

¿Sujeto católico femenino? Política y religión en España, 1854-1868*

María Cruz Romeo Mateo

Universitat de València
M.Cruz.Romeo@uv.es

Resumen: El texto discute las limitaciones del paradigma clásico de la secularización (también en lo relativo a los estudios sobre el nacionalismo) mediante el estudio de la constitución de un nuevo sujeto católico femenino en España entre 1854-1868. Este sujeto se construyó a través de las relaciones entre religión, política, género, nación y modernidad, no exentas de conflicto. El mundo católico intransigente interpelló a las mujeres españolas y las movilizó en defensa de unos valores religiosos y nacionales que se creían amenazados por la acción del Estado liberal. Fue un momento clave de redefinición del catolicismo, de la nación española y de la mujer católica.

Palabras clave: neocatolicismo, religión, género, España, movilización política.

Abstract: This article discusses the limitations of the classic paradigm of the secularization process and the study of nationalism. It analyses the construction of a new feminine Catholic subject in Spain between 1854-1868. This subject was articulated through the (sometimes difficult) relationship between religion, politics, gender, nation and modernity. Spanish women were interpellated and mobilised by the intransigent Catholic world in defence of religious and national values that appeared threatened by the liberal state. This historical period consti-

* Este trabajo participa de los proyectos de investigación HAR2012-36318 y HAR2014-53042-P.

tuted a key moment in the redefinition of Catholicism, the Spanish nation and Catholic womanhood.

Keywords: Neocatholicism, religion, gender, Spain, political mobilisation.

Religión, nación y género en perspectiva histórica

En la época del Bienio Progresista, la joven escritora granadina Enriqueta Lozano remitió a la prensa católica de Madrid un largo poema «en justo desagravio de nuestra sacrosanta religión, ultrajada con impúdico cinismo», que fue jaleado por su extraordinario pulso nacional y católico:

«No, no son hijos de la patria mía / los que osan propagar torpes errores; / que esta nación, do impera la hidalguía; / no produce ni ateos ni traidores. / Lejos de ella el que intente en su osadía / apostatar así de sus mayores; / y toda secta o religión extraña, / ¡oh! fuera, fuera de la noble España»¹.

Estos versos plantean de un modo inequívoco el problema histórico e historiográfico de las relaciones entre religión, política, nación, género y modernidad en la España del siglo XIX; unos vínculos que no han sido objeto de reflexión hasta épocas recientes. No es un rasgo característico de la historiografía española, es más bien una consecuencia del éxito del paradigma de la secularización y de las teorías modernizadoras desde mediados del siglo XX. Según este enfoque, las identidades religiosas estaban abocadas a su marginación en las sociedades contemporáneas, en un proceso inexorable de pérdida de significado social de la religión y de privatización de las creencias. No ha sido hasta finales de esa centuria cuando, a raíz del cuestionamiento de estos presupuestos, los historiadores políti-

¹ José CANGA ARGÜELLES: *Tribulaciones de la Iglesia de España durante los años 1854, 1855 y 1856. Las protestas de fe*, Madrid, Imprenta de La Regeneración, 1858, p. 59, y Enriqueta LOZANO: *La lira cristiana*, Granada, Imprenta de Vílchez, 1857, pp. 208-214. Sobre la autora véase Juan RODRÍGUEZ TITOS: *Enriqueta Lozano*, Granada, DMC, 2010.

cos y sociales han comenzado a interrogarse sobre el lugar de la religión en la política moderna².

Desde la perspectiva historiográfica, la revisión crítica de aquellas interpretaciones ha supuesto la apertura de nuevas vías explicativas en torno a la presencia de la religión en el mundo contemporáneo, que, contrariamente a lo que auguraba el paradigma clásico, es un hecho ineludible. La nueva mirada, aun reconociendo la conveniencia de seguir utilizando un concepto de secularización alejado de sus premisas clásicas, explora las relaciones complejas y no determinadas, no unilineales ni uniformes, de la religión con la modernidad³. Se abre entonces un haz de posibilidades cuya virtualidad es, desde mi punto de vista, plantear el estudio de esos vínculos a partir del análisis de las condiciones particulares de cada contexto histórico; de las acciones conscientes de varones y mujeres que situaron las creencias religiosas en el centro de sus pensamientos, convicciones y sentimientos; de las experiencias de los actores, y, en fin, de las dinámicas de cambio como transformaciones complejas construidas también por los propios sujetos.

Enriqueta Lozano participó en la esfera pública y expresó algo más que una encendida protesta de fe católica. Definió de manera exclusiva y excluyente la nación. La suya era la nación católica, a la que envolvía de las cualidades morales inherentes a los mitos católicos del pasado, incluyendo el Cid y la Reconquista.

Para los teóricos del paradigma clásico de la secularización su voz sería un contrasentido. La lógica invalidaba cantar las esencias de la nación desde la religión y más todavía si esta era la católica, supuestamente una rémora atávica. Del mismo modo, algunas teo-

² Steve BRUCE (ed.): *Religion and Modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford, Clarendon Press, 1992, y José CASANOVA: *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC, 2000. Excelentes estados de la cuestión de este debate pueden consultarse en Julio DE LA CUEVA: «Conflicta secularización: sobre sociología, religión e historia», *Historia Contemporánea*, 51 (2015), pp. 365-395, y Joseba LOUZAO: «La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea», *Hispania Sacra*, 121 (2008), pp. 331-354.

³ Por ejemplo, Feliciano MONTERO y Julio DE LA CUEVA (eds.): *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, y Charles TAYLOR: *La era secular*, t. II, Barcelona, Gedisa, 2015, pp. 197-378.

rías sobre el nacionalismo podrían caracterizar el poema de Lozano como falto de razón. Al fin y al cabo, la nación y el nacionalismo han sido considerados categorías seculares. El derrumbe o declive religioso al que abocaba el proceso secularizador se entendía como una de las condiciones que explicaban el éxito del nacionalismo en la Europa posterior a 1789. Este planteamiento relegó el análisis de los posibles vínculos y adaptaciones entre religión y nacionalismo. El dominio de los postulados modernistas en el estudio de las dinámicas nacionalistas priorizaba la modernidad socioeconómica, política o cultural, dando por supuesta la subjetivación de las creencias religiosas.

La revisión de las tesis clásicas de la secularización y la propia evolución historiográfica en torno a la nación y al Estado nacional han impulsado perspectivas analíticas que, no obstante sus diferencias, coinciden en señalar las conexiones, analogías y entrecruzamientos entre el sistema religioso y la nación. Esta no sustituyó a aquel, como pensaba Durkheim. Más bien, en la Europa decimonónica hubo unos procesos de trasvase, complementariedad, hibridación e instrumentalización más o menos paralelos, con dinámicas de nacionalización de las religiones y de sacralización de las naciones⁴. En cualquier caso, la única manera de analizar estas relaciones es desde la historia, porque tanto la religión como la nación se desarrollan como fenómenos históricos, incapaces, por tanto, de permanecer estables a lo largo del tiempo⁵.

En general, la historiografía española no se ha interesado hasta épocas recientes en el juego de espejos de las identidades nacionales y religiosas. Sin embargo, ello no ha impedido que se concibiera el catolicismo como una instancia comprometedora de la trayectoria del Estado nacional que, por un lado, limitó el alcance de la nacionalización española y, por otro, incapacitó a las culturas políticas antiliberales para formular un discurso de nación. También en Ita-

⁴ Heinz-Gerhard HAUPT: «Religión y nación en la Europa del siglo XIX: algunas consideraciones en perspectiva comparada», *Alcores*, 2 (2006), pp. 159-175; Heinz-Gerhard HAUPT y Dieter LANGEWIESCHE (eds.): *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2010, y Rogers BRUBAKER: «Religion and Nationalism: Four Approaches», *Nations and Nationalism*, 18 (2012), pp. 2-20.

