alas nocturnas,
 Y la flor de acónito se abre a tu paso.
 Exhala sus perfumes de veneno y embriaguez.
 Tus cabellos sueltos te revisten, ¡Oh, amada mía!
 De una púrpura sanguínea que ninguna reina posee.

Y puesto que mi Deseo te acecha y quiere su presa,
 ¡Que tu sollozo responda a mis lágrimas de alegría!
 Los ojos dorados de los búhos son como tus ojos
 Que sondan los espíritus, que escrutan las tinieblas,
 Que ven en el porvenir las auroras fúnebres,
 Y la sombra de la muerte en la cuna de los Dioses.

(*À la sorcière*, 1903)

El siglo XIX conocerá dos variantes en principio no religiosas de las mujeres diabólicas: una fisiológico-médica, la mujer histérica, y otra artística, la femme fatale. No obstante, la religiosidad vuelve con fuerza, como sabemos, en la Europa decimonónica, incluso en los medios intelectuales, y la reaparición de lo sobrenatural, de lo maravilloso, de lo milagroso o lo satánico, hará que renazca esa imagen de la mujer asociada a la serpiente que parecía haber retrocedido en los imaginarios revolucionarios del *«tournant des Lumières»*.

La histeria es una vieja enfermedad. Su primer testimonio aparece en un papiro médico de Lahun del siglo XIX a. J.C. donde se atribuyen los síntomas de la histeria a un desplazamiento del útero en el cuerpo. Esta misma idea se encuentra en Hipócrates y Platón y perdurará en la historia de la medicina. Pero será el siglo XVIII el que haga de la histérica una enferma habitual, y un personaje típico de novelas y lienzos de la época. En *L'Orgasme féminin au XVIII^e siècle. Libération ou nouvel asservissement?*²⁴ demostraba yo que los avances científicos y médicos

²⁴ Vázquez, Lydia, *El orgasmo femenino en el siglo XVIII, ¿liberación o nueva servidumbre?* (La Rohelle: Himeros, 2014).

a finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII relegaron gradualmente al olvido las teorías aristotélicas y galénicas, que hacían de la mujer un hombre inferior, para sentenciar definitivamente que la mujer era un ser humano distinto del hombre: *mulieres homines non esse*. Las mujeres no son hombres inacabados, no son hombres fríos y húmedos que no han desarrollado los órganos genitales que, más o menos atrofiados, se han quedado en el interior de la mujer en forma de pene invertido y de pequeños testículos internos. Las hembras humanas tienen una matriz y unos ovarios que nada tienen pues que ver con los genitales del macho humano, cuyo esperma vehicula unos espermatozoides o animáculos que no habitan en el «esperma femenino», el cual solo sirve para facilitar el paso de los espermatozoides de un organismo a otro.

Esta constatación, como subrayaba la autora de aquella obra y coautora de este libro, podría haber significado la liberación de la mujer, su acceso al estatuto de ser humano distinto y por consiguiente igual que el hombre. Y, sin embargo, puesto que ya no hacía falta un orgasmo simultáneo para procrear, tal y como las antiguas teorías filosófico-médicas (Galeno) daban a entender, el orgasmo de la mujer dejó de ser necesario para perpetuar la especie, y las mujeres pasaron de practicar sexo más o menos satisfactorio, aunque fuera ocasionalmente, con el fin de engendrar, a convertirse en seres frustrados eróticamente. Si a ello añadimos que, en el caso de la mujer, la edad del matrimonio va retrasándose y deja de coincidir con la pubertad, que la viudedad femenina es mucho más frecuente que la masculina por continuar la tradición de los matrimonios desiguales en edad, y por fin que las religiosas siguen siendo muy numerosas, por no poseer dote suficiente u otras razones de tipo social, podemos afirmar que la insatisfacción sexual en los siglos XVIII y XIX es una característica por desgracia muy común entre las féminas, lo que llevará a un fenómeno, la histeria, que será diagnosticado como enfermedad y curado con métodos más o menos extravagantes, llegando hasta nuestros días la creencia en la existencia de ese tipo de mujer, o de ese estado en alguna etapa de la vida de toda mujer.

Ciertamente, que la ciencia «descubra» la histeria y la medicalice, parece apartar a la mujer de la condena religiosa para reducirla al estado de paciente. Dicho en otros términos, pasa de considerarse un ser diabólico a convertirse en un ser enfermo.

Así, la patologización de la mujer no la sitúa en un terreno de igualdad, pero al menos la aleja de la hoguera. Empero, lejos de ser así, la medicina y la ciencia se aliarán con la Iglesia para resucitar esa antigua

teoría que hacía del útero un «animal» aparte que poseía a la hembra, sujeta a sus caprichos... y quien dice animal, dice demonio, de suerte que el útero (hysterus>histeria) provocaría en la mujer, poseída por él, o por el diablo que penetraría en ese hueco, reacciones propias de una alienada, de una loca, de una posesa. Conocemos bien los tratamientos; si bien algunos eran más o menos inocuos (los chorros de agua, los vibradores, etc.) y al producir el orgasmo tan ansiado y necesitado, calmaban a la enferma que volvía a casa relajada, muchos otros (del tradicional compuesto a base de alcanfor al electroshock del siglo xx, pasando por la inoculación de bacterias provocadoras de altas fiebres o el uso del metrazol) terminaban produciendo auténticas perturbaciones mentales y físicas en las mujeres que acababan definitivamente clasificadas como «diabólicas», como hembras que tenían «el diablo en el cuerpo».

Así pues, la Iglesia, recalcitrante, persistió, durante el siglo xviii y el siglo xix, podríamos decir incluso hasta entrado el siglo xx, en afirmar que la mujer llevaba el diablo metido dentro, en ese útero con forma de cabeza de macho cabrío.

Un Diderot racionalista y que en su texto *Sobre las mujeres* (1772) explica el porqué de la histeria de las monjas que no expulsan el esperma al exterior, por falta de cópula, guardándolo dentro y emponzoñándose hasta dar en locas, ilustra en su novela *La Religieuse* (1780, 1.^a ed., póstuma, 1796: «*La Monja*») este hecho: la superiora De Monni se enamora de Suzanne como antes de otras novicias y monjas porque es histérica, y es histérica por falta de relaciones sexuales naturales; Suzanne tiene un cuerpo que, bajo la presión de la reclusión, de la sumisión forzada y de retención de toda pulsión, puede considerarse como histérico, por sus desmayos, sus convulsiones, sus reacciones delirantes: ambas serán acusadas de estar endemoniadas por las otras religiosas y las autoridades eclesiásticas. *La Lady Macbeth* (1784) de Füssli transforma a la criminal insomne de Shakespeare en una histérica presa de alucinaciones cuyo médico, al acecho, va anotando gestos y palabras para emitir luego un diagnóstico y proponer una cura. La doncella de Lady Macbeth, que acompaña al galeno real, asiste espantada al desvarío criminal de una mujer poseída por el diablo. La razón y la superstición unidas ante un mismo fenómeno que obsesiona en la época.

La palabra histeria aún no existe, ciertamente. Se denomina «vapores» esa enfermedad cuyo origen es el exceso de fluidos retenidos, sangre, esperma, leche, bilis que, una vez fuera de sus canalizaciones o espacios receptores naturales, se consumen, cambian a estado gaseoso y suben en

forma de vapor a la cabeza, que se ve así alterada. Los efectos iban de las convulsiones a los desmayos o la melancolía marchita, según fueran «dolencias parisinas» o «dolencias inglesas», tal y como las calificaba Mesmer, el médico magnetizador que trató a media Europa femenina de la histeria en aquellos últimos años del siglo de la Razón. Pero más allá de diagnósticos de una medicina insuficiente a la hora de explicar causas y de prevenir o curar afecciones, el fantasma de la mujer poseída por Satán, dentro de su cuerpo, instalado en el útero, sigue vivo. Quizá la más hermosa representación de esa simbiosis útero/diablo en el cuerpo de la mujer se encuentre en el *Disparate* n.º 10 (1815-1824) de Goya: «Caballo raptor» donde el caballo, ser diabólico (como en *La pesadilla* de Füssli), símbolo de la potencia sexual, aparece encabritado mordiendo en su vientre a la mujer que parece histérica, encantada de ser presa de ese arrebató, de esa posesión diabólica que desarticula su cuerpo convulsionado.

Pero el gran siglo de la histeria, es, sin duda, el siglo XIX. Aparece la palabra «histeria» en los diccionarios. En la 8.ª edición (1832-35) del *Diccionario de la Academia francesa* puede leerse: «Enfermedad crónica particular de las mujeres: es debida a la extrema sensibilidad del sistema nervioso, y se manifiesta por unas convulsiones generales, más o menos frecuentes, acompañadas de sofocos y de una pérdida casi general del conocimiento.» En la definición sigue estando presente la etimología: solo es histérica la que posee un útero, de forma que quedan excluidos los hombres de esta afección. Y nace en Francia el gran teórico de esta «patología», Jean Martin Charcot (1825-1893). En 1875 Charcot, médico en el hospital de La Salpêtrière, diagnostica a la primera histérica Augustine, pasando después a ocuparse de las histéricas ingresadas en dicha institución, donde crea una cátedra de neurología y, más adelante, una escuela. Allí dará clases Charcot utilizando a sus pacientes de ejemplo vivo. Allí estudiará Freud, entre 1885 y 1886, y se apasionará por la labor de Charcot. Los surrealistas, fascinados como Freud por los experimentos del neurólogo galo, coleccionarán las fotos de las pacientes en pleno ataque de histeria, y escribirán un texto-manifiesto, reivindicador de la histeria:

Nosotros, surrealistas, queremos celebrar aquí el cincuentenario de la histeria, el mayor descubrimiento poético de finales del siglo XIX [...]. Nosotros, que nada amamos tanto como a esas jóvenes histéricas, cuyo perfecto prototipo pudimos observar en la deliciosa X. L. (Augustine), ingresada en La Salpêtrière en el Servicio del doctor Charcot el 21 de octubre de 1875 a la edad de quince años y medio, estamos muy afectados por la laboriosa refutación de sus trastornos orgánicos [...]. Babinski, el

hombre más inteligente que haya acometido este empeño, osaba publicar en 1913: «Cuando una emoción es sincera, profunda, e impresiona el alma humana, ya no hay lugar para la histeria». [...] Freud, quien tanto debe a Charcot, recuerda de aquella época que, según el testimonio de los supervivientes, los internos de la Salpêtrière confundían sus deberes profesionales y sus anhelos amorosos cuando, al caer la noche, las enfermas se veían fuera con ellos o los acogían en sus camas. Luego enumeraban [...] en pro de la causa médica [...] las posturas pasionales consideradas patológicas.

[...] A las diversas definiciones de la histeria que se han dado hasta hoy día, la histeria divina de la Antigüedad, la infernal en la Edad Media, de los poseídos de Loudun a los flagelantes de Nôtre-dame des Pleurs (¡viva Madame Chantelouve!), definiciones míticas, eróticas o simplemente líricas, definiciones sociales, definiciones científicas, es demasiado fácil oponer la de «enfermedad compleja y proteiforme llamada histeria que escapa a toda definición» (Bernheim). Seguro que los espectadores de la película *La brujería a través de las épocas* se acordarán de haber visto en las salas de cine enseñanzas más vivas que las de los libros de Hipócrates o de Platón donde el útero brinca como una cabritilla, de Galeno que inmoviliza a la cabra, de Fernet que vuelve a hacer que ande en el siglo XVI y nota con su mano cómo asciende hasta el estómago. Han visto crecer, crecer los cuernos de la bestia hasta convertirse en los del diablo. Luego, el diablo hace mutis por el foro. Las hipótesis positivistas se reparten su herencia. El ataque de histeria adquiere forma a expensas de la histeria misma, con su aura soberbia, sus cuatro etapas, y de ellas, la tercera nos paraliza como los cuadros vivos más expresivos y puros [...]. En 1906 la histeria clásica pierde sus rasgos: «la histeria es un estado patológico que se manifiesta a través de trastornos que pueden reproducirse mediante sugestión [...] y desaparecer bajo la influencia de la persuasión (contrasugestión)», según Babinski. No vemos en esta definición más que un momento del devenir de la histeria. El movimiento dialéctico que lo ha hecho nacer sigue su curso [...]. Diez años más tarde [...] la histeria se dispone a recuperar sus derechos. El médico se queda atónito. Quiere negar lo que no le incumbe.

Así pues, nosotros proponemos, en 1928, una definición nueva de la histeria: «La histeria es un estado mental, más o menos irreductible, que se caracteriza por la subversión de las relaciones que se establecen entre el sujeto y el mundo moral [...]. La histeria no es un fenómeno patológico y a todos los efectos puede considerarse como un medio supremo de expresión.»

(La traducción es nuestra)²⁵.

²⁵ Aragon, Louis y Breton, André, «Le cinquantenaire de l'hystérie», *La Révolution surréaliste*, n.º 11 (1928), pp. 20-22.

Pero la mujer que se ha reapropiado de manera definitiva del cuerpo histérico como prueba de una energía sin precedentes, propia del cuerpo de toda mujer enérgica, pero también de todo hombre, pues la histeria no es uterina sino mental, ha sido, sin lugar a duda, Louise Bourgeois. En mi libro *Louise Bourgeois, la mujer araña*, homenaje a la grandísima artista, subrayaba ya la importancia de sus arcos de histeria. Su obra de 1993, que tuvo muchas variantes posteriores, titulada *Arco de histeria*, reproducía las imágenes de las histéricas fotografiadas por Charcot, salvo que en este caso se trataba del cuerpo de un hombre (el de su ayudante). Aquí Louise Bourgeois entiende rebelarse contra la imagen de la mujer histérica y de la mujer fatal, lo que había hecho ya desde 1940, a su llegada a Estados Unidos, en su crítica de la mitología surrealista de la mujer fatal, esclava histérica del amor loco. Al masculinizar el cuerpo convulsivo, Louise Bourgeois, en el fondo, se concilia con los surrealistas, extrayendo la convulsión de la patología femenina para reinventarla como éxtasis creador, masculino o femenino, energético. Bourgeois recupera la «posesión diabólica» para hacerla masculino-femenina y convertirla en motor y temática de creación.

Si el cuerpo de la mujer histérica parece perder alguna de las características fisiológicas (el útero poseído), aunque ya hemos visto que Aragon y Breton insisten en su supervivencia, es el movimiento convulso, ese «arco», lo que va a definir el cuerpo retorcido de esta mujer opuesta y liberada ya de la norma. Frente al cuerpo controlado, domesticado, el cuerpo de la mujer histérica se rebela y reivindica su libertad gestual y postural.

Por fin abordaremos la *femme fatale* como última figura de esta galería de cuerpos femeninos diabólicos o diabolizados. No es de extrañar que el arte romántico primero, Baudelaire después, y los decadentes y finiseculares del siglo XIX, inventen una mujer que puede provocar la condena del hombre a los infiernos. Esa mujer, gracias a la literatura y la pintura del siglo XIX, va a convertirse en un auténtico mito: La «*femme fatale*». En ella se reúnen todas las características tradicionales de la mujer diabólica con añadidos interesantes debido a la estetización de autores como Huysmans o pintores como Gustave Moreau.

Pero podemos encontrar rastros de la mujer fatal desde mucho antes. Sin ese nombre, la mujer fatal posee un largo pasado. Tras una brillante presencia en la Antigüedad (Circe, Calipso, las sirenas, Medea, Helena de Troya, Mesalina, Cleopatra, ese «*fatale monstrum*», según Horacio...), recorre toda la historia de Occidente, desde el Medioevo hasta nuestros

días. Un ejemplo claro son algunos de los personajes femeninos de los *Fabliaux (Brifaut)* o, más adelante, de las obras barrocas de Jean-Pierre Camus, y por supuesto los sulfurosos personajes femeninos de Cazo-tte, ya en el siglo XVIII. Camus transforma a la mujer celosa medieval, por arte de magia barroca, en mujer fatal. En *El Anfiteatro sangrante (L'Amphythéâtre sanglant, 1630)*, conjunto de novelas cortas, en la 10.ª Historia del Libro I, «Le Puant concubinaire», «El apestoso concubinario», Camus pone en escena a un libertino que gustaba de comer, beber y yacer bien. Al final de la vida cae perdidamente enamorado de una mujer fatal que lo subyuga. Él se vuelve tan celoso que si una mosca se hubiera posado sobre la mejilla de ella la habría matado sin remisión (sic). Tras siete u ocho años de vida común, él cayó enfermo, y ella consiguió que le dejara todos sus bienes en testamento; pero, para salvar su vida, el confesor, en su lecho de muerte, le dice que ha de renunciar a su concubina para salvar su alma. Él así lo hace, pero ella, «tízón infernal», en el último momento, se reúne con él y él expira en sus brazos, en pecado mortal. De suerte que, una hora después, «se convirtió en carroña, tan infecta que no solo el cuarto, sino toda la casa, se volvieron infectas de hedor». El hedor le persigue, traspasa el ataúd, el suelo de la iglesia donde lo entierran en un principio, hasta que lo exhuman y lo echan al río, pero envenena el agua y mueren los peces... en fin, la mujer fatal-diablo, como el súcubo, acaba no solo con el cuerpo sino con el alma del pobre que cae en sus redes. El cuerpo de esta mujer, como los diablos tentadores de San Antonio o los súcubos, es hermoso (sin gran detalle físico) hasta que muestra su verdadero rostro diabólico y espantoso.

En Goya, las jóvenes seductoras de los balcones, en realidad prostitutas alentadas por celestinas para abducir a los muchachos inexpertos que van a acabar desplumados, pueblan, como otras tantas figuraciones de mujeres castizas fatales, sus lienzos más rococós, antes de descubrirse grotescamente en sus *Caprichos (Majas al balcón, 1808-1812; Mujeres en el balcón, 1812; numerosos Caprichos; un bello ejemplo es Ya van desplumados, Capricho n.º 20, 1797-1799)*.

Pero poco a poco el cuerpo de la mujer fatal va precisándose, y ya en el siglo XIX adquiere sus rasgos diabólicamente bellos: su cabellera pelirroja, uno de los atributos propios de los seres poseídos o habitados por el demonio, sus formas serpentinadas, evocadoras del animal en el que se han metamorfoseado, su blancura nívea y sobrenatural, son las características de la mujer-diablo más bella de la historia de la diabolización de la mujer en Occidente.

Este cuerpo sobrenatural, venido del más allá para seducir, magnetizar y condenar al hombre, encuentra extraordinarias concreciones en la literatura y la pintura masculinas del siglo XIX. Trasuntos decadentes de Lilit, Judith, Dalila, Salomé, Medea, Helena, Cleopatra o la Esfinge, Gustave Moreau, Oscar Wilde, Edvard Munch o Gustav Klimt hicieron de ellas sus infernales modelos. Esta mujer fatal se define por su corporeidad absoluta: mucho más cercana a la naturaleza que el hombre, mucho más «animal», este ser, enviado a la tierra por Satán para perder al hombre, es todo cuerpo, todo sensualidad, y carece de vida espiritual. La cabellera abundante, como red-trampa tendido al hombre, es uno de los lugares comunes físicos de la mujer fatal, así como su desnudez, que pone de manifiesto una carencia de sexo femenino, lo que empujaría a la mujer fatal a querer dominar al hombre. De ahí que haya representaciones de la mujer fatal andróginas o bien acompañadas de símbolos fálicos, como el loto erguido en *La Aparición* de Gustave Moreau, pero siempre frente a la representación del fracaso de la espiritualidad (la cabeza cortada de Juan Bautista en *La Aparición*, 1894).

La mujer fatal representa también la maternidad malograda: estéril, madre de monstruos o de mortinatos, simboliza la mujer de cuerpo endemoniado y castigada, por ello, a ser yerma. Además, aparece un rasgo que ya la caracterizaba desde la Biblia, sus rasgos exóticos, orientales, pues la belleza fatal es forzosamente extranjera, remota, distinta. Las joyas y las flores acompañan a esta belleza venida de otros lares, de otros mundos. La idea del pecado la acompaña: recreación de Eva o reencarnación del diablo, la serpiente se convierte en un tributo simbólico constante. Devoradora y castradora, tiene también una variante de superioridad intelectual en la esfinge, que aúna belleza, animalidad e inteligencia para convertirse en un ser superior al hombre a todos los niveles. Este ser, habitado por Satán, y de ahí su belleza y su inteligencia sobrenaturales, tiene por finalidad acabar con el hombre: *La Esfinge* de Moreau, *El vampiro* de Munch, *El beso de la esfinge* de Franz von Stuck son pruebas de ello. Inversión imaginaria propia de una sociedad que es espejo de lo contrario, de una dominación por el hombre de la mujer con relente sulfuroso en una época de recuperación estética de lo sobrenatural.

Una vez más Renée Vivien se reapropia de la imagen de la mujer fatal para ensalzarla, concretada en la figura de Dalila:

La eterna Venganza

DALILA, cortesana de misteriosa frente,

De manos de sortilegio y ardid, de dilatados ojos
 Donde luchaban el sol, la tormenta y las nubes,
 Soñaba:

«Soy la esclava y la prostituta,
 La flor que se deshoja en el festín del deseo,
 La música de una hora y el canto de un recreo,
 Lo que encanta, lo que se enlaza y lo que se olvida.
 Mi cuerpo sin voluptuosidad cede, se pliega y repliega
 A la imperiosa simulación de los amantes pasajeros.
 Entre esos desconocidos que, orondos y durmientes,
 Tras la fea noche que la sombra llora aún,
 Con su lascivo aliento ensucian el aire y la aurora,
 Es él el más odiado, Sansón, ¡hijo de Israel!
 Mi sonrisa pasiva responde a tu llamada,
 Mi cuerpo, divino relámpago y beso sin huella,
 Ha llenado de perfumes tu detestado abrazo:
 Pero, a pesar de las confesiones y los sollozos sorprendidos,
 No creas que mi odio tenga menos ásperos desprecios,
 Pues, en el ligero lecho de los goces simulados,
 En la umbría tibieza de las crueles caricias,
 He preparado la trampa donde sucumbirás,
 ¡Yo, el bestial contento de tus brazos!»

Ella le suplicó en el tálamo de marfil:
 «Astro sangrante, dime el secreto de tu gloria.»

Pero el amante de sus noches sin amor le mintió.

Y la sed de los vencidos la quemó sin tregua.
 Ella fue la mirada y el oído y la espera,
 La cálida obsesión que encanta y atormenta,
 Y, paciente peligro semejante a los fríos destinos,
 Su venganza espíó el soplo del sueño.

Una noche que la Belleza brillaba más cara en ella,
 Por el envolvimiento de la húmeda niña de los ojos,
 Por el gesto de los brazos desfallecido y entregado,
 Torturado tiernamente, sabiamente embriagado
 De leves senos, de flancos febriles, de labios lasos,
 De murmullos desfallecidos y de músicas bajas,
 Bajo los ojos de la mujer, implacablemente dulces,
 En la sombra y el olor de sus ardientes rodillas,
 Sin recuerdo, cediendo al eterno cebo,
 El hombre le susurró el secreto de su fuerza.

(*Études et Préludes*, 1901. La traducción es nuestra)

Aquí, la esencia de la *femme fatale* se justifica como medio de liberación de la mujer del yugo masculino. El mismo tema de su tiempo, pero recreado pues al servicio de una liberación de la mujer.

Otras mujeres fatales sucedido a la de Renée Vivien, figuradas por las artistas surrealistas como Leonora Carrington (*El misterio de sí misma*, 1941), Remedios Varo (*La mujer libélula*, 1961) o Claude Cahun (*El misterio de Adán*, teatro, puesta en escena Pierre Albert-Birot, 1929, Jeu de Paume, donde Claude Cahun hace de diablo y se hace, así vestida y maquillada, unos autorretratos fotográficos), o encarnadas por mujeres excepcionales como Colette.

