Alternativas

Mujeres, género e historia

Mariela Fargas Peñarrocha (ed.)

UBe

Género(s)

Alternativas

Alternativas

Mujeres, género e historia

Mariela Fargas Peñarrocha (ed.)

Universitat de Barcelona
Edicions

Género(s)

© Edicions de la Universitat de Barcelona
Adolf Florensa, s/n
08028 Barcelona
Tel.: 934 035 430
Fax: 934 035 531
comercial.edicions@ub.edu
www.publicacions.ub.edu

Fotografía de la cubierta
The Munitions Girls (1918), de Stanhope Alexander Forbes. Museo de la Ciencia de Londres. CC BY 4.0.

ISBN 978-84-9168-435-0

Este documento está sujeto a la licencia de Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada de Creative Commons, cuyo texto está disponible en: http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/.

Índice

Introducción. Definiendo el género, *de Mariela Fargas Peñarrocha* 9

Rocío Da Riva. Celebraciones salvajes y rituales sexuales en la antigua Mesopotamia. Las *Líricas amorosas divinas*, los celos y el deseo femenino en la sociedad patriarcal babilónica del milenio I a.C. 29
Carles Buenacasa Pérez. La evolución en los ideales identitarios masculinos de la clase senatorial romana de época republicana (siglos V-I a.C.) 47
María-Milagros Rivera Garretas. La vida del espíritu y la vida del alma..... 71
Mireia Comas-Via. Envejecer en femenino en la Edad Media 95
Mariela Fargas Peñarrocha. Libros de familia y gobierno de la casa en la temprana modernidad..... 117
María de los Ángeles Pérez Samper. Mujeres en la cocina..... 137
Laura Guinot Ferri. Mujeres y lectura en la Edad Moderna..... 161
Mònica Borrell-Cairol. Trabajo y género: una visión a largo plazo 181
Cielo Zaidenwerg. Patria, región y género. Patagonia-Argentina (siglo XX)..... 209
Patrícia Martínez i Àlvarez. Textos, cuerpos y contextos: de la abstracción a la innovación docente que encarna y humaniza la historia 227

Introducción. Definiendo el género

Mariela Fargas Peñarrocha
Universitat de Barcelona

Este libro debe necesariamente comenzar por una introducción que exponga los caminos, avatares y significados del concepto género, pues estuvo pensado —en un primer momento— para servir de base en el seguimiento de asignaturas de grado universitario que profundizan sobre la relación entre aquel y la historia. El alumnado, y también todo lector interesado, encontrará asimismo en estas páginas un conjunto de trabajos directamente relacionados con investigaciones abiertas por sus autores, que plantean asuntos históricos muy variados, desde la cultura, la sociedad, la política o la vida cotidiana, con miradas hacia el problema de género o la cuestión de la diferencia sexual, en períodos que van de la antigüedad a la contemporaneidad.

Orígenes y evolución del concepto

El concepto de género, clave en las teorías feministas del siglo XX, se ha ido manifestando en los últimos años como uno de los instrumentos más novedosos y debatidos para el análisis y la investigación histórica. Lógico es su indudable protagonismo, si tenemos en cuenta el conjunto de los cambios culturales y sociales acaecidos en el mundo occidental desde el último cuarto del siglo XX hasta la actualidad. Cambios que han conseguido evaporar la creencia en la vieja noción de destino natural o en la determinación biológica de los sexos, puesta ya de manifiesto en la Ilustración y, sobre todo, bajo el paraguas del feminismo de la igualdad en *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir en 1949, cuando se denunciaba la inesencialidad de la mujer por su exclusión histórica del genérico masculino (v. cuadro 1). Dicha noción, que posteriormente se matizaría con la oposición de otros feminismos, de la diferencia y culturalista, que subrayaría la esencia propia femenina al margen del discurso masculino,[1] es irrumpida hoy por un giro indi-

1 Martín Bardera, Sara (2014). *Concepto de género: de las teorías feministas a las políticas públicas. La universidad pública española como estudio de caso*. Tesis doctoral. Salamanca: Universidad de Salamanca.

Cuadro 1

Para empezar: ¿qué es una mujer? «*Tota mulier in utero*: es una matriz», dicen unos. Sin embargo, cuando hablan de algunas mujeres, los entendidos decretan: «No son mujeres», aunque tengan un útero como todas las demás. Todo el mundo está de acuerdo en reconocer que en la especie humana hay hembras; constituyen, ahora como siempre, aproximadamente la mitad de la humanidad; sin embargo, se nos dice que «la feminidad está en peligro»; nos exhortan: «Sed mujeres, siempre mujeres, más mujeres». Por lo tanto, no todo ser humano hembra es necesariamente una mujer; necesita participar de esta realidad misteriosa y amenazada que es la feminidad. ¿Se trata de algo que segregan los ovarios? ¿Está colgada del cielo de Platón? ¿Bastarán unas enaguas susurrantes para que baje a la tierra? Aunque algunas mujeres se afanen en encarnarlo, el modelo nunca ha sido patentado. Se suele describir en términos vagos y relumbrantes que parecen tomados del vocabulario de las videntes. En tiempos de santo Tomás, se presentaba como una esencia definida con tanta seguridad como las virtudes somníferas de la adormidera. Sin embargo, el conceptualismo ha perdido terreno: las ciencias biológicas y sociales ya no creen en la existencia de entidades fijadas de forma inmutable que definan caracteres dados como los de la mujer, el judío o el negro; consideran que el carácter es una reacción secundaria ante una *situación*. Si ya no hay feminidad, será porque nunca la hubo. ¿Quiere eso decir que la palabra «mujer» no tiene ningún contenido? Es lo que afirman enérgicamente los partidarios de la filosofía de la ilustración, del racionalismo, del nominalismo: las mujeres son aquellos seres humanos que reciben arbitrariamente el nombre de «mujer».

Beauvoir, Simone de (1949). *Le deuxième sexe*. París: Gallimard. Trad. cast.: *El segundo sexo* (1995). Madrid: Cátedra. Citada por Osborne, Raquel; Molina Petit, Cristina (2008). «Introducción». *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, núm. 15, págs. 147-182.

vidualista, el de las elecciones sociales y culturales de las personas y la permeabilización de las fronteras entre ambos sexos. Un giro sin duda acelerado, que nos conduce a la subversión *queer* o la liberación de los cuerpos, juego plenamente deconstructivista llamado al debate permanente, en particular con la defensa de la igualdad. En la actualidad, según Judith Butler, observando la clásica afirmación de Beauvoir se destaca cómo conviven en ella dos consideraciones del género: el género como construcción cultural y el género como elección (v. cuadro 2). Las condiciones sociales tras la Segunda Guerra Mundial y el influjo de la filosofía liberal fueron ya entonces algunos de los ejes que posibilitaron la reasignación de significados a los términos naturaleza, cultura, historia y humano y, con ello, la aparición de las mujeres como un

Cuadro 2

¿Existe «un» género que las personas tienen, o se trata de un atributo esencial que una persona es, como expresa la pregunta «¿De qué género eres?». Cuando las teóricas feministas argumentan que el género es la interpretación cultural del sexo o que el género se construye culturalmente, ¿cuál es el mecanismo de esa construcción? Si el género se construye, ¿podría construirse de distinta manera, o acaso su construcción conlleva alguna forma de determinismo social que niegue la posibilidad de que el agente actúe y cambie? ¿Implica la «construcción» que algunas leyes provocan diferencias de género en ejes universales de diferencia sexual? ¿Cómo y dónde se construye el género? ¿Qué sentido puede tener para nosotros una construcción que no sea capaz de aceptar a un constructor humano anterior a esa construcción? En algunos estudios, la afirmación de que el género está construido sugiere cierto determinismo de significados de género inscritos en cuerpos anatómicamente diferenciados, y se cree que esos cuerpos son receptores pasivos de una ley cultural inevitable. Cuando la «cultura» pertinente que «construye» el género se entiende en función de dicha ley o conjunto de leyes, entonces parece que el género es tan preciso y fijo como lo era bajo la afirmación de que «biología es destino». En tal caso, la cultura, y no la biología, se convierte en destino. Por otra parte, Simone de Beauvoir afirma en *El segundo sexo* que «no se nace mujer: llega una a serlo». Para Beauvoir, el género se «construye», pero en su planteamiento queda implícito un agente, un *cogito*, el cual en cierto modo adopta o se adueña de ese género y en principio podría aceptar algún otro. ¿Es el género tan variable y volitivo como plantea el estudio de Beauvoir? ¿Podría circunscribirse entonces la construcción a una forma de elección? Beauvoir sostiene rotundamente que una «llega a ser» mujer, pero siempre bajo la obligación cultural de hacerlo. Y es evidente que esa obligación no la crea el «sexo». En su estudio no hay nada que asegure que la «persona» que se convierte en mujer sea obligatoriamente del sexo femenino. Si el cuerpo es una situación, como afirma, no se puede eludir a un cuerpo que no haya sido desde siempre interpretado mediante significados culturales; por tanto, el sexo podría no cumplir los requisitos de una facticidad anatómica pre-discursiva. De hecho se demostrará que el sexo, por definición, siempre ha sido género.

Butler, Judith (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós, pág. 57.

sujeto histórico colectivo.[2] Al calor de aquellos enfoques va emergiendo, parcialmente, hasta hacerlo por completo, el concepto de género. No hay que desdeñar que el desarrollo socioeconómico se sitúa entre los fundamentos de tales procesos. Las ciencias humanas, y con ellas la historia, no quedan en modo alguno al margen de dichas expectativas. Las disciplinas, y sus investigadores, son un producto de su propio tiempo histórico, sus preguntas e indagaciones se hallan motivadas por las dinámicas de su contexto. Y, a la vez, sus reflexiones revierten en la sociedad.

Alicia H. Puleo nos ha recordado que, tan pronto como los científicos sociales han elaborado una teoría de género, esta se ha ido canalizando en dirección a su entorno, a la sociedad, para modificar las percepciones, las conductas, sobre lo que es ser hombre o ser mujer.[3] Así, las ciencias sociales, antes que la historiografía, se anticiparon en el estudio del género, buscando una explicación acerca de los mecanismos sociales de la desigualdad sexual y desenmascarando el conflicto subyacente a esta desigualdad, que era histórica.[4] Hoy se puede afirmar que el género ha provocado una ruptura epistemológica en el campo de las ciencias sociales.[5] El concepto de género cuenta, pues, con una historia propia que nos lleva a la raíz de su interdisciplinariedad y a sus «préstamos». Antonio Tudela, en una síntesis reciente, nos recuerda que, como concepto, el género arranca en primera instancia de la ciencia médica y de los protocolos de reasignación heterosexual de cuerpos ambiguos o intersexuales. Estos proyectos rupturistas respecto del conocimiento médico tradicional se trabajaban ya a fondo en los años cincuenta del siglo XX, y sus agentes definían estos protocolos como roles de género. Ni Beauvoir ni Betty Friedan (la autora de *La mística de la feminidad*, en 1963, quien da expresión a una creciente crisis de identidad femenina) habían utilizado el concepto de género aún.[6] Entre los médicos innovadores, fue el psiquiatra Robert Stoller quien, en concreto en el año 1954, divulgaría el término con carácter definitivo. Sería en *Sex and gender*, donde pondría a prueba sus teorías. Para este autor, la identidad sexual (percibirse, sentirse hombre o mujer, comportarse en consecuencia) de algunos indi-

2 Casado Aparicio, Elena (2003). «La emergencia del género y su resignificación en tiempos de lo "post"». *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, núm. 3, págs. 41-65.

3 Puleo, Alicia H. (2000). *Filosofía, género y pensamiento crítico*. Valladolid: Universidad de Valladolid.

4 Miguel Álvarez, Ana de (1996). «El conflicto de géneros en la tradición sociológica». *Sociológica. Revista de Pensamiento Social*, núm. 1, págs. 125-150.

5 Bogino, Mercedes; Fernández, Paloma (2017). «Relecturas de género: concepto normativo y categoría crítica». *Revista de Estudios de Género: La Ventana*, vol. 5, núm. 45, págs. 158-185.

6 Casado Aparicio, Elena (1999). «A vueltas con el sujeto del feminismo». *Política y Sociedad*, núm. 30, págs. 73-92.

viduos no se correspondía con su apariencia física, pues la identidad venía determinada por un rol social atribuido exógenamente. Tudela subraya que el feminismo no podía desaprovechar la oportunidad que se le brindaba, en este marco, «de soltar el lastre que anclaba la mujer a la naturaleza». Otro médico norteamericano, John Money, estudioso del hermafroditismo, utilizaría en 1955 el término «roles de género» para referirse a actitudes de hombres y mujeres asumiendo que la identidad de género era el resultado de un proceso biológico y también social.[7] Al poco, en el marco de la psicología del desarrollo, Eleanor E. Maccoby y Carol Jacklin, entre los años 1966 y 1978, realizarían nuevas pruebas experimentales dirigidas a hallar situaciones comportamentales relacionadas o no con el sexo, las cuáles describen el proceso de adquisición del género a través de la educación y de las expectativas de los padres. Y así, el género iría haciendo su viaje desde las ciencias naturales hasta las ciencias de lo social, matizando las diferencias entre identidades sexuadas o de género e identidades sexuales.