⁵ Dieter LANGEWIESCHE: *La época del Estado-nación en Europa*, Valencia, PUV, 2012, pp. 81 y 98-99.

lia la «cuestión católica» se ha presentado como una de las razones determinantes de la debilidad identitaria italiana y de la muy parcial integración de las capas populares en el Estado⁶.

La renovación historiográfica en la línea apuntada más arriba ha favorecido en los últimos años una mirada no determinada por presupuestos de antagonismo o de incompatibilidad del catolicismo con el hecho nacional y con el concepto de nación, debido a la naturaleza universal de la religión católica o a su crítica a las ideas rectoras de la modernidad. Así, las aproximaciones recientes han discutido la contraposición dicotómica entre la religión (tradicional) y la nación (moderna), destacando que el catolicismo y la Iglesia no solo no estuvieron al margen de los procesos de modernización y nacionalización, sino que a veces fueron sustanciales para la construcción de la nación⁷.

Enriqueta Lozano era mujer. Nacida en 1829, formó parte de una compañía teatral y recibió pronto el aplauso de la Sociedad Literaria y Artística por la autoría de la comedia *Una actriz por amor*. Con menos de veinte años, Lozano se unía a «la hermandad lírica» de mujeres que a partir de la década de 1840 conquistaron una pre-

⁶ Borja DE RIQUER: *Escolta Espanya. La cuestión catalana en la España liberal*, Madrid, Marcial Pons, 2002, pp. 35-58; José ÁLVAREZ JUNCO: *Mater Dolorosa: la idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001; Manuel SUÁREZ CORTINA: «Catolicismo, identidad nacional y libertad religiosa en la España liberal», en Justo BERAMENDI y María Jesús BAZ (eds.): *Identidades y memorias imaginadas*, Valencia, PUV, 2008, p. 232, y Guido FORMIGONI: *L'Italia dei cattolici. Dal Risorgimento a oggi*, Bolonia, Il Mulino, 2010, pp. 8-9.

⁷ Con una atención mayor al nacionalcatolicismo véanse Joseba LOUZAO: «Nación y catolicismo en la España contemporánea. Revisitando una interrelación histórica», *Ayer*, 90 (2013), pp. 65-89; id.: *Soldados de la fe o amantes del progreso. Catolicismo y modernidad en Vizcaya (1890-1923)*, Logroño, Genuve Ediciones, 2012, y Francisco Javier RAMÓN SOLANS: «La Virgen del Pilar dice...». *Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014. Sobre los discursos de nación desde el antiliberalismo véanse Coro RUBIO: «Patria y nación», en Miguel Ángel CABRERA y Juan PRO (coords.): *La creación de las culturas políticas modernas, 1808-1833*, Zaragoza, Marcial Pons-Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014, pp. 97-125; Jesús MILLÁN: «La nación desde el antiliberalismo. Patria y monarquía en Lluís M. de Moixó», *Alcores*, 17 (2014), pp. 55-74; Borja VILLALONGA: «La nación católica: Balmes y la representación de España en el ochocientos», *Historia Social*, 72 (2012), pp. 49-64, y Xavier ANDREU: «La mujer católica y la regeneración de España: género, nación y modernidad en Fernán Caballero», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 42/2 (2012), pp. 17-35.

sencia significativa en la esfera literaria y romántica. Por aquel entonces, la poeta granadina parecía admirar la figura de la mujer artista, apasionada, libre y enérgica. Este deseo tan poco conveniente —según el discurso de la diferenciación sexual de la época— se expresó, por ejemplo, a través del personaje teatral de doña Emilia o de la imagen de Safo, una figura frecuente en la opinión cultivada⁸. Enriqueta Lozano dio voz a la pasión no correspondida de la poeta de Lesbos por Phaon y creó «una mujer amante y apasionada / con alma ardiente y corazón de fuego»⁹. Poco tiempo después de este poema publicado en 1848, Lozano abrazó un género que no abandonaría ya, la poesía religiosa. En 1853 publicó *Religión y patriotismo*, a raíz del encargo que le hizo el Ayuntamiento de Granada para escribir unos poemas que acompañaran a la arquitectura efímera de la fiesta del Corpus Christi. El diario carlista de Madrid *La Esperanza* no perdió la ocasión de alabar una obra que enlazaba la historia religiosa y la de España¹⁰. Tres años después, Enriqueta Lozano se implicó en la campaña de firmas en defensa de la unidad religiosa de la nación española con el poema que se cita al inicio de este artículo.

Como Enriqueta Lozano, otras católicas se sumaron a la primera recogida nacional de firmas de la historia contemporánea de España de la que se tiene noticia. No fue una campaña sistemática y centralizada, como la que por aquel entonces protagonizó el mundo del trabajo en 1855 en demanda del reconocimiento del derecho de asociación obrera. Pero la movilización católica en defensa de la unidad religiosa se inició antes y, además, no fue una acción aislada. Las mujeres católicas volvieron a figurar en los papeles pú-

⁸ Susan KIRPATRICK: *Las románticas. Escritoras y subjetividad en España, 1835-1850*, Madrid, Cátedra, 1991, p. 85.

⁹ Enriqueta LOZANO: *Una actriz por amor. Comedia en un acto y en verso*, 2.^a ed., Granada, Imprenta y Librería de José María Zamora, 1851, y *Revista literaria de El Granadino*, 29 de junio de 1848.

¹⁰ Enriqueta LOZANO: *Religión y patriotismo. Descripción del pensamiento profano y religioso con que el Excmo. Ayuntamiento de esta ciudad ha dispuesto adornar la plaza de Bib-Rambla el día del Santísimo Corpus Christi*, Granada, Imprenta y Librería de José M. Zamora, 1853. La poeta se propuso mostrar «las glorias nacionales» inmortales que configuraron «la nación valiente» (p. 24), desde el «alzamiento de Don Pelayo» hasta la batalla de Los Arapiles (1813). Véase *La Esperanza*, 22 de junio de 1853.

blicos del reinado de Isabel II. Estuvieron presentes en las profesiones de fe por Pío IX, la defensa de una educación religiosa o por la Roma universal, libre del yugo del Estado nacional italiano, hasta llegar a la gran campaña de 1868-1869.

En general, la categoría de género ha estado ausente en los estudios sobre el proceso de secularización, al tiempo que el hecho religioso no ha interesado especialmente a los historiadores del género. Esta incomunicación ha tenido mucho que ver con la pervivencia de las tesis modernizadoras sobre las religiones y con la misma conformación de un campo específico de estudios de género. A través de ambas vías se concluía que la religión —sobre todo el catolicismo— no era más que un factor retardatario en el avance lineal de la modernidad de las sociedades o en el proceso de emancipación de las mujeres. En este sentido, el panorama historiográfico español no ha sido muy distinto, al menos hasta finales del siglo XX¹¹.

La crítica del paradigma clásico de la secularización ha abierto las puertas a reflexiones más mesuradas sobre estas viejas certidumbres. La historia de género se ha dirigido preferentemente hacia las representaciones culturales y discursivas en torno a la construcción de la ciudadanía y las identidades femeninas. Esto ha permitido ver, de modo menos esquemático, las vinculaciones de las mujeres con los espacios privados y públicos, al igual que ha facilitado el análisis del valor de las creencias religiosas para los sujetos femeninos.