Gracias a la reapropiación artística del discurso misógino del poder y de la Iglesia, cómplices en el seno del régimen heteropatriarcal dominante en la sociedad occidental desde la Edad Media hasta nuestros días, podemos constatar que la mujer-diablo ha dejado de existir en nuestra sociedad contemporánea. Así, el siglo xx asistirá a la desacralización del cuerpo de la mujer, que dejará de ser o divina o diabólica para convertirse en la igual del hombre. Hemos visto cómo los surrealistas reivindican la histeria como «medio supremo de expresión» que extienden a hombres como a mujeres, considerándolo «un estado mental irreductible y subversivo de las relaciones entre sujeto y sociedad». Raymond Radiguet, en *Le Diable au corps* (*El diablo en el cuerpo*, 1923), retomando la tradicional expresión misógina para calificar a la histérica, pone en escena a dos jóvenes que se aman apasionadamente en contra de todos los prejuicios y tabúes de la sociedad (sucede en la Primera Guerra Mundial, entre una mujer casada con un soldado que está en el frente y un adolescente más joven que ella). En la película *Les Diaboliques* (*Las diabólicas*, 1954, basada en la novela *Celle qui n'était plus* de Pierre Boileau y Thomas Narcejac), las diabólicamente malvadas, Nicole y Christina, amante y esposa respectivamente de Michel, que planean acabar con el tirano, resultan no serlo, pues es este el que ha urdido un plan terrorífico para que su mujer, cardiaca, muera de un infarto y quedarse así con su amante. Si alguien hay diabólico en la historia, es el hombre y no las que dan el título a este film de final inesperado convertido en un clásico del cine mundial.

Por supuesto, *Me enamoré de una bruja*, la película dirigida por Richard Quine en 1958 y protagonizada por Kim Novak, James Stewart y Jack Lemmon, es la base argumental de la serie *Embrujada* que se convirtió en todo un fenómeno televisivo y la bruja Samanta un ejemplo para todas nosotras.

Los movimientos feministas del siglo xx, como bien sabemos, han sido los que se han apropiado definitivamente de la figura de la bruja para reivindicarla como símbolo de la mujer poderosa. Existe hasta una rama de los *Gender Studies* denominada *Witch Studies*. En Francia hubo una revista titulada *Sorcières*, fundada por Xavière Gautier y que se publicó entre 1975 y 1982, y la editora Isabelle Cambourakis creó en 2015 una colección en la editorial que lleva su nombre que ha bautizado «Sorcières». En Estados Unidos, Starhawk, bruja wicca, escritora y militante ecofeminista, propone unos rituales que reúnen activismo ecológico y anticapitalismo con la magia (algunos de sus textos han sido publicados en Cambourakis/«Sorcières»). En Francia, Camille Duceulier es la autora de *Le Guide du féminisme dévatoire* (*La guía del feminismo adivinatorio*, 2011)²⁶. Christelle Enault es una creadora, grafista, dibujante e ilustradora que más ha trabajado el concepto de «bruja» en el país vecino con imágenes que reúnen espiritualidad y feminismo *queer* y que vienen poblando periódicos, museos y salas de exposiciones en los últimos años. Y los «witchcraft blogs» se cuentan por millares en la web.

En el fondo la mujer diabólica, el súcubo, la bruja, la histérica, la *femme fatal*, son figuraciones supersticiosas de un ser al que teme el hombre por sus poderes mágicos y sobrenaturales, así como por poseer un cuerpo cuya «atracción fatal» le asusta. Al reapropiarnos pues de este imaginario, como del discurso del poder y de la Iglesia que lo fundamentan, estamos contribuyendo a consolidar, positivándola, la imagen de una mujer fuerte e independiente, de cuerpo hermoso, y en consecuencia tentador. Nada de lo que debemos avergonzarnos, al contrario. Y a defender las obras de arte y literarias que a lo largo de la historia la han representado así, en lugar de pedir que se retiren de los cines, los museos o las bibliotecas, algo que me parece aberrante y que no favorece más que al totalitarismo, sea del orden que sea.

²⁶ Duceulier, Camille, *Le Guide du féminisme dévatoire* (Nantes: Éds. Joca Seria, 2011).

LA NIÑA ES «UNA ARMA CARGADA DE FUTURO»: MODELOS Y CONTRA MODELOS INFANTILES EN LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA

Marie FRANCO

Université Sorbonne Nouvelle (CREC EA 2292)

Esta reflexión sobre la construcción de discursos alrededor de la niña en la España contemporánea se elaboró a partir de tres referencias literarias: el «las niñas no son nada» que recuerda Concha Méndez,¹ el «pido la palabra» que remite a Carmen Martín Gaité² y la adaptación del verso de Gabriel Celaya : «la poesía es un arma cargada de futuro»³ que recoge el título de este trabajo. Esta construcción que puede parecer cronológica y casi teleológica, no debe entenderse como la afirmación de dos modelos sucesivos, donde el segundo borraría sin más el primero; en esta cronología compleja, visiones diferentes, percepciones nuevas coexisten con modelos más tradicionales. Estos modelos de sociedad implican modelos de individuos, tensiones entre los discursos oficiales, rupturas y a la vez subversiones discretas. En este recorrido, se tratará pues de analizar algunas figuras de niñas en la España contemporánea, a partir de las producciones culturales que les son especialmente dirigidas, y de los discursos normativos, cuyo objetivo más o menos explícito es construir un discurso esencialista y hacerlo perdurar, pero tomando a

¹ Ulacia Altolaquirre, Paloma (ed.), *Concha Méndez. Memorias habladas, memorias armadas* (Madrid: Mondadori, 1990), p. 26: «Recuerdo la visita de un amigo de mis padres. Al presentarnos al señor, éste preguntó a mis hermanos: “Pequeños, ¿qué queréis ser de mayores?” No recuerdo lo que contestarían, pero viendo que a mí no me preguntaban nada, teniendo toda la cabeza llena de sueños, me le acerqué y le dije: “Yo voy a ser capitán de barco”. “Las niñas no son nada”, me contestó mirándome».

² Martín Gaité, Carmen, *Pido la palabra* (Barcelona: Anagrama, 2002).

³ Celaya, Gabriel, «La poesía es un arma cargada de futuro», en *Cantos Iberos*, (Alicante: Verbo, 1955).

la vez en cuenta los procesos de deconstrucción de la norma y las potencialidades liberadoras de la no-ejemplaridad.

La bibliografía sobre la historia de la infancia es más que abundante,⁴ en ella se entrecruzan la historia de la medicina, de la educación, la historia social etc. Dentro de un marco de historia cultural y de las especificidades del hispanismo francés que asocia civilización y literatura, se tratará de exponer de qué manera las representaciones culturales (en la literatura, la cultura de masas) desde finales del siglo XIX a los años 60 del siglo XX han construido imágenes sucesivas de la infancia en femenino, y cómo esta intensa productividad cultural aporta datos para entender mejor los cambios de una sociedad en cuanto a la percepción del individuo femenino, y tal vez, sobre la construcción de las identidades y del individuo en general. Por eso, las nociones de trayectoria individual o, al revés, de destino o misión impuesta por la sociedad a un individuo son el trasfondo de lo que esquematizan, algo lúdicamente, las tres citas anteriores. De la frase perentoria que recibió como una bofetada Concha Méndez cuando dijo que quería ser «capitán de barco», y que en los manuales significa la unicidad del destino de las niñas, se pasará a la toma de la palabra, que significa mirada y advenimiento de una subjetividad, materializada por una literatura infantil en la que, de pronto, intervienen una narradora y una voz. Se concluirá con una reflexión sobre los significados posibles de este protagonismo social y cultural de la niña y de su construcción contemporánea.

1. HISTORIA DE LA NIÑA: ¿ES ALGO LA NIÑA?

En parte por los mismos procesos de silenciamento, de falta de fuentes escritas, de invisibilidad, de los que adolece la Historia de las Mujeres, sabemos lo difícil que sigue siendo elaborar una historia de la infancia. La historia de la niña acumula estas dificultades y riza el rizo. Se dispone principalmente de fuentes indirectas, de discursos y representaciones sobre esta figura, y evidentemente, de pocos discursos de las propias niñas, hasta finales del siglo XIX. Las cifras de la historia social,

⁴ Ver: Borrás Llop, José María (dir.), *Historia de la infancia en la España contemporánea (1834-1936)* (Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 1996). Julia, Dominique, Becchi, Egle, (dir.), *Histoire de l'enfance en Occident - Tome 2, Du XVIII^e siècle à nos jours* (Paris: Seuil, 2004).

las estadísticas —de mortalidad o de escolarización etc.— son fuentes de gran valor,⁵ pero se ha de ampliar las fuentes con textos menos legítimos y ahondar en la literatura autobiográfica de las mujeres excepcionales como en los libros y manuales que pretenden «domar» o educar a las niñas más corrientes. Si se conciben las representaciones sociales y culturales como los medios para un individuo y/o una sociedad de expresar su relación a ciertas realidades —aquí la realidad de una infancia femenina y la cuestión de su definición y educación—, los elementos presentados seguidamente tal vez aporten algunas aclaraciones sobre la formación y la evolución de las subjetividades.

Las carencias de la educación de las niñas y los discursos de legitimación de estas mismas carencias son aspectos de esta historia, que construyen, gota a gota, verdades absolutas tras otras, una imagen implícita de la niña, o mejor dicho, de la niña burguesa, ya que es importante guardar en mente las clases sociales como elemento diferenciador. Se conocen las cifras reducidas de la educación femenina en el siglo XIX y todavía en el siglo XX, por falta de interés social —¿para qué educar a las niñas?—, por falta de inversión la enseñanza para las niñas es evidentemente la primera sacrificada incluso con la ley Moyano. Por otra parte, los contenidos distintos de la formación según el sexo expresan esta distinción entre el niño instruido y la niña educada. Las labores femeninas son los fundamentos de esta educación, e incluso en los contratos de algunas maestras no aparece la obligación de enseñar a leer y aún menos, a escribir. Si en la segunda mitad del siglo XIX aparece tímidamente un nuevo discurso, la ILE como otros sectores progresistas defienden la educación de las niñas y de las mujeres ante todo *para* el marido y los niños. Los contenidos tradicionales de esta educación han sido estudiados, mediante la figura del Ángel del hogar y la separación de las funciones públicas y domésticas y a la vez el papel de ordenadora y gestionadora de la economía doméstica y familiar atribuido a la esposa y madre.⁶ A esto hay que añadir el papel del culto marial, que

⁵ Borrás Llop, José María (dir.), *Historia de la infancia en la España contemporánea (1834-1936)*.

⁶ Sobre el Ángel del hogar, Rabaté, Colette, *Eva o María. Ser mujer en la época isabelina (1833-1868)* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 2007); Aresti Esteban, Nerea, «El ángel del hogar y sus demonios. Ciencia, religión y género en la España del siglo XIX», *Historia Contemporánea*, n.º 21 (2000), pp. 363-394; Blanco, Alda, *Escritoras virtuosas: narradoras de la domesticidad en la España isabelina* (Granada: Universidad de Granada, 2001); Cantero Rosales, María Ángeles, «De

se construye sobre un doble aspecto: la maternidad y a la vez la infantilización, con la popularidad creciente de la imagen de la Virgen niña, o de esas substitutas que son las «niñas santas».

Sin embargo, algo cambia al final del siglo XIX, y se afianzan los debates sobre la educación femenina; en el Congreso Pedagógico Hispano-Portugués-Americano⁷ de 1892, Emilia Pardo Bazán reivindica la coeducación en *La educación del hombre y de la mujer*.⁸ Pionera en este aspecto, da visibilidad y publicidad a un discurso en vía de construcción. Tal vez lo especialmente novedoso de su discurso sea su voluntad de mostrar la no-normalidad de la situación, de desenmarascar la esencialidad construida, aunque las resistencias sean aún hegemónicas. La crisis del fin de siglo va a hacer que esta cuestión se integre en la reflexión sobre los caminos posibles para la regeneración del país. El éxito editorial de diferentes manuales —algunos serán libros de textos durante casi 40 años— demuestra que crece la reflexión sobre el tema. Manuales, libros de textos, españoles o traducidos, pertenecen al catálogo de las nuevas editoriales que, a finales del siglo XIX, se interesan por el mercado infantil y pedagógico. Bastinos o Calleja crean un sector que se alimenta con autores nacionales, el fondo europeo —francés, italiano y anglosajón— y la tradición popular y folkórica de los cuentos nacionales. Se evocarán posteriormente algunos de estos textos, si bien hay que recordar que a partir de los años 20 y 30, coexiste la oferta conservadora, con reediciones del siglo XIX, y los textos innovadores que son la expresión de ese momento de cambio de la sociedad española. Esta cohabitación de los discursos desaparece en 1939, en detrimento de los segundos, aunque lo

«perfecta casada» a «ángel del hogar» o la construcción del arquetipo femenino en el siglo XIX», *Revista electrónica de estudios filológicos*, n.º 14 (2007) <http://www.um.es/tonosdigital/znum14/secciones/estudios-2-casada.htm>; Fernández Valencia, Antonia, «La educación de las niñas: ideas, proyectos y realidades», en Isabel Morant (dir.), Guadalupe Gómez-Ferrer, Gabriel Cano y Dora Barrancos, (coord.), *Historia de las mujeres en España y América latina. Vol. III. Del siglo XIX a los umbrales del XX*, (Madrid: Cátedra, 2006), pp. 427-453.

⁷ Gabriel, Narciso de, «Emilia Pardo Bazán, las mujeres y la educación, el Congreso pedagógico (1892) y la Cátedra de literatura (1916)», *Historia y Memoria de la Educación*, n.º 8 (2018), pp. 492-494.

⁸ Pardo Bazán, Emilia, *La educación del hombre y de la mujer. Su relación y diferencias (Memoria leída en el Congreso Pedagógico el día 16 de octubre de 1892)*, en Pardo Bazán, Emilia, *La educación del hombre y de la mujer. La dama joven. Memorias de un solterón*, Mayoral, Marina (ed.) (Santiago de Compostela: Sotelo Blanco Edicións, 2006).

escrito y sus huellas sean duros de borrar, como lo demuestran algunas continuidades después de la guerra civil y a pesar de ésta.

Las normas y los modelos impuestos a las niñas, como futuras mujeres, se expresan a finales del siglo XIX desde fuentes variadas: manuales de urbanidad o de lecturas, literatura moral y educativa o literatura «pura», a lo que se suman referentes científicos o religiosos. La literatura infantil y la educativa, que no es forzosamente lo mismo, bregan a su manera, variable según las épocas, con el doble mandato del «enseñar deleitando», presente en la literatura infantil y juvenil (LIJ) desde sus orígenes, y más aún, parece ser, en la literatura destinada a las niñas. Es especialmente interesante el periodo a caballo entre los dos siglos para estos manuales y libros de lectura, que rebozan de modelos y ejemplos. En ellos se expresan de lleno los discursos sobre la lectura y sus peligros, su necesaria vigilancia y control que propugna la Iglesia católica, más particularmente para las jóvenes, para proteger en ellas la futura mujer y madre y prepararlas a ese papel.

Aunque sea necesario no confundir la cultura pedagógica y la LIJ, sus fronteras son a menudo poco claras, en particular a finales del siglo XIX. Los manuales y formatos seguidamente evocados se presentan como narrativa, siguiendo esta indefinición, voluntaria, de las categorías. Se trata de ejemplos representativos de épocas diferentes: finales del siglo XIX principios y mediados del XX, puesto que el franquismo reactiva estos discursos, silenciando los modelos antagónicos, como ya se ha dicho.

Obras muchas veces de autoras virtuosas que explotan la figura del Ángel del hogar y escenifican sus valores, algunos títulos se dirigen especialmente a las niñas y sobre todo a las madres inquietas, con objetivos claramente precriptivos y didáctico-morales.⁹ Entre estos manuales o «libros de lectura», la obra que crea el modelo parece ser la *Buena Juanita*, traducida del italiano¹⁰ y publicada a partir de los años 80 por Calleja.¹¹ *La Buena Juanita. (Principios de lectura para niñas, arreglados para nuestras escuelas con autorización del autor*

⁹ Escolano Benito, Agustín, *El Pensil de las niñas: la educación de la mujer: invención de una tradición* (Madrid: Aguilar, 2004).

¹⁰ Fornari, Pasquale, *La Buona Giannina educata e istruita. Libro du lettura e di lingua per le scuole femminili e per le giovinette* (Torino: G.B. Paravia, 1876).

¹¹ El libro se publica hasta bien entrado el siglo XX. Ver Díaz Sánchez, Pilar, «Los cuentos de Calleja y su influencia en la literatura infantil española: “instruir deleitando”», *Arenal*, vol. 21 (2) (2014), p. 279.

por *Saturnino Calleja*) imagina una niña de ocho años muy buena y estudiosa, y cuenta una doble educación, la que recibe de la Maestra y la doméstica, impartida por la Madre.

*Flora o la educación de una niña*¹² es un epígono español de este modelo, que retoma el propio Calleja, que aparece como autor, en *La Niña modelo o La Perla del hogar. Principios de lecturas para niñas*.¹³ Se trata en este caso de un volumen repetidamente publicado desde principios del siglo xx, estructurado en 24 capítulos-lecciones que rematan dos versos morales. La narración sigue la vida cotidiana de una familia burguesa madrileña, con un hijo y una hija, cuyo jefe es un pequeño empleado del que se nos da incluso el sueldo. Esta vida doméstica detallada es el método para «deleitar» con una serie de contenidos pedagógicos sobre física y astronomía, medicina, higiene y dietética, y a la vez economía doméstica. La Perla del título es Margarita, bonita y modosa, rubia, de ojos azules, su hermano es igual de bueno pero se le concede el derecho de ser algo travieso. Sin embargo, el personaje central es claramente la niña, ya que el objeto del libro es formar un ama de casa, madre y esposa perfecta, que aúne racionalidad y fe cristiana. Los conocimientos científicos del padre y el ejemplo de la madre son los pilares de una educación basada sobre la moderación, el trabajo y la virtud tanto como la ciencia. Hay que subrayar, no obstante, que este padre con vocación pedagógica e inasequible al desaliento, se dirige a sus hijos sin hacer diferencias entre el niño y la niña,¹⁴ insistiendo en la necesidad de la educación para las niñas, aunque se vea progresivamente porqué y para quién. A pesar de la falta de naturalidad en los diálogos, estas lecciones suscitadas por un acontecimiento o un paseo, escenifican a los dos hermanos igualmente activos y reactivos. Sin embargo, a partir del capítulo IV, la hija, aunque presentada como una buena alumna —va a clase por las mañanas y estudia piano, el hermano tiene más clases por la tarde—, aparece sobre todo relacionada con la madre, que

¹² Pascual de San Juan, Pilar, *Flora o la educación de una niña* (Barcelona: Faustino Paluzie, 1889 [en 1892, se añade al título *Escenas de familia*]).

¹³ Calleja, Santiago, *Una niña modelo o la Perla del hogar. Principios de lecturas para niñas* (Madrid: Calleja, 1902).

¹⁴ Calleja, Santiago, *Una niña modelo o la Perla del hogar*: «Estaba persuadido D. Miguel de que la verdad debe ir acompañada del bien y de que la ciencia es la hermana de la virtud, así en la mujer como en el hombre y libre de esa funesta preocupación que condena a la ignorancia a la más bella mitad del género humano, daba por igual sus enseñanzas a Antonio y a Margarita», pp. 12-13.

la forma en aspectos propios de su sexo: labores y todo un aprendizaje de su futura gestión doméstica, que su edad de doce años hace necesario según la madre. Ello implica largas explicaciones, a veces muy técnicas, sobre al arte del remiendo, la conservación de los alimentos, la limpieza del cuerpo y de la casa. A esta educación científica y doméstica viene a sumarse la formación moral. El libro culmina con un epílogo que expone, años después, los frutos de esta educación: una familia feliz y serena. Margarita se ha convertido en una esposa y madre competente, una mujer caritativa para los necesitados; el autor subraya otra competencia: los conocimientos transmitidos por el padre le permiten además ser una mejor esposa, ya que su esposo encuentra en ella una interlocutora educada, de suerte que el libro concluye con la afirmación de que el saber consolida la virtud y la paz conyugal.

Después de la guerra civil, en un contexto global de instrumentalización de la literatura destinada a los más jóvenes, la educación de las niñas toma como elemento central lo religioso, aspecto sobre el cual, es interesante señalarlo, *La Perla del hogar* no insistía particularmente. Sin cualidades literarias y a menudo muy sentimentales, muchos de los libros posteriores a la guerra van a ser sin embargo reeditados repetidamente y alcanzan una influencia real. En esta oferta de libros de lecturas, los que publica Josefina Álvarez de Cánovas —inspectora de enseñanza muy activa en los años 40—¹⁵ son interesantes por su uso de una trama narrativa en un proyecto didáctico-religioso y patriótico claro. La joven lectora sigue a la niña Mari-Sol en sucesivos volúmenes, desde su nacimiento hasta el climax de su vocación de maestra rural y de inspectora pedagógica. *Mari-Sol* es una especie de novela de aprendizaje,¹⁶ en cuatro volúmenes publicados a partir de 1942, con el imprimatur del Vicario General y la aprobación del Ministerio de Educación nacional. Además de los episodios de la vida cotidiana de la protagonista y de su familia, aparecen en el libro supuestos dibujos de jóvenes lectoras

¹⁵ García Padrino, Jaime, «Josefina Álvarez de Cánovas y los arquetipos infantiles en la literatura de nuestra posguerra», en *Homenaje a Juan Cervera*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/homenaje-a-juan-cervera--0/html/ffd021c6-82b1-11df-acc7-002185ce6064_17.html#I_1_. García Padrino insiste en la frontera muy tenue en esta autora entre literatura e intención educativa.

¹⁶ Álvarez de Cánovas Josefina, *Mari-Sol*, II, *Colegiala* (Madrid: Magisterio Español, 1943) [edición utilizada 1958]. El volumen I es *Mari-Sol Pequeñina*, 1942; el III *Mari-Sol Maestra Rural*, y el IV *Memorias de Mari-Sol*, 1947.

y ejercicios dirigidos a éstas, elementos de interactividad a los que se añade el tono sentimental de la narradora que se dirige a menudo directamente a la lectora. En su introducción, la autora insiste sobre el alcance didáctico de las vivencias del personaje, haciendo un paralelo con la reconstrucción del país. Se propone Mari-Sol a las lectoras como modelo por imitar, de la misma manera que Santa Teresa es el modelo de Mari-Sol; la voluntad de ejemplaridad es completada y actualizada con un conjunto de citas y referencias¹⁷ en el que dominan los autores afectos al régimen.

De manera resumida, estos manuales de lectura, de finales del siglo XIX como de los años 40, ponen en escena niñas bonitas y moralmente perfectas, en su educación y su comportamiento. La vida cotidiana es la ocasión de lecciones prácticas (economía doméstica) o de contenidos científicos (química, ciencias naturales, etc). La norma puede venir del padre (*la Perla*), de la suegra (*Flora*), de la madre (*la Perla*), a veces de la maestra, que después de 1939 es muy a menudo una monja (*Mari-Sol*). La edad es también un elemento de autoridad: es el caso de la abuela de Mari Sol, del mismo modo que era la suegra/abuela quien formaba la madre de Flora y la misma Flora. Las niñas aquí representadas, aunque individualizadas por sus nombres —Margarita, Flora, Mari Sol, etc.—, corresponden a modelos de cualidades (o de defectos): timidez, ternura, religiosidad y modestia, espíritu de sacrificio, frente a los defectos que educadores y las propias niñas deben eliminar: envidia o pereza, mal carácter o cólera, orgullo, vanidad o gula, a lo que hay que añadir una crítica repetida a las niñas demasiado imaginativas o parlanchinas.¹⁸

Con la restauración obligada de la educación diferenciada, también los manuales de historia reafirman sus diferencias en función del sexo del destinatario y la conciencia de su papel modelizador en títulos como *Ramillete de mujeres universales*, *Guirnaldas de la Historia*¹⁹

¹⁷ Álvarez de Cánovas Josefina, *Mari-Sol II*: el autor cita José María Pemán p. 9, Eduardo Marquina sobre un soldado herido p. 53, e integra otro largo poema de José María Pemán p. 93, «Golondrinas del señor», que lee una monja a las niñas.

¹⁸ Por otra parte, hay que recordar que, en los años 40, Elena Fortun, exiliada en Argentina, desea volver a España o por lo menos conectar de nuevo con su lectorado, publica después del texto de Josefina Álvarez de Cánovas, una nueva aventura de Celia, muy diferente en su tono con los anteriores libros: *El Cuaderno de Celia-Primera comunión* (Madrid: Aguilar, 1947).