La noción de género en el feminismo de los años setenta no aparece como tal formulada, pero la interpretación de Kate Millett del sexo como una categoría social que no es ajena al espacio político se considera un antecedente. En efecto, en 1969 Millett define el sexo en su obra *Sexual politics* como «categoría social impregnada de política». Su propuesta era la elaboración de una teoría política que analizase las relaciones de poder referidas a clases, razas y sexo para ver por qué estas categorías están siempre ausentes de las estructuras políticas, por qué siempre es el mismo grupo el que domina.[8] Millett, para quien el orden patriarcal es el fundamento más antiguo de toda dominación sobre la mujer y sitúa la noción de cuerpo sexuado como un transhistórico espacio de opresión, equiparaba el estatus de género de las mujeres como asimilable a las minorías étnicas. La dominación se halla en la base de los cuerpos. David Halperin, en *One hundred years of homosexuality and other essays on Greek love* (1990), ha defendido que en la antigua Atenas los compañeros sexuales no se percibían como masculinos o femeninos, sino como dominantes o sumisos, activos o pasivos, penetradores y penetrados. Estos no eran interpretados como signos de una u otra identidad sexual. Las prácticas eran percibidas como expresiones de estatus personal e indicaban la identidad social de las personas.[9]

7 Puleo, Alicia H. (2007). «Introducción al concepto de género». En: Plaza, J.; Delgado, C. (eds.). *Género y comunicación*. Madrid: Fundamentos, págs. 13-33.

8 Hernández García, Yuliuva (2006). «Acerca del género como categoría analítica». *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, vol. 13, núm. 1, págs. 111-120.

9 Rose, Sonya O. (2012). *¿Qué es historia de género?* Madrid: Alianza, pág. 65.

El cuerpo no es en modo alguno ajeno a la interpretación social. Las mujeres estaban excluidas de las instituciones en el marco de un sistema patriarcal, que irradiaba discursos de legitimación del género. Ello situaba el género en términos posicionales; esto es, un género que no tiene carácter sustantivo, sino relacional, y que, frente a la inercia del sujeto sexuado de la heterodesignación estructuralista, es capaz de producir significados. Apuesta tal está en la base del tránsito de la centralidad de *mujer* o *mujeres* a *género* y *relaciones de género*.[10] Pero la incorporación explícita del concepto de género a la teoría feminista se atribuye a Gayle Rubin, quien en 1975, a través de *The traffic in women: notes on the political economy of sex*, y a partir de la lectura de Marx y Freud, va a aplicarlo a las estructuras sociales, no a los sujetos, porque según la autora permite explicar que el sistema que atrapa a las mujeres no es de sexo, sino de género. Su ensayo se considera la principal obra clásica que impulsa el despegue del género como categoría de análisis en las ciencias sociales. En la organización social, el sexo sirve para ubicar a los sujetos de un lado u otro con diferentes condiciones. La división más básica es la que asigna a las mujeres el rol de madres en la esfera privada, y a los hombres el rol vinculado a la esfera pública. El género es una división de los sexos socialmente impuesta. La aportación de Rubin identifica la circulación exogámica de mujeres en la sociedad patriarcal como la clave del sistema de género que sustenta el mismo orden patriarcal. Con esta autora se asiste, por tanto, a la primera articulación sistemática del género como categoría de análisis feminista crítico. Basándose en Freud, Lévi-Strauss y Lacan (quien revisa las teorías del primero), Rubin dio cuenta de la existencia de mecanismos sociales e institucionales que transforman a mujeres y hombres biológicos en una jerarquía de género que hace que las primeras queden subordinadas a los segundos. Con ello, la relación natural, solo en un principio, de hombres y mujeres, puede elaborarse teóricamente como un producto de procesos sociales, culturales, históricos y discursivos, de manera que se convierte en condición social, compuesta por las dinámicas de poder y abierta a las posibilidades de cambio. Su teoría política del sexo mostraba la sexualidad construida y reprimida por la historia, del todo alejada del determinismo biológico.

Con todo, aún habría que esperar hasta 1972, a las páginas de la obra de Ann Oakley, de título *Sex, gender and society*, cuando el concepto irradió con fuerza el léxico de la teoría feminista. Esta teoría, en general, ya había clamado por la visibilización de las mujeres en toda clase de estudios, a favor de esa mitad o más de la población, tal como apuntaba Gerda Lerner.[11] La incorporación del concepto género al feminismo va a servir para distinguir elementos

10 Casado Aparicio, Elena (1999). «A vueltas con el sujeto del feminismo», *op. cit.*
11 Lerner, Gerda (1990). *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica.

asociados a lo masculino y a lo femenino desde interpretaciones sociales que toman como base la diferencia sexual. Los roles sexuales, los comportamientos, preferencias, identidades,[12] valores y representaciones simbólicas de los individuos se independizaban así con respecto al sexo biológico, y lo hacían por medio del género. El concepto género estaba llamado a desentrañar una nueva teoría del poder, no binario —la lógica de lo binario es el eje de la exclusión y subordinación de la mujer—, sino multidireccional, en espacios macro, pero también en espacios micro, como la familia o el parentesco.[13] Casi una década más tarde se insistiría en subrayar y priorizar la relación entre género y cultura, el género como una construcción cultural que, con base en el sexo, determina las relaciones sociales en un sistema jerarquizado donde las mujeres son sometidas. En esta línea postestructuralista, encontramos a autoras como la ya citada Rubin y como Teresa de Lauretis, que en su libro *Las tecnologías del género*, conocido en 1991, hablaría por vez primera de los estudios *queer* abiertos a nuevas categorías de género no coincidentes con las clásicas.

En ese momento se había hecho ya la transición de una historia específica de las mujeres a una historia problemática del género, de las relaciones-procesos entre los sexos y las construcciones alrededor de los roles masculino y femenino. Con todo, la inserción del concepto en las diferentes historiografías experimentaría suertes distintas, cuando no reticencias invalidantes, gestadas desde los inicios de los años ochenta, década en la que el género buscaba su legitimidad académica, con la pretensión de unidad en los estudios sobre las mujeres.[14] Para Gisela Bock, cuya obra historiográfica es más reciente, las razones de la rápida aceptación del género en las ciencias humanas consistían en su invocación o implicación en la historia general, la historia de todas la áreas de la sociedad, de sus estructuras. Un carácter generalista no universalista, de modo que las diferencias de género se concebían como variables según tiempos y lugares. Las relaciones de género, ha señalado Bock, conviven con otro tipo de relaciones humanas, pero se hallan en su origen y las influyen, igual que estas actúan sobre las primeras.[15] La revista británica *Gender & History*, iniciada en

12 Bolufer, Mónica; Morant, Isabel (2012). «Identidades vividas, identidades atribuidas». En: Pérez-Fuentes, P. (ed.). *Entre dos orillas: las mujeres en la historia de España y América Latina*. Barcelona: Icaria, págs. 317-352.

13 Fraisse, Geneviève (2003). *Los dos gobiernos: la familia y la ciudad*. Madrid: Cátedra.

14 Thébaud, Françoise (2005). «Historia de las mujeres, historia del género y sexo del investigador». En: Marry, C.; Laufer, J.; Maruani, M. (coords.). *El trabajo del género. Las ciencias sociales ante el reto de las diferencias de sexo*. Madrid: Germania, págs. 9-11.

15 Bock, Gisela (1991). «La historia de las mujeres y la historia del género: aspectos de un debate internacional». *Historia Social*, núm. 9, págs. 55-78.

1989, emplea el término género y lo define en el editorial del primer número.[16] Pero esta irrupción no era en absoluto fácil. Tal como ha subrayado Isabel Morant, la característica común a los estudios feministas ha sido siempre la diversidad de enfoques. Y seguirían, por lo tanto, existiendo críticas al concepto, tanto como continuaría, por otros lares, la ocultación de la realidad material de las mujeres como sujetos discriminados.[17] No en vano, el concepto género es difícil de delimitar y se ha ido utilizando con distintas acepciones.

Se puede afirmar en todo caso que el desarrollo de este concepto ha ido de la mano del ascenso del postestructuralismo y del giro lingüístico. Algunas historiadoras feministas de los años setenta y ochenta pusieron en el centro del debate el lenguaje y los discursos como constructores del género y del mismo proceso histórico. Otras consideraban que había que ir más allá del texto. Esta controversia daría lugar a una guerra de teorías, donde se evidenciaba la influencia de Derrida o de Foucault.[18] Los préstamos de otras disciplinas hacia la historia han sido fundamentales. El deconstruccionismo del primer autor se presentaba como una nueva forma de entender los textos, con significados inestables, plenos de contradicciones derivadas de combinaciones binarias, que de hecho asolaban la sociedad y la vida misma. El segundo subrayaría que el poder tenía capacidad de dispersión y descomposición, y al localizarse de manera múltiple se vinculaba al conocimiento, de manera que acababa siendo, en consecuencia, interiorizado por los individuos. Foucault escribió una *Historia de la sexualidad*, que se conocía desde inicios de los años ochenta, a partir de cuya lectura ya no era posible mantener la visión ingenua de un cuerpo no mediado histórica e ideológicamente. El sexo, decía, no es algo natural, sino que se construye en los distintos discursos de todas las instancias que el poder utiliza (médicas, religiosas, políticas). Para el sociólogo Pierre Bourdieu, otro referente para la historiografía, el género es la forma paradigmática de violencia simbólica que enmarca las demás relaciones (sociales, políticas, religiosas y cotidianas), y se ejerce sobre el agente social con su complicidad y consentimiento, determinando la subjetividad de las estructuras mentales por medio de oposiciones binarias. Así, en la conciencia se construye el *habitus* de la violencia simbólica. El género resulta ser una operación social del poder. En 1990

16 Thébaud, Françoise (2006). «Género e historia en Francia: los usos de un término y de una categoría de análisis». *Cuadernos de Historia Contemporánea*, núm. 28, págs. 41-56.

17 Morant, Isabel; Segura, Cristina; Febo, Giuliana di; Perry, Elizabeth (2013). «"Arenal" y la historiografía feminista española e hispanista en las dos últimas décadas». *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, vol. 20, núm. 1, págs. 81-105.

18 Piedra Guillén, Nancy (2004). «Relaciones de poder: leyendo a Foucault desde la perspectiva de género». *Revista de Ciencias Sociales*, vol. IV, núm. 106, págs. 123-141.

se consolidaba ya la noción de «historicidad del sexo» al conocerse un trabajo de Thomas Laqueur titulado *Making sex: body and gender from the Greeks to Freud*, donde muestra, mediante un recorrido por fuentes milenarias, el sexo como dimensión sociocultural. En cambio, como categoría de análisis para las ciencias sociales y humanas, tardaría en aparecer: y no lo iba a hacer hasta los años noventa, tal como señaló Joan Scott (v. cuadro 3). Al irrumpir por fin en cuanto categoría de análisis pasaba a ocupar entonces un lugar preferente en la

Cuadro 3

El género significa conocimiento de la diferencia sexual. Empleo el término conocimiento, como Michel Foucault, en el sentido de la comprensión que producen las culturas y sociedades sobre las relaciones humanas, en este caso sobre aquellas entre hombres y mujeres. Tal conocimiento no es absoluto ni verdadero, sino siempre relativo. Se produce de formas muy complejas, dentro de marcos epistémicos muy amplios, con una historia autónoma o casi autónoma. Los usos y significados de tal conocimiento son impugnados políticamente y constituyen los medios por los cuales se construyen las relaciones de poder, dominación y subordinación. El conocimiento se refiere no sólo a ideas sino [también] a instituciones y a estructuras, a prácticas cotidianas y a rituales especializados, todos ellos constitutivos de las relaciones sociales. El conocimiento es una forma de ordenar el mundo; y como tal, no es previo a la organización social sino que es inseparable de ella. Por consiguiente, el género es la organización social de la diferencia sexual. Pero esto no significa que el género refleje o instaure las diferencias físicas, naturales y establecidas, entre mujeres y hombres; más bien es el conocimiento el que establece los significados de las diferencias corporales. Tales significados varían a través de las culturas, grupos sociales y épocas, porque no hay nada de lo que se refiere al cuerpo, incluyendo [*sic*] los órganos reproductivos de las mujeres, que determine unilateralmente cómo deben forjarse las divisiones sociales. Únicamente podemos concebir la diferencia sexual como una función de nuestro conocimiento del cuerpo, y este conocimiento no es «puro», no puede aislarse del papel que juega en un amplio campo de contextos discursivos. Por consiguiente, la diferencia sexual no es la causa originaria de la cual podría derivar fundamentalmente la organización social. Por el contrario, la explicación debe buscarse en términos de una organización social variable. Según este enfoque, la historia no figura exclusivamente como un registro de cambios en la organización social de los sexos, sino también, y de forma crucial, como participante en la producción del conocimiento sobre la diferencia sexual.

Scott, Joan (2008). *Género e historia*. México: Fondo de Cultura Económica, pág. 20.

definición sobre la persistente desigualdad entre los sexos, precisamente en un momento de cambio de paradigma científico, de camino hacia el postestructuralismo culturalista.[19]

En este marco, tres grandes áreas han ocupado la teoría de género en la última década. En cuanto a la discusión epistemológica, encontramos reflexiones críticas al empirismo positivista y la universalidad y objetividad de su verdad. La segunda gran área que ha concentrado la atención académica gira alrededor de las subjetividades; aquí también podemos ubicar el debate acerca de la diferencia de los sexos, por un lado considerada como esencia. Un tercer tema de atención prioritario se centra en las sexualidades. Una de las últimas voces que, desde la filosofía de la posmodernidad, han irrumpido en este complejo y diverso panorama es Judith Butler, que ha afirmado que el cuerpo es una frontera variable, creado, reprimido y dominado socialmente. Es, siguiendo a esta autora, en la propia práctica social y en la historia donde se construye el sexo. La genealogía de la ontología del género permite entender cómo a través del discurso político hegemónico se establecen unas estructuras binarias bajo la apariencia de racionalidad universal que determinan las relaciones entre sexo e identidad.[20] Ese método muestra que el género produce la dualidad del sexo, y la propuesta de Butler es que el sexo es un logro cultural con consecuencias sobre el cuerpo. El cuerpo y el sexo son los efectos del discurso cultural de género y, así, el cuerpo adquiere un género mediante acciones de performatividad, conjunto de actos repetitivos que, ocultando su carácter de norma, se inscriben en los cuerpos como naturales. Al mismo tiempo, Butler afirma que «comprender el género como una categoría histórica es aceptar que el género, entendido como una forma cultural de configurar el cuerpo, está abierto a su continua reforma, y que la "anatomía" y el "sexo" no existen sin un marco cultural».[21] En la teoría de Butler, el sexo desaparece, es subsumido por el género, que es una variable que depende de la encrucijada cultural e histórica. Ella rompe definitivamente con el dualismo sexo-género cuando afirma que el cuerpo es una frontera variable dominada socialmente. No hay nada originario, el sexo es ya una construcción del género. Si la biología no es un destino, y de hecho ya no lo era con Simone de

19 Scott, Joan (1986). «Gender: a useful category of historical analysis». *American Historical Review*, vol. 91, págs. 1053-1075.