Por otro lado, la crítica de las tesis convencionales de la secularización ha facilitado el estudio de un fenómeno que, con ritmos distintos e intensidades variables, conoció buena parte de la Europa del siglo XIX: la feminización de la religión. Pese a ello, la historiografía no ha ofrecido un significado preciso de este proceso. Recientemente, Inmaculada Blasco ha sistematizado las distintas dimensiones implicadas en aquella dinámica, que, a su vez, se corresponden con otras tantas aproximaciones teórico-metodológicas: la feminización social, la feminización de la piedad y la feminización discursiva. No es este el lugar de discutir la conveniencia de primar un plano de análisis por encima de los otros dos. Tampoco puedo detenerme en las recientes críticas a estas tesis, que, a mi juicio, más que poner en tela de juicio el proceso de feminización de la religión

¹¹ Pilar SALOMÓN: «Laicismo, género y religión. Perspectivas historiográficas», *Ayer*, 61 (2006), pp. 291-308.

acaecido en algunas sociedades decimonónicas, señalan la importancia de comprender el género como categoría constitutivamente relacional, lo cual exige investigar cuestiones hasta ahora soslayadas, como la construcción de las identidades masculinas desde los sistemas religiosos o la «remasculinización» de la religión como respuesta a la dinámica anterior y como parte de un proyecto de revitalización de las instituciones eclesiásticas, deseosas de conquistar las poblaciones europeas de la segunda mitad del siglo XIX¹².

En cualquier caso, el «dimorfismo sexual», la religiosidad sentimental o las expresiones de la diferenciación sexual moderna en el ámbito religioso constituyen no solo fenómenos sociales, culturales o discursivos. En la Francia del siglo XIX, la Iglesia católica, los liberales y los anticlericales aludieron a la feminización de la religión. Unos vieron en las mujeres un instrumento de recristianización de la sociedad y un medio para traer de vuelta a los varones a la fe. Otros, que asociaron la Iglesia con la política reaccionaria, reconocieron igualmente la supuesta religiosidad «natural» de las mujeres. Por eso argumentaron en contra de su participación en los asuntos públicos, precisamente porque eran el vehículo de la reacción política, y elaboraron un discurso que identificaba la masculinidad con la secularización, el pensamiento independiente y el razonamiento científico¹³. En este sentido, las preguntas sobre la percepción y el impacto de este proceso son esencialmente políti-

¹² Inmaculada BLASCO: «Religión, género y mujeres en la historia contemporánea de España: un balance historiográfico», en prensa. Agradezco a la autora la consulta del original. También véanse Inmaculada BLASCO: «Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica», *Historia Social*, 53 (2005), pp. 119-136, e Yvonne Maria WERNER (ed.): *Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries*, Lovaina, Leuven University Press, 2011. Un buen estado de la cuestión sobre las tesis de la feminización y sus críticos en Raúl MINGUEZ: «¿Dios cambió de sexo? El debate internacional sobre la feminización de la religión y algunas reflexiones para la España decimonónica», *Historia Contemporánea*, 51 (2015), pp. 397-426. Nerea ARESTI: *Masculinidades en tela de juicio: hombres y género en el primer tercio del siglo XX*, Madrid, Cátedra, 2010.

¹³ Joan SCOTT: *Only Paradoxes to Offer*, Cambridge, Harvard University Press, 1996, e íd.: «Women and Religion in Nineteenth-Century France», *Max Weber Lecture Series*, 2013/05, European University Institute, disponible en http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/27190/MWP_LS_Scott_2013_05.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

cas. Como escribe Caroline Ford, «la feminización de la religión es una parte de la construcción de la sociedad, la política y la cultura decimonónicas»¹⁴.

Por otra parte, este es un fenómeno de muy reciente investigación en el caso de la España del siglo XIX, a pesar de su importancia tanto para la construcción de las identidades femeninas como por su entrecruzamiento con los conflictos político-religiosos¹⁵. El objetivo de este artículo es indagar, a partir de este marco teórico, la interpelación de la que fueron objeto las españolas de mediados de la centuria en defensa de unos valores que se creían en peligro por la acción secularizadora del Estado liberal y las paradojas a que dio lugar la búsqueda católica de nichos potenciales de movilización.

«Alerta, mujeres»: las campañas de 1854 a 1868

Con esta exhortación, 143 mujeres de la localidad de Roda firmaron el 8 de junio de 1856 una protesta de fe enviada a José Canga Argüelles, director del diario neocatólico *La Regeneración*. Como ellas, otras seglares y religiosas pondrían su nombre en otras tantas manifestaciones colectivas e individuales en defensa de la unidad religiosa durante el bienio 1854-1856, a veces firmadas conjuntamente con sus esposos o padres, en otras solo rubricadas por ellas, como sucedió en Roda. Algunas fueron dirigidas a las Cortes a principios de 1855 mediante el derecho de petición, otras, cuya finalidad propagandística era evidente, tenían como destinataria a la prensa católica, embarcada en una lucha política y moral contra los partidarios de la autonomía individual, la tolerancia y la libertad religiosa.

La presentación de la segunda base del Proyecto Constitucional de 1854-1856, referida a la tolerancia privada de cultos, y las en-

¹⁴ Caroline FORD: *Divided Houses. Religion and Gender in Modern France*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 2005.

¹⁵ El primer estudio sistemático sobre la feminización de la religión en el siglo XIX es la tesis doctoral de Raúl MINGUEZ: *La paradoja católica ante la modernidad. Modelos de feminidad y mujeres católicas en España (1851-1874)*, Universidad de Valencia, 2014 [publicada como *Evas, Marías y Magdalenas. Género y modernidad católica en la España liberal (1833-1874)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales-Asociación de Historia Contemporánea, 2016].

miendas de los diputados demócratas o radicales produjeron una honda conmoción en el mundo católico, partidario del mantenimiento de la unidad religiosa. Fue la jerarquía de la Iglesia la primera que protestó. La comisión constitucional formalizó su propuesta de base el 13 de enero de 1855 y ocho días después el obispo de Barcelona elevó una representación en contra de ella. Desde ese día y hasta su aprobación definitiva, el 28 de febrero, prácticamente no hubo sesión parlamentaria en que las Cortes no se dieran por enteradas de las representaciones de los demás arzobispos, obispos, cabildos, gobernadores eclesiásticos, vicarios capitulares, presbíteros o curas párrocos. A esta acción se sumó muy poco tiempo después la sociedad civil: la primera representación de seglares, vecinos de Jerez de la Frontera (Cádiz), databa del 16 de febrero y la de mujeres solas, procedentes de Valencia, del 20 del mismo mes.

Tras esta petición femenina siguieron las de las señoras de Barcelona —unas quince mil, según José Canga Argüelles—, Guipúzcoa, Valladolid, Madrid y Granollers, lo que no obstó para que otras mujeres se sumaran a las peticiones colectivas de «vecinos y habitantes» que llegaban al Parlamento. Cuando a primeros de marzo las Cortes decidieron prohibir las representaciones contra las bases ya aprobadas, la recogida de firmas se suspendió. Desconozco el nombre de las firmantes —con excepción de las de Valencia— y no he podido comprobar la autoría de estas exposiciones ni si fueron escritas por las propias peticionarias¹⁶.

Los indicios señalan que fue una campaña de sensibilización de la opinión pública católica organizada, probablemente, desde el obispado de Barcelona e impulsada por la prensa católica¹⁷. Tuvo varios frentes. De las cinco exposiciones con que contamos, las dos que proceden de Cataluña son idénticas en su redacción, mientras que las otras difieren en contenido y estilo. Y sabemos que la de

¹⁶ *La segunda base. Reseña histórica y documentos relativos a la base religiosa aprobada por las Cortes Constituyentes de 1854*, Madrid, Imprenta de D. Tomás Fortanet, 1855, p. 178. El documento no es completo: como mínimo faltan las exposiciones de los ayuntamientos de Gaianes y Beniarrès (diócesis de Valencia) y de las mujeres de Valencia, las tres mencionadas en el *Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes (DSC)*, Legislatura 1854-1856, 28 de febrero y 3 de marzo de 1855.