¹⁹ Serrano de Haro, Agustín, *Guirnaldas de la historia. Historia de la cultura española contada a las niñas* (Madrid: Escuela Española, 1947).

o *Niñas y flores*.²⁰ *Guirnaldas de Historia* es especialmente interesante por la presentación de figuras femeninas históricas presentadas como modelos para este público. Publicado en 1948 por un inspector de Enseñanza primaria, expone en el prólogo su razón de ser : ofrecer un contenido que responda a sus necesidades:²¹

Y éstas [las niñas], o no pueden leer Historia, lo que casi equivale a no poder aprenderla con gravísimo quebranto para su formación y su cultura —y hasta con peligro de quebranto de la Ley, que manda que la sepan—, o han de leerla en libros que, hechos preferentemente para niños, no tuvieron en cuenta los imperativos y las necesidades del alma de la mujer.

El proyecto es mostrar, al contrario de los manuales «normales», «la sonrisa de una figura femenina, de una inquietud, de una ilusión de mujer»²² como modelos que seguir. Las categorías de mujeres que van a servir para este objetivo serán: santas mártires, madres de santos, esposas de héroes, reinas, mujeres e hijas de reyes.²³ Los 42 capítulos recorren la Prehistoria, la Antigüedad griega, romana, ibérica, el nacimiento del cristianismo, la Edad Media, insisten sobre el papel central de «lo español» desde tiempos antiguos, con un claro mensaje esencialista. A la especificidad del público, las niñas, se responde mediante la evocación de la situación de la mujer en esos hitos históricos, de modo que el autor llega paradójicamente a criticar las épocas o civilizaciones en las que las mujeres disfrutaban de derechos limitados. Sin entrar en el tema de la rescritura de la historia nacional por el régimen de Franco²⁴ —la lectura nacionalcatólica domina evidentemente—, aún más interesante tal vez sea la defensa de mujeres fuertes en defensa de la fe o de la nación —Santa Casilda, María de Molina— y sobre todo la figura esencial de Isabel la Católica. Ésta es presentada largamente como guerrera y combativa, se habla de sus amigas, políticamente activas o de su papel para la libertad de los indios después de 1492, aunque también esté la evocación

²⁰ Onieva, Antonio J., *Niñas y flores. Lecturas escolares para niñas* (Madrid: Ediciones Infantiles, 1946).

²¹ Serrano de Haro, Agustín, *Guirnaldas de la historia*, p. 5

²² Serrano de Haro, Agustín, *op. cit.*, p. 5.

²³ Serrano de Haro, Agustín, *op. cit.*, Isabel la Católica tiene derecho a cinco capítulos (pp. 82-104), la esposa de Carlos I, la Emperatriz Isabel a cuatro páginas (pp. 114-117), Isabel Clara Eugenia hija de Felipe II a cinco (pp. 109-113).

²⁴ Álvarez Osès, José Antonio y Cal Freire, Ignacio (dir.), *La guerra que aprendieron los españoles* (Madrid: La Catarata, 2000), sobre la historia en el Nuevo Estado: pp. 57-70.

obligada de su talento para las labores femeninas. Un libro de este tipo responde a un doble mandato: mostrar el papel positivo de las mujeres, en la expansión y construcción del imperio en América —santas, misioneras y escritoras que no parecen haberse limitado a la contemplación—, y a la vez defender el modelo conservador. De modo que se puede a la vez elogiar a las españolas heroicas en lucha contra los franceses y condenar a las ilustradas extraviadas en las tertulias políticas del siglo XVIII por imitar los modelos extranjeros. Se observa también que los modelos del siglo XIX, en tiempos menos épicos, son sobre todo literarios (Carolina Coronado, Gertrudis de Avellaneda, Emilia Pardo Bazán, tratada muy brevemente), si Isabel II no se merece ni una alusión, se dedica un capítulo entero a Concepción Arenal, por su obra filantrópica y su cerebro (!). El libro se concluye con un capítulo expresamente dirigido a las niñas con un orden claro: «¡Arriba los corazones!».²⁵

Con el eclipse del libro y el desarrollo de la cultura de masas, otros modelos van a sumarse a estas figuras, de modo que se borran las fronteras entre categoría de edad o de públicos. Los modelos religiosos por ejemplo, que remiten a la vez a la Virgen y a la figura de la mujer frágil y vulnerable, se combinan en las niñas santas y mártires. No hay que olvidar de qué manera, a finales del siglo XIX, se ha ido afirmando una imagen de la fe católica sencilla y sentimental, en que la infancia toma un papel central (Thérèse Martin/Santa Teresa de Lisieux), una versión de la fe inocente e inmediata que encontramos también en la figura de santa Bernadeta de Lourdes y más generalmente de la niña como «testigo» ideal de la fe. A esta figura central de la niña inocente se suman durante el siglo XX otros «elementos» o «motivos», en particular sexuales, con la figura-estructura de la italiana Maria Goretti (1890-1902), una niña pobre que en 1902 sufre una violenta agresión sexual, y que herida de gravedad, antes de morir perdona a su agresor. En parte por su canonización en 1950,²⁶ este modelo tiene sus réplicas en otras sociedades católicas, es el caso de Josefina Vilaseca,²⁷ niña de doce años agredida por un mozo que trabaja en la misma masía. Se defiende y es herida por

²⁵ Serrano de Haro, Agustín, *Guirnaldas de la historia*, capítulo 42 : «Niñas de España: vosotras sois la más hermosa esperanza de la Patria», p. 192.

²⁶ El año anterior, en 1949, se estrena en Italia una película sobre el tema: *Cielo sulla Palude*, dirigida por Augusto Genina, que obtiene un premio en la *Mos- tra de Venecia* ese mismo año.

²⁷ A principios del mes de diciembre de 1952 en Manresa.

arma blanca, su muerte unas semanas después en el hospital (25-12-1952), es escenificada en la prensa y en los sectores católicos. Su entierro multitudinario (27-12-1952) reúne la burguesía local, el clero, las Hijas de María, Acción Católica y la prensa de sucesos (*El Caso*), y la perspectiva de una beatificación es inmediatamente evocada, a pesar de la polémica entre el escritor José María Gironella y un jesuita, el Padre Carlos María Stahelm en la prensa.²⁸ Libros, tebeos²⁹ e incluso romances publicados muy rápidamente insisten en esta imagen de pureza y de infancia, pero de una pureza nacida de una fe cristiana intensa. El fenómeno Vilaseca surge en efecto en un momento de incentivación del sentimiento religioso popular,³⁰ tal vez por ser éste más espectacular que un complejo proceso de recatolización individual, que por otra parte también es un objetivo de la Iglesia del momento. El entierro de la pobre Josefina Vilaseca puso en escena la virginidad y la pureza, valiéndose de cohortes de niñas vestidas de blanco, toda una iconografía marial, con la presencia de autoridades civiles y religiosas.³¹ Por otra parte, involuntariamente, el caso Vilaseca da detalles sobre el trabajo infantil, la vulnerabilidad y las relaciones entre sexos en un contexto rural y tradicional en ese periodo próximo aún a la posguerra, y a la vez sobre las respuestas colectivas ante las agresiones sexuales.³²

Por último, parece importante evocar, aunque sea muy brevemente, el papel creciente del cine y de los medios audiovisuales en la construcción de modelos ideales de niñas (y niños), a medida que avanza el siglo xx. La presencia de la niña en el cine va a tener una evolución sin duda sintomática de los cambios estéticos sociales y políticos en juego. Las niñas prodigios, ese cantar y crecer que las películas van a poner en

²⁸ *El Caso*, 30 de abril de 1953 : Carta abierta de J. M. Gironella «¿No estaremos desorbitando los hechos?».

²⁹ El tebeo publicado sobre el tema es un ejemplo de la diversidad de los medios utilizados y a la vez de la continuidad del tema: *Josefina Vilaseca. La Nueva Goretti. Su vida y martirio* (Vich: Revista Camino, S.A. 1967?)

³⁰ Esta expresión popular no siempre suscita el entusiasmo de la jerarquía, es el caso con la prudente acogida de las apariciones de la Virgen por la geografía en los años 50.

³¹ Parece ser que este homenaje se repite hasta 1982 en el pueblo de la niña y que el proceso de beatificación se ha reanudado a partir de 2005.

³² También da pistas sobre el estado sanitario del país, ya que los periodistas entrevistados años más tarde sospechaban que la muerte se debió a las condiciones materiales del hospital.

escena entre finales de los años 50 y comienzos de los 60 merecería un estudio exhaustivo, unido al de la iconografía: dibujos, fotografía, prensa ilustrada para niñas y jóvenes. Una pista interesante parece ser el eclipse progresivo de los niños en el cine (Joselito, Pablito Calvo) y la mayor dedicación del mercado a las niñas/muchachas, protagonistas de películas muy populares y a la vez cantantes, como Marisol claro, pero también Ana Belén o Rocío Durcal; los productos culturales de masas manifiestan una evolución que en este cine se plasma en un protagonismo comercial mayor, que por otra parte poco tiene que ver con una visión más progresista.³³

2. «PIDO LA PALABRA» : ¿CONTRAMODELOS Y NUEVAS PERSPECTIVAS?

La petición de un espacio es sin embargo anterior a este protagonismo. A pesar de las reivindicaciones sobre la educación y la denuncia de la «doma» de las niñas por Emilia Pardo Bazán, en esa literatura de finales del XIX y principios del siglo XX la niña sigue ausente del espacio narrativo general. Es interesante, por cierto, esta larga ambigüedad en castellano de la palabra «niña» también usada en sentido de «joven», «muchacha». Pero una presencia tímida y a la vez significativa surge en las páginas dedicadas a la infancia de Ana Ozores, antes de ser la Regenta, infancia expuesta como momento fundador y traumático, en los capítulos 4 y 5 del volumen 1. En ellas se evoca la energía perdida de esa niña lectora y tentada por la fuga, como una primera intuición de lo que serán algunas de las señas de identidad de las niñas literarias del siglo siguiente. Pues todo está ya en esas pocas páginas, el sueño de evasión, los poderes de la lectura:

Yo tengo unas alas y vuelo por los tejados, pensaba, me marchó como esas mariposas. [...] la idea del libro, como manantial de mentiras hermosas, fue la revelación más grande de toda su infancia. ¡Saber leer ! esta ambición fue su pasión primera.³⁴

³³ Tal vez llegue hoy a su culminación este proceso, a una escala global, si observamos la creciente presencia actual de heroínas, niñas o muchachas, capaces de salvar el mundo o de devolverle su sentido.

³⁴ Clarín, *La Regenta* (Madrid: Castalia, 1987 [1884-1885], capítulos IV y V), pp. 190-191.

La niña Ana y sus aventuras imaginarias con Germán tal vez sean el prelude, fracasado, de las ansias de aventura de las niñas lectoras que vamos a ver en el siglo xx. A la vez, el control y la pedagogía monstruosa de su aya o de sus tías mucho tienen que ver con el discurso que, en ese mismo final de siglo, imponen libros como *Juanita* o *Flora*.

El periodo siguiente, en las primeras décadas del siglo xx, es fundamental en esta genealogía, aunque haya que esperar la otra mitad del siglo para que las niñas nacidas en los años 20 evoquen literariamente en sus propios relatos de infancia y juventud —formato discursivo que mujeres del resto de Europa ya han utilizado anteriormente— este estado, su psicología o sus aspiraciones, tantos en las novelas de los años 50, con Ana María Matute, Carmen Martín Gaité o Elena Quiroga³⁵ como en la literatura claramente autobiográfica que surge en el último tercio del siglo xx por ejemplo,³⁶ aunque algunos títulos autobiográficos sean anteriores pero ganan más visibilidad en reediciones posteriores.³⁷ Esos años 20 del siglo xx parecen ser el momento fundador de la infancia en femenino como relato de formación y de conciencia narrativa de sí, aunque algunos textos autobiográficos de Emilia Pardo Bazán,³⁸ ya daban a ver la infancia como fuente de la mujer adulta y de su libertad potencial, en particular gracias al libro.

En los años 20 y 30 del siglo xx pues, la creación literaria de algunos personajes en ruptura con el modelo puede verse como el síntoma cultural de una nueva mirada sobre la infancia, en general, y la femenina en particular, y dentro de este cambio cultural, la renovación del humor y la modernización de la literatura infantil nacional son sin duda elementos fundamentales. Parece entonces, entre finales de los años 20 y 1936, producirse una convergencia entre autores, editores audaces y proyecto político colectivo. El hacer que lean los niños para que surjan nuevos adultos implica una nueva visión de la infancia y nuevos personajes literarios, que sean niños o niñas. De hecho, antes de

³⁵ *Primera Memoria* (1959), *Entre visillos* (1957), *Tristura* (1960), *Escribo tu nombre* (1965).

³⁶ León, María Teresa, *Memoria de la melancolía*, (1970); Méndez, Concha, *Memorias habladas, memorias armadas* (1990).

³⁷ Mora, Constanza de la, *Doble esplendor* (1939 y 2004), Lafitte, María, Condesa de Campo Alange, *Mi niñez y su mundo* (1956 y 1990).

³⁸ Pardo Bazán, Emilia, «Apuntes autobiográficos», en *Los Pazos de Ulloa*, (Barcelona: Daniel Cortezo Ca, 1886).

presentar qué modelos de niñas aparecen en ese periodo, es necesario recordar que surge un nuevo modelo de niño en general: audaz, aventurero, lector y a la vez protagonista de aventuras alimentadas por una literatura infantil como espacio narrativo transnacional. El *Rompetacones* de Antoniorrobles o los *Pinocho* y *Pipo* de Bartolozzi son ejemplos de estos niños sin miedo, y de mundos en que la realidad y la fantasía se encuentran. En este marco editorial y textual, nos interesa Elena Fortún, no solo porque su protagonista es una niña, sino también por la elección en la mayor parte de su obra de una vena realista que subvierte especialmente los textos y los modelos anteriores que hemos evocado.

La aparición de un sujeto nuevo está ya en la primera persona gramatical de *Celia, lo que dice*, que da la palabra a un personaje de niña, primero en *Gente Menuda*, y a partir de 1929, en los libros publicados por la editorial Aguilar. Se ha escrito ya mucho sobre este personaje, los diferentes episodios que la ven crecer, traviesa y crítica con el mundo adulto, los tópicos y el lenguaje, pero a la vez también su imaginación alimentada por los libros y su sed de libertad.³⁹ En la década de los 30, la elección de hacer crecer el personaje de libro en libro obligó Elena Fortún a apartarla como personaje central para explorar otros personajes infantiles como su hermano Cuchifritin, sin embargo sus creaciones más interesantes siguieron siendo precisamente sus personajes de niñas: Matonkiki, hermanastra de unas primas de Celia o Mila y Teresa (Patita), sus hermanas pequeñas. Las nociones de «modelo» y de «disidencia» son clave para ahondar en el análisis de este mundo literario, sobre el cual queda mucho por decir. Es especialmente interesante observar hasta qué punto los libros centrados en el personaje de Celia pueden leerse como unos anti-tratados de urbanidad, fundados sobre la crítica reiterada por parte del autor de la educación tradicional. Madre, institutrices o monjas severas intentan educar a Celia en los modelos evocados anteriormente: comportamientos burgueses femeninos, labores, vida doméstica, así como el control de la palabra y del cuerpo. *Celia en el colegio* (1932) es el volumen más claramente estructurado como una respuesta, un eco burlón a los modelos del siglo XIX que siguen

³⁹ Sed de libertad que la propia historia de la autora y de España van a modificar, con *Celia Madrecita* (1939) y posteriormente con el exilio de Elena Fortún y de su personaje: *Celia institutriz en América* (1944), *El cuaderno de comunión* (1947), cambio matizado sin embargo por el manuscrito inédito hasta 1987, *Celia en la revolución* (1943?) (Sevilla: Editorial Renacimiento, 2016).

publicándose, y que se seguirán imitando después de 1939. Los labores de bordado, vainica, etc, centrales en la formación de la niña, como se ha dicho, lo son igualmente en los relatos de contramodelos: Celia se aburre cosiendo y lo grita con desesperación, en contraste con la obligación de control de la palabra y de la imaginación que pide la concentración necesaria para estas «artes». Del mismo modo, las monjitas perfectas tan presentes en otros libros como guías y modelos, son antipáticas y duras en los relatos de Elena Fortún, y Celia no siente ningún cariño por ellas, por lo menos antes de 1939.

Por otra parte, Celia no es ejemplar ni es una «perla»: roba, se fuga, miente y se burla de los mayores cuando son ridículos y de las niñas perfectas que a menudo disimulan sentimientos nada ejemplares detrás de su apariencia perfecta. De hecho, la mirada, el juicio y la opinión de los adultos, que son la referencia principal de los manuales de urbanidad, con Elena Fortún dejan de ser la garantía del bien y del mal, de lo sensato o lo absurdo, y esto desde el prólogo —casi programático— del primer volumen, *Celia, lo que dice* (1929), en que la narradora presenta su heroína y se lamenta sobre las limitaciones de los mayores.⁴⁰

La Celia de Elena Fortún, a pesar de los aires de libertad que significó y que Carmen Martín Gaité ponderó y analizó en los años 2000, deja un regusto bastante amargo: los últimos libros parecen escenificar la «derrota» del personaje: la niña terrible se casa muy burguesamente con un ingeniero en una iglesia del Madrid elegante, dejando de existir en primera persona en los libros posteriores a *Celia se casa*. Incluso su infancia es como reescrita en ese extraño libro que es el *Cuaderno de comunión de Celia* publicado en 1947. Ya en 1939, *Celia Madrecita* escenificaba su vuelta forzada a la «normalidad» del deber doméstico cuando la muerte de su madre la obliga a abandonar sus estudios de bachillerato y sus proyectos de universidad para dedicarse a sus hermanas y su padre, mientras el hermano sigue sus estudios en Inglaterra.

Sin embargo, el gusano ya estaba en la manzana, como se dice en francés, y la evidencia de la niña como personaje literario se había

⁴⁰ Fortún, Celia, *Celia, lo que dice* (Madrid: Alianza, 1992), p. 41: «Así, pensando y pensando, ha entendido que, siendo los mayores tan grandes y tan ásperos, tan diferentes en todo a los niños, no pueden comprender nada de lo que los niños piensan o hacen. ¡Pero vaya usted a quitarle de la cabeza a una persona mayor que es ella la que debe mangonear!».

impuesto con Celia: ⁴¹ las hermanas de Celia toman el relevo como protagonistas traviesas y narradoras de la acción, es decir conservan el poder del punto de vista: narradoras en *Celia se casa (Cuenta Mila)* (1950), protagonistas centrales en *Mila y Piolín y el burro* (1949) o *Mila y Pili estudiantes* (1951). Con la primera persona gramatical, la palabra ha sido tomada y no será devuelta, aun cuando el contenido se haga menos crítico o la intención más trivial y ligera. La figura de la *Niña terrible*, que nace en España con Celia en los años 30, significa pues uno de los primeros contramodelos, al sugerir la posibilidad de otros comportamientos y otras relaciones de poder y autoridad entre adultos y niña. ⁴² La misma Elena Fortún es la creadora de otras figuras, en estos años 30 e incluso 40, que exploran la imperfección de los modelos. Había publicado en 1936 *las Travesuras de Matonkiki y Matonkiki y sus hermanas*, Matonkiki es fea y bizca, caprichosa y testaruda, a veces agresiva. A pesar de esto, es la protagonista absoluta de los dos libros y eclipsa totalmente a las otras niñas, sus hermanas, paradigmas ellas de las niñas buenas, bonitas e insulsas. Aunque el libro pueda leerse como un relato destinado a mostrar una educación inadecuada por un padre consentidor —Matonkiki es huérfana de madre—, su lectura dista mucho de producir un efecto didáctico, y lo que se impone es un personaje «raro», construido de modo realista, con su lógica propia, sus caprichos y sus pulsiones. En 1949, con *Mila y Piolín y el burro*, ⁴³ Elena Fortún crea una niña vagabunda que recorre el país en busca de la familia perdida; aunque sus andanzas sean en algunos capítulos angustiosas, Mila proclama el placer de «correr mundos» ⁴⁴ y pertenece por ello al país de las niñas diferentes.

⁴¹ El libro de Rosa Chacel, *Memorias de Leticia Valle*, publicado en 1945 lejos de España, pertenece sin duda a esta genealogía que desmistifica la infancia y ilumina su crueldad y su opacidad.

⁴² La tradición venía del extranjero, sin duda más de la literatura anglosajona que de la *Sophie* de la Condesa de Segur, aunque haya detrás del proceso de doma que vive ésta y del conservadurismo de la condesa, sin duda también una intuición de la violencia de los deseos y pulsiones infantiles. También es patente en algunos capítulos y vivencias del personaje de Elena Fortún la influencia de *Mujercitas* y en particular la inmortal Jo March.

⁴³ Fortún, Elena, *Mila y Piolín y el burro* (Sevilla: Renacimiento, 2015).

⁴⁴ Fortún, Elena, *Mila y Piolín y el burro*, el «correr mundos» es un *leitmotiv* del libro, desde el capítulo II «A correr mundo», pp. 42-48, asociado a la misión de contar lo visto después.

Por otra parte, la censura⁴⁵ que se interesa muy rápidamente a partir de 1939 por la cultura destinada a los/las niños/as, limitó evidentemente todo lo que podía aparecer como crítica o burla de las figuras de autoridad, de la familia, de lo religioso, lo cual explica que *Celia en el colegio*⁴⁶ fuese el volumen que más le costó a Aguilar reeditar después de la guerra. A pesar de ello, la demanda de publicaciones infantiles, aunque con planteamientos educativos e incluso filosóficos distintos, siguió después de la guerra y algunas variantes de la *niña terrible* son reveladoras de la capacidad de «apropiación» del discurso conservador. Es el caso de *Carmelín, La niña diablillo*, de Josefina Ivarez de Cánovas (1947).⁴⁷ En 26 capítulos y 131 páginas, la autora retoma un personaje que aparecía en *Mari-Sol*, el de la niña traviesa, «trasto», «diablo», niña de ojos extraños, incluso «eléctrica»⁴⁸ pero con buen fondo. La narradora omnisciente y en primera persona anuncia que va a contar el proceso de corrección de esta niña imperfecta. Es interesante ver cómo el movimiento, la agitación, son problemas que el autocontrol ha de resolver,⁴⁹ dentro de un relato de transformación moral y psicológica hacia la perfección que culmina con el ingreso en la orden carmelita. Se expone y critica el excesivo laxismo de la familia y a la vez las ansias de disciplina de la propia niña. La noción de modelo y ejemplo es omnipresente: las monjas, Mari-Sol la niña perfecta, ya evocada, así como los antimodelos: tres niñas «malas» de la escuela que son la tentación del mal camino. La religión es el otro vector de esta perfección, con la figura del Ángel de la Guarda que impide que agrede a otra niña, la llamada de la vocación en el capítulo «Yo quiero ser santa».⁵⁰ De hecho, es imposible no recordar aquí el capítulo de *Celia en el colegio*,⁵¹ y varios episodios de

⁴⁵ Este control puede explicar que una novela juvenil como *El patio de corredor* de Montserrat del Amo, relato de una adolescente que quiere huir de su familia, tenga dos versiones, y pase de 177 p. a 201 p., libro que por otra parte estuvo en 1958 en la Lista de Honor del Hans Christian Andersen. *Patio de corredor* (Madrid: Escelicer, 1956 [Madrid: Bruño, 2002, 2.^a ed.]).

⁴⁶ Sotomayor Saéz, María Victoria, «El humor en la literatura infantil del franquismo», *Anales de Literatura española*, n.º 19 (2007), p. 239.

⁴⁷ Álvarez de Cánovas, Josefina, *Carmelín, La niña diablillo Libro de lecturas para niñas* (Madrid: ed. Magisterio español, 1947).

⁴⁸ Álvarez de Cánovas, *op. cit.*, p. 10.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 11.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 89-93.

⁵¹ Fortún, Elena, *Celia en el colegio* (Madrid: Alianza, 1992 [1932]), capítulo «Quiero ser santa», pp. 79-83.