20 Butler, Judith (2001). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.

21 Bogino, Mercedes; Fernández, Paloma (2017). «Relecturas de género: concepto normativo y categoría crítica», *op. cit.*

Beauvoir, el género tampoco.[22] Para Butler, no hay sexo natural previo a la cultura, es en la propia práctica social y en la historia donde se construye el sexo como lo no construido.

Hoy podemos entender el género como el árbol conceptual que esconde el bosque de las mujeres en su realidad subalterna.[23] Un árbol que está englobando varios tipos de estudios: de mujeres; de las relaciones sociales y culturales entre los sexos; de las masculinidades y de la diversidad sexual; investigaciones sobre la organización social de las relaciones entre hombres y mujeres; las conceptualizaciones de la semiótica del cuerpo, el sexo y la sexualidad; las microtécnicas del poder manifestadas en la dominación masculina y la subordinación femenina; las formas en que se construyen identidades subjetivas y las aspiraciones individuales.[24] Relevante es también el estudio de los asimétricos espacios generizados —retomando la noción de Puleo—, doméstico, público, «lugares naturales de cada sexo», producto de la división sexual del trabajo, como el de las normas-sanciones de género, algunas de ellas de larga tradición.[25] Se ha insistido recientemente en la necesidad de que la historia de género discurra junto a la de la vida cotidiana, la experiencia, las relaciones emocionales, subjetividades todas ellas modeladas por la cultura, como Lyndal Roper subraya. Muy actual es también su vinculación a una historia global comparativa, transnacional, atenta a las circulaciones de ideas. Una reciente monografía escrita por Mónica Bolufer, de título *Mujeres y hombres en la Historia. Una propuesta metodológica y docente*, concluye que la práctica de investigación con perspectiva de género combina varios enfoques, desde el estudio de las categorías culturales de feminidad y masculinidad hasta las microhistorias de mujeres y hombres en el marco de sus contextos, pasando por las distintas implicaciones que tuvieron sobre hombres y mujeres, de condición diversa, otros grandes procesos históricos que marcaron un tiempo determinado, de mayor o menor duración.[26]

En suma, el género como categoría de la desigualdad ha permitido la realización de un abordaje transversal en problemáticas y temas ya tradicionales

22 Martín Bardera, Sara (2014). *Concepto de género: de las teorías feministas a las políticas públicas La universidad pública española como estudio de caso*, *op. cit.*, pág. 62.

23 Fraisse, Geneviève (2003). «La diferencia de sexos, una diferencia histórica». *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, vol. 10, núm. 1, págs. 41-58.

24 García-Peña, Ana Lidia (2016). «De la historia de las mujeres a la historia del género». *Contribuciones desde Coatepec*, núm. 31. En: www.redalyc.org/articulo.oa?id=28150017004 (consulta: 1 de julio de 2019).

25 Puleo, A. H. (2007). «Introducción al concepto de género», *op. cit.*, pág. 25.

26 Bolufer Peruga, Mónica (2019). *Mujeres y hombres en la Historia. Una propuesta metodológica y docente*. Granada: Comares, pág. 55.

como clase, edad y ciclo de vida, trabajo y redes sociales, hasta la identificación de regímenes de género, manifiestos en los espacios de poder institucional: el Estado, la Iglesia y la familia, y la tensión generada por estos en los espacios metainstitucionales, de la vida cotidiana. La formulación de la categoría de género es otro camino en el intento de explicar, a lo largo de la historia y en distintas culturas, las diferencias jerárquicas entre varones y mujeres, así como sus espacios y procesos de construcción, reproducción y transformación.[27]

Un problema y una perspectiva relacional

A lo largo de los últimos veinte o treinta años, investigadores y pensadores de diversas disciplinas han utilizado la categoría género de diferentes maneras. Cuando hablamos de los estudios de género, ingresamos en un terreno de controversia y de disputa. El primer problema que ha provocado el género ha sido su uso. Barquet propone una síntesis de los usos de género: como categoría de análisis social, articulador de elementos y procesos estructurales, ordenador social, identificador de jerarquías y relaciones de poder; como identificador de relaciones interpersonales, en términos de funciones de complementariedad; como atributo sexual o condición individual, que remite también a la construcción de identidades y subjetividades. De modo paralelo, la controversia generada se da en grandes campos. Uno de ellos está vinculado al conjunto de categorías que forman el corpus teórico del género, como una forma de abordar analíticamente la diferencia sexual. El otro campo se refiere al plano social, al género como una categoría ordenadora de las estructuras sociales y explicativa de un tipo de desigualdad específica.[28]

Aunque muchas cuestiones dificultan la unificación total en el uso de esta categoría, el género aparece para desterrar lo natural de las relaciones humanas y descifrar las relaciones de poder que surgen de sus dicotomías. Joni Lovenduski ha escrito que «el sexo y el género son analíticamente distintos, el género es relacional y el sexo no tiene significado excepto cuando se entiende en el contexto de las relaciones de género».[29] El interés se desplaza desde lo mítico objetivado (material o simbólico) hacia lo histórico contingente. Escribe Mary Nash:

27 Barquet, Mercedes (2002). «Reflexiones sobre teorías de género, hoy». *Umbrales. Revista del Postgrado en Ciencias del Desarrollo*, núm. 11, págs. 9-39.

28 *Idem*.

29 Dietz, Mary G. (2003). «Las discusiones actuales de la teoría feminista». *Annual Review of Political Science*, vol. 6, págs. 179-224. Lovenduski, Joni (1998). «Gendering research in political sciences». *Annual Review of Political Science*, vol. 1, págs. 333-357.

> El género representa una categoría sociocultural que cambia históricamente y cuyo significado también puede variar en el tiempo. A su vez, construye una relación de poder, una relación jerárquica que articula las relaciones sociales asimétricas y desiguales entre hombres y mujeres. Desde esta perspectiva se trata de un concepto relacional.[30]

En efecto, el género va a inscribirse en la teoría feminista como una nueva perspectiva de estudio, como una categoría de análisis de las relaciones entre los sexos, de las diferencias de los caracteres y roles sociosexuales de hombres y mujeres. La perspectiva que proporciona implica reconocer que una cosa es la diferencia sexual y otra son las atribuciones, ideas, representaciones y prescripciones sociales que se construyen tomando como referencia esa diferencia sexual. Todas las sociedades estructuran su vida y construyen su cultura en torno a la diferencia sexual.[31]

Una de las mayores controversias, la suscitada por el binarismo, la naturalización solapada del sexo oculta en la estandarización del género, la difuminación de sus fronteras, ya fue puesta de manifiesto en los debates de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, celebrada en Pekín, China, en 1995. Se trata de una fractura que se da en el mismo binomio sexo-género al poner en cuestión el carácter puramente «natural» del sexo frente a lo construido del género, obviando así las dimensiones históricas e ideológicas que también han estatuido los cuerpos sexuados y la propia sexualidad como deseo. El género, que se caracteriza por asignar significación cultural al sexo, se encuentra con que este ya venía cargado de significaciones diversas como rol sexual e identidad sexual, distintas siempre del biológico.[32] Sigue existiendo, y es frecuente, cierta confusión entre «género» y «sexo», como ha recordado Sonya O. Rose. Incluso, siguiendo a Osborne y Molina Petit, cuando se ha utilizado el concepto como un eufemismo, se ha obviado su dimensión jerárquica, camuflando, en consecuencia, las relaciones de poder que entraña. Joan W. Scott, Teresa de Lauretis y Judith Butler[33] han examinado el marco epistemológico del género como herramienta crítica que suspende el binarismo. Este aspecto será clave

30 Casado Aparicio, Elena (2003). «La emergencia del género y su resignificación en tiempos de lo "post"», *op. cit.*

31 Lamas, Marta (1996). «La perspectiva de género». *La Tarea, Revista de Educación y Cultura de la Sección 47 del SNTE*, núm. 8. En: www.ses.unam.mx/curso2007/pdf/genero_perspectiva.pdf (consulta: 1 de julio de 2019).

32 Osborne, Raquel; Molina Petit, Cristina (2008). «La evolución del concepto de género: selección de textos de S. de Beauvoir, K. Millett, G. Rubin y J. Butler». *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, núm. 15, págs. 147-182.

33 Borderías, Cristina (ed.) (2006). *Joan Scott y las políticas de la historia*. Barcelona: Icaria.

para una nueva historia, no simplemente una historia complementaria a la historia ya conocida,[34] y significa una toma de conciencia acerca de la dimensión sexuada de los fenómenos y de las sociedades.[35]

Ha contribuido a complicar la interpretación la existencia de desajustes de traducción con repercusiones en los significados. Geneviève Fraisse recuerda que el término anglosajón *gender* expresa un nuevo concepto en el feminismo estadounidense al estar la palabra *sex* referida únicamente al sexo biológico: *gender* responde a la necesidad epistemológica de desvincular la identidad del sexo físico (*sexual difference*). Sin embargo, en francés, *sexe* remite tanto a la realidad material (*différence sexuelle*) como a su aspecto abstracto (*différence des sexes*); mientras que género es tanto género gramatical como género humano. Lo mismo ocurre en español. Además de problemas derivados de la traducción, Fraisse señala que género evita el esencialismo que identifica lo biológico y lo social, y prolonga el dualismo naturaleza-cultura; asimismo, considera este concepto como encubridor del agente de dominación que es el hombre, e insiste en recuperar las nociones de diferencia sexual y diferencia de los sexos, esta como categoría abstracta más similar a *gender*.[36]

Cuadro 4

Como concepto, el género es, pues, a un tiempo, una proposición filosófica (pensar el sexo y los sexos) y un instrumento, el medio de poner en práctica dicha proposición (hacer visible, mostrar).

Fraisse, Geneviève (2016). *Los excesos del género. Concepto, imagen, desnudez*. Madrid: Cátedra, pág. 54.

Pero las discrepancias no han acabado ahí. Desde el feminismo de la diferencia, enfatizando la riqueza de la diferencia sexual, la utilidad del concepto de género para criticar la naturalización de los sexos es evidente, pero no refleja suficientemente la diversidad de la realidad.[37] Parte del feminismo no está de acuerdo con las implicaciones práctico-normativas del uso del género

34 Scott, Joan (2011). «Género: ¿Todavía una categoría útil para el análisis?». *La Manzana de la Discordia*, vol. 6, núm. 1, págs. 95-101.

35 Tudela Sancho, Antonio (2013). «Historia de las mujeres, género y crítica. Algunas notas marginales a (partir de) Joan W. Scott». *V Congreso Virtual sobre Historia de las Mujeres*. En: www.revistacodice.es/publi_virtuales/v_congreso_mujeres/comunicaciones/historia_de_las_mujeres_genero_y_critica.pdf (consulta: 9 de junio de 2019).

36 Martín Bardera, Sara (2014). *Concepto de género: de las teorías feministas a las políticas públicas. La universidad pública española como estudio de caso*, *op. cit.*, pág. 61.

37 Puleo, Alicia H. (2000). *Filosofía, género y pensamiento crítico*, *op. cit.*, pág. 27.

o el efecto del discurso, que está en producción constante, cambia y es fluido. Algunos autores hablan, pues, de crisis de identidad dentro del campo. La literatura feminista más reciente, que se encuentra reformulando las teorías para explicar las múltiples y fragmentadas subjetividades que participan de la crítica del sujeto mujer, es un terreno riquísimo de crítica y deconstrucción. Ahí se hallan los sujetos excéntricos o sujetos nómadas de Teresa de Lauretis, nuevas representaciones que dan cuenta de los pequeños y grandes cambios en la construcción de distintas subjetividades en contextos sociales, económicos y políticos diversos.[38]

Hay que insistir en que el concepto de género es relacional. Entenderlo supera el término propiamente dicho de «mujeres» en cuanto que sujeto histórico, con el que a menudo se le confunde, y eso conlleva el riesgo de convertir lo que constituye un enfoque o herramienta teórica con la que acercarnos a la historia en simplemente un tema diferente.[39] Así, Gisela Bock ha escrito que «es preciso pensar en relaciones si se quiere entender el género no sólo como una categoría analítica sino como una realidad cultural. El género, así considerado, tiene implicaciones para todos los tipos de historia que se practican hoy».[40] Joan Scott ya explicó la diferencia entre ambas nociones. Hablar de género implicaba, para ella, estudiar críticamente esferas en relación, la construcción de los cambiantes significados colectivos de la diferencia sexual. En su célebre e influyente artículo «El género, una categoría útil para el análisis histórico»,[41] Scott, desde una propuesta deconstructiva más allá de lo binario, pues esta calidad fluye constantemente, hablaba de las siguientes cuestiones en torno al género, cada una de las cuales constituye un auténtico desafío para el trabajo del historiador:[42] *a*) la organización social de las relaciones entre los sexos; *b*) la vinculación entre las normas y las identidades femeninas y masculinas a las que van dirigidas aquellas, persistentemente conflictiva; *c*) la conexión entre la construcción social de las ideas acerca de los roles de hombres y mujeres y las experiencias de estos; *d*) la vertiente política de los cuerpos, la fuerza de la dominación masculina productora del patriarcado; *e*) las relaciones de poder, que interiorizadas en el género, representan vínculos jerárquicos pre-

38 Lauretis, Teresa de (1989). *Technologies of gender. Essays on theory*. Londres: Macmillan.

39 Bolufer Peruga, Mónica (2019). *Mujeres y hombres en la Historia. Una propuesta metodológica y docente*, *op. cit.*, pág. 47.