¹⁷ *La Regeneración, periódico religioso, político y literario*, 29 de enero de 1855, y *La Cruz, revista religiosa de España y demás países católicos*, Sevilla, Imprenta de la Viuda de Claro e Hijos, 1856, p. 313.

Madrid correspondió a un grupo de señoras de la alta nobleza¹⁸. Este sector social también se contaba entre las 929 firmantes de Valencia, para quienes la tolerancia privada de cultos perturbaba el orden familiar, social y político. Figuraban también algunas viudas de viejos liberales de la ciudad —como Gabriel Campo, padre del futuro marqués de Campo—, que habían iniciado la senda de la moderación ya en 1822¹⁹.

Las mujeres que acudieron a las Cortes para defender la unidad religiosa hacían uso de un medio de expresión y de acción colectiva, el derecho de petición. Aun cuando cabe reconocer que este derecho tenía un carácter especial, unos sujetos no ciudadanos se permitían —o eran alentados a— forzar una interpretación de esa facultad pública como participación de la ciudadanía en las estructuras del Estado. No obstante, conviene no olvidar que el derecho de petición estaba plenamente aceptado por el antiliberalismo, ya que se tenía como tradicional o natural. A la altura de 1855, la petición colectiva de estas señoras fue un modo de acción que tuvo su trascendencia si se compara con la presencia femenina en otros movimientos peticionarios europeos²⁰. Tal vez por esta razón la discusión parlamentaria de la solicitud valenciana acabó con la prohibición de ejercer este derecho contra las bases constitucionales ya aprobadas por las Cortes²¹.

¹⁸ Isabel BURDIEL: *Isabel II. Una biografía (1830-1904)*, Madrid, Taurus, 2010, pp. 427-428.

¹⁹ Archivo del Congreso de los Diputados, Sección General de Expedientes, legajo 121, núm. 34.

²⁰ Sobre el derecho de petición como actividad política véase Diego PALACIOS: «Ejercer derechos: reivindicación, petición y conflicto», en María Cruz ROMEO y María SIERRA (coords.): *La España liberal, 1833-1874*, Zaragoza, Marcial Pons-Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014, pp. 253-285. El antiliberalismo aceptaba esta práctica; cfr., por ejemplo, Jesús MILLÁN: «El absolutismo en la época de los propietarios: la alternativa antiliberal de Magí Ferrer», en Emilio LA PARRA y Germán RAMÍREZ (eds.): *El primer liberalismo: España y Europa, una perspectiva comparada*, Valencia, Generalitat Valenciana, 2003, pp. 155-184. François JARRIGE: «Une “barricade de papiers”: le pétitionnement contre la restriction du suffrage universel masculin en mai 1850», *Revue d'Histoire du XIXe siècle*, 29 (2004), pp. 53-70, y Eric DERENNES: «Le mouvement pétitionnaire pour la restauration d'Henri V (automne 1873-hiver 1874). Tactique politique et expression d'un légitimisme populaire», *Revue historique*, 661 (2012), pp. 49-99.

²¹ DSC, Legislatura 1854-1856, 5 de marzo de 1855.

La recogida de firmas contra la segunda base constitucional no fue una acción aislada. Más bien fue el comienzo de una política de movilización ordenada y encauzada de las católicas que eclosionó durante el Sexenio Democrático, pero cuyos pilares se habían asentado durante la última década del reinado de Isabel II.

Tras el cierre de la vía parlamentaria de las exposiciones el mundo católico «descubrió» la efectividad política y movilizadora de la publicidad. Poco antes del golpe que clausuró la experiencia del Bienio Progresista, la prensa católica protagonizó un duro enfrentamiento con los periódicos críticos con la Iglesia. La voz de alerta la dio *La Regeneración* —que de este modo se colocaba a la vanguardia de los católicos— contra un artículo publicado en *La Democracia* acerca de la opresión del Vaticano sobre el pueblo italiano. A lo largo de los meses de mayo y junio de 1856, el diario católico emprendió una campaña de desprestigio del gobierno aprovechando los supuestos «ataques» de la prensa demócrata contra la religión e invitando a los católicos a rechazar tales injurias²².

La invitación fue inmediatamente recogida y los diarios se inundaron de declaraciones de fe individuales y colectivas. Fue, en el sentir de Canga Argüelles, «un espectáculo grandioso y consolador», porque de todos los puntos de la geografía acudían los católicos, en especial las mujeres, a protestar contra «esa funesta propaganda de los apóstoles del ateísmo y de la impiedad»²³.

El «consuelo» para muchas mujeres fue firmar estas protestas públicas, junto con sus esposos, padres e hijos, o remitirlas solas, como católicas, españolas y madres. A diferencia de lo sucedido en 1855, en esta ocasión disponemos de los nombres que publicó dos años después José Canga Argüelles. No obstante, este documento solo recoge las que llegaron a su redacción, no todas las enviadas a otros diarios y revistas.

En 1856 las mujeres firmaron con nombres y apellidos. De ellas, 779 señoras escribieron y enviaron las manifestaciones exclusivamente en su nombre. Se consideraban con suficiente autoridad y capacidad como para hacerse visibles en la esfera pública sin necesidad de apoyarse en la respetabilidad del cura, del esposo, del

²² José CANGA ARGÜELLES: *Tribulaciones de la Iglesia...*, p. 28.

²³ *La Regeneración*, 11 de junio de 1856. Es el comentario que hizo el diario al poema de Enriqueta Lozano, la primera protesta de fe que publicó la prensa.

padre o del hijo. Simplemente se «vanagloria[ban] de hacer presente ante la faz del mundo entero que somos católicas apostólicas romanas»²⁴.

Si atendemos a los apellidos de las firmantes, se movilizaron las redes familiares. A mediados del siglo XIX la sociabilidad femenina era sobre todo privada: el espacio doméstico y familiar parece haber sido la plataforma que impulsó el apoyo público al catolicismo y a la Iglesia contra una libertad de prensa y de pensamiento considerada contraria a los dogmas religiosos. El contrapunto a los círculos familiares lo constituye Madrid, ya que las firmantes decían ser miembros de la asociación «Hijas de María».

Algunas de ellas estaban emparentadas con personajes ilustres y de relevancia política o social. Como en 1855, las firmantes de Madrid eran damas de la nobleza cuyas familias estaban integradas en los más altos círculos de la buena sociedad decimonónica: el conde Canga Argüelles (hermano del director de *La Regeneración*), el marqués de Corvera, el conde del Pinar, el duque de Villahermosa o el conde de Mirasol. Figuraban las nietas del ministro de Hacienda de Fernando VII, Luis López Ballesteros, o las hijas de diputados moderados, como el marqués de Corvera, gran admirador de la civilización moderna que hacía compatible con la conservación de los valores tradicionales²⁵. La presencia de estos perfiles familiares sugiere que la defensa de la unidad religiosa en el contexto agitado del Bienio Progresista aunaba sensibilidades políticas distintas.

La distinción nobiliaria se encuentra también entre las firmantes de Orihuela. Aparecen apellidos propios de la pequeña nobleza local sin título que giraba en torno a la propiedad de la tierra, aunque abierta, en algunos casos, a las profesiones liberales, los negocios urbanos y el comercio. Por otra parte, se trataba de un entorno

²⁴ José CANGA ARGÜELLES: *Tribulaciones de la Iglesia...*, p. 517, protesta de fe de El Burgo de Osma.

²⁵ Sobre Rafael Bustos Castilla, marqués de Corvera, véanse José Manuel CUENCA y Soledad MIRANDA: *El poder y sus hombres. ¿Por quiénes hemos sido gobernados los españoles? (1705-1998)*, Madrid, Actas, 1998, pp. 406-409, y Juan VELARDE FUERTES: «La economía en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Una primera aproximación», pp. 258-259, disponible en <http://www.racmyp.es/docs/anales/A74/A74-9.pdf>.

político que oscilaba entre el absolutismo recalcitrante, el carlismo y un moderantismo de tintes autoritarios²⁶.