Carmelín parecen confirmar esta relación: las manifestaciones de cólera de las dos niñas, los diálogos con el cura. Pero todo ello es adaptado a los nuevos tiempos: el irónico Don Restituto de Celia tiene poco que ver con el cura de Carmelín. Del mismo modo, la voluntad de los dos personajes de imitar a Santa Teresa de Jesús toma formas y sobre todo significados distintos, con una conclusión irónica en Fortún evidentemente ausente de *Carmelín*. Pero como *Celia en el colegio*, *Carmelín* parece en algunos de sus capítulos seguir la tradición del libro de internado, con el episodio de exhibición de labores (*el dechado*), que, como se ha dicho es una actividad que odia Celia y que tampoco Carmelín parece apreciar, pero con la diferencia que la segunda se desola por no hacerlo mejor. Es interesante observar pues cómo el proyecto narrativo y educativo de Álvarez de Cánovas parece en estos episodios responder a un proyecto narrativo y educativo anterior, el de Elena Fortún en *Celia en el Colegio*, y más allá, a concepciones de la infancia y de relaciones adultos-niños legitimadas por los aires de la República. Aunque carentes de intenciones críticas, algunas estrategias narrativas —como estas figuras de niñas que hablan en primera persona y se dirigen, en tono humorístico, a una lectora que se supone de su edad— parecen haberse prolongado, y aliadas a la masificación de la cultura y al control de la censura, van a hacer el éxito de otras niñas terribles y falsas rebeldes.

*Antoñita la fantástica*⁵² de Borita Casas (1948) es un ejemplo de esta recuperación de un modelo, el de una niña habladora e imaginativa⁵³ que relata en primera persona su vida cotidiana en un ambiente burgués de Madrid, su familia, los adultos que la rodean y su incompreensión del lenguaje de los mayores, todo ello en un mundo aproblemático y humorístico, en que, como Celia, Antoñita crece. *Mari Pepa* —de apellido Mendoza—, de Emilia Cotarelo, de 1938 a 1962 —nace en *Flechas y Pelayos*— también toma esa voz en primera persona, para contar la vida apacible y agradable de una niña —que no crece— de una familia sin problemas, aunque en este caso, el discurso es claramente politizado,⁵⁴

⁵² Casas, Borita, *Antoñita la fantástica*, Madrid, Castalia, 1989 [1948]). Se trata de un ciclo de 12 volúmenes que siguen el personaje de los siete a los veinte años. Ver Uría Ríos, Paloma, *En tiempos de Antoñita la Fantástica* (Madrid: Foca, 2004), pp. 69-100.

⁵³ El hecho de que su nombre se haya convertido en una expresión popular es prueba del éxito obtenido.

⁵⁴ Cotarelo de los Ríos, Emilia, *Mari Pepa entre los rojos, Mari Pepa en la España azul* (1938-1939): el personaje aparece por primera vez en el semanario

instrumentalización maniquea que con la distancia toma un relieve interesante si se piensa en el realismo objetivo de *Celia en la revolución*.⁵⁵

El control de la censura era sin duda más firme en los libros y editores clásicos de la LIJ, lo cual explica esa adaptación conservadora de un modelo; otros medios, como los tebeos, pudieron, en cambio, ser espacios de transgresión, sin duda tímida, donde la sátira de la familia y de la autoridad pudo por ejemplo manifestarse. Los tebeos de la editorial Bruguera, sus personajes realistas o absurdos son un mundo poblado de otras figuras de niños, hijos de la tradición anterior a la guerra, y en parte anglosajona, de esos niños terribles que parecen a veces vivir para martirizar a unos sufridos mayores. Entre ellos, como otro contra-modelo, está la interesante *Terrible Fifi* de Nené Estivill (1958).⁵⁶ Fifi es malévola, se burla de los mayores, provoca humillaciones y catástrofes diversas aunque logra escapar del castigo o de las represalias invocando su estatuto de niña inocente. La vestimenta y los ambientes de esta serie cómica mezclan lo contemporáneo con elementos como la chistera de algunos personajes, un mayordomo, los vestidos con lazos de la protagonista o los cultismos de los bocadillos, que parecen directamente sacados del mundo de la *Buena Juanita* del mundo, mundo aquí dinamitado por la maldad concienzuda de la niña. Así, en el número 1421 de la revista semanal *Pulgarcito* (1958), Fifi está furiosa porque en el concurso televisivo en el que ha participado le han hecho preguntas sobre películas infantiles cuando es experta en cine de terror. En el n.º 1426 declara con seguridad su filosofía: «Cuando una niña angelical quiere que dos señores se averíen el rostro, no hay nada que se le resista». La página publicada en el n.º 1436 es especialmente interesante, en ella martiriza largamente a un niño de manual de urbanidad del siglo XIX, que se ha presentado así ante ella: «Yo soy un niño inocente lleno de candor, amo a las mariposas y las rosas». De hecho, la maldad de Fifi es tal que su propia madre aconseja que la encierren, por el bien de la humanidad en el n.º 1442. A pesar de las instrucciones de endulzar

falangista *Flechas*, después en *Flechas y Pelayos*, hasta 1937. Las historias siguientes se publican en volumen. Ver Uría Ríos, Paloma, *En tiempos de Antoñita la Fantástica*, pp. 101-117.

⁵⁵ Sotomayor Saéz, María Victoria, «El humor en la literatura infantil del franquismo», *Anales de Literatura española*, n.º 19 (2007), pp. 237-251.

⁵⁶ Ver por ejemplo Estivill, Nené, *Agamenón, La Terrible Fifi, Super Humor Clásicos*, 6 (Barcelona: ed. B, 2008).

ciertos personajes que recibe el mundo del tebeo a partir de los años 50/52, nadie parece sin embargo haberse fijado en ella, cuando incluso Zipi y Zape tuvieron que moderar su voluntad enérgica de destruir la autoridad de los adultos que los rodeaban.

Los años 20 y 30 parecen haber introducido progresivamente nuevos modelos de niñas, menos perfectas, y esta idea de la rebeldía divertida y casi legítima, modelos que sin duda influyeron en las autoras que tras la guerra y la posguerra introducen a su vez esta idea en la literatura general. La bibliografía sobre estas autoras de la posguerra es extensa, pero podemos recalcar algunos aspectos relacionados con esta reflexión: nacidas antes de 1936, muchas de estas «niñas de la guerra» son las introductoras de una voz infantil crítica, en particular femenina en la literatura española a partir de los años 50, en un proceso que va de las niñas raras a las chicas raras.⁵⁷ Esos ojos y esas voces van a desnudar las miserias de la España nacida de la guerra y de los mayores, y afirmar el valor de la imaginación, la existencia de un mundo infantil autónomo que la literatura y la fantasía liberan de las normas y de las lecciones adultas, ya que, después de 1939, ¿cómo creerse las lecciones de la Perla o de la buena Juanita ?

3. «UN ARMA CARGADA DE FUTURO»: ¿LA POSIBILIDAD DE UN DESTINO?

La «niña maravillosa» es uno de los resultados de esta evolución, si se da a «maravillosa» el sentido aquí de la que capaz de percibir el mundo y los seres de un mundo especial, sin ser la «niña perfecta» que hemos visto. En la elaboración de esta figura, el papel del humor y de la literatura es esencial. El primero permite revelar las insuficiencias del mundo y de los mayores en particular, la segunda construye una genealogía particular, en la que otras niñas, reales, pueden reconocerse y construirse. Sobre el papel de la identificación y de los modelos de ruptura, es útil recordar a Simone de Beauvoir hablando de su entusiasmo por Jo March

⁵⁷ Martín Gaité, Carmen, *Desde la ventana* (Barcelona: Espalsa Calpe, 1987).

en *Memorias de una joven formal*,⁵⁸ que es particularmente interesante si se recuerda la huella de *Mujercitas*⁵⁹ en los textos de Elena Fortún:

Pero hubo un libro en que creí reconocer mi rostro y mi destino: *Little women* de Luisa Alcott. [...] Me identifiqué apasionadamente con Joe, la intelectual. Brusca, angulosa, Joe trepaba, para leer, a la copa de los árboles; era mucho más varonil y más osada que yo; pero yo compartía su horror por la costura y los cuidados de la casa, su amor por los libros. Escribía: para imitarla reanudé con mi pasado y empecé dos o tres relatos. [...] era posible que la madurez cumpliera las promesas de la infancia en vez de renegarla: esa idea me colmaba de esperanza. Pero lo que sobre todo me encantaba era la parcialidad decidida que Louise Alcott manifestaba por Joe. [...] Joe se destacaba sobre sus hermanas más virtuosas o más bonitas por su fervor de conocimiento, por el vigor de sus pensamientos; su superioridad, tan evidente como la de algunos adultos, le garantizaba un destino insólito; estaba marcada.

Estas líneas de Beauvoir forzosamente evocan las páginas de Carmen Martín Gaité en las que cuenta de qué manera la niña que escribe, Celia, como Jo March a Simone de Beauvoir, le regala el derecho y la libertad de hacerlo ella también.⁶⁰

La transgresión de los papeles de género y la mirada crítica de la niña van a ser instrumentos de cuestionamiento del mundo tal cómo es también se hizo posible por lo tanto gracias a una parte de la LIJ. Podemos en este aspecto recordar que esta LIJ es una realidad transnacional, con evoluciones globales, a pesar de las especificidades sociales y nacionales, como lo demuestra por ejemplo un personaje sueco como *Pippi Langstrumpf/Pippi Calzaslargas*, de Astrid Lindgren (1945),

⁵⁸ Beauvoir, Simone de, *Memorias de una joven formal* (Buenos Aires: Sudamericana, 1967 [1958]) p. 47.

⁵⁹ Al lector europeo tal vez le cueste imaginar el papel de la novela de Louisa M. Alcott en la construcción del discurso feminista norteamericano y más generalmente en la identidad femenina, como lo demuestra por ejemplo la última edición : Louisa May Alcott, *Little Women* (Londres: Penguin Classics, 2018) con prólogo de Patti Smith, disponible en <https://www.theparisreview.org/blog/2018/09/24/a-responsible-freedom-patti-smith-on-little-women/>.

⁶⁰ Ver su prólogo «Pesquisa tardía sobre Elena Fortún» a *Celia, lo que dice* (Madrid: Alianza, 1992), p. 33: «Esa fue otra de las complicidades que mi amiga del alma me propuso, hasta el punto de que me atrevo a decir que fueron sus brillantes y atrevidas sugerencias las que me indicaron un camino para iniciar en el cual no hacía falta ni compañía ni más equipaje que el de una cuadernito rayado: el camino de la literatura».

traducido en 1962 al español⁶¹ y sobre todo muy popular gracias a la serie televisiva emitida a partir de 1974 en TVE. Se trata de una niña fuerte, que vive sola, sin necesitar a nadie y perturba el orden de la pequeña ciudad en la que se instala. Es un hito importante, por el momento en que llega, por el papel de los medios audiovisuales, mucho más «eficaces» que el libro y por la extensión, definitiva, en España de una cultura infantil transnacional contemporánea con otros valores.

Quizás la novedad de la segunda mitad del siglo xx sea este uso del niño en sentido genérico, y más especialmente de la niña como estrategia de representación, concebida como una mirada auténtica sobre el mundo —en el caso español, hay que subrayar la importancia de esta mirada o este punto de vista narrativo en la novela de posguerra española—, mirada que se supone auténtica por su posición periférica, o por la inocencia que se le atribuye, muy diferente de la pureza del discurso anterior. No es anodino que esta nueva mirada transite a menudo por el humor, la irrisión del mundo adulto, de sus valores, sus ridiculeces o tópicos, e incluso sus crímenes y bajezas. El humor es una de las armas contra el lenguaje y el espíritu serio, contra los mayores. Habladora o lectora desenfundada, la niña aparece como la representación de una sabiduría distinta, de una subjetividad alternativa, en la que las emociones cobran un papel nuevo: una de las novedades más importantes y significativas es la expresión de la energía, de la vitalidad y de las emociones: la ira, la risa, la plenitud, la dicha y la tristeza absoluta estaban ausentes de los libros que promulgaban un modelo, excepto como elementos que había que domesticar. La tentación de la aventura, la posibilidad del riesgo son otras nociones nuevas de esta imagen, y por lo tanto nuevas posibilidades presentadas a las/los lectores. Pero ello conlleva también la posibilidad del desorden, de la perturbación y de la resistencia a las normas que con la edad, se supone que deben imponerse, lo que explica, en muchas de estas figuras, la importancia del rechazo a crecer, o la nostalgia de la infancia como parentesis de libertad; la Natalia de *Entre visillos*, la Matia de *Primera memoria* son algunas de estas figuras de la resistencia a crecer, representativas de esta genealogía literaria.

⁶¹ Lindgren, Astrid, *Pipa Mediaslargas* (Madrid: Juventud, 1962). Ver <https://blog.uclm.es/pedrocesarcerrillo/> «Pippi in Spain: Repercussion in the Press. From Silence to Polemics and to Success», Pedro C. Cerrillo, Cristina Cañamares, trad., A. Jesús Moya. CEPLI. Universidad de Castilla-La Mancha. Cuenca. Conferencia leída en *Memorial International «Astrid Lindgren»*. Estocolmo, 30 de mayo de 2007, p. 3.

Esta figura de la niña «nueva», como sujeto autónomo y crítico, y esta re-significación de la infancia en femenino, pueden aparecer como una de las expresiones de la modernidad, un indicio social y cultural pertinente sobre el estado de una sociedad, sobre su concepción de la autoridad, el porvenir y el individuo. Esta idea de que la voz y el destino individual de las niñas sí que importan se relaciona con una nueva concepción de la sociedad nacida de la modernidad. Recordemos en la intervención de Emilia Pardo Bazán, en el Congreso de 1892 esa palabra sugerente de «doma» y la idea de un destino propio, que conlleva la aspiración a una educación igualitaria y al acceso a todos los niveles de la cultura y de la formación. Emilia Pardo Bazan denunciaba así esta negación del destino propio⁶² y esta idea de «destino relativo, subordinado al ajeno»:

[...] el error de afirmar que el papel que a la mujer corresponde en las funciones reproductivas de la especie determina y limita las restantes funciones de su actividad humana, quitando a su destino significación individual...

Es evidente que esta reivindicación pone en el centro el estatuto de la niña como individuo en sí y para sí, concepción que surge en un momento dado en las producciones y representaciones culturales, tímidamente y marginalmente primero, claramente después, en respuesta a una serie de cambios o de crisis. Hemos incluso de preguntarnos si puede existir realmente la niña como individuo y subjetividad, en particular literaria, mientras preexiste un modelo rígido, incluso autoritario, de mujer en que debe convertirse. La percepción del tiempo que esto presupone parece útil para concluir esta reflexión sobre los modelos y las representaciones y sus especificidades: la figura de la niña en los modelos más conservadores evocados se entiende efectivamente a partir de la idea de un modelo de mujer al que debe pretender y amoldarse, es decir en relación con un futuro ya definido. La construcción cultural de la niña nueva, por un libro o una obra, parece fundarse en cambio sobre un presente, pletórico o doloroso, pero que plantea la posibilidad de un futuro por definir y las armas para alcanzarlo.

⁶² Gabriel, Narciso de, «Emilia Pardo Bazán, las mujeres y la educación, el Congreso pedagógico (1892) y la Cátedra de literatura (1916)», *Historia y Memoria de la Educación*, p. 494.

REFLEXIONES SOBRE LA HISTORIA DE LAS MUJERES EN LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA

Pamela RADCLIFF

University of California, San Diego

El fin de este ensayo es llevar a cabo una reflexión sobre el pasado, el presente y el futuro de la Historia de Género, y de la Historia de las Mujeres, en la historiografía española, mediante la extrapolación de mis propias investigaciones acerca de las mujeres a lo largo de las últimas décadas. Aunque han sido importantes los avances experimentados por dicho campo desde la aparición de la Historia de las Mujeres en la década de los setenta, todavía persisten tensiones sin resolver en la exploración de sus experiencias políticas, sociales, culturales y religiosas, tal y como se ha visto representado en el propósito del XIX Coloquio Internacional de la AEIHM y en la integración de estas experiencias, así como de las preguntas que generan dentro de la historiografía española predominante. Los temas que dominan los debates historiográficos no suelen centrarse en las experiencias y dificultades de las mujeres, y el caso español no es una excepción a la norma. En vez de dar con una solución permanente, mi propia estrategia ha estado más centrada en desarrollar un método que me permitiese «virar» de un lado a otro, moviéndome entre el estudio de temas centrados en las mujeres y temas más generales. De forma más concreta, las investigaciones con foco en las mujeres que he llevado a cabo me han permitido explorar cuestiones específicas sobre la movilización colectiva femenina que, de otra manera, no se habrían podido «leer» dentro de marcos y categorías políticas que no fuesen específicamente de género. Precisamente, el tema de la conferencia de la AIEHM «creencias y disidencias» resaltaba la negociación dinámica que existe entre las normas de género y el potencial para un comportamiento transgresor que dé forma a los parámetros de las identidades y representaciones femeninas en momentos históricos

diversos. Al mismo tiempo, los esfuerzos que he desempeñado con la intención de normalizar la presencia de la movilización femenina dentro de historias políticas y de movimientos sociales de carácter más amplio, pretenden enfrentarse y crearles problemas a los criterios y asunciones que mantienen la Historia de las Mujeres en los márgenes. Al moverse para adelante y para atrás entre estas dos estrategias se establecen narrativas paralelas, de las que siempre hay una que mantiene la «cuestión de la mujer» en el centro.

En muchos aspectos, el campo de la Historia de Género y la Historia de las Mujeres en España se enfrenta a los mismos retos generales que en el resto de países europeos. Por un lado, contamos con una gran riqueza de materiales sobre la vida de las mujeres, surgidos gracias a los enfoques de la denominada «Herstoria», que han validado las experiencias femeninas como históricamente significativas en sí mismas. Estos enfoques incluyen la identificación, a menudo pasada por alto, de las contribuciones femeninas a los principales eventos de la historia, como pueda ser la icónica marcha de las mujeres en Versalles durante la Revolución francesa, pero también incluyen el enfoque bautizado como «Cultura de la Mujer», el cual defiende que la relevancia histórica no debe medirse exclusivamente en base al impacto que genera sobre los «grandes acontecimientos» y que incluso aquellas mujeres que se vieron excluidas de los centros de poder merecen que sus historias sean contadas como parte de los registros históricos. Este planteamiento ha generado gran riqueza de información en lo referente a los hábitos y prácticas de la vida cotidiana, desde el alumbramiento y el matrimonio hasta el trabajo y el ocio. También contamos con un mapa completo de las normas, ideologías y políticas que establecieron el sistema de géneros, según el cual las mujeres definieron sus actividades diarias. En el equilibrio existente entre estructura y práctica, las mujeres historiadoras han explorado la tensión dinámica que se da entre las restricciones establecidas por los sistemas de género y la capacidad para el inconformismo, la transgresión y la disidencia por parte de mujeres a título individual o en grupos.

Y, aun así, a pesar de esta abundancia de información sobre la vida de las mujeres, continúa suponiendo un reto encontrar la manera de integrar dicho material a los cursos de historia «regular» más allá de hacerlo mediante las habituales ponencias complementarias sobre las mujeres. Las críticas a la idea de que la herstoria genera un camino paralelo, que

puede ser ignorado sin problema por la Historia¹ todavía no se han solventado por completo. Sin duda, iniciado por el trabajo precursor de Joan Scott y su icónico artículo sobre el género como categoría de análisis,² el enfoque de la Historia de Género ha ofrecido una solución parcial pero relevante. Uno de sus logros fue percibir el género como una categoría relacional que exigía un análisis de la interdependencia de los papeles masculinos y femeninos como punto crucial a la hora de comprender el orden social y político. En vez de centrarse en las diferentes experiencias de hombres y mujeres, la Historia de Género ha analizado cómo las ideas de lo masculino y lo femenino han constituido un marco fundamental en la construcción de las jerarquías de poder. Se ha criticado a Scott por anteponer la diferencia de género a otros ejes como puedan ser la raza o la sexualidad, y, a día de hoy, la mayoría de los historiadores aceptan algún grado de «interseccionalidad» reconociendo que el género no es necesariamente el principal y, desde luego, único eje sobre el que se han construido las jerarquías sociales y políticas.

En cualquier caso, aunque el análisis de género ha solucionado algunos de los problemas relativos a la idea de la *Herstoria* y la *Historia* como caminos paralelos, son muchos los que argumentan que no ha llegado a suplir la necesidad de una historia femenina.³ Es en ese sentido que muchas historiadoras han planteado la queja de que la historia de género, con su foco en la ideología, la retórica y los sistemas, amenaza con eliminar a las mujeres y su representación de la narrativa histórica una vez más.⁴ La solución, no enteramente satisfactoria, que planteo en mi curso de Historia de las Mujeres consiste en moverse entre la *Herstoria* y el análisis de género. De esta manera, algunas de las clases se centran en las experiencias de las mujeres, con divisiones en base a la clase, raza y otros marcadores, y otras examinan la construcción de género en la ciencia, la ciudadanía o el nacionalismo. En los demás cursos de historia que imparto, ya sea el de España en la

¹ En inglés es un juego de palabras: «herstory» incluye el pronombre femenino, mientras que «history» empieza con «his», el pronombre masculino.

² Joan Scott, *Gender and the Politics of History* (NY: Columbia University Press, 1988).

³ Forum on «Joan Scott, Gender and the Politics of History», *The American Historical Review*, vol. 113 (5) (2008), pp. 1344-1345.

⁴ Kessler-Harris, Alice, «Do We Still Need Women's History?» *Chronicle of Higher Education*, vol. 54 (15) (2007), s.p.

Edad Contemporánea, Historia del mundo o Europa en el período de entreguerras, sigo siendo culpable, por lo general, de ofrecer la típica clase sobre «mujeres», poniendo de manifiesto que las historiadoras no hemos sido capaces de cambiar los criterios de lo que se considera históricamente significativo. Sin duda, esto forma parte del problema de mayores dimensiones que supone la necesidad de encontrar un equilibrio coherente entre la narrativa dominante y las múltiples narrativas de los grupos marginales; un dilema especialmente intrincado en el aula, donde múltiples narrativas pueden resultar confusas. Son dilemas similares a los que se hace frente al tomar decisiones en una investigación. Muchas de nosotras todavía nos encontramos con la necesidad de hacer frente a una bifurcación en el camino cuando decidimos convertirnos en historiadoras de las mujeres, porque seguir ese camino supone introducirse en redes y debates que se mantienen, de forma mayoritaria, separadas de los debates y los marcos dominantes.

En cualquier caso, mi trayectoria académica particular ha sido algo distinta en el sentido de que nunca he tenido que tomar una dirección u otra, si no que he mantenido un pie en cada lado, por decirlo de alguna manera. Por un lado, he tomado parte en el proyecto «mayoritario» dirigido a integrar las cuestiones de las mujeres y el género en temas históricos más amplios en lugar de tratarlos como un tema aparte. Desde esta perspectiva, cada uno de los tres libros que he firmado en solitario se puede percibir como ejemplo de la norma, entretejiendo la historia de las mujeres en narrativas más extensas. Igual, de forma aún más llamativa, ninguno de los libros incluye mujeres o género en su título, aunque los dos primeros muestran imágenes de mujeres en sus portadas. Mi primer libro se titula *From Mobilization to Civil War: The Politics of Polarization in the Spanish City of Gijón (1900-1937)*, y el segundo fue *Making Democratic Citizens in Spain: Civil Society and the Popular Origins of the Transition*. Mi libro más reciente consiste en una historia sintetizada de España durante los siglos XIX y XX.⁵

En mis dos primeros libros, los temas de investigación más amplios giraron en torno a la movilización de base y las condiciones que facilitaron y menoscabaron dicha movilización. Me formé como historiadora de la clase trabajadora y mi primer libro fue un estudio local que empleó

⁵ Radcliff, Pamela, *Modern Spain: 1808 to the Present* (Boston: Wiley Blackwell Press, 2017) (traducción castellano, *La España contemporánea de 1808 al presente*) (Barcelona: Ariel Editorial, 2018).

algunas de las herramientas relativas a la teoría del movimiento social, la esfera pública y la Historia del Trabajo con el fin de analizar la cambiante cultura de la movilización en la ciudad industrial asturiana de Gijón desde el inicio del siglo xx hasta la Guerra Civil.⁶ También he recibido formación en Historia de las Mujeres, lo que me permitió buscar la manera en la que las mujeres encajaban en el aspecto más amplio de la cultura de la movilización. Pero, es evidente que no fue algo tan sencillo como «añade mujeres y remueve». La mayoría de las herramientas teóricas a las que recurría no terminaban de reconocer las formas y el lenguaje movilizador de la mujer trabajadora como algo interpretable (legible) o significativo. La dinámica existente entre «creencias» y «disidencia» era totalmente distinta para las mujeres, incluso para aquellas que compartían la misma identidad de clase que sus equivalentes masculinos. Por eso, en muchos sentidos, me sentía como si estuviese yendo de una historia a otra, la de la movilización de los hombres y la de las mujeres, en vez de estar creando una narrativa integral capaz de trascender o transformar las categorías existentes. Otro síntoma de ir moviéndome de un lado a otro fue que acabé publicando por separado los artículos sobre la movilización femenina, reconociendo la imposibilidad de desarrollar su historia por completo si no se la alejaba de los marcos dominantes.