40 Bock, Gisela (1991). «La historia de las mujeres y la historia del género: aspectos de un debate internacional», *op. cit.*, pág. 15.

41 Borderías, Cristina (ed.) (2006). *Joan Scott y las políticas de la historia*, *op. cit*.

42 Scott, Joan W. (1996). «El género: una categoría útil para el análisis histórico». En: Lamas, M. (comp.). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México, págs. 265-302.

sentes en la cultura y en la sociedad. Su definición de género, una forma primaria de poder, vuelve a remitir a lo relacional: es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias percibidas entre los sexos, una forma primaria de lo simbólico que nutre el poder. El lenguaje establece fronteras y encierra también la posibilidad de negar y reconstruir. El género se convierte, en fin, en un principio organizativo de toda la vida social y de la conciencia, y en este punto se encuentra el patriarcado.[43]

Sin embargo, era al tiempo que se presentaba el género como categoría de análisis cuando dentro del marco de las teorías feministas se le acusa de ficción totalizadora,[44] cuando se le exige mediar con otras categorías, como etnia, raza, clase, orientación sexual, y apostar por construir solidaridades desde las diferencias. Natalie Zemon Davis, otro indiscutible referente en la historiografía internacional, ya dijo en los años setenta que la perspectiva de género en el pasado significaba reconsiderar nociones que los historiadores utilizan habitualmente, como «poder», «estructura social» y «propiedad», además de los símbolos y la periodización. Sonya O. Rose sostiene que uno de los hitos que permiten el cambio de la historia de las mujeres, que en lo fundamental tenía el cometido de visibilizarlas, a la historia con género, relacional, tiene lugar hacia 1985 con una publicación titulada *Becoming visible: women in European history*. Ahí se proponía examinar el sistema de género que divide los roles de hombres y mujeres, construidos socialmente y cambiantes a lo largo de la historia. Las editoras del libro eran Renate Bridenthal, Claudia Koontz y Susan Stuard, si bien la clave teórica ya la daba Scott. Se insistía en que la historia no debía limitarse a la descripción de las actividades de las mujeres en el pasado, sino abrirse al conjunto de significados, colectivos y subjetivos, construidos y atribuidos o identificados con diferencias entre sexos, sistemas de dominación o relaciones de poder entre sexos. Scott realizaría una revisión autocrítica en 2010 definiendo el género como el estudio de la difícil relación (en torno a la sexualidad) entre lo normativo y lo psíquico, productor de significados para el sexo y la diferencia sexual, eliminando la posibilidad de que el sexo sea el que determina los significados del género.[45]

Aparte de los sexos, el género marca la percepción de todo lo demás: lo cultural, lo político, lo religioso. Otros autores se han referido directamente al género como «sistema de relaciones». Así, Marta Lamas define transversalmen-

43 Amorós, Celia (1992). «Notas para una teoría nominalista del patriarcado». *Asparkía. Investigació feminista*, núm. 1, págs. 41-58.

44 Osborne, Raquel; Molina Petit, Cristina (2008). «La evolución del concepto de género: selección de textos de S. de Beauvoir, K. Millett, G. Rubin y J. Butler», *op. cit.*

45 Bogino, Mercedes; Fernández, Paloma (2017). «Relecturas de género: concepto normativo y categoría crítica», *op. cit.*

te el género como un conjunto de creencias, prescripciones, atribuciones, que se construyen socialmente, tomando la diferencia sexual como base. Esta autora, que insiste en que el género es cultura y sistema simbólico, recurre a prácticas, ideas, discursos, representaciones sociales que condicionan y explican la diferencia sexual. Pierre Bourdieu, que explica el orden social mediante el *habitus*, considera que en este se dan un conjunto de relaciones históricas depositadas en los cuerpos individuales como esquemas mentales y corporales, esquemas de género, que engendran género. Comprender el género permite desentrañar todas esas interacciones sociales. El *género* ordena espacios diferenciados, tareas complementarias y actitudes distintas para cada sexo, y dificulta conceptualizar a las mujeres y a los hombres como *iguales*. El género, por definición, es una construcción histórica: lo que se considera propio de cada sexo cambia de época en época.[46] Y tiene que ver, por tanto, con la praxis, con la historia y con la conexión entre significado y experiencia que implosiona en los cuerpos. Prácticas, historias e imbricaciones constrictivas y posibilitantes, ficticias y poderosas, que nos devuelven a un campo semiótico-material marcado por múltiples poderes encarnados.[47]

Bibliografía

Amelang, James; Nash, Mary (eds.) (1990). *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*. Valencia: Institució Alfons el Magnánim.

Bock, Gisela (1991). «La historia de las mujeres y la historia del género». *Historia Social*, núm. 9, págs. 55-78.

Bolufer Peruga, Mónica (2019). *Mujeres y hombres en la Historia. Una propuesta metodológica y docente*. Granada: Comares.

Borderías, Cristina (ed.) (2006). *Joan Scott y las políticas de la historia*. Barcelona: Icaria.

Butler, Judith (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.

Delphy, Christine (1991). «Penser le genre: quels problèmes?». En: Hurtig, M. C.; Kail, M.; Rouch, H. (eds.). *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*. París: Centre National de la Recherche Scientifique.

46 Lamas, Marta (1999). «Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género». *Papeles de Población*, vol. 5, núm. 21, págs. 147-178.

47 Casado Aparicio, Elena (2003). «La emergencia del género y su resignificación en tiempos de lo "post"», *op. cit.*

Domínguez Arranz, María Almudena; Marina Sáez, Rosa María (eds. lit.) (2015). *Género y enseñanza de la Historia: silencios y ausencias en la construcción del pasado.* Madrid: Sílex.

Fraisse, Geneviève (2003). *Los dos gobiernos. La familia y la ciudad*. Madrid: Cátedra.

— (2003). «La diferencia de sexos, una diferencia histórica». *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, vol. 10, núm. 1, págs. 41-58.

Gallego Franco, Henar (ed.) (2018). *Feminidades y masculinidades en la historiografía de género.* Madrid: Comares.

Guerra, María José (2000). «Género: debates feministas en torno a una categoría». *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, vol. 7, núm. 1, págs. 207-230.

Hernández Sandoica, Elena (2004). «Historia, historia de las mujeres e historia de las relaciones de género». En: Santo Tomás Pérez, M.; Dueñas Cepeda, M. J.; Val Valdivieso, M. I. del; Rosa Cubo, C. de la (coords.). *La historia de las mujeres: una revisión historiográfica*. Valladolid: Universidad de Valladolid, págs. 29-56.

Lamas, Marta (1999). «Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género». *Papeles de Población*, vol. 5, núm. 21, págs. 147-178.

Lauretis, Teresa de (1991). «La tecnología del género». En: Ramos Escandón, Carmen. *El género en perspectiva*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, págs. 231-278.

Lerner, Gerda (1990). *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica.

López Beltrán, Teresa; Reder Gadow, Marion; Val Valdivieso, María Isabel del (2007). *Historia y género: imágenes y vivencias de mujeres en España y América (siglos xv-xviii)*. Málaga: Universidad de Málaga.

Molina Petit, Cristina (2000). «Debates sobre el género». En: Amorós, Celia (ed.). *Feminismo y filosofía*. Madrid: Síntesis, págs. 255-284.

Nash, Mary (ed.) (2014). *Feminidades y masculinidades. Arquetipos y prácticas de género*. Madrid: Alianza.

Ortega López, Margarita (1996). «Historia y género». *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 54, págs. 817-824.

Osborne, Raquel; Molina Petit, Cristina (2008). «La evolución del concepto de género: selección de textos de S. de Beauvoir, K. Millett, G. Rubin y J. Butler». *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, núm. 15, págs. 147-182.

Puleo, Alicia H. (2000). *Filosofía, género y pensamiento crítico*. Valladolid: Universidad de Valladolid.

Rivera, María-Milagros (2005). *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València.

Rose, Sonya O. (2012). *¿Qué es historia de género?* Madrid: Alianza.

Scott, Joan W. (1996). «El género: una categoría útil para el análisis histórico». En: Lamas, M. (comp.). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual.* México: Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México, págs. 265-302.

— (2011). «Género: ¿Todavía una categoría útil para el análisis?». *La Manzana de la Discordia*, núm. 6-1, págs. 95-101.

Thébaud, Françoise (2005). «Historia de las mujeres, historia del género y sexo del investigador». En: Marry, C.; Laufer, J.; Maruani, M. (coords.). *El trabajo del género. Las ciencias sociales ante el reto de las diferencias de sexo*. Alzira: Germania, págs. 9-11.

Tubert, Silvia (ed.) (2003). *Del sexo al género: los equívocos de un concepto*. Madrid: Cátedra, 2003.

Celebraciones salvajes y rituales sexuales en la antigua Mesopotamia. Las *Líricas amorosas divinas*, los celos y el deseo femenino en la sociedad patriarcal babilónica del milenio I a.C.

Rocío Da Riva
Universitat de Barcelona

Introducción

Las diferentes culturas que configuraron lo que entendemos por Próximo Oriente Antiguo (POA), como la sumeria, la acadia, la hitita, la asiria, la babilonia, etc., eran eminentemente patriarcales.[1] A pesar de que en algunos momentos y lugares puntuales, y en determinados contextos socioeconómicos y culturales, las mujeres pudieran haber gozado de cierta libertad y poder de decisión sobre asuntos clave de sus vidas,[2] se trata de episodios aislados, que en ningún caso representan la norma. En el POA, los hombres dictaban las reglas del juego y el mundo se regía por ese universo masculino en el que las mujeres, a no ser que fueran excepcionalmente poderosas e influyentes, tenían poco que decir.

Las fuentes documentales para estudiar estas culturas (tablillas cuneiformes en su mayor parte) proceden en su mayoría de los ámbitos de poder, que, como hemos apuntado, son masculinos, por lo que tanto las mujeres como las personas de géneros no binarios están infrarrepresentadas en la documentación escrita.[3]

Antes de comenzar, quizá convendría explicar brevemente qué son las tablillas cuneiformes, pues forman la base documental del presente estudio. Entendemos por «cuneiforme» una escritura que, en diversos grados de evolución y complejidad, compartieron varias lenguas del POA. El cuneiforme se escribe sobre todo en tablillas de arcilla fresca, cuyas dimensiones y morfología varían considerablemente en función de la longitud del texto, pero también del tipo

1 Este texto se basa parcialmente en mi artículo sobre las emociones en el mundo antiguo (Da Riva, 2020).

2 Un estudio reciente sobre las mujeres en el POA es el de Stol (2016).

3 Sobre terceros géneros, véase Peled (2016).

de documento, y oscilan entre el tamaño de un diminuto lápiz de memoria USB y el de un ordenador portátil pequeño o una tableta, aunque la mayoría se encuentra entre una cajetilla de cigarrillos y un teléfono móvil de última generación (*smartphone*).

Desde el punto de vista técnico, la escritura es bastante fácil de realizar: sobre el barro fresco, que luego se dejará secar al sol, se inscriben los signos con una caña preparada para tal efecto, y se forman las palabras y las frases (dominar los entresijos de la escritura y los valores de los signos es harina de otro costal). Como la arcilla es ubicua en el POA, se trata de un soporte de escritura muy barato que cualquiera con un poco de preparación podía manufacturar. Otra ventaja de la arcilla es su óptima conservación en el registro arqueológico en países con un clima seco y muy caluroso como el de Oriente, por lo que tenemos cientos de miles de documentos escritos sobre tablillas que nos ilustran sobre todos los aspectos imaginables de la vida diaria y de la sociedad, literatura, economía, leyes, artes, música, medicina, magia, historiografía, ciencias, etc., entre aproximadamente 3000 a.C. y finales del milenio I a.C. Aunque la última tablilla es del siglo I d.C., el acadio y el cuneiforme fueron cediendo el paso al arameo hacia mediados del milenio I a.C.

En este universo de las letras y la escritura formadas a partir de los signos cuneiformes, las mujeres estaban infrarrepresentadas. Por supuesto, algunas mujeres escribían y leían, e incluso componían obras literarias, pero se trataba de una minoría. Sin embargo, esto no quiere decir que no podamos acercarnos a ellas y a su mundo a través de la documentación escrita, pues el universo femenino aparece en los textos, aunque a menudo presentado desde la óptica del masculino.

Entre los cientos de miles de documentos escritos en cuneiforme y en lengua acadia, la principal lengua semítica de la región, los textos literarios y religiosos constituyen una de las fuentes más interesantes para estudiar la sociedad y el pensamiento del POA.[4] Dentro de los textos literarios hay un grupo que trata de rituales de amor divino (Nissinen, 2001). No se trata de un género en sentido estricto; y aunque en algunos casos contamos con textos rituales, en otros la evidencia aparece tanto en cartas como en inscripciones reales, en textos de culto o en documentos administrativos, en los que los rituales se mencionan o describen con más o menos detalle. Todos los textos datan del milenio I a.C., desde la época neoasiria hasta la tardobabilónica (épocas helenística y parta), y describen ceremonias y festividades relacionadas con el amor divino

4 Una buena introducción se encuentra en Foster (2005).

en diversos templos y ciudades de Asiria y Babilonia, como Nínive, Assur, Babilonia, Uruk o Sippar. En estrecha relación con estos rituales contamos con una serie de tablillas de la misma época y procedentes de los mismos lugares, que contienen poesías que celebran el amor divino descrito en los rituales.