El fin de la experiencia progresista y la vuelta a la Constitución de 1845 con su articulado sobre la intolerancia religiosa apaciguaron los ánimos. No obstante, en la década de 1860, y antes de la revolución de 1868, dos hechos volvieron a galvanizar la opinión católica femenina. El primero de ellos fue el proceso de unificación del Reino de Italia. La revista sevillana *La Cruz* se proclamó centro general de adhesiones al romano pontífice. Las manifestaciones, individuales o colectivas, podían y debían «firmarlas todos los que no se avergüencen del nombre de católicos, hombres y mujeres»²⁷.

Además de las adhesiones, las católicas fueron invitadas a participar activamente en la recaudación de fondos que se harían llegar al papa. El director de *La Cruz*, León Carbonero y Sol, se dirigió a ellas en particular advirtiéndoles que no bastaba con orar, que había que actuar²⁸.

La santa cruzada de la que hablaba Carbonero y Sol exigía un sujeto femenino fuerte, cuya influencia trascendiera el espacio doméstico y alcanzara la sociedad civil. Es decir, justo allí donde no lo quería ver la cultura política liberal. Y no por casualidad, la prensa inició la publicación de las ofrendas al papa con cartas de donativos de mujeres²⁹.

El segundo hecho que aprovechó la opinión católica se refiere a la enseñanza. Como en los casos anteriores, una campaña dirigida por las jerarquías de la Iglesia y la prensa católica incitó en 1863 a la participación por escrito de los «padres de familia», varones y mujeres, exigiendo del gobierno la cristianización educativa. La primera «voz del pueblo hambriento de santa doctrina» procedió de la provincia de Castellón. Los padres y madres de la capital —poco más de 200— y de Vinaroz y Benlloch se dirigieron a la reina con sendas exposiciones reclamando «la intervención directa, preventiva y continua del episcopado español» en los planes de estudio

²⁶ Jesús MILLÁN GARCÍA-VARELA: *El poder de la tierra. La sociedad agraria del bajo Segura en la época del liberalismo, 1830-1890*, Alicante, Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert», 1999.

²⁷ *La Cruz*, t. I, 1860, pp. 203-207 (exposición del arzobispo) y 246-249.

²⁸ *Ibid.*, t. II, 1860, pp. 91-92.

²⁹ *El Pensamiento Español*, 8 y 9 de octubre de 1861.

y la «reforma de la enseñanza en sentido francamente católico»³⁰. Aunque esta movilización parece que tuvo un alcance muy limitado —a tenor de los datos que publicó *La Cruz*—, algunas católicas se expresaron en manifestaciones firmadas exclusivamente por ellas, al igual que habían hecho en 1855 y 1856³¹.

Los periódicos militantemente católicos no cejaron en su empeño por publicar día tras día, desde julio de 1863 a octubre de 1864, exposiciones de vecinos o de padres y madres de familias que reclamaban la reforma de la enseñanza pública, hasta que el ministro de Fomento Alcalá Galiano recordó en la circular de 27 de octubre de 1864 la vigencia del artículo 170 de la Ley de Instrucción Pública de 1857. Este artículo establecía como motivos de separación del profesorado el incumplimiento de los deberes de su cargo, una conducta moral indigna y la inculcación «en sus discípulos de doctrinas perniciosas»³².

Así pues, cuando el mundo católico antiliberal, así como algunos liberales, se enfrentó al discurso y a los hechos de las juntas revolucionarias de 1868 tenía tras de sí una experiencia incuestionable de movilización social por escrito y de aprovechamiento de redes formales e informales. Sin este aprendizaje previo —incluso organizativo—, difícilmente se habría podido reunir un número de firmas superior a los tres millones en contra de la libertad de cultos, que fueron las presentadas a las Cortes Constituyentes de 1869.

La actuación de 1869, impulsada por la Asociación de Católicos de España, fue precedida unos meses antes por otra campaña de publicación de exposiciones elevadas al gobierno provisional y firmadas por miles de mujeres contra las actuaciones de las juntas locales. Parece existir una diferencia entre esta movilización de 1868 y las anteriores: la ausencia de la jerarquía de la Iglesia. Todo sugiere que fue el mundo seglar y, en primer lugar, las mujeres quienes se movilizaron públicamente en contra de la política de las juntas revolucionarias y del gobierno provisional en materias que

³⁰ *La Cruz*, t. II, 1863, pp. 166-175, y *El Pensamiento Español*, 11 y 14 de julio de 1863.

³¹ *La Cruz*, t. I, 1864, pp. 200-201. Las primeras fueron las señoras de Pamplona.

³² *El Pensamiento Español*, 28 y 31 de octubre de 1864, y *Ley de Instrucción Pública, sancionada por S.M. en nueve de setiembre de 1857*, Madrid, Imprenta Nacional, 1857, disponible en <http://www.filosofia.org/mfa/e1857ley.htm>.

afectaban al ámbito religioso. La prensa católica lo tuvo que reconocer: «Los católicos españoles han dado menguadas muestras de su energía y actividad». Por el contrario, las mujeres «se han sentido más fuertes y más dispuestas a manejar sus armas propias que nosotros». Para la prensa, las razones de esta movilización estaban en la naturaleza religiosa y familiar de las mujeres, «el ángel custodio de nuestras creencias y de nuestras santas tradiciones». Significativamente, el artículo al que hago referencia se titulaba «El sufragio de las mujeres». El redactor, Valentín Gómez, no reclamaba el voto femenino. Su visión procedía de otra cultura política para la que el sufragio no era un derecho individual, sino el reconocimiento de los intereses de la colectividad³³.

La campaña de prensa se inició con la exposición de las señoras de Sevilla al general Serrano en defensa de las monjas y de los lugares de culto de la ciudad, asaltados, según decían, en el fragor de la revolución. Al discurso, ya conocido, de mujer, española y católica añadieron como novedad la retórica de los derechos de la cultura liberal: el respeto a la propiedad y la libertad de cultos, ambos pisoteados por la profanación de templos erigidos con las fortunas familiares de sus antepasados. Los recuerdos, las tradiciones, las glorias nacionales y los sentimientos religiosos eran vulnerados por los revolucionarios de 1868.

La exposición, de 15 de octubre de 1868, estaba firmada por cientos de mujeres procedentes de la élite sevillana. Entre las primeras firmantes se encontraba un buen número de marquesas, condesas o viudas de generales. A esta carta le siguieron las remitidas por las damas de Madrid, Valencia, Burgos, Guipúzcoa... *El Pensamiento Español* publicó los miles de nombres de las católicas. En general, la nobleza de rancio abolengo o de más reciente ennoblecimiento se encontraba entre las primeras signatarias en sus respectivas ciudades. Pero no eran las únicas, claro está. En esta ocasión, la lucha no se dirigía contra la tolerancia privada, como en 1855, sino contra la libertad de cultos, que sería sancionada unos meses después a fuerza de cambios radicales en las orientaciones progresistas sostenidas hasta entonces³⁴.

³³ *El Pensamiento Español*, 28 de noviembre de 1868.

³⁴ Jesús MILLÁN y María Cruz ROMEO: «La nación católica en el liberalismo. Las

La heterogeneidad del espacio discursivo católico

Justo cuando el discurso de género de la cultura liberal se reorientaba hacia la virtud doméstica y «el ángel del hogar», la Iglesia y el mundo católico no liberal iniciaron un proceso de modulaciones acorde con su compleja adaptación a la sociedad posrevolucionaria. Estos cambios discursivos permitieron las campañas descritas anteriormente. Esas adaptaciones hicieron posible, en esta nueva coyuntura, que aquellas mujeres se identificaran como católicas y actuaran como tales en la esfera pública de la última década del reinado de Isabel II.