El proyecto inicial se había ideado como la clásica historia de la clase trabajadora en la que se buscaba dar una explicación a la movilización popular acaecida dentro de un marco urbano e industrial y, siguiendo de la opinión que, el intento de incorporar a esta historia la cuestión de la «movilización femenina» tuvo un impacto transformador sobre la idea original. Era evidente que las redes sociales, recursos y prioridades que tenían los hombres y las mujeres de la clase trabajadora eran diferentes y este hecho ayudaba a explicar por qué el movimiento obrero oficial fue mayoritariamente masculino. Los enlaces de los sindicatos obreros a las federaciones locales, provinciales y nacionales también creaban canales para que la movilización masculina tuviera un amplio impacto vertical más allá del nivel local. El grueso de la movilización de la mujer obrera era de un carácter más estrictamente local y horizontal, ligado a la geografía de las obligaciones domésticas diarias, y era

⁶ Radcliff, Pamela, *From Mobilization to Civil War: The Politics of Polarization in the Spanish City of Gijón, 1900-1937* (Cambridge UK: Cambridge University Press, 1996).

más episódico sin una base asociativa. A principios del siglo xx, la forma típica de movilización femenina se traducía en protestas del consumidor dirigidas a las autoridades gubernamentales o a los proveedores de alimentos en aquellos momentos en los que los precios o la escasez hacía que alimentar a las familias complicado.

Propuse que, con el fin de integrar ambas formas de movilización en una misma historia, lo primero que necesitamos hacer es abandonar una teleología implícitamente modernizante que percibe los sindicatos obreros como algo más avanzado y moderno que un alboroto y, a continuación, ser conscientes de que empleamos el concepto de movilización de la «comunidad» para trascender las implicaciones de género en marcos estrictamente de «clase», poniendo demasiado énfasis en las luchas laborales. Con estas intervenciones, traté de crear un paisaje local más amplio en el que tanto las huelgas como las protestas de consumidores pudieran entenderse como partes de una única narrativa para el crecimiento de una «cultura de movilización». Con todo, debo decir que planteé este argumento de forma clara e imperiosa en un artículo independiente sobre las mujeres y los alborotos de los consumidores que fue incluido en una antología de Historia de las Mujeres en España coeditada junto a Victoria Enders, por lo que no sabría decir si la «integración» fue exitosa en su totalidad.⁷

En el mismo momento en que las mujeres participaban en formas alternativas de disidencia, como eran los alborotos de consumidores, otro de los casos de estudio que pude desarrollar al cien por cien en otro artículo independiente dirigía la atención a un grupo de élite de trabajadoras industriales de Gijón que adoptaron y adaptaron con éxito el modelo masculino de sindicato.⁸ Las cigarreras, con una larga tradición de trabajo industrial y de vivir en proximidad geográfica al barrio donde se emplazaba la fábrica, contaron con un conjunto inusual de recursos y redes sociales. Con estos recursos, esta élite de mujeres obreras fue capaz de crear un poderoso sindicato, equiparable a los sindicatos regidos por varones y, pudieron también, hacer uso de su identidad

⁷ Radcliff, Pamela, «Women's Politics: Consumer Riots in Twentieth Century Spain», en Victoria Enders and Pamela Radcliff (coords.), *Constructing Spanish Womanhood: Female Identity in Modern Spain*, (Albany, NY: CUNY Press, 1999), pp. 301-324.

⁸ Radcliff, Pamela, «Elite Women Workers and Collective Action: The Cigarette Makers of Gijón, 1890-1930», *Journal of Social History*, vol. 27 (1) (1993), pp. 85-108.

como mujeres de la comunidad local para legitimar sus demandas. En otras palabras, incluso dentro del marco de los sindicatos, las cigarreras siguieron patrones de movilización basados en la comunidad y ligados al género que edificaban sobre redes locales horizontales. Una vez más, era difícil explorar en su totalidad este caso de estudio singular dentro del relato más amplio de una movilización popular que conducía hacia la Guerra Civil y era la trayectoria principal del libro.

Mi segundo libro continuó explorando el tema general de los orígenes e impacto político de la movilización de base, en esta ocasión durante los últimos años de la Dictadura franquista y la Transición, en las décadas de los años sesenta y setenta del siglo xx.⁹ Mediante el empleo de un concepto de ciudadanía amplio y sustantivo, argumenté que las asociaciones cívicas ofrecieron un espacio dentro de la dictadura en el que la gente corriente era capaz de constituir activamente su identidad como ciudadanos «desde abajo», incluso antes de que los derechos de la ciudadanía oficiales les fueran concedidos «desde arriba» con la Constitución de 1978. A nivel práctico, las asociaciones proporcionaban a la gente de a pie un espacio para desarrollar y promover proyectos colectivos dentro de un ámbito público. Organizaban actividades comunitarias, convocaban elecciones y asambleas dentro de sus asociaciones, elaboraban campañas públicas y exigían una mayor inversión por parte del gobierno en sus comunidades locales. Durante el período de transición hacia la democracia, esta movilización se fusionó con lo que llegó a conocerse en la época como «movimiento ciudadano».

Contrariamente a lo sucedido durante las primeras décadas del siglo xx, en las décadas de los sesenta y setenta, la dicotomía entre las asociaciones oficiales masculinas y las políticas informales femeninas ya no era tan evidente. De esta manera, existía un número de asociaciones de la sociedad civil que incluían miembros masculinos y femeninos. Una categoría de estas asociaciones estaba afiliada a la organización de masas de la Dictadura, el Movimiento. Las denominadas Asociaciones Familiares se dividían en hombres, como cabezas de familia, y las mujeres, en las Asociaciones de Amas de Casa. Una segunda categoría de asociaciones no afiliadas al Régimen eran las Asociaciones de Vecinos, que estaban abiertas a la participación tanto de hombres como de

⁹ Radcliff, Pamela, *Making Democratic Citizens in Spain: Civil Society and the Popular Origins of the Democratic Transition, 1960-1978* (London: Palgrave Macmillan, 2011).

mujeres. Terminó sucediendo que, estos dos modelos, se convirtieron en la encarnación de los dilemas a la hora de generalizar la historia femenina. En cualquier caso, me encontré una vez más en la situación de tener que andar moviéndome de un lado a otro entre los relatos de hombres y mujeres, ya que la categoría de «ciudadano» y el proceso para llegar a serlo se percibía de forma diferente para, y por, hombres y mujeres. Y, también una vez más, acabé explorando los relatos femeninos, de forma más completa, en artículos independientes; uno dedicado a las Asociaciones de Amas de Casa y otro al papel de las mujeres en las Asociaciones de Vecinos.¹⁰

Hasta ese momento, en el caso de las Asociaciones de Amas de Casa, nadie había considerado la posibilidad de tratarlas como espacios para el desarrollo de la ciudadanía femenina o «escuelas de democracia». La categoría de ama de casa describía a las mujeres en lo que se entendía como su vida «privada» por lo que resultaba supuestamente intrascendente para el aspecto público de la ciudadanía. Lo que es más, la mayoría de estas asociaciones eran o bien inequívocamente leales al Régimen franquista, o «apolíticas», por lo que se las consideró irrelevantes para cualquier relato de «disidencia» que, en la historiografía, se encuentra explícitamente unido al antifranquismo. A modo de categoría discursiva, la ciudadana-ama de casa de estas asociaciones era percibida como una contradicción de términos, tanto en el tiempo como en la historiografía que se encuentra en los orígenes de la Transición. Mientras que la «convicción» en los roles «diferenciados» de las mujeres, como madre y ama de casa, ofreció una ruta hacia la ciudadanía que resultaba aceptable durante el Régimen franquista, el discurso democrático no podía reconocer su posición de forma «equitativa» como amas de casa-ciudadanas admitiendo, por lo tanto, su subjetividad en calidad de actores dentro de la transformación a gran escala. En contraste a estas asociaciones, generalmente ignoradas, las Asociaciones de Vecinos comenzaban a atraer la atención académica. En cualquier caso, la mayor parte de los florecientes estudios dedicados a las asociaciones

¹⁰ Radcliff, Pamela, «Citizens and Housewives: The Problem of Female Citizenship in Spain's Transition to Democracy», *Journal of Social History*, vol. 36 (1) (2002), pp. 77-100; y Radcliff, Pamela, «Ciudadanas: las mujeres de las AAVVs y la identidad de género en los años setenta», en Pablo Sánchez León y Vicente Pérez Quintana (coord.), *Memoria Ciudadana y Movimiento Vecinal: Madrid, 1968-2008*, (Madrid: Editorial FRAVM, 2008).

vecinales no centraron su foco analítico, ni lo hacen en la actualidad, en las mujeres o en las dinámicas de género. Mientras que las Asociaciones de Amas de Casa dieron a las mujeres una visibilidad problemática que las señalaba como «distintas», el problema con las Asociaciones de Vecinos fue el contrario las mujeres resultaban invisibles dentro de estructuras que se suponía eran neutrales en cuestiones de género.

Más allá de las especificidades de este caso, la dicotomía de visibilidad/invisibilidad ejemplifica la típica tensión que Joan Scott exploró en otro de sus libros, con lo que denominó como las paradojas de la ciudadanía femenina.¹¹ Tal y como explicaba, de un lado, cuando las mujeres son reconocidas por su supuesta «diferencia» respecto de los hombres, quedan marginadas de lo que sería una categoría «general» de ciudadanía compuesta por las cualidades propias de los varones. De esta manera, las Asociaciones de Amas de Casa (AACC), promovidas en primer término por el Movimiento con el fin de complementar las Asociaciones de Cabezas de Familia, que ya habían impulsado previamente, encarnaban claramente la paradoja entre esferas separadas, pero a la vez desiguales. El Movimiento clasificaba éstas últimas como asociaciones «generales» mientras que las de amas de casa quedaban agrupadas junto con las de «Familias Numerosas», «con hijos subnormales» y «de Padres de Alumnos», siendo todas una representación de intereses «especiales» o particulares. De manera implícita, se consideraba que sólo a las asociaciones «generales» les incumbía el «bien común» que marcaba el terreno del compromiso ciudadano.

Por el otro lado, continuaba Scott, cuando las mujeres aparecen integradas dentro de la categoría «general», y se las reconoce como «iguales» a los varones, dentro de los planteamientos universalistas de la tradición liberal occidental, se vuelven entonces invisibles e incapaces de expresar demandas a partir de su estatus como «mujeres». En estos contextos «igualitarios», los «asuntos de mujeres» son normalmente considerados secundarios o incluso se perciben como obstáculos que dividen la unidad cívica. Un caso típico de este estatus secundario, ampliamente explorado por las historiadoras, fue el movimiento revolucionario socialista de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, que insistía en que las mujeres retrasaran la persecución de sus demandas

¹¹ Joan Scott, *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man* (Cambridge: Harvard University Press, 1996).

hasta que se hubiesen alcanzado las importantes exigencias de clase de la revolución. Desde esta perspectiva, aunque se suponía que las Asociaciones de Vecinos incluían a hombres y mujeres de forma igualitaria, la participación de las mujeres se mantuvo invisible dentro de un discurso que enfatizaba la unidad en los intereses de los «vecinos» acerca de temas como la vivienda, los colegios y el alcantarillado. De esta manera, la paradoja de la ciudadanía femenina quedó bellamente ejemplificada en este caso de estudio sobre dos tipos de organización cívica. Las académicas feministas se han enfrentado desde hace tiempo con el nudo gordiano diferencia/igualdad, y la mayoría parece estar de acuerdo en que sólo trascendiendo completamente esa polaridad —reconociendo la diferencia en la igualdad o la igualdad en la diferencia— es posible finalmente dar solución, dentro de la teoría y la práctica democrática, a la problemática categoría de la ciudadanía femenina.

Pero, al mismo tiempo que la historiadora puede identificar esta paradoja, también es importante reconocer la función política que estas asociaciones jugaron en la práctica cotidiana al abrir espacios potenciales de transgresión. Así que, al tiempo que el papel de las mujeres en las AAVV y las AACC ilustra la desconexión entre las normas y hábitos de ciudadanía masculinos y femeninos, a un nivel más práctico ambos tipos de asociaciones funcionaron como importantes «escuelas de ciudadanía», en las que las mujeres españolas pudieron tomar parte en actividades colectivas de orientación cívica y aprender nuevas prácticas participativas. De esta manera, las asociaciones organizaban actividades, convocaban elecciones y asambleas, montaban campañas públicas y reclamaban a los oficiales gubernativos más inversiones en sus comunidades locales. Algunas asociaciones de vecinos, en particular, eran más sensibles a la incorporación de mujeres, a la formación de secciones específicas de mujeres, a la discusión de cuestiones específicamente relativas a ellas y al reconocimiento de la «marginación de la mujer» en la sociedad española de la época. Y, a su vez, las asociaciones de amas de casa ofrecían canales para la socialización a una mayoría de mujeres españolas que no trabajaban fuera de casa y que podrían no haber tenido otra manera de formar parte de una comunidad cívica. Tal y como señalaba un boletín de una asociación de ama de casa, muchos de sus miembros no habían asistido nunca a una conferencia, votado en una asamblea o leído un periódico antes de afiliarse a la asociación. Al pasar de ser un ama de casa particular a ser miembro de una asociación cívica, estas mujeres se convirtieron en agentes de la creación de nuevas

prácticas ciudadanas, forjaron nuevas formas de participación cívica y ofrecieron a las mujeres modelos de representación colectiva de carne y hueso. Aunque la participación de las mujeres no quedase incorporada a un discurso más amplio sobre ciudadanía, es muy probable que, para muchas mujeres, la asociación de vecinos o de amas de casa albergase sus primeros pasos en el activismo ciudadano.

Es importante reconocer, sin embargo, que no todas las actividades y prácticas asociativas conllevaban un aprendizaje hacia la ciudadanía democrática. La teórica Iris Marion Young ha planteado un esquema sobre cómo y cuándo las asociaciones voluntarias contribuyen a la práctica democrática. La autora identifica tres niveles de actividad potencial —privada, civil y política— de las cuales sólo las dos últimas son elementos constitutivos de la ciudadanía democrática. Las actividades «privadas» se centran exclusivamente en las necesidades particulares y son ajenas al bienestar cívico o el bien común. Las actividades cívicas afectan a esta visión más amplia y «universal» de lo «público», tal y como sucedía cuando el boletín de una asociación de vecinos declaraba ser la «voz del pueblo», y las actividades «políticas» tratan de influir en las políticas dirigidas al bienestar colectivo. Mientras que algunas asociaciones entran exclusivamente en una u otra categoría, la mayoría de las asociaciones de amas de casa y de vecinos cruzaban continuamente estas líneas de demarcación. Frente a las «privadas», la importancia de las actividades cívicas reside en que desarrollan lazos y redes horizontales a modo de *convivencia* entre unos individuos que trabajan juntos por el bien común. Tal y como lo presentaba coloquialmente una activista feminista de la época, las acciones políticas, por su parte, desarrollan relaciones verticales entre los ciudadanos y el estado, es decir, habilidades para negociar «de tú a tú con el poder». Es, por lo tanto, evidente, que estas categorías ignoran las diferencias ideológicas entre asociaciones, centrándose en las prácticas más que en el compromiso formal con las ideas democráticas.

Desde esta perspectiva, las asociaciones de amas de casa desarrollaron exactamente el tipo de prácticas definidas por Young como constitutivas de la ciudadanía democrática. Sin duda, se daban en ellas muchas actividades «privadas» organizando pases de moda y excursiones para sus miembros. Pero las asociaciones decían también actuar en el interés (universalista) de los «consumidores» españoles, denunciando la extensión del fraude en los mercados y al gobierno por no hacer lo suficiente por controlar la escalada de precios que siguió a la liberalización

económica. Algunas asociaciones de amas de casa publicaron estudios y reportajes económicos anuales que enviaron a las autoridades gubernativas para que les sirvieran a la hora de elaborar sus políticas. Y muchas asociaciones provinciales reclamaron y obtuvieron el derecho a participar en las Comisiones de Abastecimiento regionales, al mismo tiempo que la Federación Nacional tomó parte en las diversas versiones de agencias gubernativas relacionadas con los problemas de intereses de los consumidores. Junto a esto, uno de los principales proyectos a escala nacional promovido por la federación era la integración de las amas de casa en el sistema de Seguridad Social, a través de la creación de una «Mutualidad» que hubiera proporcionado a las amas de casa sus propias pensiones, en lugar de tener que depender de las de sus esposos trabajadores. De forma llamativa, las asociaciones de amas de casa continuaron defendiendo estos proyectos durante la Transición, e incluso después, sirviéndose para ello de las estrategias y las habilidades organizativas desarrolladas durante la Dictadura y aplicándolas dentro del nuevo contexto político.

En lo que a las Asociaciones de Vecinos respecta, su identidad cívica y política no es discutible. Desde los trabajos clásicos de Manuel Castells hasta los análisis más recientes, el movimiento vecinal siempre ha sido considerado como una «escuela de ciudadanía», un espacio de aprendizaje de prácticas ciudadanas y un mapa para un modelo alternativo de democracia participativa desde la base.¹² Lo más difícil es documentar la participación en función del sexo, pero hay pruebas de la presencia de mujeres. La formación de una comisión o vocalía de mujeres fue una de las estrategias para incorporar a las mujeres dentro de las AAVV. Así que, en marzo de 1977, había 14 vocalías de mujeres en Madrid que hacían visible la participación de las mujeres. Aunque había discrepancias sobre los fines a los que debían servir las vocalías, parece claro que funcionaron como canales para la participación cívica de las mujeres. Además, su identidad femenina creaba oportunidades para la participación en clave de género. Así, el conocimiento de primera mano de las cuestiones relevantes para el barrio, junto con la mayor flexibilidad de su agenda de actividades cotidianas, las convertía en participantes clave de muchas protestas y movilizaciones organizadas por las AAVV.

¹² Manuel Castells, *Ciudad, democracia y socialismo: la experiencia de las asociaciones vecinales madrileñas* (Madrid: Siglo XXI, 1977).

Aunque no hay suficiente documentación de los participantes en función del sexo como para sacar conclusiones, es habitual encontrar reivindicaciones del papel central desempeñado por las mujeres, sobre todo en actividades organizadas durante las horas de trabajo. En una entrevista con la presidenta de una AV en Barcelona en septiembre de 1976 (*Vindicación*), ésta señaló que en las protestas delante de los Ministerios participaban muchas más mujeres, en parte porque no trabajaban con horario. De forma análoga, Cristina Sobrino insistía (*Vindicación*, 02-1977) en que «son las mujeres las que llenan los Ministerios mientras sus maridos tienen que ir al trabajo», y añadía que podía hablar de «centenares» de casos en los que las mujeres tomaban la iniciativa en el barrio, y de manera más combativa que los hombres.

Si bien estas prácticas concretas proporcionan el punto de partida para medir la contribución de las asociaciones de vecinos y amas de casa a la construcción de la ciudadanía femenina a nivel cotidiano, también es verdad que este impacto se limitaría a los miembros integrados en ellas. Sin un marco interpretativo más amplio que traduzca dichas prácticas a un discurso sobre ciudadanía, las prácticas de las asociaciones no fueron «legibles» (interpretables) en la sociedad en que vivían. Es aquí donde volvemos a la dicotomía discursiva entre una visibilidad problemática y la invisibilidad, que impide ese proceso de traslación. Lo que queda para la historiadora es seguir una doble línea, por un lado, analizando la falta de «legibilidad» en la esfera pública y por otro, intentando dar sentido a las normas y prácticas que siguen otros criterios.

Tal y como argumenté en otro artículo sobre género, las mujeres y la Constitución de 1978, la idea de una tensión permanente entre la igualdad y la diferencia también supone un reto directo a cualquier noción de progreso en el estatus de las mujeres.¹³ Quería enfrentarme a la asunción implícita que propone que la igualdad oficial para las mujeres, según aparece en la Constitución, supuso el final del largo camino recorrido hacia la modernización de las relaciones de género en España. Las percepciones que acompañan a esta reivindicación resultan obvias basándose en los términos del cambio experimentado en el estatus de las mujeres desde la Dictadura franquista hasta la Monarquía democrática. Y, de hecho, el principio de igualdad de género suele

¹³ «El debate sobre el género en la Constitución de 1978: orígenes y consecuencias del nuevo consenso sobre la igualdad», *Ayer*, vol. 88 (4) (2012), pp. 195-225.

servir como un símbolo icónico del avance de España desde un régimen autoritario y «retrógrado» que se definía por las diferencias de género hasta un régimen democrático «moderno» de igualdad de género. En particular, el paradigma de igualdad de género permitió a los jugadores repartidos por el espectro político reclamar una clara ruptura entre el antiguo régimen y el nuevo, y confirmar sus credenciales «modernas» y democráticas. Sin embargo, mi argumento consiste en que la aceptación abstracta del paradigma de igualdad volvió innecesaria, e incluso sospechosa, cualquier discusión referente a las necesidades especiales que las mujeres, en calidad de grupo, pudieran tener. El movimiento feminista del momento intentó ampliar la discusión en torno a la manera en la que alcanzar la igualdad de género al ligarla a un abanico de condiciones capacitadoras requeridas a la hora de convertir a las mujeres en ciudadanas en condiciones de igualdad. Sin embargo, estos argumentos apenas penetraron el discurso democrático dominante. Bajo la fachada de igualdad universal post-género, la «cuestión femenina» podía al mismo tiempo resolverse y dejarse fuera de la discusión con la creación de un delicado equilibrio que constituyó uno de los elementos menos reconocidos del famoso e infame consenso constitucional.

De la misma manera en que es evidente que el principio de igualdad de género ante la ley no fue nunca cuestionado en los debates sobre la Constitución, también lo es que nunca fue defendido de forma firme ni se exploraron sus implicaciones en profundidad. Durante las sesiones de clausura del debate constitucional tanto en las Cortes como en el Senado, los portavoces alabaron un documento que estaba redactado para las «dos Españas», incluyendo a todos los españoles y españolas. Sin embargo, teniendo en cuenta que tanto el debate como el texto legal definitivo revelan el escaso esfuerzo llevado a cabo para integrar a la mitad femenina de la población en la Constitución, sus categorías aparentemente universales se muestran profundamente codificadas en clave de género. Se podría incluso argumentar que la Constitución fue el clásico documento popular que hacía referencia a la mujer en la medida en que eran comprendidas en las categorías de derechos generales. El hecho de que los principales partidos a lo largo y ancho del espectro político se pusieran de acuerdo en que era preferible para «España» que las cuestiones específicamente femeninas se dejaran de lado, revela que, en realidad, su visión de todos los «españoles» no incluía a las mujeres como socios en igualdad y que las «dos Españas» se referían a la clásica división existente entre la izquierda y la derecha política. Lo que hizo

que este punto de consenso fuese funcional fue la premisa del marco de igualdad de género que abanderaba un lenguaje de género neutro y universal más progresivo y democrático en contraposición a un sistema que diferenciaba entre hombres y mujeres. De esta manera, la igualdad de género podía ser al mismo tiempo ignorada y resuelta en una delicada tensión capaz de mantener unidos los dos extremos del espectro político.

Así que ¿qué tipo de conclusiones podemos extraer de mi experiencia saltando de la historia dominante a la Historia de las Mujeres, de la igualdad a la diferencia? En mi opinión, la conclusión final es que no hay una solución permanente. Es decir, el constante viraje es un aspecto constituyente de la norma que solo puede ser aceptado y reconocido, pero no resuelto. Integrar totalmente a las mujeres en la «narrativa dominante» amenaza con hacerla invisible, y publicar artículos independientes sobre ella supone el riesgo de crear un gueto con sus cuestiones. Una vez más, como historiadora con un pie en cada orilla, vuelvo a sentirme como si estuviese participando en dos redes diferentes, con mis artículos sobre la historia de las mujeres siendo leídos por una comunidad académica y mis libros «generales» por otra.