Estos textos no han de verse como algo aislado, pues forman parte de un fenómeno muy largo y complejo que hunde sus raíces en la Edad del Bronce. En efecto, la representación ceremonial de las relaciones amorosas y sexuales entre las divinidades es un viejo *topos* literario-litúrgico en Mesopotamia. En este sentido, se conocen muy bien los himnos sumerios del milenio II a.C. que describen el llamado «matrimonio sagrado», es decir, las relaciones amorosas entre la diosa Inanna/Ištar y una figura masculina, ya sea un rey no especificado o el pastor Dumuzi.[5] Aunque la veracidad histórica detrás de estos himnos literarios es cuestionable, es claro el trasfondo religioso que tenía la idea de que la prosperidad comunal era resultado de una cópula divina, o semidivina, de periodicidad anual. En este sentido hay que destacar que, en fechas recientes, Nathan Wasserman ha publicado un conjunto de poesías en lengua acadia datadas en el milenio II a.C. en las que se describen gestas amorosas y sexuales entre humanos o entre deidades (pero nunca mezclando ambos).[6]

Fuentes documentales

El corpus de las *Líricas amorosas divinas*, o *Divine love lyrics* (DLL), que forma la base del presente estudio, consta principalmente de poesías, aunque también incluye un gran texto con instrucciones rituales al que aquí nos referiremos como «tablilla ritual». Como se verá a continuación, estos textos están muy relacionados con el mundo de ceremonias y líricas de amor divino, pero a la vez divergen en puntos muy importantes. Aunque algunos ejemplares fueron publicados hace tiempo, hay aún varias tablillas por publicar.[7] La mayor parte de los textos está en el Museo Británico de Londres, aunque un pequeño grupo se encuentra en las colecciones de tablillas del Museo Arqueológico de Estambul.

A pesar de esto, la información de la que disponemos en la actualidad es suficiente para afirmar que estamos ante una obra única y excepcional que refleja el universo de la Babilonia en el milenio I a.C. Las DLL nos introducen

5 Véanse Sefati (1998) y Nissinen (2001).

6 Wasserman (2016).

7 Sobre el proyecto, véase Da Riva y Wasserman en http://oracc.museum.upenn.edu/lovelyrics/ (consulta: junio de 2019).

en el mundo religioso, social y urbano, ritual y festivo, pero también femenino y de personas de tercer género. Considero que esta obra es del todo fundamental para comprender aspectos de la religión y los rituales y de su encaje en la sociedad babilónica del milenio I a.C. desde el punto de vista de las tensiones y la dialéctica que tenían lugar entre los géneros. En estos momentos, Nathan Wasserman, de la Universidad Hebrea de Jerusalén, y yo estamos realizando un proyecto de edición y estudio de las DLL.

Las DLL tienen lugar en la ciudad de Babilonia, principalmente alrededor de un templo llamado Eturkalamma, dedicado a la diosa Bēlet-Bābili («la señora de Babilonia»), una personificación de Ištar (George, 1992: 307-308). El templo se encontraba en el barrio de Eridu, en el mismo corazón de la ciudad de Babilonia, dentro del complejo templario del Esagil (templo de Marduk, patrón de Babilonia), al cual pertenecía.

Desde el milenio II a.C., el Eturkalamma era un santuario de primer rango dedicado a la diosa Ištar y a los dioses procedentes de la meridional ciudad de Uruk que residían en Babilonia, y sabemos que el templo estuvo en funcionamiento hasta el siglo I a.C. El Eturkalamma tenía un famoso jardín, y referencias a este aparecen en un diario astronómico del año 328 a.C., lo que confirma la existencia del santuario en época helenística y su localización como parte del complejo de Esagila (Boiy, 2004: 88). El templo está documentado en textos administrativos del siglo II a.C., lo que constituye una prueba más de la actividad del Eturkalamma en este período tan tardío. En uno de estos textos se mencionan ceremonias que tienen lugar el día 1 del mes de Du'uzu, o mes de Tamuz, correspondiente a nuestro mes de julio. Este dato nos sirve para afinar la cronología de las ceremonias, pues en la tablilla ritual encontramos referencias a celebraciones que tenían lugar entre los días 3 y 6 del mismo mes. Si unimos la información de los textos administrativos con la de los textos rituales, podemos concluir que las ceremonias relacionadas con las DLL duraban al menos seis días, pues tenían lugar entre los días 1 y 6 de Du'uzu; se trataba, por lo tanto, de una festividad estival.

Las DLL forman un corpus de varios textos datados en el milenio I a.C., que se conservan en unas cuarenta tablillas, provenientes tanto de Asiria (siglo VII a.C.) como de Babilonia (siglos IV-I a.C.).[8] Los textos describen en detalle los complejos rituales y ceremonias verbales que involucraban a Marduk, su esposa Zarpanītu y la amante de Marduk, la sensual y todopoderosa Ištar de Babilonia.

8 Hay ejemplares de Nínive, Assur, Babilonia y Sippar. En la actualidad se cree que los ejemplares de Nínive y Assur se remontan al siglo VII, mientras que los de las colecciones del Museo Británico de Babilonia son probablemente de mucho más tarde (siglos IV-I a.C.). Los textos de Sippar parecen datar de los siglos VII-V. Téngase en cuenta que es posible que algunos textos entre los de Babilonia sean tabletas escolares.

Los textos de las DLL tenían una clara configuración de culto. Después de enumerar las instrucciones de culto y los títulos o inicios de las poesías recitadas en el curso del ritual, en el colofón de la tablilla ritual se nos informa de que la serie es *qinayyâtu*, término acadio que podría traducirse como «ritos contra una rival (femenina)». Temáticamente, más que el amor, parece que las DLL se ocupan de los celos amorosos, por lo que «líricas de celos divinos» podría ser una denominación más apropiada. Los celos se expresan en los textos con palabras salaces y ofensivas, con metáforas y símiles vívidos, incluso audaces. Sin duda, este grupo de textos debe verse desde una perspectiva de género, ya que es probable que formaran parte de rituales femeninos que permitían la verbalización de los celos y el deseo sexual en el marco de una sociedad eminentemente patriarcal. Por lo tanto, en apariencia, los textos de las DLL registran una especie de rito, en el cual se describe una suerte de *ménage à trois* divino que se representaba o describía públicamente en el contexto de unas ceremonias que tenían lugar en diferentes puntos de la ciudad de Babilonia, reflejando, por lo que parece, emociones humanas, no solo divinas.

Zarpanītu y los celos amorosos en la literatura acadia

En los últimos años ha cobrado especial relevancia el estudio de las emociones, sentimientos y estados de ánimo en las culturas antiguas.[9] Por un lado, sabemos que cada sociedad en un período determinado opera dentro de su propio sistema emotivo y, en consecuencia, las culturas premodernas conocían un conjunto de emociones definidas de manera bastante diferente a la de las sociedades modernas. Por otro lado, y siguiendo el paradigma cognitivo reciente, las emociones «son parte de un proceso de percepción y valoración» (Rosenwein, 2002: 836). Así, la aparición repentina de este nuevo sentimiento «separado» de los celos en el milenio I a.C., tanto en los textos de las DLL como en otras fuentes del período,[10] señala un cambio fundamental en el paisaje cognitivo-emotivo de la sociedad babilónica tardía. El estudio de los celos en este corpus se encuadra además en la corriente actual del estudio de las emociones, en especial de la envidia y los celos.[11]

9 Entre algunas de las principales referencias, podríamos citar: Jaeger y Kasten (2003); Konstan y Rutter (2003); Konstan (2006); Plamper (2012); Sanders (2014); Visvardi (2015); y Sanders y Johncock (2016).

10 Véanse las referencias en el Chicago Assyrian Dictionary (CAD): CAD Q 209, 285.

11 Véase el estudio de Kruger (2015) sobre los celos en la Biblia.

En el mundo antropomorfo de las divinidades mesopotámicas, los celos constituían un aspecto fundamental del amor erótico. Teniendo en cuenta la abundancia de composiciones literarias que exaltan las relaciones amorosas entre humanos, entre humanos y dioses, y entre los mismos dioses, no es de extrañar que la cuestión de los celos aparezca regularmente en las fuentes. Con algunas excepciones, como por ejemplo la libertad sexual que exhibía la diosa Inanna/Ištar, el matrimonio, incluso entre dioses, se entendía como una relación monógama en la que la promiscuidad estaba fuera de cuestión.[12] Sin embargo, una parte sustancial de la poesía amorosa en lenguas sumeria y, sobre todo, acadia se ocupa de este tema turbulento, y también sabemos de la existencia de conjuros mágicos destinados a atraer el deseo de la persona elegida, a recuperar la atención de amantes alejados o a neutralizar, de manera más o menos drástica, a los rivales sexuales (Wasserman, 2016).

En la tradición literaria mesopotámica, Inanna/Ištar, la sensual diosa del amor y de la guerra, prototipo de hembra liberada y fuerte, tenía a menudo furibundos ataques de celos. Las cartas de amor entre Dumuzid e Inanna (Sefati, 1998; Fritz, 2003) contienen varios pasajes que se refieren al alcance, en ocasiones letal, que podían tener los celos de la diosa. Un claro ejemplo de las terribles consecuencias de enfurecer a la formidable diosa es la *Historia de la doncella Amanamtagga*, que se sentó en el trono puro, y en la cama limpia aprendió a besar y a fornicar, probablemente con el amante de Inanna, Dumuzi, aunque el texto no lo indica de forma evidente. En aquel momento, la diosa Inanna se encontraba en la ciudad de Zabalam, pero al enterarse de la afrenta y el sacrilegio cometidos en su ausencia montó en cólera, agarró a Amanamtagga por el pelo y la arrojó sobre la muralla de la ciudad. Por si esto no fuera suficiente, cuando la desdichada cayó al suelo, el personal de culto de Inanna y sus músicos (el *kurgarrû* y el *kalû*, ambos de terceros géneros) la golpearon con una espada y con sus instrumentos musicales hasta matarla.[13]

Los celos sexuales experimentados por Inanna también se infieren en el pasaje de la composición *Descenso de Inanna a los infiernos*, cuando la diosa encuentra a Dumuzi sentado en un trono tocando la flauta, cuando debería

12 En las sociedades antiguas, el papel de los celos sexuales en el matrimonio (entre humanos) no se ha estudiado en detalle; sin embargo, teniendo en cuenta que los matrimonios solían ser arreglados y no tenían una base romántica, como los actuales, algunos autores opinan que el sentimiento debía de ser infrecuente. En Toohey (2014: 234-235) se puede encontrar alguna bibliografía referida a los celos en parejas matrimoniales en el mundo grecorromano.

13 Cohen (1988: 569); Volk (1989: 48-52; 78-79, 90); Leick (1994: 239); Volk (2006: 92); Jacques (2006: 93); Peled (2014: 295).

estar llorando por ella, y ordena a los demonios que lo atrapen.[14] La presencia de mujeres no se menciona directamente, pero parece implícita en el ambiente músico-festivo, que en la antigua Mesopotamia suele asociarse con bodas y contextos eróticos, en los que no faltaban, además, las sustancias de uso lúdico, como en alcohol.

En otras composiciones, Inanna/Ištar no es el sujeto, sino el objeto de los celos de otra persona. Puede que la razón no sea siempre directamente erótica o sexual, sino tal vez bélica: su carácter explosivo y su agresividad se pueden ver en la composición conocida como el Poema de Agušaya, donde es castigada por los otros dioses.[15] Ea, el dios creador, engendra a Şaltu, *alter ego* de Inanna, que pronto se pone celosa de ella. Y otro ejemplo bien claro en el que la diosa aparece como objeto de celos de tipo sexual es la reacción de Enkidu al frustrado anhelo de la diosa por el héroe Gilgameš.[16]

Pero en ninguna de estas composiciones los celos amorosos femeninos se expresan con tanta intensidad como en las DLL, una «celebración salvaje» en palabras de Marten Stol (2016: 447), que tenía lugar durante los primeros días del veraniego mes de Du'uzu. Como se ha avanzado, el trasfondo de la composición es la respuesta emocional de Zarpanītu, la esposa traicionada y desesperada, a la infidelidad de Marduk con Ištar de Babilonia. Es muy probable que la composición se originara en los círculos sacerdotales del templo de Eturkalamma en Babilonia, dado que refleja rituales religiosos celebrados en dicho templo, pero también alrededor de él, durante los períodos helenístico y parto (la fecha posible de la mayoría del material babilónico), e incluso antes (como se mencionó más arriba, las tablillas asirias están fechadas hasta el siglo VII a.C.).

Hemos visto que las DLL están relacionadas temática y estilísticamente con las composiciones que tratan del amor divino, y aunque los protagonistas divinos puedan cambiar, y los rituales, diferir, en todos estos textos subyace la idea de que, de una forma u otra, el amor de dos deidades es crucial para el bienestar y la felicidad de la comunidad humana. Por ejemplo, en algunas inscripciones del rey asirio Asurbanipal (mediados del siglo VII a.C.) hay refe-

14 Para bibliografía y estudios, véanse Foster (2007: 57-58) y http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/b141.htm. Por supuesto, los celos sororales también están presentes en la reacción de Ereškigal ante la visita de Inanna a sus dominios. Se debe tener en cuenta que esta no es la única composición en la que la hermana de Inanna aparece como una diosa profundamente apasionada y sexual, como lo demuestra su larga historia amorosa con Nergal (Walls, 2001: 127-182; Foster 2007: 55-56).