Durante siglos, la Iglesia de la Contrarreforma, los predicadores y moralistas habían elaborado una representación de la diferencia de los sexos basada en la lógica misógina. En la mujer se proyectaba el peor de todos los males: la culpa del pecado original. Como se sabe, *La perfecta casada*, obra publicada en 1583 por fray Luis de León, fue el tratado más célebre sobre las obligaciones de la mujer en el matrimonio y en la vida doméstica. La obra, que no se había vuelto a publicar desde 1632, fue recuperada en 1765 por fray Luis de Galiana y conoció tres reediciones a lo largo del siglo XVIII y unas catorce ediciones y reimpressiones en la siguiente centuria, la abrumadora mayoría en el último tercio del siglo XIX³⁵.

Pese a ello, el discurso religioso no permaneció inalterable. Desde mediados del siglo XIX, la Iglesia fue relegando aquellas representaciones de la naturaleza corrompida de la mujer. Cada vez más se insistió en la igualdad espiritual de los hombres y de las mujeres, se ensalzó la superioridad moral femenina y se arrinconó la concepción intrínsecamente pecadora de la mujer. Incluso la ingente publicística de Antonio María Claret introdujo matices con respecto al anterior discurso de género, en especial la influencia de la educación en la bondad o maldad de la mujer y el beneficio de

perspectivas sobre la unidad religiosa en la España liberal, 1808-1868», *Historia y Política*, 34 (2015), pp. 183-209.

³⁵ Isabel MORANT y Mónica BOLUFER: *Amor, matrimonio y familia*, Madrid, Síntesis, 1998, pp. 48-54. En las bibliotecas Nacional, de Catalunya y Universidad de Salamanca se conservan ejemplares de las ediciones/reimpressiones de los años 1819, 1855, 1865, 1872, 1876, 1877, 1882, 1884, 1885, 1886, 1896, 1897, 1898 y 1899.

la instrucción religiosa femenina para la sociedad católica. El paradigma de la feminidad, de raíces ilustradas y propio de la sociedad de clases medias, se abrió paso también, aunque de manera titubeante, entre los guardianes de la ortodoxia católica, como ha estudiado Raúl Mínguez³⁶.

Sin embargo, relegar no significa desterrar. Esos cambios no siempre borraban la huella del discurso contrarreformista y podían convivir y combinarse, según las circunstancias, con representaciones que giraban en torno a los vicios femeninos. El propio Claret es un buen ejemplo de ello. Su exitoso *Catecismo de la doctrina cristiana* insistía en la maldición que cayó sobre una Eva ociosa que, movida por la curiosidad, se apartó de su esposo y recorrió en libertad el Paraíso: «Parirás con dolor, estarás bajo la potestad del marido y él te dominará». Sus preceptos para la casada, escritos en la década de 1840, no se apartaban ni un ápice del ideal de mujer ocupada en los quehaceres de la casa y en el cumplimiento de los deberes para con Dios y la familia, con poco trato social, pero solícita, sufrida y resignada a los deseos del marido. Con todo, Claret, a diferencia de fray Luis de León, predicaba también los deberes del padre de familia, a quien recomendaba que «toda su ansia y alegría debe ser su familia; todas sus delicias deben ser el estar con sus hijos»³⁷.

Las nuevas exigencias de la sociedad posrevolucionaria demandaban una publicística sobre la mujer desde las coordenadas católicas. Una literatura impulsada sobre todo a partir de 1856, con una

³⁶ Raúl MÍNGUEZ: «Monjas, esposas y madres católicas: una panorámica de la feminización de la religión en España a mediados del siglo XIX», *Amnis*, 11 (2012), disponible en <http://amnis.revues.org/1606>, e íd.: *La paradoja católica ante la modernidad...*

³⁷ Antonio CLARET: *Catecismo de la doctrina cristiana, explicado y adaptado a la capacidad de los niños y adornado con muchas estampas por el Excmo. e Ilmo. Sr. D..., arzobispo de Trajanópolis*, Barcelona, Librería Religiosa-Imprenta de Pablo Riera, 1862, pp. 71-72; *Avisos muy útiles para las casadas y Aviso a los padres de familia*, en *Colección de varios opúsculos del reverendo D..., presbítero, misionero apostólico, revisados por él mismo. Primera parte, que comprende los avisos útiles a varias clases de personas*, Barcelona, Imprenta de los Herederos de la Vda. Plá, 1849, p. 34, y *Avisos saludables a las casadas, o sea carta espiritual que escribió a una casada hermana suya D...*, Barcelona, Imprenta de los Herederos de la Vda. Plá, 1848. En esta misma línea, «Cualidades morales de la mujer para su felicidad y la de su marido», *La Cruz*, t. I, 1867, pp. 217-219.

Iglesia concordataria interesada en recuperar los espacios privados y públicos que había perdido a raíz del proceso revolucionario liberal. De este modo, una literatura, tanto propia como, sobre todo, de factura extranjera, afloró en esos años con el objetivo de recuperar el terreno perdido décadas atrás. Una publicística, por último, que dedicaba a «la mujer» algunas de sus mejores páginas, en la medida en que esta fue pensada como un medio privilegiado de reconquista, dadas sus supuestas virtudes naturales y su religiosidad instintiva. El proyecto contra el avance del materialismo y la revolución incorporaba resueltamente a las católicas.

Era un proyecto español y europeo³⁸. Las reflexiones cruzaban las fronteras europeas. Las traducciones de teólogos respetados en el mundo del ultramontanismo católico se sumaban a una literatura que tenía como protagonistas a personajes femeninos cuyas conversiones las redimían del pecado. Inmediatamente después del Bienio Progresista, y no por casualidad, se publicaron en España dos obras de extraordinaria resonancia en Europa y de distinta factura: *Fabiola*, del cardenal Wiseman, y *La mujer católica*, del predicador siciliano Gioacchino Ventura de Ráulica. Su proyección en España tal vez aprovechó el espacio marcado por la enorme influencia de Fernán Caballero. Esta autora ya había explorado literariamente la participación femenina en la esfera pública apelando a la religiosidad, moralidad y españolidad de la mujer³⁹.

Fabiola tuvo inmediatamente dos ediciones distintas en castellano. Si el editor de la primera (1856) trató de presentarla como una novela que podía ser bien acogida por un público diverso, independientemente de sus orientaciones políticas y religiosas, el editor de la segunda (1857), el neocatólico y codirector de *El Pensamiento Español* Gabino Tejado, subrayó su sesgo religioso. Era una novela encaminada a fortalecer la fe católica en una época en la que, de un modo comparable a lo que sucedía en la Roma imperial, la religión estaba siendo acosada por los nuevos males de la filosofía racionalista y del liberalismo político. El sacrificio no era cosa del pasado, sino algo muy vivo a mediados del ochocientos⁴⁰. Esta

³⁸ Michela DE GIORGIO: «La creyente», en Ute FREVERT y Heinz-Gerhard HAUPT (eds.): *El hombre del siglo XIX*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, pp. 145-183.

³⁹ Xavier ANDREU: «La mujer católica y la regeneración de España...».

⁴⁰ Cardenal WISEMAN: *Fabiola ó La Iglesia de las catacumbas*, Madrid, Librería

retórica sacrificial fue utilizada por las católicas españolas de mediados del siglo XIX, como analizaré más adelante.