Más allá de mi trabajo ¿cómo se puede representar la problemática del género y la Historia de las Mujeres en los principales debates de la historiografía de España? Acabo de completar una Historia general de España desde 1808 hasta el presente por lo que he leído mucha de la historiografía reciente que cubre ese período y me atrevería a decir que, en general, la historiografía continúa estando bifurcada. Es decir, existen excelentes trabajos publicados que se centran en la Historia de Género y la Historia de las Mujeres, pero no así mucha visibilidad de las experiencias femeninas en las narrativas dominantes.

¿Por qué? Existe la dificultad estructural habitual a la hora de navegar entre la igualdad y la diferencia. En cualquier caso, podría argumentar que esta dificultad se ve exacerbada por la naturaleza binaria de algunos de los principales debates del momento en la historiografía de la historia de la España contemporánea. Un eje habitual gira en torno a la modernización y el grado en el que España siguió un rumbo normal, lento o fallido. Ya sea tradicional o revisionista, este eje tiende a seguir dos direcciones, hacia adelante y hacia atrás, con poco espacio conceptual para movimientos laterales. El segundo eje principal es uno de izquierda/derecha, con narrativas morales en competición que celebran versiones diferentes del progreso de España, y que han terminado convirtiéndose en una «guerra de la memoria» con todas sus letras. Para la izquierda,

la República es la principal fuente de la tradición democrática española, un noble experimento aplastado por reaccionarios y fascistas; mientras que, para los conservadores, las raíces de la democracia se encuentran en la Restauración liberal en contraposición a una cultura política republicana marcada por la intolerancia, el sectarismo y la violencia. En la práctica, existen posturas más matizadas dentro de dicho espectro, pero las narrativas morales en competición amenazan con aplastarlas a toda velocidad. He intentado argumentar que estas narrativas binarias de «esto o lo otro» deberían ser sustituidas por «esto y lo otro», por ejemplo, reconociendo que no existió un único camino hacia la modernidad, la democratización o el progreso.

Si intentamos trazar un mapa incluyendo estas narrativas binarias en las paradojas de la Historia de las Mujeres, no terminan de encajar del todo. Una generación anterior de historiadoras quiso encuadrar la Historia de las Mujeres como si se tratase de un relato binario de progreso y estancamiento en medio de una marcha hacia la igualdad. La mayoría de las historiadoras actuales han rechazado esta marcha hacia el progreso por ser un encuadre demasiado simplista, especialmente si se mide en base al progreso hacia una «igualdad» genérica. Continúa apareciendo de forma implícita, en cualquier caso, en narrativas de la historia de España que emplean una cierta idea de la igualdad de las mujeres para medir el éxito de la «modernización». De esta manera, para la narrativa moral de la izquierda, el «progreso» en la cuestión femenina se ha ligado a las agendas de izquierdas de forma axiomática, mientras que con los regímenes conservadores siempre ha experimentado un retroceso. De hecho, las historiadoras han demostrado que los distintos grupos han tenido oportunidades y complicaciones que no pueden verse reducidas a avance y retroceso o a izquierda y derecha. Por ejemplo, las asociaciones de mujeres católicas estudiadas por Inma Blasco, las líderes de la Sección Femenina tratadas en los estudios de Inbal Ofer o Victoria Enders, o las Asociaciones de Amas de Casa estudiadas en mis propios trabajos, son todos grupos que explotaron las oportunidades ofrecidas por sus respectivos ambientes que, en estos casos en particular, se basaban en la autoridad moral que tenían como mujeres dentro de un régimen de diferenciación por género.¹⁴ Ninguno

¹⁴ Inmaculada Blasco Herranz, *Paradojas de la ortodoxia: política de masas y militancia católica femenina en España, 1919-1939* (Zaragoza: Prensa Universitaria de Zaragoza, 2003); y Victoria Loree Enders, «Problematic Portraits: the

de estos casos puede ser fielmente representado en un mapa de la Historia de España con un marco binario de avance/retroceso o de izquierda/derecha. Para concluir, las paradójicas tensiones sin resolver a la hora de escribir la Historia de las Mujeres dentro o fuera de un marco narrativo más amplio son todavía más complicadas dentro de este contexto historiográfico.

Así que ¿cuál es, en mi opinión, el camino a seguir? Por un lado, no veo ninguna solución permanente a los retos que supone insertar la Historia de las Mujeres en los casos de estudio nacionales. Por otro lado, he intentado llevar a cabo una «táctica de viraje», moviéndome de un lado a otro entre lo general y la dedicación a la Historia de las Mujeres, en busca de un enfoque teórico coherente que reconozca lo que son, bajo mi punto de vista, tensiones irresolubles en cualquier narrativa dominante. Más que resolver las tensiones, pienso que, en mi capacidad de historiadora, mi papel es que estas se mantengan visibles e inaplazables.

Ambiguous Historical Role of the Sección Femenina of the Falange», en Enders y Radcliff (coords.), *Constructing Spanish Womanhood*, Inbal Ofer, *The Making of a Female Political Elite in Franco's Spain*, (Sussex Press, 2014), pp. 375-398.

«YO TAMBIÉN SOY ADULTERA»: SORORIDAD, HERMANAS ADÚLTERAS Y LOS RETOS FEMINISTAS DE LA TRANSICIÓN A LAS CREENCIAS ESTABLECIDAS SOBRE EL GÉNERO

Mary NASH

Universitat de Barcelona

Este texto pretende abordar algunos de los retos que presentaron las feministas a las creencias establecidas sobre el género en el marco de un estudio de caso, la campaña feminista contra la criminalización del adulterio de noviembre de 1976 en Barcelona. Su objetivo es identificar los recursos y estrategias empleados en esta protesta social y en la formulación de nuevas creencias. Se trata del estudio de un microcosmos de la vivencia personal de una mujer y de su impacto en la movilización feminista y en la resignificación de los derechos democráticos desde un sistema de creencias feministas. Me interesa abordar las dinámicas empleadas desde la intersección de clase, la performatividad social y la transformación de los arquetipos de feminidad y de valores culturales y sociales, todo ello en aras a discernir la capacidad de erosión o desplazamiento de las creencias hegemónicas de género. Asimismo, presento algunas líneas interpretativas respecto a la subalternidad, las paradojas de configurar un sujeto femenino y un sujeto feminista y la capacidad de superar la alteridad en la construcción de una comunidad identitaria de sororidad.

Los años de la Transición democrática se convirtieron en un fértil escenario para el desarrollo de nuevos sistemas de creencias desde una cultura política feminista. Esta visión contestataria puso en cuestión algunos de los fundamentos de las creencias políticas de género, aquellas asentadas por el régimen dictatorial de Franco como también las ancoradas en los tradicionales discursos sobre la domesticidad cimentados en creencias religiosas, ideológicas, políticas, seudocientíficas y culturales. Este sistema de creencias había sancionado durante décadas

creencias tradicionales o residuales de jerarquía de género y de superioridad masculina y deparado un imaginario colectivo muy acreditado en los patrones patriarcales. Lograr la igualdad de género no solo requiere transformar leyes discriminatorias y prácticas sociales sino, a la vez, cambiar las tradicionales creencias culturales de género. A nuestro modo de ver, uno de los retos decisivos de los movimientos de mujeres y del feminismo de la Transición democrática en España fue ofrecer modelos alternativos y creencias innovadoras en su intento de establecer un régimen de creencias feministas reconocidas socialmente. Otra cuestión a considerar es si se trata de logros sostenidos de asimilación pública de estas creencias transgresoras o si se trata de una aceptación temporal que luego se desvirtúa con el tiempo.

Este artículo explora un escenario de acciones colectivas feministas que surgen del mundo íntimo y privado de la nueva creencia feminista que lo personal es político. Examina un estudio de caso que se interroga sobre el significado de la campaña para la abolición del delito de adulterio en Barcelona en noviembre de 1976 en el marco de los feminismos en Cataluña. A mi modo de ver se trata de una acción colectiva subversiva que representa un giro de inflexión en la generación, transferencia y valores asociados con la conducta sexual y los códigos tradicionales respecto al matrimonio que estimo significativos en la creación de nuevas creencias compartidas y su transitoriedad o permanencia en la sociedad. El objetivo concreto de este texto es explorar un proceso concreto con el objetivo de identificar los recursos y las estrategias empleados en esta movilización feminista y en la formulación de nuevas creencias. Se trata de la presentación de un microcosmos de la vivencia personal de una mujer y de su impacto en la movilización feminista y la resignificación de los derechos democráticos y su abordaje desde un sistema de creencias feministas

El estudio que presentamos tiene la intención de abrir el debate sobre la capacidad y efectividad de transformación de un sistema de creencias feministas y la redefinición de los códigos sexuales y morales. Asimismo, se propone explorar algunos de los discursos y estrategias adoptados desde la interseccionalidad de lenguajes: feminista, derechos, ciudadanía y resistencia, entre otros. También me interesa abordar las estrategias empleadas desde la intersección de clase, la performatividad social, la transformación de arquetipos de feminidad y de valores culturales y sociales para evaluar su capacidad de erosión o desplazamiento de las creencias tradicionales de género. Asimismo, la discusión afronta temas como la subalternidad, la dificultad incluso

entre mujeres de configurar un sujeto femenino y un sujeto feminista y la capacidad de superar la alteridad en la construcción de un plano identitario de sororidad.

Concretamente, este trabajo se focaliza en las campañas de un conjunto de mujeres de diversa procedencia social en Barcelona y su entorno metropolitano en la movilización en el otoño de 1976 para lograr la eliminación de delito de adulterio. Se trata de un aspecto muy concreto en el conjunto de las múltiples campañas feministas pero estimo que sirve para iluminar cuestiones candentes como las jerarquías sociales, el género, las divisiones público/privado y la acción social performativa y transformadora. Se relaciona con el despliegue y la resignificación de los sistemas de creencias genérizadas sobre la moral sexual y su apertura pero también abarca los límites que implica. Se trata también de ilustrar la interseccionalidad en las dinámicas de transformación de género y la actuación y performatividad feminista.

1. EL CONTEXTO: LA DICTADURA FRANQUISTA Y EL ORDEN DE GÉNERO

La dictadura de Franco se caracterizó por la continua y brutal represión de las mujeres y la erradicación de los derechos igualitarios y de ciudadanía introducidos por el régimen democrático de la Segunda República. El régimen franquista se fundó en un rígido sistema de género que marcó la subalternidad de las mujeres mediante un nuevo orden jurídico y normativas que consolidaban una jerarquía patriarcal de privilegio masculino. El Nuevo Estado refrendó un núcleo familiar heteropatriarcal que afianzaba la supremacía masculina. La redefinición del rol de las mujeres fue una pieza clave en la maquinaria represiva y en la imposición de una sociedad patriarcal y nacionalcatólica. Durante la postguerra Franco replicó la igualdad democrática establecida durante el régimen democrático de la Segunda República con un sistema represivo fundado en leyes, normativas, modelos educativos y creencias nacionalcatólicas que asentaban la discriminación y la sumisión de las españolas, la falta de libertad y el obligatorio acatamiento a un arcaico modelo de feminidad, de esposa y madre recatada y sumisa.¹

¹ Nash, Mary (ed.), *Represión, resistencias, memoria. Las mujeres bajo la dictadura franquista* (Granada: Editorial Comares, 2013); Ruiz Franco, Rosario,

La legalidad discriminatoria del sistema de género del franquismo tuvo un fuerte apoyo en discursos normativos políticos y religiosos que establecieron los arquetipos de feminidad y de masculinidad. Estos actuaban en términos de Bourdieu² como sitios de violencia simbólica y de coacción social que reforzaban la discriminación al legitimar prácticas sociales como la privación de derechos, la exclusión social y el obligado confinamiento en el mundo doméstico. Los discursos normativos franquistas recuperaron arcaicos arquetipos femeninos como «Reina del Hogar» y «Perfecta Casada» en sus esfuerzos para normalizar una nueva mujer franquista conforme al arquetipo de una feminidad maternal de obligada y abnegada dedicación al hogar y la familia. Además la nueva mujer franquista fue la encargada con la misión de la recristianización y la purificación moral de España.³

Me interesa resaltar la construcción de la maternidad como elemento definitorio de la feminidad hegemónica en el ideario franquista. Bajo la influencia del nacionalcatolicismo, el franquismo desplegó un discurso de domesticidad que invocaba el ministerio de la mujer en el santuario del hogar en nombre de su sagrado deber como madre y esposa. Convertida en madre y guardián de la familia, tenía que cumplir con su destino biológico y religioso con la maternidad tipificada por Pilar Primo de Rivera, delegada nacional de la Sección Femenina, como una función biológica, cristiana y española e ineludible para las mujeres. En efecto, la representación hegemónica del franquismo hacía una sola lectura cristiana y biológica de la feminidad desde la maternidad obligatoria.

Encorsetadas en el arquetipo de madre/esposa, la represión y la censura franquista dejaban a las españolas pocas rendijas para rebatir al canon hegemónico de feminidad. Cabe destacar, además, que el ideario franquista de género fue esencialista al sostenerse en una supuesta diferencia sexual de naturaleza universal ineludible, robustecida con una

¿Eternas menores? Las mujeres en el franquismo (Madrid: Biblioteca Nueva, 2007); Sánchez, Pura, *Individuas de dudosa moral. La represión de las mujeres en Andalucía (1936-1958)* (Barcelona: Editorial Crítica, 2009); Vinyes, Ricard, *Irredentas. Las presas políticas y sus hijos en las cárceles franquistas* (Madrid: Temas de Hoy, 2002).

² Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean-Claude. *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza* (Madrid: Editorial Popular, 2001), libro 1, pp. 15-85.

³ Moreno, Mónica, «La dictadura franquista y la represión de las mujeres», en Mary Nash (ed.), *Represión, resistencias, memoria*, pp. 1-21.

fundamentación religiosa nacionalcatólica que justificaba la superioridad masculina. Ellas encarnaban lo natural, definida desde la maternidad y la reproducción. Al naturalizar la identidad de género y los comportamientos y valores de género se estableció de manera indiscutible como algo natural la desigualdad, una estricta división sexual del trabajo y cometidos sociales claramente diferenciados entre hombres y mujeres.

2. DISCRIMINACIONES DE GÉNERO: EL ADULTERIO EN EL MARCO FRANQUISTA

Dos repertorios morales distintos configuraron este orden moral de género: el nacionalcatolicismo y el patriarcal franquista. Ambos códigos compiten en la legislación franquista que afianzó el arquetipo patriarcal de hombre viril mientras adjudicó a las mujeres el rol maternal y de guardianas de la moralidad y la virtud. De manera contradictoria respecto al pretendido monopolio moral de la Iglesia católica,⁴ el franquismo inscribió valores patriarcales sobre la sexualidad masculina en la legislación contradiciendo abiertamente las directrices del nacionalcatolicismo que suscribían la obligatoria castidad y circunscribían las relaciones sexuales al matrimonio y a la procreación. El sistema patriarcal de creencias formaba parte integral de la legislación franquista que gravitaba en torno a la consideración del cuerpo de la esposa y de su estirpe como propiedad marital. Al vincular el honor masculino con la conducta sexual femenina restringida al matrimonio, se regulaba un doble código sexual.

En efecto, el régimen franquista esgrimió un ideal de masculinidad hegemónica compatible con el ejercicio de relaciones extramaritales.⁵ Al no estar sujetos a amonestaciones públicas o investigación penal por una conducta sexual inapropiada en sus relaciones extramaritales, los casados tenían vía libre para el ejercicio de la sexualidad fuera del

⁴ Inglis, Tom, *Moral Monopoly: The Rise and Fall of the Catholic Church in Modern Ireland* (Dublin: University College Dublin, 1998).

⁵ Nash, Mary, «Masculinidades vacacionales y veraniegas: el Rodríguez y el donjuán en el turismo de masas», *Rubrica Contemporánea*, vol. VII (13) (2018). También: Nash, Mary (ed.), *Feminidades y Masculinidades. Arquetipos y prácticas de género* (Madrid: Alianza Editorial, 2014) y Gallego Franco, Henar (ed.), *Feminidades y masculinidades en la historiografía de género* (Granada: Editorial Comares, 2018).

marco matrimonial, aunque las convenciones sociales imponían la discreción. En cambio, fue terminantemente prohibido y castigado por ley cualquier actividad sexual de una mujer casada fuera del matrimonio, convirtiéndola en reo marginado, pecaminoso y rechazado por la sociedad. El adulterio se regulaba como delito grave en el caso de las casadas. Efectivamente, la legislación franquista codificaba con penas leves el delito cuando se trataba del marido, incluyendo un trato benévolo a aquel que mataba a su esposa por adulterio. En contraste, la sanción a la adúltera fue de gran severidad ya que el artículo 449 del Código Penal castigaba con pena de prisión menor, hasta seis años, a cualquier mujer por el hecho de yacer con un hombre que no fuera su marido. Además, el agravio fue mayor ya que en los juicios se le sometía a la adúltera a un discurso moralizante y misógino. En cambio, el adulterio masculino llevado sin escándalo público no era objeto de sanción. El varón sólo se consideraba adúltero en el caso de que tuviese mancha dentro de la casa conyugal o notoriamente fuera de ella. Esta diferencia de trato derivaba de los valores patriarcales que partían de la noción de la propiedad del varón sobre el cuerpo de su esposa y de sus hijos/as. Asimismo, al no existir el divorcio, en el caso de una separación o abandono del marido y de posterior nacimiento de un hijo/a, el marido podía denunciar a la madre como adúltera y reclamar su custodia.

Es en este contexto de carga normativa y legislativa que hay que considerar la respuesta feminista a los patrones tradicionales del franquismo respecto al adulterio femenino y su impacto en la construcción de creencias compartidas capaces de socavar la moral sexual y las restricciones a la sexualidad femenina establecidas en el discurso nacional católico y las normativas franquistas. La cuestión del adulterio no figuraba inicialmente en la agenda política de la oposición clandestina contra Franco hasta su impulso por parte del movimiento feminista.⁶

⁶ Sobre el feminismo de la Transición véase: Agustín Puerta, Mercedes, *Feminismo: identidad personal y lucha colectiva (Análisis del movimiento feminista español en los años 1975 a 1985)* (Granada: Universidad de Granada, 2003); Asociación Mujeres en la Transición Democrática, *españolas en la transición. De excluidas a protagonistas (1973-1982)* (Madrid: Biblioteca Nueva, 1999); Escario, Pilar, Alberdi, Inés y López-Acotto, Ana, *Lo personal es político. El Movimiento Feminista en la Transición* (Madrid: Instituto de la Mujer, 1996); Larumbe, María Ángeles, *Una inmensa minoría. Influencia y feminismo en la Transición* (Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2002); Nash, Mary y Torres, Gemma (eds.), *Feminismos en la Transición* (Barcelona: Universitat de Barcelona, 2009);

Cabe recordar que el claro rechazo colectivo del feminismo contra la criminalización del adulterio femenino fue expresado de manera categórica durante el encuentro fundacional del feminismo catalán las Jornadas catalanas de la Mujer de finales de mayo de 1976.⁷ Entonces la ponencia dedicada a la reforma legislativa fue debatida de manera colectiva entre las 4000 mujeres reunidas en el Paraninfo de la Universidad de Barcelona. Entre las demandas legales consensuadas en las conclusiones de las Jornadas figuraban:

Amnistía General: especialmente respecto a los actos considerados delictivos por una legislación que discrimina la mujer. Abolición de todas aquellas leyes que discriminan la mujer.

Revisión de la cedula familiar:

Ley del divorcio:

Lograr que la patria potestad no sea exclusiva del hombre:

Reconocimiento de todos los derechos a la madre soltera e igualdad de derechos para todos los hijos (legítimos e ilegítimos):

Supresión de los delitos de adulterio y de amancebamiento.⁸

Radcliff, Pamela, «Imagining Female Citizenship in the “New Spain”: Gendering the Democratic Transition, 1975-1978», *Gender and History*, vol. 13 (3), noviembre (2001); Suárez Suárez, Carmen, *Feministas en la transición asturiana (1975-1983)* (Oviedo: KRK Ediciones, 2004); Verdú Martí, Vicenta, «Prácticas políticas y movimiento feminista en el País Valenciano (1976-1982)», en Ana Aguado y Teresa M.^a Ortega (eds.), *Feminismos y antifeminismos. Culturas políticas e identidades de género en la España del siglo xx*, (Valencia y Granada: Universitat de Valencia y Universidad de Granada, 2011) pp. 333-358.

⁷ Sobre el feminismo catalán de la Transición véase: Ferré Baldrich, Meritxell, *El Maig de les Dones: el moviment feminista a Catalunya durant la Transició* (Tarragona: Arola Editors, 2017); Nash, Mary, *Dones en Transició. De la resistència política a la legitimitat feminista: les dones en la Barcelona de la Transició* (Barcelona: Ajuntament de Barcelona, 2007) y «La construcción de una cultura política desde la legitimidad feminista durante la transición política democrática», en Ana Aguado y Teresa M.^a Ortega (eds.), *Feminismos y antifeminismos*, pp. 283-306). Nash, Mary y Luisa Penelas (coords.), *Dones. Els camins de la llibertat* (Barcelona: Museu d'Història de Catalunya. Generalitat de Catalunya, 2008); VV. AA, *20 anys de feminisme a Catalunya: Jornades 24, 25 i 26 de maig de 1996* (Barcelona: Associació de Dones per a la Celebració dels 20 Anys de les I Jornades Catalanes de la Dona i Ajuntament de Barcelona, 1998).

⁸ Comissió Catalana d'Organitzacions No Governamentals. Secretariat de les Jornades (ed.), *Jornades Catalanes de la Dona, Maig 1976* (Barcelona: Alternativas, 1977), p. 498. La autora ha traducido las citas en catalán.

La nueva agenda feminista rechazó entonces la discriminación legal de las mujeres y el código sexual de género del franquismo desde la clave de reivindicación de los derechos de las mujeres.⁹

3. LA CAMPAÑA FEMINISTA CONTRA EL DELITO DE ADULTERIO

En noviembre de 1976 la campaña para la abolición del delito de adulterio adquirió una extraordinaria dimensión pública en Barcelona. Entonces se convirtió en eje prioritario de la movilización feminista a raíz de la aplicación de la ley discriminatoria franquista en el notorio caso de María Ángeles Muñoz López, inculpada de adulterio con la consiguiente retirada de la custodia de su hija Yolanda, de seis años, ordenada por el juez. La encausada procedía del barrio obrero de San Adrián del Besos. Había contraído matrimonio con Ramón Sotos Gómez en 1969¹⁰ y su hija nació el año siguiente. Separada de hecho desde 1972 cuando su marido la abandonó para fijar su residencia en Palma de Mallorca, desde entonces tenía su hija a su cargo al no recibir manutención del padre. De condición humilde, desposeída de derechos, con escasos recursos, trabajaba como asistente. Durante la separación ella emprendió otra relación sentimental y quedó embarazada de otra hija que nació en 1974.

Siguiendo la vigente ley sobre el adulterio, en diciembre de 1974, Ramón Gómez Soto instó una demanda de separación conyugal contra ella por adulterio y reclamó la custodia de su hija Yolanda. El juez de primera instancia Número 1 de Barcelona decidió que, mientras se llevaba a cabo el juicio por adulterio, la custodia de su hija sería retirada de la madre y la niña entregada a la abuela paterna. En respuesta a esta amenaza, María Ángeles Muñoz no buscó apoyo en su entorno inmediato y acudió a la Associació Catalana de la Dona (ACD), una reconocida entidad feminista cuya presidenta era Ana Mercadé. Ella procedía de las clases medias y se encontraba en la órbita del partido radical de izquierdas, el Partido del Trabajo de España (PTE). Siguiendo las pautas de acción política del PTE, había rechazado las salidas profesionales convencionales para una chica

⁹ Nash, Mary, *Dones en Transició. De la resistència política a la legitimitat feminista*.

¹⁰ Expediente Tribunal Eclesiástico de la Archidiócesis de Barcelona, 10 de noviembre de 1978.

de su entorno social y se convirtió en maestra en un barrio marginado.¹¹ Bajo su liderazgo la Associació Catalana de la Dona se volcó en la defensa de la causa de María Ángeles Muñoz. Organizó una gran campaña mediática y de acción colectiva en su apoyo que reunió a diferentes sectores del feminismo catalán.