15 Véase la edición del texto *online* en *Sources of Early Akkadian Literature* (SEAL), núm. 7514: http://seal.huji.ac.il/node/7514.

16 Walls (2001: 60). La relación homoerótica de Gilgameš y Enkidu se analiza en Walls (2001: 9-92).

rencias a un ritual de amor divino, llamado en acadio *hašādu*, entre Marduk y Zarpanītu, que incluía una procesión y un acto sexual en la cama sagrada (Nissinen, 2001). Sin embargo, en contraste con otros rituales de amor divino que involucran a parejas de dioses «casados» (como Nabû y Tašmetu, o Nabû y Nanaya; Šamaš y Aya; Anu y Antu; Marduk y Zarpanītu, etc.), en las DLL aparecen tres protagonistas, a saber, Marduk, Zarpanītu e Ištar. El tema de las DLL es el de un triángulo amoroso en el que el dios de Babilonia es el marido mujeriego, Zarpanītu encarna el papel de la esposa celosa, y la diosa del amor desempeña el papel de la amante, la mujer fatal, atractiva y sexualmente libre. Así, el ritual y los poemas que lo acompañan evolucionan en torno a las aventuras amorosas de Marduk con Ištar y a la posterior reacción de celos de Zarpanītu. Las tres figuras divinas forman un intrincado culebrón amoroso en el que se mezclan el amor, los celos, la traición y el odio, un verdadero «drama doméstico» en las agudas palabras de Edzard (Edzard, 1987: 60). Y este drama se desarrolla en un grupo de textos que, para citar de nuevo al estudioso alemán, «ni son muy amorosos, ni muy líricos» (Edzard, 1987: 58). De hecho, al descubrir el adulterio de Marduk, la reacción de Zarpanītu es la de una esposa celosa que responde con violencia contra la intrusa, pero no contra su marido: sus palabras y sus acciones se limitan a su rival.[17] Zarpanītu, desesperada y atormentada, expresa de manera abierta, con fuerza y empleando un lenguaje inusualmente salaz y ofensivo, sus sentimientos de traición y odio hacia la rival. Es sorprendente que las actividades sexuales se puedan describir de una manera tan específica, cruda y vívida, incluso se puede llamar «pornográfica», pero lo cierto es que la tablilla no deja ninguna duda al respecto. De hecho, el lenguaje de los textos es del todo excepcional: se trata de un lenguaje directo, contundente, pero al mismo tiempo metafórico y deliciosamente poético (v. cuadro 1).

El lenguaje del deseo sexual y la atracción amorosa y la terminología literaria de excitación sexual, genitales, relaciones sexuales y copulación en los primeros textos literarios mesopotámicos han sido analizados y discutidos en tiempos recientes (Wasserman, 2016). El corpus de las DLL amplía este lenguaje de una manera sin precedentes, ya que presenta una gama más amplia de emociones humanas relacionadas con el amor, el deseo y los celos. Los sentimientos de la traicionada Zarpanītu son de especial interés, ya que se manifiestan verbalmente por medio de un lenguaje obsceno y ofensivo que muchas veces resulta difícil de comprender.

17 Curiosamente, solo se hace referencia a Marduk al comienzo del ritual. Nunca «aparece» en el curso del ritual y los poemas, sino que permanece en el fondo, tal vez observando desde lejos la confusión creada por sus acciones.

Cuadro 1

«En tus genitales, en los que confías, haré que un perro entre y cerraré la puerta». «El marinero de [tu] vulva [...]». «El cocinero de [tu] vulva [...]». «El fabricante de cestas de [tu] vulva [...]». «El lagarto de [tu] vulva [...]». «El geco de [tu] vulva [...]». «El gato de [tu] vulva [...]». «El ratón de su vulva [...]».

Grupo IV. W. G. Lambert (1975). «The problem of the Love Lyrics». En: Goedicke, H.; Roberts, J. J. M. (eds.). *Unity and diversity: Essays in the history, literature, and religion of the Ancient Near East*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, págs. 105, 113. Traducción propia.

En las últimas décadas, la división y la transgresión y la fusión de género, y sus respectivas expresiones sociales y literarias, han ocupado un lugar central en la agenda académica de los estudios mesopotámicos, como ya ocurrió en la mayoría (si no en todos) de los campos de las humanidades (Peled, 2014). Las DLL y algunos de sus textos relacionados pueden muy bien analizarse desde una perspectiva de género, ya que al menos algunos de los textos en este corpus pueden haber pertenecido a rituales que giraban en torno a las mujeres o alrededor de elementos femeninos en la sociedad babilónica. Este corpus específico, más que otros textos mesopotámicos, habla del deseo sexual femenino dentro de una sociedad predominantemente patriarcal y, sin duda, el papel de Ištar en este ciclo de rituales no es accidental. Pero una interpretación precisa está lejos de ser tan fácil. Según Leick (1994: 245), la situación descrita en las DLL puede revelar las tensiones entre la esposa oficial y la amante, por lo que este sería un ritual que trata de los celos sexuales dentro de un matrimonio, y aunque se trate de un matrimonio de dioses, la dimensión alcanza el ámbito humano. En esta interpretación de Gwendolyn Leick, Zarpanītu se muestra como una especie de «deidad patrona de las esposas rechazadas» y el ritual sería, por lo tanto, una forma de privar a Ištar de sus encantos sexuales. Pero la verdad es que sabemos muy poco de la figura de Zarpanītu, y es difícil estudiarla de forma aislada de su marido, ya que su personalidad no es muy conocida. En los textos del milenio I a.C., aparece como una diosa madre, pero sobre todo como «reina», o «dama», o epítetos similares que indican su alto estatus en cuanto esposa de Marduk.[18]

Nada se sabe acerca de sus sentimientos hacia su esposo o sobre la naturaleza de su relación con él, la cual carece de la riqueza y la complejidad del turbulento matrimonio entre Zeus y Hera, una pareja divina similar pero muy

18 Para una descripción general de Zarpanītu y su culto, véase Oshima (2016-2018: 217-218).

diferente. Y es difícil saber si los celos de Zarpanītu estaban causados por un sentimiento de traición amorosa o si de alguna manera sentía que su posición social y política en el panteón, como legítima esposa del dios principal, estaba en peligro por el *affaire* de Marduk con Ištar. En cualquier caso, su papel en los rituales amorosos es demasiado importante como para ignorarlo. En el ritual asirio de Marduk y Zarpanītu, el énfasis está en la bendición divina del rey. La unión de la pareja de dioses tiene una función y orientación políticas: la cópula divina beneficia al soberano. En palabras de Nissinen, «el propósito y la función del amor divino [de Marduk y Zarpanītu] fue establecer la monarquía y apoyar al rey y a su familia» (Nissinen, 2001: 111). En este contexto es fácil imaginar la amenaza que las andanzas de Marduk suponían para la misma estabilidad de la Corona.

Pero quizá la reacción de Zarpanītu fuera fruto del orgullo herido, de la humillación de ser engañada por su marido con una *diosa* más deseable. Los atributos físicos de Zarpanītu no son bien conocidos, sus títulos y epítetos indican que tenía un alto estatus debido a su matrimonio con Marduk, pero no contienen un elemento sexual y no está claro si era una mujer seductora como Ištar, o una matrona poco atractiva.

Las primeras líneas de la tablilla ritual de las DLL apuntan a la humillación como un posible desencadenante de los celos: al comienzo del texto, la diosa se dirige al dormitorio a buscar a Marduk (sin duda con la intención de cumplir con sus deberes matrimoniales), pero descubre que él está en el tejado del templo, según parece en un encuentro amoroso con la amante.

Cuadro 2

[(Preparación) ritual, (preparación) ritual] de la lamentación: He oído (a alguien decir): «él tuvo sexo conmigo», [se lamenta ella]. Zarpanītu está durmiendo en la cella, mientras que Bēl [= Marduk] está en el tejado, de Bēl [a continuación se citan los títulos de las canciones y poemas o recitaciones dirigidas a Ištar].

British Museum, 40090 obv. i, 1-5. Traducción propia.

Curiosamente, los celos de Zarpanītu son del todo racionales: ella no presupone que Marduk le es infiel: se entera de su infidelidad a través de evidencia auditiva, cuando oye a alguien jactarse de haber tenido sexo con el dios. De hecho, oídos y ojos (la *invidia* latina viene del *videre*) son fundamentales para la experiencia y también para la representación simbólica de este sentimiento, con independencia de si existe alguna razón real para los celos (Toohey, 2014).

El reconocimiento de la infidelidad de Marduk constituye ese punto intenso y doloroso en el que uno descubre la traición y que sirve como detonante de la narrativa desarrollada en los rituales y los poemas. Zarpanītu se siente humillada, enojada, y está desesperada, y su reacción a esta situación es verbalmente violenta. De hecho, la violencia verbal es una reacción habitual de quien se descubre cornudo en la mayoría de las composiciones literarias, ya sea maldiciendo al rival, o a la rival, o deseándole el mayor daño posible, y esto es justo lo que hace Zarpanītu en estos textos. Cuando la esposa descubre el engaño, monta en cólera y expresa su rabia contra la rival, como en los textos del Grupo II (Lambert, 1975: 118, líneas 26-30): «Tú, quienquiera que seas, sea cual sea tu nombre, tú que siempre vas a la morada de mi señor, ¡ven y haz lo que yo te diga! ¡Que caigas del tejado sobre una daga! ¡Que se te clave una estaca de hierro en el costado! ¡Que te alcancen afiladas flechas!».

Enojada y acongojada, Zarpanītu se mueve con teatralidad en los textos de un escenario a otro (desde el templo hasta las calles de Babilonia, los jardines, las puertas, el muelle del río), mientras insulta a la rival y se dirige a diferentes personajes o miembros del culto religioso que aparecen en el ritual y los poemas relacionados, como el *assinnu* y el *kurgarrû* (una especie de personajes transgénero en el servicio de culto de Ištar), y a otros participantes, como un «jardinero» (*nukaribbu*), un «inspector de edificios» (*rab-bānî*) y un irrigador (*šāqû*). En una bellísima escena que tiene lugar en el jardín, Zarpanītu le pide al jardinero una planta.[19] El pasaje es fragmentario y ambiguo, y una puede preguntarse acerca de la función de la planta: ¿sería un remedio para el mal de amores, una cura para los celos o un veneno para la rival?

Cuadro 3

Cuando Zarpanītu se puso celosa, se acercó al zigurat [...]. Junto a podio de los dioses Anunnaki, en el distrito de la calle Eturkalamma hasta el jardín [de los enebros (?)], la Señora atraviesa la [puerta llamada] Puerta de Mi Señora y encuentra el jardín [...]. Zarpanītu baja al jardín y se dirige quejumbrosa al jardinero: «Jardinero, jardinero [...]. ¿Cuál es la planta que tienes para mi amiga?». Zarpanītu al jardín [...] ella se detiene. «¡Jardinero, jardinero!»

British Museum, 40090 obv. ii, 23-29. Traducción propia.

19 Hay que destacar el uso de términos que pertenecen al campo semántico de plantas y jardines, que tenían claros significados eróticos en la antigua Mesopotamia.

Desolada, Zarpanītu comienza a insultar a Ištar, comparándola con una prostituta y utilizando un lenguaje grosero y terriblemente soez para describir su comportamiento promiscuo y sus atributos físicos, incluidos sus genitales.

Cuadro 4

Las siguientes líneas pueden ser los títulos o primeras líneas de canciones o poemas recitados a Ištar: «En tus genitales en los que confías, haré que entre un perro y cerraré la puerta». «Los genitales de mi amiga, ¿por qué siempre haces eso?». «Genitales de mi amiga, el distrito de Babilonia está buscando un lienzo». «Genitales de dos dedos [?][*], ¿por qué provocas peleas constantemente?»

British Museum, 40090 rev. iii, 7-11. Traducción propia.

* La referencia a la dimensión de los genitales puede ser una alusión a una vagina que se agranda debido a las relaciones sexuales frecuentes.

Como bien escribió Lambert, el primer editor de estos textos, «la imaginería del tipo más audaz es frecuente, y el erotismo es el más explícito que uno se pueda imaginar para la antigua Mesopotamia. Es difícil hallar paralelos» (Lambert, 1975: 99). En efecto, el poema proporciona una imagen pornográfica francamente abierta, como en los textos del Grupo IV de las DLL editados por Lambert (Lambert, 1975: 122), en los que encontramos las recitaciones de los poemas-canciones cuyos títulos se mencionan en el texto ritual.

Cuadro 5

[Genitales de] mi novia, el distrito de Babilonia, está buscando una tela de lino, [para] limpiar tu vulva, para limpiar tu vagina. [Ahora] déjale a ella [Zarpanītu] decir a las mujeres de Babilonia: «¡Que las mujeres no le den un trapo para limpiar su vulva, para limpiar su vagina!».

Grupo IV. W. G. Lambert (1975). «The problem of the Love Lyrics». En: Goedicke , H.; Roberts, J. J. M. (eds.). *Unity and diversity: Essays in the history, literature, and religion of the Ancient Near East.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, pág. 122. Traducción propia.

En este pasaje se implica que la diosa necesita un lienzo o una tela para su higiene poscoital. Como se aprecia, el poema utiliza un lenguaje muy crudo y obsceno. Otros poemas en la tradición de amor o poesía erótica estudiados por Wasserman

(2016) pueden ser más o menos directos en sus alusiones sexuales, pero carecen de las imágenes que encontramos en las DLL. En el texto, cuando el tono de los insultos aumenta, se utilizan símiles de animales:

[En] tus genitales en los que confías [...] oler el olor del ganado. Como algo no cosido por el sastre, como algo no empapado por los tintoreros. En tus genitales en los que confías, haré que un perro entre y cerraré la puerta,* haré entrar un perro y cerraré la puerta; haré que un pájaro-haḫḫuru** entre y anide. Cada vez que salga o entre, daré órdenes a mis pájaros-haḫḫuru: «Por favor, mis queridos haḫḫuru, no os acerquéis a los champiñones». «Ídem: el olor de las axilas».