Por su parte, *La mujer católica* tenía una clara intencionalidad política, en el sentido amplio del término. La dignificación de las mujeres y la reconstrucción de una genealogía femenina del cristianismo en apoyo de las virtudes morales de las mujeres respondían a la urgente necesidad de recatolizar la sociedad y las instituciones europeas. Las condiciones excepcionales de Europa, es decir, el avance de la revolución —identificada con el paganismo—, la influencia insoslayable del racionalismo filosófico y político y el retroceso de la religión católica, exigían que la Iglesia y los hombres de fe se ocupasen de modo apremiante e ineludible de la mujer. El último bastión que le podía quedar a la Iglesia en esta empresa era precisamente el sujeto femenino⁴¹.

Como católico, Ventura no se apartaba de la matriz del pensamiento de la Iglesia, pero como pensador del siglo XIX, su reflexión sobre la edificación moral del sexo femenino y la superioridad femenina atiende de manera novedosa y radical a los nuevos modelos culturales que se estaban imponiendo en la Europa decimonónica. No es extraño, por tanto, que se haya sugerido que se trataba de «un exponente atípico del clero decimonónico»⁴². En este sentido, la traducción al castellano de *La mujer católica* adquiere una trascendencia más llamativa.

Ventura de Ráulica volvía, como habían hecho tantos tratadistas cristianos antes que él, al primer capítulo del *Génesis*. Sin embargo, su interpretación de la mujer como la ayuda del hombre ampliaba extraordinariamente el espacio de acción femenino hasta alcanzar el Estado y la Iglesia. Con este fin, el autor cuestiona la teoría de la separación de esferas que nutría el imaginario de las burguesías europeas. Mediante tres vías —sostenía— se ha querido

de S. Sánchez Rubio, 1856, e íd.: *Fabiola ó La Iglesia de las catacumbas. Leyenda escrita por el eminentísimo cardenal Wiseman, y traducida del original inglés por el Excmo. Sr. D. Ángel Calderón de la Barca*, Madrid, Imprenta de Tejado, 1857.

⁴¹ Gioacchino VENTURA DE RÁULICA: *La mujer católica*, 2 vols., Madrid, Librería Universal de D. Leocadio López, 1857 (publicada en Francia en 1855, fue traducida por el presbítero Ildefonso José Nieto); véase la cita en vol. I, p. 79.

⁴² Michela DE GIORGIO: «El modelo católico», en Georges DUBY y Michelle PERROT (dirs.): *Historia de las mujeres en Occidente*, t. IV, *El siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2000, p. 183.

bloquear la influencia de la mujer. En primer lugar, en relación con el «hombre sacerdote». El autor culpaba a la propaganda anticlerical de fomentar desconfianzas y sospechas en las mujeres hacia los ministros de Dios. En segundo lugar, con respecto al «hombre rey», por cuanto la emancipación del Estado del yugo de la Iglesia representaba la exclusión de la mujer católica de toda participación en los negocios públicos y, como consecuencia, «se ha encerrado a la mujer en la sala o en el retrete, a pesar de hacerle grandes cortesías»⁴³. Por último, el «hombre esposo» y el «hombre padre» se han dejado engañar con el lenguaje insidioso del absolutismo masculino en el espacio doméstico.

Para una línea de pensamiento al estilo de Claret, como para la gran mayoría del liberalismo, era difícil admitir la crítica que Ventura realizaba de la separación de las esferas pública y privada. Lo que Ventura propugnaba —«a excepción de las funciones que Dios ha confiado exclusivamente al hombre, la mujer católica, lo repetimos, es a propósito para todo, lo mismo en el orden religioso que en el orden político»— resultaba singular, tanto desde las premisas religiosas como desde los postulados de una sociedad de orden sostenida por las clases medias.

Sin embargo, esta singularidad se tejía en Ráulica con los hilos del pensamiento tradicionalista, que en el caso español tuvo su máximo exponente en Donoso Cortés, de extraordinaria influencia en los católicos no liberales de mediados del siglo XIX, y de la teoría cristiana de la autoridad. Ventura construía la sociedad sobre la base familiar y no sobre los individuos, y mantenía la analogía entre la familia y el Estado, es decir, rechazaba la separación de los gobiernos doméstico y político. Por eso la influencia de la mujer en el espacio familiar, su inmenso poder moral en este núcleo, trascendía a la sociedad en su conjunto. Por último, defendía el disfrute de la igualdad natural de los derechos de la esposa, así como la inviolabilidad de su propia persona y de la propiedad.

Lo singular, como he dicho, es que esta reflexión estuviera al servicio de una demanda del campo de acción de las mujeres. Eran el instrumento de la restauración del catolicismo. Para cumplir esta misión debían reunir dos condiciones: la fe fundada en la instrucción

⁴³ Gioacchino VENTURA DE RÁULICA: *La mujer católica*, vol. I, p. 3.

religiosa y la abnegación, que se apoya en la castidad. Ventura de Ráulica otorga una importancia extrema al conocimiento religioso. Si se quería una mujer capaz de enfrentarse al mundo o al esposo escéptico, capaz de asegurar socialmente la religión y de garantizar que las generaciones futuras dispusieran de sólidas virtudes y convicciones morales, aquella debía disponer de razones sólidas sobre las que levantar sus creencias y sus prácticas. Razones que procedían del conocimiento histórico y racional de «la ciencia» del cristianismo. Aunque el sentimentalismo religioso estaba presente en este modelo, la religiosidad sentimental debía fluir de un sujeto femenino racional.

La recatolización de las instituciones políticas y sociales era responsabilidad también de las mujeres católicas, había escrito Ventura de Ráulica. La Iglesia española y los grupos políticos y culturales afines podían coincidir, al menos en determinadas coyunturas. Porque en paralelo con estos cambios en el discurso de género de la Iglesia, que llevaban incluso a pensar un ideal de mujer capaz de enfrentarse al mundo, los círculos culturales también se plantearon la cuestión de la identidad femenina. El modelo era «la mujer fuerte», superior moralmente al varón.

Era este un ideal de feminidad católica imaginado desde los espacios culturales laicos: la novela, con referentes compartidos por Fernán Caballero o Gabino Tejado, y la prensa y sus folletines. En ellos, la «mujer fuerte» es el contrapunto del «sexo fuerte» acobardado, tibio o indiferente en materia religiosa que asoma en la escritura católica de las décadas de 1850 y 1860. De esta mujer era el deber de atraer mediante un comportamiento ejemplar al esposo descreído al seno de la Iglesia⁴⁴. La tradición contrarreformista no había desaparecido, pero se había readaptado a los nuevos tiempos. A la vez, surgía un discurso en torno a un sujeto femenino capaz de comprender el mundo que le envolvía. El espacio discursivo no era

⁴⁴ María Cruz ROMEO: «Domesticidad y política. Las relaciones de género en la sociedad posrevolucionaria», en María Cruz ROMEO y María SIERRA (coords.): *La España liberal, 1833-1874*, Zaragoza, Marcial Pons-Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014, pp. 109-114. El interés creciente por la instrucción por parte de congregaciones religiosas dedicadas a la enseñanza de las mujeres puede consultarse en Maitane OSTOLAZA: «Feminismo en religión: las congregaciones religiosas y la enseñanza de la mujer en España, 1851-1930», en María Concepción MARCOS DEL OLMO y Rafael SERRANO (eds.): *Mujer y política en la España contemporánea (1868-1936)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2012, pp. 137-158.

homogéneo y ello aumentaba los recursos que hacían posible la acción social, es decir, los códigos culturales que permitían interpretar el contexto de los sujetos.

Mujeres, españolas y católicas, su razón

Fueran o no autoras de los escritos que firmaban, algunas mujeres decidieron salir del anonimato y de su privacidad. ¿Por qué exponerse ante la opinión? ¿Qué les impulsaba a ello? Más determinante, ¿qué había en estas acciones sociales de autonomía individual y cuánto de dependencia de las redes familiares y comunitarias?