(Tele/eXprès. 15 de noviembre de 1976. Fotografía Colita)

El 12 de noviembre, acompañada de su familia y de representantes de la ACD, Muñoz presentó una declaración al juez con la petición de suspender el procedimiento legal a la vez que se negó a acatar la orden de entrega de su hija al tribunal.¹² En su defensa, la ACD alegó que durante seis años había puesto de manifiesto una gran responsabilidad maternal. A pesar de carecer de recursos económicos, ella había cuidado y escolarizado a su hija. Es decir, el argumento de ser una excelente madre fue decisivo para rechazar la cesión de la custodia de su hija Yolanda, pero el juez no atendió esta petición y obligó su entrega a la abuela paterna.

¹¹ Mary Nash entrevista con Ana Mercadé, Barcelona, 2 de junio de 2005.

¹² «María Ángeles Muñoz no llevó a su hija al Juzgado para entregarla a sus abuelos», *Diario de Barcelona*, 13 de noviembre de 1976.

El día siguiente, cuando la policía se presentó con la orden de llevarse Yolanda, las vecinas/os del Besós y las feministas de ACD se movilizaron para impedir su entrega.¹³ Según el testimonio de Ana Mercadé, ambas abandonaron su domicilio y los vecinos protegieron a María Ángeles Muñoz mientras la niña Yolanda fue escondida en su propia casa.¹⁴ En esta estrategia transclasista, la casa de una feminista de clase media se convirtió en santuario protector de los intereses maternales de María Ángeles. Además, la conocida abogada feminista Magda Oranich se ocupó de su caso¹⁵ y facilitó su defensa por parte de los abogados, los progresistas Enric Leira, Núria Feliubadalo y José Luis Felís García.¹⁶ El 16 de noviembre la ACD convocó una rueda de prensa con la presencia de los abogados de defensa Enric Leira y José Luis Felís García que clarificaron que María Ángeles Muñoz tenía tres procesos pendientes: el litigio de adulterio, el pleito de separación matrimonial ante el Tribunal Eclesiástico y la anulación de la orden de las medidas intermedias de retirada de la custodia de su hija.

La ACD y la asociación de vecinos de San Adrián del Besós se ocuparon de abrir una cuenta bancaria para sufragar los gastos de María Ángeles Muñoz.¹⁷ La campaña transclasista desplegó numerosas protestas de resistencia con la coordinación de la asociación de vecinos del barrio del Besós y el movimiento feminista. Unas 1000 personas marcharon por las calles del Besós hasta la Avenida Meridiana, una de las arterias principales de circulación, donde se concentraron frente a la casa de los abuelos paternos para convencer a su hijo de retirar la demanda del adulterio. Las delegaciones de las mujeres de las asociaciones de vecinos de San Adrián del Besós y del cercano Maresme

¹³ «La Policía no se llevó a la niña», *Mundo Diario*, 14 de noviembre de 1976; «Manifestaciones por Ángeles Muñoz. La encartada ha abandonado su domicilio por temor a que la Policía se lleve a su hija», *Mundo Diario*, 16 de noviembre de 1976.

¹⁴ Mary Nash entrevista con Ana Mercadé, Barcelona, 2 de junio de 2005.

¹⁵ Mary Nash entrevista con Magda Oranich, Barcelona, 10 de mayo de 2005.

¹⁶ Expediente del Juicio: María Ángeles Muñoz contra Ramón Sotos Gómez. Abogats: Magda Oranich y Solagran, Enric Leira i Almirall y Núria Feliubadalo i Pujol. Inicio Expediente Registro 72. 11-3-1975. (Juicio 18-3-1975. 11.00hrs); Carta al Director, *El Correo Catalán*, Barcelona, 29 de octubre de 1976. Firmado: José Luis Felís García.

¹⁷ No tenemos constancia de la suma recogida, pero María Ángeles Muñoz pagó los costes de sus abogados y en abril de 1980 hizo un pago de 1000 pesetas. Recibo de Doña María Ángeles Muñoz. Barcelona, 15 de abril de 1980.

rechazaron cualquier alegación respecto a una mala conducta personal o a un cuidado maternal impropio por parte de María Ángeles Muñoz:

Nadie ni siquiera el juez en nombre de una ley que defiende al hombre en cualquier circunstancia, tiene derecho a separar a Yolanda de su madre y que nadie tiene derecho a tomarle cuentas de su actitud personal durante cinco años que lleva abandonada per quien fue su marido.¹⁸

De hecho, Muñoz recalcó su excelencia maternal y la normalidad de su relación de pareja en sus declaraciones al Tribunal Eclesiástico.¹⁹ Entonces ella manifestó que había vivido junto a su nueva pareja Domingo Sánchez Martínez, padre de su segunda hija, María Carmen Sánchez Martínez que nació en diciembre de 1974. Como señal de la buena convivencia marital declaró que su pareja le entregaba el sobre con su sueldo y que ella estaba a cargo de la administración de la casa.²⁰

4. «YO TAMBIÉN SOY ADÚLTERA»: SORORIDAD Y PERFORMATIVIDAD SOCIAL FEMINISTA

Las feministas identificaron la campaña contra la criminalización del adulterio como una causa feminista. Así lo refleja una octavilla firmada por la Coordinadora Feminista y feministas independientes que proclamó: «La agresión contra María Ángeles es una agresión contra todas nosotras».²¹ La revista feminista *Vindicación Feminista* publicó un extenso reportaje de Marta Pessarrodona sobre las movilizaciones para la supresión de la pena de adulterio²² y a lo largo de las semanas de noviembre, el movimiento feminista se movilizó en protestas colectivas que lograron captar la atención del público sobre la causa de María Ángeles Muñoz.

¹⁸ «El Barrio del Besós, en apoyo de M.^a Ángeles Muñoz», *Tele/eXprès*, 15 de noviembre 1976.

¹⁹ Expediente Tribunal Eclesiástico de la Archidiócesis de Barcelona, 10 noviembre 1978.

²⁰ Expediente del Juicio: María Ángeles Muñoz contra Ramón Sotos Gómez. Abogats: Magda Oranich y Solagran, Enric Leira i Almirall y Núria Feliubadalo i Pujol. Inicio Expediente Registro 72. 11-3-1975. (Juicio 18-3-1975. 11.00 h).

²¹ «L'agressió a M.^a Ángeles és una agressió a totes nosaltres». Firmado: Colectivo Feminista y feministas independientes, 12 de noviembre 1976. Octavilla.

²² «En la calle se conjuga el verbo vindicar», *Vindicación Feminista*, 1 de enero de 1977, n.º 7.



(Portada: *Vindicación Feminista*, 1 de enero 1977, n.º 7)

Las feministas introdujeron políticas identitarias y demandas de derechos en su estrategia de resistencia. Asemejaron el cuerpo femenino a un sitio de desigualdad y de discriminación. La corporalidad y la defensa de la libertad de las mujeres sobre su cuerpo fue el abordaje central de la campaña fundamentada en la creencia feminista que lo personal es político y la reivindicación del derecho de las mujeres como sujetos soberanos en las decisiones sobre su cuerpo y su sexualidad.

Uno de los ejes de la campaña fue la concentración ante el Palacio de Justicia de Barcelona donde se manifestó una muestra plural de las entidades y de mujeres feministas junto a una numerosa representación de las vocalías de las mujeres de las asociaciones de vecinos de los barrios.²³ Pese a la represión de la Policía Armada que intentó disolver esta protesta, incluso con la presencia de tres jeeps, unas 300 activistas hicieron acto de presencia ante los Juzgados en señal de su apoyo a María Ángeles Muñoz.

²³ «Concentración feminista en los Juzgados», *Mundo Diario*, 13 de noviembre de 1976.

OTRA MUJER ACUSADA DE ADULTERIO



(Concentración de solidaridad con María Ángeles Muñoz ante el Palacio de Justicia de Barcelona, 12 de noviembre de 1976. Vindicación Feminista, diciembre 1976, n.º 6. © Archivo Colita Fotografía)

Las manifestantes mostraron pancartas con lemas como «¡No a las leyes que discriminan a la mujer!»; «¡No a la pena por adulterio!»; «¡No somos propiedad del marido!»; «¡Abajo el machismo!» o «¡Mujer rebélate!». Estos eslóganes mostraban las demandas expresadas siete meses antes en las Jornadas Catalanas de la Mujer.

El movimiento feminista organizó, a la vez, centenares de firmas de confesión de adulterio «Yo también soy adúltera» y procedió a la recogida de firmas y adhesiones para enviar al Ministro de Justicia en favor de la amnistía para todos los hechos considerados como delitos que discriminaban a la mujer, entre ellos, el adulterio.²⁴ Es relevante la concentración ante los Juzgados como indicio de la importancia de la performatividad social en la escenificación de la protesta. De manera muy reveladora, la consigna «Yo también soy adúltera» fue la referencia fundamental en esta muestra de disidencia y de notoria resistencia.²⁵ Esta performatividad pública asignó la marca narrativa del conflicto. Con la transgresora estrategia de atraer la atención a su causa y de

²⁴ «Concentración de mujeres en apoyo de M.^a Ángeles Muñoz», *Tele/eXprès*, 13 de noviembre de 1976.

²⁵ «Concentración feminista en los Juzgados», *Mundo Diario*, 13 de noviembre de 1976.

asentar su legitimidad las feministas optaron por una performatividad pública desde la identidad colectiva como adúlteras. La mayor parte de las concentradas ante los Juzgados coreaban «Yo también soy adúltera» y lucían pancartas y consignas.

Este acto masivo de desobediencia civil ilustra la intención de crear una identidad colectiva como mujeres que se identificaban con María Ángeles Muñoz en clave de adúlteras. Asimismo, es destacable que esta narrativa rompe con el mito establecido de esposa sumisa y relegada y de marido dotado de libertad sexual. Las feministas disidentes se auto-representaban con un contra relato que retaba los códigos normativos franquistas. Lejos de identificarse con la maternidad virtuosa, el pudor y el acatamiento asexual, sumiso de la mujer franquista, proyectaron un nuevo sistema de creencias más en acorde con los valores transgresores feministas. Inspiradas por un sentimiento de agravio y de injusta discriminación, forjaron en la mirada pública una identidad imaginada creativa que desafió el orden moral de género del régimen de Franco. En palabras de Empar Pineda, feminista y dirigente del partido radical de izquierdas Movimiento Comunista, esta movilización de resistencia provocó un clima apasionante de cambio colectivo:

En aquellas épocas salir diciendo con carteles que tú también eras adúltera, cuando el adulterio estaba penalizado y cuando todo lo que oliera a moralina o a cosas que tuvieran que ver con la moral religiosa, ética (era la norma) (...) fue divino, así que, claro, nos permitió hacer las cosas más increíbles, tener una capacidad, de desarrollar una imaginación en las cosas más increíbles.²⁶

Tal como se retrata en las impactantes imágenes del momento, las feministas adoptaron nuevas prácticas sociales de comunicación para construir una identidad colectiva de sororidad en términos de adhesión a la identidad de adúlteras. La performatividad social de esta protesta logró el interés de los medios.²⁷ Igualmente, visualizar la presencia de mujeres de renombre no solo como feministas sino también como escritoras, periodistas, abogadas, entre otras, atrajo la atención mediática y una mayor complicidad. La performatividad visual de personajes como la escritora Montserrat Roig o la periodista Maruja Torres exhibiendo

²⁶ Entrevista de Mary Nash con Empar Pineda, Madrid, 10 de febrero de 2005.

²⁷ Numerosos medios de comunicación hicieron eco de la campaña. Intervinieron diarios de máxima resonancia como *Tele/eXprès*, *El Correo Catalán*, *Mundo Diario*, *Avui* y el *Diario de Barcelona*.

la pancarta «Yo también soy adúltera» fue muy eficaz como estrategia de mayor proximidad al público y de involucrar un debate sobre el tema.



(Maruja Torres y Montserrat Roig, 12 noviembre 1976. © Archivo Colita Fotografía)

Esta identificación de las mujeres como adúlteras propició una creciente conciencia colectiva en el conjunto de las mujeres de solidaridad colectiva contra la discriminación sexista.²⁸ La activista feminista Llum Ventura señalaba que se trataba de una nueva experiencia de reconocimiento mutuo de unas con otras.²⁹ En este sentido, la política identitaria como mujeres que se identificaban con la acusada como adúlteras desempeñó un papel crucial en esta protesta política a la vez que realizó

²⁸ «M.F. Manifestació contra la pàtria potestat. Més de cinc mil persones es concentraren anit en solidaritat amb M. A. Muñoz», *Avui*, 19 de noviembre de 1976. «Crece la solidaridad con María Ángeles», *Diario de Barcelona*, 17 de noviembre de 1976.

²⁹ Entrevista de Mary Nash con Llum Ventura, Barcelona, 1 de junio de 2005.

el paradigma feminista que el personal es político.³⁰ Esta comunidad de pertenencia pública escenificó y visibilizó la validez pública de las cuestiones personales como políticas centrales en la agenda feminista en las calles de Barcelona y en los barrios populares más marginados.

El 18 de noviembre de 1976 diversas asociaciones feministas y voca-lías de mujeres de los barrios se concentraron en la Plaza de la Catedral en uno de los actos más multitudinarios, con la presencia de unas 5000 personas según la prensa.³¹ En esta ocasión María Ángeles Muñoz asumió una voz pública y dirigió unas breves palabras al público en agradecimiento por el apoyo que había recibido, provocando un gran aplauso.³² Anna Mercadé, la presidenta de la ACD hizo entonces un llamamiento en su nombre a favor de la libertad de las mujeres y de su igualdad legal. En un largo discurso, la dirigente feminista exigió la eliminación de la discriminación legal de género, el derecho de las madres a la custodia de sus hijas/hijos, el restablecimiento de las leyes catalanas a favor de las mujeres establecidas durante la Segunda República,³³ y la igualdad y la libertad para las mujeres como aspectos centrales en la configuración del nuevo estado democrático.³⁴

Las mujeres se manifestaron entonces por el centro de la ciudad de Barcelona, por las emblemáticas calles desde la Catedral, hacia Avenida Puerta del Ángel, Plaza Cataluña y luego por las Ramblas donde la demostración fue disuelta por la Policía Armada con equipos antidis-turbios. Es relevante señalar el apoyo popular mostrado por peatones y trabajadoras de los grandes almacenes en la calle Portal del Ángel que saludaron la marcha con aplausos.

El 20 de noviembre la ACD, la Coordinadora Feminista y las voca-lías de mujeres de los barrios populares organizaron un encierro de un

³⁰ Escario, Alberdi, López-Accotto, 1996.

³¹ «M.F. Manifestació contra la pàtria potestat. Més de cinc mil persones es concentraren anit en solidaritat amb M. A. Muñoz», *Avui*, 19 de noviembre de 1976.

³² «M.F. Manifestació contra la pàtria potestat. Més de cinc mil persones es concentraren anit en solidaritat amb M. A. Muñoz», *Avui*, 19 de noviembre de 1976.

³³ Llamamiento que implicaba el restablecimiento de la Ley del aborto, establecido por la Generalitat el 25 de diciembre de 1936. Sobre el encuentro y acuerdos de ACD con el presidente Tarradellas en el exilio véase Nash, Mary, *Dones en transició*, pp. 187-190.

³⁴ «M.F. Manifestació contra la pàtria potestat. Més de cinc mil persones es concentraren anit en solidaritat amb M. A. Muñoz», *Avui*, 19 de noviembre de 1976; «Cinco mil personas, por las libertades de la mujer. Una marcha posterior fue disuelta por la Fuerza Pública», *Mundo Diario*, 19 de noviembre de 1976.

día en la iglesia de la parroquia de St. Paulino de Nola en San Adrià de Besós. Entonces unas cincuenta mujeres, feministas y del barrio, manifestaron su solidaridad con María Ángeles Muñoz y con todas las mujeres procesadas por adulterio. Participaron en el encierro una amplia representación de grupos del movimiento feminista (Coordinadora Feminista de Barcelona, Movimiento Comunista, colectivo lesbiano LAMAR y Colectivo Feminista, entre otras) y una multitud de mujeres anónimas que coincidieron con feministas de renombre como Regina Bayo o Anni Drets.³⁵ La Coordinadora Feminista de Barcelona denunció entonces la injusticia de leyes hipócritas que fingían defender otros valores pero que «en realidad tenían como objetivo garantizar la protección de los derechos de propiedad de hombres sobre mujeres y niños».³⁶ De este modo, puso de manifiesto la propuesta feminista de resignificar los valores sobre el cuerpo y la libertad de decisión de las mujeres.

Cabe señalar que los artículos publicados en los periódicos de más impacto de Barcelona no desaprobaron el adulterio de Muñoz ni tampoco la representaron como una persona de mala reputación. Al contrario, señalaron la agresión a una madre y la continua discriminación femenina en el caso de adulterio. Asimismo, los titulares destacaron la legitimidad del lenguaje de la igualdad y de los derechos de las mujeres en las protestas³⁷ y se mostraron críticos con la custodia exclusiva del padre bajo la legislación vigente. La mayoría de los medios simpatizaron con la causa de María Ángeles Muñoz³⁸. Como muestra del interés de los medios, el 14 de noviembre 1976, el *Diario de Barcelona* dedicó tres páginas a un reportaje ilustrado sobre el caso firmado por la periodista Teresa Rubio. En una larga entrevista con María Ángeles Muñoz,

³⁵ Entrevista de Mary Nash con Vicenta Guijarro Gallego, Barcelona, 15 de julio de 2005.

³⁶ «Sugieren la abolición de los delitos de carácter íntimo», *Tele/eXprès*, 18 de noviembre de 1976.

³⁷ «Sugieren la abolición de los delitos de carácter íntimo», *Tele/eXprès*, 18 de noviembre de 1976; «El derecho de la niña», *Tele/eXprès*, 15 de noviembre de 1976; «Nueva manifestación feminista», *Tele/eXprès*, 17 de noviembre de 1976; «Discriminación de la mujer por presuntos delitos de adulterio», *Correo Catalán*, 31 de noviembre de 1976; «Cinco mil personas, por las libertades de la mujer», *Mundo Diario*, 19 de noviembre de 1976; «Manifestaciones por Ángeles Muñoz», *Mundo Diario*, 16 de noviembre de 1976; «Crece la solidaridad con María Ángeles», *Diario de Barcelona*, 17 de noviembre de 1976; «Manifestació contra la pàtria potestad», *Avui*, 19 de noviembre de 1976.

³⁸ «Crece la solidaridad con María Ángeles», *Diario de Barcelona*, 17 de noviembre de 1976.

remarcó el acoso y amenazas dirigidas a la pequeña Yolanda incluso por parte de otros escolares —«Yoli, te llevare a la policía»— y la firme decisión de María Ángeles de no entregar a su hija. También señaló la presencia de carteles feministas de la ACD en su apoyo en las calles del Besós. De hecho, la prensa ilustra el creciente sostén público hacia la causa de la descriminalización del adulterio. Además, esta performatividad política de escenificación de las mujeres como adúlteras puso sobre la palestra pública algunas de las demandas feministas de igualdad sexual y de derechos.³⁹

La campaña feminista creó una gran presión social que finalmente facilitó encontrar una solución a las causas instruidas contra María Ángeles Muñoz. Un año más tarde, se firmó un acuerdo que significó la retirada de la denuncia contra ella y la garantía de la custodia de su hija. A pesar de la contundencia de los argumentos feministas sobre la igualdad y la libertad, en ausencia del divorcio, sus abogados habían entablado procedimientos legales para una separación en el Tribunal Eclesiástico. Fue concedida cuando ella acusó a su marido de abandono y de llevar una vida disoluta. En octubre de 1977 se alcanzó un acuerdo con el resultado de la retirada del caso de adulterio contra ella y la recuperación de la custodia de su hija.

Aclamada como victoria feminista, a principios de noviembre de 1977 la ACD invitó todas las organizaciones feministas, de los barrios y a todas las personas que habían apoyado la campaña a un acto en honor a María Ángeles Muñoz y también con el objetivo de promover la agenda para avanzar en las campañas de amnistía feminista.⁴⁰ La valoración de la ACD subrayó que la campaña sólo había sido parcialmente acertada porque las leyes existentes seguían discriminando las mujeres. En efecto, se produjeron interpretaciones diversas sobre el resultado de la campaña. Por una parte, había cumplido el objetivo de asegurar la custodia de su hija a María Ángeles Muñoz y se consideró, por tanto, como un logro. No obstante, desde el punto de vista del movimiento feminista no alcanzó la exigencia de eliminar la criminalización del adulterio femenino. Es relevante destacar, además, que el hecho de firmar un acuerdo eclesiástico para terminar el juicio de María Ángeles Muñoz no encajaba en los discursos y valores feministas. De hecho, al aceptar los designios de la Iglesia

³⁹ «Manifestació contra la pàtria potestad», *Avui*, 19 de noviembre de 1976.

⁴⁰ Nash, Mary, *Dones en Transició. De la resistència política a la legitimitat feminista*, pp. 171-179.

católica sobre el matrimonio, el convenio acordado contravenía muchas de las creencias feministas sobre el matrimonio, el divorcio y la sexualidad.

La campaña logró concienciar a la sociedad sobre la relevancia de las demandas feministas respecto a la discriminación de género y consiguió una clara aprobación por parte de muchas personas ajenas al movimiento de mujeres. Facilitó un ambiente favorable para que se introdujera la idea de la necesidad inapelable de establecer los derechos de las mujeres y el principio de igualdad de género.⁴¹ De este modo, algunas de las creencias establecidas en el orden moral de género del franquismo quedaron desplazadas o minadas por un sistema de creencias más en línea con los valores feministas.

La cuestión del adulterio generó un mayor consenso social en contraste con otros aspectos más controversiales de la agenda feminista como los derechos reproductivos y el aborto, estimados demasiado radicales y transgresores por el orden de género vigente. En este sentido es relevante señalar el notable fracaso de la propuesta presentada por la diputada de la Minoría Comunista al Congreso, María Dolors Calvet, a favor de una ley de amnistía femenina del crimen de adulterio y del aborto ya que fue rechazada por el Congreso en julio de 1977.⁴² Entre otros asuntos, este posicionamiento político del máximo órgano de poder evidencia la continua resistencia a las demandas feministas en el contexto de construcción del nuevo sistema democrático. Hasta el 26 de marzo de 1978 no se derogaron las leyes que establecían el adulterio como delito.

5. PERFORMATIVIDAD SOCIAL, ACCIÓN SIMBÓLICA Y PRÁCTICAS FEMINISTAS DE SORORIDAD

En 1964 la obra clásica de Marshall McLuhan *Understanding Media: The Extensions of Man* dedicado al fenómeno emergente entonces de los medios de comunicación de masas asentó la idea que «*The medium is the message*» («Los medios son el mensaje»)⁴³. Al aseverar la

⁴¹ «Manifestació contra la pàtria potestad», *Avui*, 19 noviembre 1976.

⁴² Nash, Mary, *Dones en Transició. De la resistència política a la legitimitat feminista*, p. 174.

⁴³ McLuhan, Marshall, *Understanding Media: The Extensions of Man* (Nova York: Mentor, 1964).

centralidad de los medios en lugar de su contenido abrió nuevas perspectivas interpretativas sobre su influencia en dotar realidades sociales de significación. Años más tarde, Ron Eyerman afirmó que «Un movimiento social es una forma de interpretación en público, un performance político que implica la representación de manera dramática, ya que los movimientos implican emociones dentro y fuera de sus límites en su intento de comunicar su mensaje». ⁴⁴

Al hilo de estas consideraciones, es relevante considerar como los medios reafirmen mensajes y las imágenes transmiten creencias colectivas sobre la acción colectiva de manera muy efectiva o, incluso más, que los discursos o textos. En este sentido, las feministas de los setenta inauguraron una nueva forma de comunicar su agenda al asumir la identidad de adúlteras. Visibilizaron su inconformismo en una autorepresentación de sororidad identitaria como adúlteras, a modo disidente, pero, a la vez, festivo, de rituales subversivos y simbólicos. Su performatividad y actuación pública en defensa de la causa de María Ángeles Muñoz implicaron la realización de diversas actuaciones e interpretaciones comunicativas en modo no solo de las protestas sociales tradicionales sino también desde su innovadora especificidad como mujeres. Ellas eran transformadoras en su invención de rituales y artefactos simbólicos, en particular, con el empleo de banderas, pancartas y adhesivos que distinguieron esta campaña.