Grupo IV. W. G. Lambert (1975). «The problem of the Love Lyrics». En: Goedicke, H.; Roberts, J. J. M. (eds.). *Unity and diversity: Essays in the history, literature, and religion of the Ancient Near East*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, pág. 122. Traducción propia.

* Cuando los perros se atascan al penetrar, esto se considera una maldición (sugerencia de N. Wasserman).

** Una especie de córvido (CAD Ḫ 29-30).

Mientras que el medio poético tradicional solo celebraba los aspectos alegres y positivos del amor, el contexto de las DLL permitía expresar una gama mucho más rica y amplia de emociones, como la envidia, los celos y la posesividad. Pese a los párrafos tan chocantemente obscenos que acabamos de leer, el poema también contiene secciones muy líricas, con descripciones de la belleza física de Ištar que, como Nathan Wasserman señala, pertenecen a poemas que celebran el amor divino y recuerdan las descripciones poéticas árabes que se conocen con el nombre de *waṣf*.

Cuadro 6

Tú eres la madre, Ištar de Babilonia, la bella, la reina de los babilonios. Tú eres la madre, una palma de cornalina, la bella, que es sumamente agradable, la dama superlativa, cuya figura es hermosa en extremo.

Grupo IV. W. G. Lambert (1975). «The problem of the Love Lyrics». En: Goedicke, H.; Roberts, J. J. M. (eds.). *Unity and diversity: Essays in the history, literature, and religion of the Ancient Near East*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, pág. 122. Traducción propia.

La función de los celos de Zarpanītu en las DLL

La idea de rivalidad en el amor es patente en el texto, y el ritual propiamente dicho se caracteriza por las expresiones acadias *riksu ša Zarpanītu* y *mēlulāti ša Marduk*, que podrían traducirse como el «compromiso de Zarpanītu» y los «juegos de Marduk», respectivamente (Lambert, 1975: 108). Como se ha señalado, la tablilla ritual comienza con la mención de una lamentación y de poemas que narran cómo Zarpanītu acude a la cella en busca de su esposo, el cual se encuentra en el tejado del templo, en lo que parece una cita nocturna con Ištar de Babilonia.

Pero ¿cuál es la función precisa de los celos en estos textos? ¿Existe alguna conexión entre el estatus de Zarpanītu como consorte de Marduk y los celos que provocan su infidelidad? ¿Va esta reacción más allá de unos simples celos eróticos? ¿Podría entenderse en relación con su estatus y su poder en el panteón babilónico? Tal vez la respuesta emocional de Zarpanītu sea la reacción ante una amante que desafía su posición como consorte del dios al frente del panteón. Por supuesto, otra interpretación apuntaría al vínculo entre los dos personajes femeninos (Zarpanītu e Ištar de Babilonia), y entre cada uno de ellos y Marduk: este es seguramente un tema muy complejo que en la antigüedad se consideraba parte de los *niṣirtu pirištu*, esos misteriosos y opacos asuntos de la divinidad. Tal vez estemos ante un fenómeno sincrético en el que Zarpanītu e Ištar de Babilonia se equiparaban entre sí, y se entendían como dos personalidades de la misma deidad.

La evidencia parece indicar que el contexto cultural de los textos era el de un ritual que permitía «la expresión de una perturbación emocional extrema» (Leick, 1994: 239) al representar la realización del *ménage à trois* que involucraba a Marduk, a Zarpanītu y a Ištar de Babilonia. En este sentido, sería necesario mencionar brevemente el aspecto escurridizo del ritual y los poemas: la dramatización de los celos sexuales. La evidencia parece apuntar a la existencia de una especie de pantomima que involucraría al dios mayor de Babilonia, a su esposa y a su amante, que también era la diosa patrona de la ciudad. En opinión de Leick, la actuación «tenía una cierta función social catártica, que permitía una salida a la frustración y la rabia reprimidas» (Leick, 1994: 246). La turbulenta historia emocional del triángulo divino de Marduk, su esposa Zarpanītu y su amante Ištar se representaba no solo en el templo y alrededor de él, sino también públicamente, en varios lugares de Babilonia, en los jardines (los textos mencionan un «jardín de enebros» en el templo Esagil), en las calles de la ciudad y más allá de las murallas. Es legítimo preguntarse si la *performance* ritual era abierta y se realizaba a la vista de los ciu-

dadanos de Babilonia y en qué medida el público participaba en la ceremonia. En otras palabras, la recitación de los poemas y la ejecución de los rituales implicarían algún tipo de actuación pública, quizá una suerte de procesión, con representaciones teatrales de los diferentes momentos de los actos rituales, como ya se sugirió anteriormente (Da Riva y Frahm, 1999-2000). Dado que los textos son fragmentarios, la secuencia de los rituales no se puede reconstruir con certeza. Ya hemos apuntado que es difícil explicar la conexión entre las DLL y los rituales del amor divino, pero está claro que la hay. Las secciones preservadas de las DLL carecen de alusiones a partes tan estándares de los rituales del amor como son la procesión divina y la entrada al dormitorio; además, se refieren a las actuaciones rituales de *kurgarrû* y *assinnu*, personajes sexualmente ambiguos que nunca se mencionan en relación con los rituales amorosos divinos. Sin embargo, la liminalidad social y sexual de estas figuras y su papel como devotos representantes de la diosa Ištar pueden explicar su presencia y participación en las DLL, pues se trata de rituales que involucran a su patrona, incluso si esta se encuentra en una situación sexual y personal precaria.

Las invectivas de Zarpanītu van más allá del mero insulto y pueden representar una interpretación alternativa de los rituales en los que la exaltación del papel de Ištar como concubina o prostituta[20] podría estar relacionada con el aumento de la oferta y/o de la demanda de servicios sexuales comerciales en el período babilónico tardío.[21]

Por su parte, Nissinen entiende estos textos como parte de «rituales de mujeres» (Nissinen, 2001: 125) que permitieron la expresión del deseo sexual femenino en una sociedad ante todo patriarcal. En este sentido, como ya he señalado, los sentimientos de la traicionada Zarpanītu se describen con una claridad sin precedentes y se verbalizan con un lenguaje excepcionalmente soez que es muy poco común en los contextos rituales y poéticos. En este sentido, el ritual y los poemas asociados podrían ser una inversión de los *ḫadaššūtu*, los rituales del amor divino ya mencionados, y esto explicaría la prominencia de las figuras liminales y ambiguas, como los *assinnu* y los *kurgarru*, que representan la transgresión y la desviación de las normas sexuales y sociales. Otros personajes intrigantes son el jardinero, el *rab-banê* y el *saqû*, que también participan en el ritual, pues su función como interlocutores de Zarpanītu parece

20 Véanse paralelismos en Wasserman (2016: 146-149, n. 12).

21 Sobre la prostitución en el contexto religioso en el milenio I a.C., véase Ragen (2006: 548-568); sobre la prostitución en la literatura acadia, véase Wasserman (2016: 30-31); y como estudios generales de prostitución, véanse Lambert (1992), Assante (2003) y Cooper (2016). Véase también Charpin (2017: 146-147).

clara y su relación con los jardines (elementos eróticos en la cultura de Mesopotamia) explicaría su presencia en el ciclo ritual.

Conclusión

Esta situación de triángulo amoroso es muy inusual: la mayor parte de la evidencia disponible parece sugerir que el matrimonio de Marduk era estable y pacífico. Sin embargo, la figura de Zarpanītu es escurridiza: por ejemplo, esta deidad no es tan conocida como Ištar y, tal como sucede con muchas otras diosas mesopotámicas, su poder y estatus parecen provenir exclusivamente de su matrimonio. Pero en este ritual y en las composiciones poéticas con él relacionadas, su personaje se desarrolla mucho más que en cualquier otro texto. Zarpanītu es la absoluta protagonista, en la medida en que es alrededor de su figura que se organizan las recitaciones y las acciones rituales. Zarpanītu es la esposa rechazada, traicionada por su esposo con la seductora Ištar de Babilonia, y su reacción a esta humillante situación consiste en degradar y despreciar a su rival, insultándola con un lenguaje inusualmente grosero y comparándola con una vulgar prostituta. Sobre la base de las descripciones y narraciones del ritual, parece muy probable que estemos ante un ritual público realizado en varios lugares de la ciudad de Babilonia. Que yo sepa, esta tradición es única y no tiene ningún paralelismo en la religión mesopotámica. Sin embargo, en sí, las DLL no deben considerarse como entidades aisladas, ya que un breve estudio de las fuentes del POA desde la era sargónida hasta los tiempos helenísticos atestigua la existencia de rituales de amor divino que involucran a diferentes deidades. Por último, en opinión de algunos autores, esta poesía puede haber pertenecido a los «rituales de las mujeres», en los que los celos y la sexualidad se expresaban libre y abiertamente. En los textos en discusión, los conceptos «celos» y «envidia» aparecen en combinación con el amor y el deseo sexual. El contexto religioso de los textos y el colofón de la tablilla ritual indican que es un ejemplo de *qīnayātu*, un término que se ha interpretado como un conjunto de «ritos contra una rival (femenina)».

Bibliografía

Assante, J. (2003). «From whores to hierodules: the historiographic invention of Mesopotamian female sex professionals». En: Donohue, A. A.; Fullerton, M. D. (eds.). *Ancient art and its historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, págs. 13-47.

Boiy, T. (2004). *Late Achaemenid and Hellenistic Babylon*. Lovaina: Peeters.

Charpin, D. (2017). *La vie méconnue des temples mésopotamiens.* París: Collège de France, Les Belles Lettres.

Cohen, M. E. (1988). *The canonical lamentations of Ancient Mesopotamia*. Potomac: Capital Decisions.

Cooper, J. S. (2016). «The job of sex: the social and economic role of prostitutes in ancient Mesopotamia». En: Lion, B.; Michel, C. (eds.). *The role of women in work and society in the Ancient Near East*. Boston/Berlín: Walter de Gruyter, págs. 209-227.

Da Riva, R. (2020). «Jealousy in Akkadian love literature: Zarpanītu in the "*Divine Love Lyrics*"». En: Hsu, S.; Llop Raudà, J. (eds.). *The expression of emotions in Ancient Egypt and Mesopotamia*. Leiden: CHANE, Brill.

Da Riva, R.; Frahm, E. (1999-2000). «Šamaš-šumu-ukīn, die Herrin von Ninive und das babylonische Königssiegel». *Archiv für Orientforschung*, vol. 46-47, págs. 156-182.

Da Riva, R.; Wasserman, N. (en preparación). *The «Divine Love Lyrics»: study and edition.*

Edzard, D. O. (1987). «Zur Ritualtafel der sog. 'Love Lyrics'». En: Rochberg-Halton, F. (ed.). *Language, literature, and history. Philological and historical studies presented to Erica Reiner*. New Haven: American Oriental Society, págs. 57-69.

Foster, B. R. (2005). *Before the muses. An anthology of Akkadian literature*. Bethesda: CDL.

— (2007). *Akkadian literature of the Late Period*. Münster: Ugarit-Verlag.

Fritz, M. M. (2003). *«…und weinten um Tammuz». Die Götter Dumuzi-Ama'ušumgal'anna und Damu.* Münster: Ugarit-Verlag.

George, A. R. (1992). *Babylonian topographical texts*. Lovaina: Peeters.

Jaeger, S.; Kasten, I. (2003). *Codierungen von emotionen im Mittelalter / Emotions and sensibilities in the Middle Ages*. Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter.

Jaques, M. (2006). *Le vocabulaire des sentiments dans les textes sumériens: recherche sur le lexique sumérien et akkadien.* Münster: Ugarit-Verlag.

Konstan, D. (2007). *The emotions of the Ancient Greeks: studies in Aristotle and classical literature*. Toronto: Toronto University Press.

Konstan, D.; Rutter, N. K. (eds.) (2003). *Envy, spite and jealousy: The rivalrous emotions in Ancient Greece*. Edimburgo: Edinburgh University Press.

Kruger, P. A. (2015). «Emotions in the Hebrew Bible: A few observations on prospects and challenges». *Old Testament essays*, vol. 28, núm. 2, págs. 395-420.

Lambert, W. G. (1975). «The problem of the Love Lyrics». En: Goedicke, H.; Roberts, J. J. M. (eds.). *Unity and diversity: Essays in the history, literature, and religion of the Ancient Near East*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, págs. 98-135.

— (1992). «Prostitution». En: Haas, V. (ed.). *Außenseiter und randgruppen. Beiträge zu einer sozialgeschichte des Alten Orients*. Xenia: Konstanzer Althistorische Vorträge und Forschungen 32, Konstanz: Universitätsverlag, págs. 127-16158.

Lapinkivi, Pirjo. *The Sumerian Sacred Marriage in the Light of Comparative Evidence* (State Archives of Assyria Studies 15). The Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki, 2.

Leick, G. (1994). *Sex and eroticism in Mesopotamian literature*. Londres: Routledge.

Nissinen, M. (2001). «Akkadian rituals and poetry of divine love». En: Whiting, R. M. (ed.). *Mythology and mythologies. Methodological approaches to intercultural influences*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, págs. 93-136.

Oshima, T. (2016-2018). «Zarpanitu». *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie,* vol. 15, págs. 217-218.

Peled, I. (2014). «"Assinnu" and "kurgarrû" revisited». *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 73, núm. 2, págs. 283-297.