La defensa de la religión, de sus dogmas —en especial, el de la Inmaculada Concepción— y del papa eran los motivos que habían impulsado a cientos de mujeres a presentarse a «la faz del mundo», como ampulosamente escribieron las sevillanas⁴⁵. Para ellas, el fundamento de la movilización social por escrito no era político. Como expusieron las señoras de Castellón en 1868: «Hablamos de religión y nada más que de religión hablamos; porque de política, Excmos. Sres., nos preciamos de no entender y hacemos gala de ignorar qué es eso de república, dictadura, absolutismo y otras de las que llaman formas de gobierno»⁴⁶.

Defendían el espacio privado en torno a la familia católica, un orden cotidiano pautado por los rituales que sustentaban las creencias religiosas, pero eran también valedoras de una religión que era pública. Reclamaron la unidad religiosa actuando en el espacio público. El carácter extraordinario de la acción exigía la disculpa previa, reiteradamente manifestada. Recurrieron a la emoción religiosa que transformaba su fisonomía —lágrimas abundantes, de las que brotarían el bien y la virtud, o corazones transidos de dolor— y las disponía al martirio. Estas imágenes abundaron durante el Bienio Progresista, ligadas a la devoción a la Inmaculada Concepción, cuyo dogma había sido muy discutido en ámbitos liberales⁴⁷. Confiaban en que Dios y la Virgen «[les darían] fuerza, valor y constancia para sufrir toda

⁴⁵ «Protestación de fe de las hijas de Sevilla», *La Cruz*, 1856, pp. 671-673.

⁴⁶ *El Pensamiento Español*, 29 de enero de 1869.

⁴⁷ Raúl MÍNGUEZ: «Las múltiples caras de la Inmaculada: religión, género y nación en su proclamación dogmática (1854)», *Ayer*, 96 (2014), pp. 39-60.

clase de penalidades por defender nuestra fe y religión» y que «el divino entusiasmo del siglo XIX ser[ía] el mismo que el de los primeros de la Iglesia, cuyos perseguidores bajarán hoy envueltos en su infamia al sepulcro, como bajaron los antiguos, llamando fanático al católico romano». En 1856, Juana Gómez de Díaz, vecina de Añover de Tajo, aspiraba a convertirse en una mártir de la Iglesia⁴⁸.

La defensa de la religión justificaba su visibilidad pública. Era un deber como católicas, pero también un derecho inalienable. Mariana Ramis e Isabel Crespo, de Pedreguer, escribieron en 1856: «Nos hemos determinado a salir a la palestra, defendiendo lo que por derecho, como españolas católicas, debemos defender; por ley, porque las leyes lo mandan, y por convicción, porque estamos convencidas que la religión que profesan los españoles, que es la apostólica romana, es la única y verdadera»⁴⁹. Era un derecho ejercido por «almas racionales», como decían las 335 firmantes de Granollers en la exposición a las Cortes de 1855, y ejercido por compañeras, que no esclavas, de los hombres, insistían las damas de Valladolid a las mismas Cortes⁵⁰, o profesado por quienes no renegaban, sino todo lo contrario, que se les considerase parte de un «pueblo rancio, rezagado, preocupado, iluso, fanático»⁵¹.

El catolicismo formaba parte integral de la retórica de la nación desplegada entonces. Una retórica que tenía una larga trayectoria en el mundo antiliberal, para el que la nación era un depósito de historia y de costumbres. Esa historia y esas costumbres, constitutivas de la identidad colectiva, eran clave en la comprensión de estas mujeres como sujetos nacionales. Su discurso reconstruía el hilo de los tiempos, con especial referencia a don Pelayo y los Reyes Católicos⁵². En tanto que españolas, pretendían intervenir, forzar y representar la voluntad general de la nación católica, como se decía en la exposición presentada al gobierno por las damas madrileñas en enero de 1869⁵³.

⁴⁸ José CANGA ARGÜELLES: *Tribulaciones de la Iglesia...*, pp. 517, 502-503 y 451.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 377.

⁵⁰ *La segunda base...*, p. 96.

⁵¹ José CANGA ARGÜELLES: *Tribulaciones de la Iglesia...*, pp. 396-401 (protesta de fe de las mujeres de Roda, 1856).

⁵² *Ibid.*, p. 378, y *El Pensamiento Español*, 29 de enero de 1869.

⁵³ *El Pensamiento Español*, 12 de enero de 1869, que da también el número de firmantes: 18.171.

La conciencia del cambio revolucionario que exigía de las católicas una respuesta activa estuvo muy presente en las exposiciones al gobierno provisional de 1868 consultadas. Las alteraciones en el orden eclesiástico fueron denunciadas con argumentos políticos procedentes del mismo campo revolucionario. Se reclamó el derecho de asociación y de reunión, y los principios de libertad y propiedad fueron aireados explícitamente. Los razonamientos fueron políticos, como políticas fueron sus acciones.

En fin, estas mujeres actuaron mediante categorías viejas y nuevas: la continuidad de la sociedad doméstica, la religiosidad femenina y sentimental, el discurso nacional católico, los derechos o la voluntad nacional. Con el recurso del entrecruzamiento y la mezcla de nociones, recordaron a los diputados y a la opinión pública una fórmula que había sido un lugar común desde el siglo XVIII ilustrado: la ley la hacen los hombres, las mujeres forman la costumbre. Era una amenaza vacía, pero no dejaba de ser una advertencia que se insertaba de pleno en la esfera de competencia de lo político.

Tratándose de intereses religiosos, estas señoras se sentían autorizadas a intervenir: como católicas, como mujeres y como españolas. Identidades religiosas, nacionales y de género conformaban un universo individual y colectivo lo suficientemente denso como para desequilibrar las bases liberales del discurso de la domesticidad. Al estar allí donde no las quería la cultura política liberal, al estar presentes en la opinión, impulsaban su esfera cívica hacia la sociedad política. Este impulso era polémicamente prepolítico, pero su recorrido era una lucha por el poder, y esto es la política.

Probablemente, el peso de las redes familiares y las coerciones contextuales —las derivadas de entornos asociativos— condicionaron las decisiones de estas mujeres. Por otra parte, la concepción del individuo socialmente encuadrado formaba parte del mundo antiliberal y conservador. No obstante, la dependencia en la capacidad de elegir tampoco debió ser general. La manifestación de Enriqueta Lozano en 1856 fue más bien el resultado de una trayectoria personal que transformó también una escritura femeninamente atrevida. En cualquier caso, la noción de sujeto utilizada y el problema de la autonomía individual de las católicas son cuestiones que merecerían un análisis sistemático que no puedo hacer aquí.

Conclusión

Los años 1854-1868 representan una etapa importante en la reorganización del mundo católico en España, tanto referida a la incorporación de valores culturales burgueses como a la búsqueda de nuevos nichos de movilización, en este caso femeninos. Estos cambios fueron encauzados a través de un discurso de nación ampliado desde el punto de vista social. Fueron, además, apoyados e impulsados por una prensa políticamente activa. Los católicos (laicos) tuvieron la oportunidad de asentar una vía de modernidad híbrida que enlazaba lo confesional con lo secular. Sin embargo, la experiencia de aquellos años no tuvo suficiente continuidad en el tiempo. El acomodo de la Iglesia al Estado liberal, de cuya financiación dependía, y la propia confesionalidad intransigente de este desactivaron una línea de desarrollo posible.

Las mujeres no tuvieron la iniciativa, pero tampoco eran meros agentes pasivos. «La mujer fuerte» no había sucumbido, todavía, ante «la perfecta casada». En cualquier caso, una mirada histórica menos encorsetada por lecturas teleológicas del pasado y visiones apriorísticas de la secularización y la modernidad permitirá comprender mejor los contextos de cruce entre la política, la religión, la nación y las mujeres