⁴⁴ Eyerman, Ron, «Performing Opposition or, how Social Movements Move», en Alexander, Jeffrey C., Giesen, Bernhard y Mast, Jason L. (eds.), *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 193. Traducción de la autora.



(Adhesivo Coordinadora Feminista de Barcelona. Col. Particular)

Bajo la consigna coreada en las calles de Barcelona —«Yo también soy adúltera»— enunciaron un nuevo componente decisivo en la configuración del movimiento feminista: la performatividad social. Efectivamente, ésta dio un significado simbólico a su acción social. Añadió drama, emoción y complicidad compartidos en una puesta en escena pública que focalizó la transgresión sexual y la libertad corporal femenina. Si bien transgredir las convenciones sexuales de género fue considerado escandaloso al principio, atrajo la atención pública a un mensaje de derechos de las mujeres, igualdad y libertad. El repertorio de adhesivos, pancartas, rituales de marchas, demostraciones y encierro de mujeres comunicó el mensaje de la legitimidad de los derechos personales. Desde lo personal y la corporalidad, la performatividad construyó un universo de referencias públicas que retaron las normas establecidas de género. En este sentido, esta performatividad feminista narró una representación colectiva de lo público y lo privado que trascendió las fronteras de ambos, en el contexto de la nueva cultura política feminista.⁴⁵

En definitiva, comunicó el nuevo mensaje feminista que lo personal es político y construyó el relato de una comunidad imaginada de pertenencia desde la sororidad y la solidaridad. Desde esta perspectiva se podría argumentar que su performatividad reiterada durante el otoño de 1976 visibilizó el sujeto mujer como colectivo subversivo capaz de

⁴⁵ Nash, Mary, «La construcción de una cultura política desde la legitimidad feminista durante la transición política democrática», en Ana Aguado y Teresa María Ortega (eds.), *Feminismos y antifeminismos*, pp. 333-358.

fragar la resistencia pública a las normas establecidas. De este modo, la performatividad social feminista forjó los recursos necesarios para desmoronar el sistema de creencias establecido en este terreno, aunque permanece el interrogante sobre su capacidad de desestabilizar de manera permanente el conjunto del orden de género.

La repercusión de los medios aumentó su mensaje disidente a la vez que le asignaba una voz pública propia. Algunas de las mujeres presentes en los Juzgados ya gozaban de un cierto reconocimiento público como escritoras y periodistas más allá de los circuitos feministas como Montserrat Roig o Maruja Torres. La inscripción de voces femeninas de reconocida autoridad reforzó el mensaje feminista y alcanzó mayor resonancia pública. Fortaleció la transferencia de una autoridad feminista a la sociedad mientras las voces de las líderes feministas coincidieron en un coro plural reivindicativo que atrajo la atención de los medios y mostró una capacidad decisiva de comunicación popular.

6. SITIOS DE PERFORMATIVIDAD FEMINISTA

Charles Tilly ha argumentado que una manifestación implica la reunión en un espacio público con visibilidad y significado simbólico.⁴⁶ También se ha esbozado que las movilizaciones colectivas no hablan por ellas mismas, sino que deben ser vistas e interpretadas para tener validez social.⁴⁷ Las protestas sociales, la performatividad social y las marchas que apoyaron a María Ángeles Muñoz tuvieron lugar en escenarios emblemáticos del poder público como los Juzgados, lugar de gran trascendencia simbólica de la Justicia y la Ley y la Catedral, escenario de poder eclesiástico por excelencia. Se trata de escenarios simbólicos gubernamentales y religiosos habitualmente de monopolio masculino. Con su presencia y su performatividad transgresora, las feministas emplazaron sus demandas al terreno vetado de máxima expresión simbólica del poder público.

Al resurgir como nuevo movimiento social, el feminismo de la Transición no tenía sus propios sitios públicos de memoria histórica para

⁴⁶ Tilly, Charles, *The Politics of Collective Violence y Contentious Performances* (New York: Cambridge University Press 2003 y 2008).

⁴⁷ Eyerman, Ron, «Performing Opposition or, how Social Movements Move», en Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen y Jason L. Mast (eds.), *Social Performance*, p. 193.

ubicar en ellos su acción política colectiva, debido a la represión franquista y a la eficacia de una historia androcéntrica que borró la genealogía de las mujeres. La patrimonialización masculina de los sitios públicos es un constante histórico con tal efecto que en la actualidad apenas existen claros sitios de referencia de gran significado simbólico de memoria historia feminista o de las mujeres.

En 1976 las activistas feministas y de los barrios populares conocieron bien los sitios de mayor relevancia simbólica política para comunicar sus demandas y agravios al público. El movimiento progresista feminista y de las mujeres de los barrios populares acertaron la división social de clases al fundar redes y acción colectiva. En esta interseccionalidad, las prácticas rituales de protesta colectiva abarcaron el feminismo cosmopolita de clase media y de la clase obrera inmigrante de los barrios periféricos creando intersticios de intercambio. Los sitios de actuación cruzaron las fronteras urbanas de clase desde el emblemático centro de Barcelona, a las calles y recintos de iglesias en el barrio obrero de San Andrés de Besós. De este modo, la protesta feminista se convirtió en transclasista capaz de impactar en diferentes sectores y espacios sociales.

7. SORORIDAD, HERMANAS ADULTERAS Y COMUNIDAD IMAGINADA DE PERTENENCIA

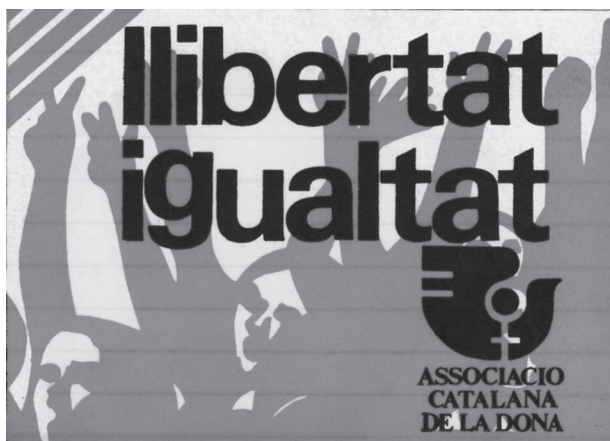
Refiriendo al contexto de nacionalismo emergente del siglo diecinueve, el estudio clásico de Benedict Anderson propuso el concepto «comunidad imaginada» como un modo de desarrollar la experiencia de pertenencia a un grupo particular que generó los mecanismos paralelos de exclusión de la comunidad creada.⁴⁸ Las comunidades se imaginan y refuerzan un imaginario social de identidad unitaria, a menudo ilusoria. Me interesa tomar prestado este concepto de comunidad imaginada más allá del contexto específico del siglo diecinueve para entender algunas de las dinámicas identitarias y del universo simbólico de acción social de las mujeres.

La disconformidad de las jóvenes feministas se manifestó en una nueva identidad colectiva construida desde una experiencia imaginada más que vivida, que retaba el código sexual franquista y comunicaba de manera dramática y emotiva un mensaje de disidencia.

⁴⁸ Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1993).

Ellas formularon la noción de sororidad y construyeron una identidad colectiva inventada como hermanas adúlteras solidarias con todas las mujeres más allá de los circuitos feministas.

Este posicionamiento constituyó un punto de inflexión al promover la comprensión de un nuevo terreno político que legitimaba la validez de lo personal en clave político. Las políticas de identidad en términos de identificación con la acusada de adulterio dieron un impulso decisivo a la performatividad social a la vez que reforzaron el paradigma feminista de la politización de lo personal. Además, la nueva comunidad imaginada de pertenencia creó una identidad más allá de su definición como adúlteras para introducir en el panorama político una noción de sororidad y solidaridad entre las mujeres que traspasaba las diversidades y las fronteras de clase social.⁴⁹ De este modo, la creación de una comunidad imaginada de pertenencia facilitó el empoderamiento y la capacidad de acción colectiva de las mujeres como sujeto histórico. Asimismo, el lenguaje de derechos predominante en la campaña dio crédito a la legitimidad de derechos iguales universales que incluían las demandas sobre la vida personal.⁵⁰



(Adhesivo Associació Catalana de la Dona. Col. Nash)

La respuesta colectiva durante la campaña reforzó la sensación de una comunidad de mujeres. La experiencia vivida en las manifestaciones

⁴⁹ «Crece la solidaridad con María Ángeles», *Diario de Barcelona*, 17 de noviembre de 1976.

⁵⁰ «Manifestació contra la pàtria potestad», *Avui*, 19 de noviembre de 1976.

y en los actos creó un clima de identificación y solidaridad colectiva. La participación en las manifestaciones feministas, incluso cuando había cargas policíacas muy represivas («parece mentira la policía... qué rabia que nos llega a tener»)⁵¹ provocó una «sensación de colectividad con buenas vibraciones» en palabras de María José Ragué-Arias.⁵² Llum Ventura consideró que a partir de esta acción colectiva «nos reconocemos las unas a las otras» creando una dinámica de pertenencia y de identidad feminista común⁵³ mientras Vicenta Guijarro Gallego recordó el gran significado personal que simbolizó el encierro en la Iglesia de St. Paulino de Nola para una mujer anónima «sin nombre» ya que fue entonces cuando ella se dio cuenta de que pertenecía a un movimiento propiamente de mujeres:

Para mi representó algo que era una lucha propia, ya mía, porque decía ¡ostras! ¡Cómo puede ser! Creo que fue así para muchas. Y el hecho de que se hiciera un encierro solamente de mujeres por un delito «de mujeres» fue (...) un principio de algo, porque claro los encierros eran por la amnistía, (...) por el cierre de la fábrica, por solidaridad con los obreros, por la detención de no sé quién. Estos eran los encierros normalmente. Entonces esto fue un encierro de mujeres y por un delito por ser mujer (...). Fue muy bonito porque teníamos mucho soporte fuera. La gente nos traía comida (...) bebida, de todo. Fue muy intenso, hacíamos debates, dentro (de la Iglesia) toda la noche sin dormir, haciendo debates y debates (...). Claro había mujeres más preparadas, (...) estábamos todas allí, también (...) muchas sin nombre, como yo.⁵⁴

El desarrollo de esta comunidad participativa facilitó luego el desarrollo del feminismo en las vocalías de las mujeres en el movimiento vecinal.

⁵¹ Entrevista de Mary Nash con Elvira Altès, Barcelona, 5 de julio de 2005.

⁵² Entrevista de Mary Nash con María José Ragué-Arias, Barcelona, 9 de mayo de 2005. Véase: Ragué-Arias, María José, *Hablan las Women's Lib. (Movimientos de liberación de la mujer)* (Barcelona: Kairós, 1972).

⁵³ Entrevista de Mary Nash con Llum Ventura, Barcelona, 1 de junio de 2005.

⁵⁴ Entrevista de Mary Nash con Vicenta Guijarro Gallego, Barcelona, 15 de julio de 2005.

8. MARÍA ÁNGELES MUÑOZ: OTREDAD, SUBALTERNIDAD Y SUJETO HISTÓRICO

Nancy Fraser ha subrayado que es esencial el reconocimiento del otro/otra para alcanzar el reconocimiento del pluralismo cultural basado en el valor de diversidad.⁵⁵ De hecho, los grupos sociales sin reconocimiento son a menudo aquellos que no detentan el poder y, por tanto, persisten marginados en la periferia. Además, dejan escasa huella en el avance de creencias hegemónicas. Refiriéndose a las mujeres de los países colonizados y postcoloniales, Chandra Talpade Mohanty escribió hace más de dos décadas que el sujeto histórico invariablemente fue asignado a las mujeres occidentales y recalcó que incluso las propias feministas occidentales negaron la voz a las mujeres de otras sociedades.⁵⁶ Según esta línea crítica de pensamiento sobre la alteridad construida respecto a las mujeres del Tercer Mundo y de las minorías étnicas en Occidente, ellas nunca emergieron con el auto subjetividad propia como sujetos históricos.⁵⁷ Como he destacado en mi libro *Mujeres en el mundo*, al universalizar la agenda feminista y sus formas de lucha, el discurso feminista hegemónico había homogenizado modelos y agendas feministas desde la clave de superioridad occidental.⁵⁸

Estas consideraciones llevan a la necesidad de abrir el debate en torno al paradigma historiográfico de la intersección de género, clase social y alteridad y su influencia en la resignificación de sistemas de creencias. A mi modo de ver, estas discusiones son relevantes al abordar temas relacionados con la diversidad, las jerarquías de poder y el valor que las definidas como las «otras» tienen para tener voz propia, detentar el poder y ejercer la performatividad de su autoexpresión y autoridad social. Desde esta perspectiva considero relevante abordar la discusión sobre el sentido unidireccional o multidireccional del puente

⁵⁵ Fraser, Nancy y Honneth, Axel, *¿Redistribución o reconocimiento?* (Madrid: Ediciones Morata, 2003).

⁵⁶ Talpade Mohanty, Chandra, «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses», en Annw McClintock, Aamir Mufti y Ella Shohat (eds.), *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*, (Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 1997).

⁵⁷ Talpade Mohanty, Chandra, Russo, Ann y Torres, Lourdes (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism* (Bloomington: Indiana University Press, 1991).

⁵⁸ Nash, Mary, *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos* (Madrid: Alianza Editorial, 2004, 2017).

transclasista establecido en el caso de la campaña contra la penalización del adulterio femenino. En este marco, permanece la duda sobre la interrelación de la contundente voz feminista de mujeres cosmopolitas de clases medias con un alto nivel educativo, liderazgo y voz pública con María Ángeles Muñoz, una mujer sin educación formal, recursos y procedente de la clase trabajadora. Cabe el interrogante si su voz fue apropiada o asignada desde un discurso feminista que anuló su palabra al construirla como sujeto subalterno sin subjetividad propia.

La obra clásica de Gayatri Spivak ya esbozaba esta incógnita hace años en su artículo *¿Puede hablar el subalterno?*⁵⁹ Asimismo, el fundador de los estudios subalternos Ranahit Guha destacó que el subalterno no se considera como sujeto histórico ya que se le convierte en simple objeto de una historia aliena.⁶⁰ Igualmente, la historiografía postcolonial feminista puso de relieve hace ya mucho tiempo la tendencia de homogeneizar sociedades y colectivos para crear un arquetipo universalizador que niega las diversidades y la subjetividad histórica de las mujeres.⁶¹ En efecto, la construcción de la alteridad a menudo se fabrica a partir de un canon definido como la norma y único sujeto válido. Tal como ha señalado Chakrabarty los sujetos subalternos se encuentran en los márgenes y no cuentan con recursos apropiados para expresar su voz y sus demandas y lograr su reconocimiento con el resultado que la historiografía hegemónica ignora su agencia histórica.⁶²

En línea con este hilo interpretativo, cabe la pregunta si la disidencia feminista y su voluntad de construcción de un sistema de creencias colectivas propias reflejan la diversidad de las vivencias y de la subjetividad de las mujeres. En el caso concreto de María Ángeles Muñoz quedan abiertos diversos interrogantes. ¿Cómo mujer pobre, de clase trabajadora, despojada de derechos y ubicada en los márgenes, se le puede

⁵⁹ Spivak, Gayatri, «Can the Subaltern Speak», en Cary Nelson, Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, (Urbana, University of Illinois Press, 1988).

⁶⁰ Guha, Ranahit, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos* (Barcelona: Crítica, 2002).

⁶¹ Ahmed, Leila, *Women and Gender in Islam* (Londres: Yale University Press, 1992); Chatterjee, Partha, «Colonialismo, nacionalismo y mujeres colonizadas: el debate en la India», *Arenal: Revista de Historia de Mujeres*, vol. 3 (2) (1996), pp. 177-198; Nash, Mary, *Mujeres en el mundo*, pp. 237-339.

⁶² Chakrabarty, Dipesh, *Provincializing Europe Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press, 2000).

considerar como sujeto subalterno? ¿Tiene voz propia o necesita a otras mujeres —las feministas— para autorizar, codificar o interpretar su voz? ¿O, al contrario, se abre el enigma si la voz silenciosa de María Ángeles y su experiencia vivida otorgaron la necesaria autoridad y resonancia a la campaña feminista? Igualmente, al problematizar esta interrelación, queda la dificultad de discernir si al hablar se le escucha y si se le reconoce su voz y sus valores en términos de igualdad.

Es cierto que mi argumento anterior sobre la comunidad de pertenencia y la sororidad desmantela aparentemente este debate. Sin embargo, hay otros horizontes interpretativos posibles para efectuar esta reflexión. María Ángeles Muñoz no había accedido a una educación formal. Ella no dominaba una voz pública, así se podría argumentar que el feminismo le convirtió en figura pública y le asignó una voz ajena. Pero lo llevó a cabo a la vez que le apoyó y le dio recursos para su causa. También emerge otro elemento que es la existencia de discursos diferentes, codificados según su entorno. En este sentido parece que el movimiento feminista actuó como intérprete o intermediario al codificar su discurso y sus creencias en términos de lenguaje de derechos, de igualdad y de resistencia feminista. De hecho, se puede sugerir que las líderes feministas sustituyeron su voz y formaron sus demandas en un lenguaje político feminista. Pero también es cierto que María Ángeles Muñoz tomó la iniciativa de acudir al feminismo como recurso principal para su causa. Por tanto, es difícil determinar si el feminismo habló en su nombre. Esto lleva al interrogante siguiente: ¿la performatividad social y la movilización para su causa implicaron de manera paralela la supresión de su especificidad? Es decir, ¿subyace el peligro de homogeneización que hace opaca otras voces sin reconocimiento o se produce una estandarización del sujeto feminista? Asimismo, si se le delimita como persona «subalterna», ¿cómo llega a ejercer como sujeto histórico?

Aunque María Ángeles Muñoz, la protagonista principal, permaneció callada y concedió pocas entrevistas, ella estuvo presente en algunas manifestaciones donde el movimiento feminista hizo suyo su voz, reclamando los derechos de las mujeres en las plazas públicas. Es relevante, además, su silencio posterior.⁶³ Pero aún más reveladora son la actuación de ella y su capacidad de compromiso que traspasó su lucha

⁶³ Entrevista de Mary Nash con Magda Oranich, Barcelona, 10 mayo 2005 y con Ana Mercadé, Barcelona, 2 junio 2005.

individual como madre para prestar su voz y su presencia a la campaña colectiva. La subjetividad manifiesta de su dedicación, movilización de recursos y defensa de sus intereses como madre muestra su agencia histórica. Además, en ocasiones contadas rompió su propio silencio y asumió su voz en escenarios de máxima exposición pública. Más tarde, al concluir el juicio retiró su voz prestada y su disponibilidad pública, una manifestación de subjetividad de voluntad de anonimidad. Su desaparición pública también apunta hacia el cumplimiento de su estrategia de recuperar a su hija sin necesariamente haber asumido las creencias y agenda feministas. Como sujeto activo manifestó en todo momento capacidad, recursos y valentía en su lucha. Si bien María Ángeles Muñoz no enmarcó necesariamente su causa en una agenda feminista, no obstante, la voz pública feminista inscribió su lucha en el movimiento feminista del mismo modo que el hecho de hablar en su nombre concedió mayor legitimidad y resonancia pública a las demandas feministas de igualdad y de eliminación de la discriminación legal de las mujeres.

9. MADRE DOLOROSA Y LUCHADORA: LOS LÍMITES DE LAS PRÁCTICAS FEMINISTAS

Desde una primera etapa de resistencia respecto al poder patriarcal del régimen dictatorial, las feministas de la Transición articularon un nuevo discurso que cuestionaba la naturalización de la identidad femenina y de la maternidad como eje constitutivo de la feminidad. Pusieron en cuestión los componentes identitarios de la mujer franquista. Resituaron la maternidad como factor clave en la opresión femenina y, precisamente, desenmascarar el mito de la maternidad y proceder a su resignificación se convirtieron en un aspecto decisivo de su agenda. En este sentido las conclusiones de las Primeras Jornadas Nacionales por la Liberación de la Mujer celebrada en Madrid en diciembre de 1975 habían denunciado «La relegación de la mujer al hogar y a la maternidad como vías únicas de realización, manteniéndola, así, al margen del proceso social». ⁶⁴ De igual modo, las Jornadas Catalanas de la Mujer señalaron la necesaria revisión de los mitos vigentes en torno a la feminidad:

⁶⁴ Primeras Jornadas Nacionales por la Liberación de la Mujer. Conclusiones. Madrid, diciembre de 1975. Citado en Mónica Moreno (ed.), *Manifiestos feministas*.

Denunciamos como consecuencia del poder paternalista, el mito de la virginidad en la que se asienta la legitimidad de los hijos, el mito de la maternidad como esencia de la conducta femenina y todos los otros mitos que han estado elaborados en torno a las mujeres».⁶⁵

Resulta sintomática esta voluntad de generar un marco de referencias simbólicas propias en clave feminista que reconociera la libertad y la individualidad de las mujeres más allá de una identidad construida como madres.

En el marco de la performatividad social de la campaña, María Ángeles Muñoz figuró ante todo como madre en la mirada pública. Su representación colectiva y autorepresentación fue de una figura maternal tradicional, una madre que luchaba para defender sus derechos. Precisamente su empoderamiento se efectuó mediante esta identidad de madre dolorosa cargada con la amenaza de pérdida de su hija. Madre luchadora, encarnaba a todas las madres sin patria potestad sobre sus hijos. En su defensa en los juicios alegaba su condición de madre responsable. No obstante, al defender sus derechos individuales maternales, ella trascendió su individualidad para convertirse en figura colectiva que retaba la doctrina establecida del Estado. Fue como sujeto histórico individual y colectivo que logró defender su causa.

Desde la perspectiva de la construcción de nuevas creencias feministas, aparecen paradojas en la disidencia expresada durante la campaña. En efecto, el recurso presentado al Tribunal Eclesiástico para concederle una separación reconocía la autoridad de Iglesia sobre asuntos matrimoniales y sexuales. En cambio, las feministas rechazaban de manera contundente las creencias de la Iglesia católica y del franquismo y reclamaron la libertad sexual y el control de las mujeres sobre su cuerpo. El acuerdo aceptado con el Tribunal Eclesiástico muestra la disparidad entre María Ángeles Muñoz como icona feminista creada por la acción colectiva feminista y su adopción de una identidad maternal y familiar tradicional.

La imagen pública de esta mujer de extracción popular social procedente de un barrio marginal periférico contrasta con la sofisticación

Antología de textos del movimiento feminista español (1965-1985), (Alicante: Universidad de Alicante, 2005), pp. 75-94.

⁶⁵ Comissió Catalana d'Organitzacions No Governamentals. Secretariat de les Jornades (ed.), *Jornades Catalanes de la Dona, Maig 1976* (Barcelona: Alternativas, 1977), p. 499.

cosmopolita y la visión radical de las feministas que la apoyaron. Ella luchó en los escenarios feministas pero las feministas construyeron una identidad diferente ya que lejos de esta virtuosa y sufrida madre amenazada con el rapto de su hija, asumieron la identidad más subversiva de adúlteras. Además, mostraron públicamente su abierto desdén respecto a las enseñanzas de la Iglesia y las convenciones tradicionales sobre los arquetipos maternos de género. Se trataba de feministas progresistas, cuya marca disidente era la disconformidad y el desafío a las convenciones sexuales de género. En cambio, María Ángeles Muñoz no expresó su voz en aquel terreno. Las feministas se pronunciaron en términos rupturistas que proponían deshacer convenciones sociales de género y poner la igualdad y la liberación sexual de las mujeres en el mapa político. Al hacerlo, en parte, silenciaron a María Ángeles Muñoz y le colocaron como sujeto subalterno con escasa voz propia. Como su propia subjetividad fue disminuida —al hablar las feministas y los abogados en su nombre y, más tarde, ella no estaba dispuesta a dar su propio testimonio— es difícil evaluar su posición personal como estrategia asumida o de convicción de transformación de prácticas y creencias pero su historia y su silencio también nos ilustran sobre agencias contestadas y dinámicas individuales y colectivas cambiantes.

Finalmente, somos nosotras las y los historiadoras que tenemos el reto de construir este relato histórico desde la diversidad de voces, la subjetividad individual y colectiva y las dinámicas de reconocimiento en el marco de intereses compartidos. Un desafío difícil sin duda.