Plamper, J. (2015). *The history of emotions. An introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Ragen, A. (2006). *The shirku of Babylonia. A study of Ancient Near Eastern «Temple Slavery»*. Tesis doctoral inédita. Cambridge, Massachusetts: Harvard University.

Sanders, E. (2014). *Envy and jealousy in Classical Athens: A socio-psychological approach*. Oxford: Oxford University Press.

Sanders, E.; Johncock, M. (eds.) (2016). *Emotion and persuasion in Classical Antiquity.* Stuttgart: Franz Steiner.

Sefati, Y. (1998). *Love songs in Sumerian literature: Critical edition of the Dumuzi-Inanna songs*. Ramat Gan: Bar-Ilan University Press.

Stol, M. (2016). *Women in the Ancient Near East*. Boston/Berlín: Walter de Gruyter.

Toohey, P. (2014). *Jealousy*. New Haven: Yale University Press.

Visvardi, E. (2015). *Emotion in action. Thucydides and the tragic chorus*. Leiden/Boston: Brill.

Volk, K. (1989). *Die Balaḡ-Komposition úru àm-ma-ir-ra-bi. Rekonstruktion und bearbeitung der tafeln 18 (19ff.) 19, 20 und 21 der späten, kanonischen version*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, Sitz Stuttgart.

— (2006). «"Inanna's, Tischlein Deck' Dich". Vorläufiger bericht zur rekonstruktion der 17. Tafel von "úru àm-ma-ir-ra-bi"». *Baghdader Mitteilungen*, vol. 37, págs. 91-116.

Walls, N. H. (2001). *Desire, discord, and death: Approaches to Near Eastern myth.* Boston: American Schools of Oriental Research.

Wasserman, N. (2016). *Akkadian love literature of the Third and Second Millennium BCE*. Wiesbaden: Harrassowitz.

La evolución en los ideales identitarios masculinos de la clase senatorial romana de época republicana (siglos V-I a.C.)

Carles Buenacasa Pérez
Universitat de Barcelona

Desde su fundación (a finales del siglo VI a.C.), la República romana estuvo controlada por una oligarquía terrateniente integrada por clanes senatoriales patricios y plebeyos que impusieron sus valores e ideales de vida al resto de sus conciudadanos, más humildes. La sociedad romana de aquellos tiempos se cimentaba sobre el principio de jerarquía, por lo que estos aristócratas, por hallarse en una posición social más elevada, revindicaban mayores cotas de poder político y de influencia social.[1] De igual forma, quienes se encontraban en la base de la pirámide social romana se sentían inclinados a obedecerlos y a asumir como propio el ideario mental aristocrático, así como sus valores cívicos.

El hombre era, en aquellos tiempos, el único actor político y social que la República reconocía y autorizaba a intervenir; por ello, la literatura se preocupó muy especialmente de definir las cualidades que aquel debía reunir, sobre todo si era *pater familias* (es decir, jefe de una unidad familiar). Quien se hallaba en esta situación era el único miembro dotado de autoridad (*auctoritas*) en el seno de su casa, por lo que tenía poder ilimitado sobre su esposa, los hijos e hijas que vivían bajo su techo (aunque estuvieran casados), los esclavos y el patrimonio. También era él quien concertaba los matrimonios de su prole; decidía los castigos que debían recibir sus familiares y los domésticos por las faltas cometidas; e incluso, en tiempos muy antiguos, podía decretar la muerte de cualquier miembro de su estirpe.[2]

1 Rouland, Norbert (1979). *Pouvoir politique et dépendance personnelle dans l'antiquité romaine: genèse et rôle des rapports de clientèle*. Bruselas: Latomus; Alföldy, Géza (2012). *Nueva historia social de Roma*. Sevilla: Universidad de Sevilla, págs. 29-45; Ward, Allen M. *et al.* (2016). *A history of the Roman people*. Londres / Nueva York: Routledge, págs. 72-73.

2 *Ley de las doce tablas*, 4, 1. Sobre la instauración del patriarcado en la antigüedad y el papel del *pater familias*, véanse: Lerner, Gerda (1986). *The creation of patriarchy*. Oxford: Oxford University; Guillén, José (1997). *«Urbs Roma»: vida y costumbres de los romanos*, I: *La vida privada*. Salamanca: Sígueme, págs. 4-156 y 165-178; y Amunátegui, Carlos F. (2009). *Origen de los poderes del «pater familias»: el «pater familias» y la «patria potestas»*. Madrid: Dykinson.

El carácter colectivo de la ideología social romana y los ideales tradicionales de los primeros ciudadanos

El romano tradicional de los primeros tiempos de la República (siglos VI-V a.C.) se definía a sí mismo, sobre todo, como ciudadano,[3] como miembro de aquel cuerpo civil colectivo que los griegos llamaron «polis» y que los romanos asimilaron con «patria» (en latín, *res publica*). Sin ella, la vida del ciudadano no tenía sentido y no hallaba el marco ideológico en que realizarse en plenitud. Este pensamiento colectivo tenía como objetivo conseguir que el romano no se viera a sí mismo como un ente autónomo dotado de deseos y de propósitos individuales, sino que asumiera como meta vital el servicio y la entrega a los deseos de Roma: «El bien del Estado es la ley suprema» (Cicerón, *Sobre las leyes*, 3, 8: «Salus publica suprema lex esto»).[4] De esta manera, los romanos romanizaron el concepto griego de *zoon politikón* (es decir, de ciudadano dotado de derechos políticos) desarrollado por Platón y Aristóteles, para quienes la utilidad social del individuo solo encontraba sentido como miembro de la polis, en oposición a quienes se negaban a vivir en comunidad y llevaban una vida incompleta e imperfecta aislados del mundo:[5]

> […] no nos engendró ni educó la patria gratuitamente, o sin la expectativa de recibir de nosotros ningún servicio, sirviendo tan sólo a nuestra comodidad y proporcionando un refugio seguro y un asilo tranquilo y en paz a nuestra indolencia, sino más bien para que ella pueda aprovechar para su propio beneficio, las muchas y grandes facultades de nuestra mente, ingenio y razón, y nos dejó para nuestro particular provecho tan sólo esa parte que ella no necesita (Cicerón, *Sobre la República*, 1, 4, 8).

3 Sherwin-White, Adrian N. (1973). *The Roman citizenship*. Oxford: Clarendon (2.ª ed.). En virtud de su ciudadanía, los romanos tenían diversos derechos reconocidos por el Estado: a la propiedad (*commercium*), al matrimonio (*connubium*), a votar (*suffragium*), así como a la apelación (*provocatio ad populum*).

4 En el mismo sentido: «Ejercita tú el alma en lo mejor, y son lo mejor los desvelos por la salvación de la patria» (Cicerón, *Sobre la República*, 6, 26, 29).

5 «En mi opinión, la ciudad aparece debido a la impotencia en que el individuo se encuentra para ser suficiente por sí mismo y por la necesidad de mil cosas que él tiene» (Platón, *República*, 2, 369b); «Todo estado es, evidentemente, una asociación, y toda asociación no se forma sino en vista de algún bien, puesto que los hombres, cualesquiera que ellos sean, nunca hacen nada sino en vista de lo que les parece ser bueno. Es claro […] que el más importante de todos los bienes debe ser el objeto de la más importante de las asociaciones […], a la cual se llama precisamente ciudad y comunidad cívica» (Aristóteles, *Política*, 1, 1, 1252a).

Los valores patrióticos identificaban al ciudadano romano principalmente como soldado,[6] así que la patria podía requerir de él, incluso, el sacrificio de su vida por el bien de la República:

> Pero debemos conceder el primer rango en nuestro amor a aquella que tiene para el Estado el nombre de ciudad universal [= la patria]; por la cual debemos morir, y a la cual debemos entregarnos por entero, y en la cual debemos poner y casi consagrar todas nuestras cosas [= objetivos] (Cicerón, *Sobre las leyes*, 2, 2).

La literatura romana se preocupó desde bien pronto de proporcionar el mejor ejemplo (*exemplum*), extraído de la tradición mítica, que encarnara cada uno de estos ideales, caso, por ejemplo, de Lucio Quincio Cincinato. En 458 a.C., los romanos se encontraban en una situación bélica extrema, a punto de ser eliminados por los ecuos y los volscos. La República decidió nombrar dictador a Cincinato, militar que vivía retirado y dedicado al trabajo de sus tierras. Al recibir la noticia de su designación, dejó su arado, se secó el sudor de la frente y asumió el encargo. Dieciséis días después, habiendo conseguido una victoria aplastante contra sus enemigos, renunció a la dictadura y retornó con agrado a sus labores agrícolas.[7]

El *exemplum* sobre Cincinato también fue utilizado para legitimar el sistema económico del cual dependía la clase senatorial, pues la aristocracia romana republicana había cimentado su fortuna en el trabajo agrícola. En aquel entonces, Roma se vanagloriaba de ser una nación de campesinos y, de hecho, había forjado su identidad colectiva identificándose con los valores defendidos por la mentalidad rústica y utilitaria de sus primeros ciudadanos, entre los cuales el pragmatismo se instituyó como la característica principal de la idiosincrasia romana tradicional. En consecuencia, el ciudadano perfecto encarnaba las tres virtudes que, en el campo, permitían eludir la miseria: el trabajo diario, la frugalidad y la austeridad. El lujo, por contra, era considerado un símbolo de corrupción moral; de hecho, la etimología de lujo deriva de la palabra latina *luxus*, que significa 'mala hierba' (de ahí que el afán de lujo fuera

6 Nicolet, Claude (1993). «Il cittadino, il politico». En: Giardina, A. (ed.). *L'uomo romano*. Roma / Bari: Laterza, págs. 17-19; Pierce, Karen F. (1998). «Ideals of masculinity in new comedy». En: Foxhall, L.; Salmon, J. (eds.). *Thinking men: masculinity and its self-representation in the classical tradition*. Londres / Nueva York: Routledge, págs. 130-147, especialmente págs. 136-141; Gunderson, Erik (2000). *Staging masculinity: the rethoric of performance in the Roman world*. Ann Arbor: University of Michigan, págs. 7-9.

7 Tito Livio, *Historia de Roma*, 3, 26-29.

visto como una mala hierba capaz de corromper los verdaderos ideales del ciudadano). Por el contrario, se alababa que el romano tradicional fuera avaro en sus gastos y que racionalizara el uso que daba a su peculio. A modo de ejemplo, una de las prácticas normalizadas en aquella época era que el amo se deshiciera en la isla Tiberina de sus esclavos enfermos terminales.

Por último, otro de los grandes principios vertebradores de la identidad romana se cimentaba en el *mos maiorum*, es decir, en el respeto de la tradición heredada de los antiguos: «La fuerza de Roma descansa sobre sus costumbres antiguas tanto como sobre la fuerza de sus hombres» (Cicerón, *Sobre la república*, 5, 1: «Moribus antiquis res stat Romana virisque»). Por ello, en el atrio de las casas acomodadas se exhibían las imágenes de los antepasados más ilustres; y, desde su más tierna infancia, la juventud romana de ambos sexos era educada en el respeto y el orgullo para con la familia y sus antepasados, así como en el recuerdo de las hazañas que sus ancestros habían protagonizado.

Figura 1. Estatua de un senador romano conocido como el Togado Barberini, vestido con la toga tradicional y mostrando orgulloso los bustos de sus antepasados Roma, Museo Capitolino; siglo I d.C.

Si la educación griega consistía en imbuir la imitación del modo de vida de los héroes homéricos, la romana tomaba como modelo el *exemplum* de los antepasados. El testimonio más impresionante en este sentido es el protagonizado por los Decio Mus, que recuerda cómo el sacrificio personal del abuelo lanzándose a la desesperada contra el ejército enemigo en 340 a.C. (segunda guerra latina) obligó a sus descendientes a proceder de igual modo cuando se vieron en una situación parecida, lo que provocó la muerte de su hijo en 295 a.C. (tercera guerra samnita) y la de su nieto en 279 a.C. (guerras pírricas). El sacrificio del hijo y del nieto era presentado por los textos romanos como ejemplo de la devoción (*devotio*) debida

a los antepasados. Esta sujeción al *mos maiorum* explicaría por qué la sociedad romana, en términos generales, resultó bastante inmovilista.

El ideario del hombre republicano tradicional

El ideario hegemónico en los primeros siglos de la República enfatizaba el pensamiento colectivo y denostaba la individualidad. Resulta interesante a este tenor la obra *Orígenes* (*ca*. 168 a.C.) de Catón el Viejo, cuya tesis principal consistía en que la historia de Roma, a diferencia de la del resto de los pueblos, era resultado de la actuación colectiva de sus ciudadanos y no del genio individual de sus generales; por ello, «en todas estas guerras se abstuvo de dar los nombres de los generales, sino que narró los hechos sin dar nombre alguno» (Cornelio Nepote, *Vidas*, «Vida de Catón», 3, 4). En opinión de Catón el Viejo, la *virtus* romana se había demostrado superior a la de los griegos y era de una naturaleza más sublime; de ahí, las victorias militares conseguidas por Roma. Para este autor, la *virtus* (término comúnmente traducido como 'valor') era la principal característica del ciudadano y tenía el sentido de espíritu viril caracterizado por la valentía y la fuerza, y guiado por la excelencia moral.[8] Por ello, el ciudadano ideal que, en esencia, era visto como un soldado, debía guiarse por un código que ennoblecía su virtuosa conducta y que comportaba: coraje en la batalla hasta límites irracionales; experiencia en el manejo de las armas (gracias a un entrenamiento constante); fidelidad ciega e incondicional a los comandantes; lealtad hasta la muerte para con los compañeros de destacamento; y, por encima de todo, la firme creencia en que la muerte por la patria era lo más honorable:[9] «Dulce y honorable es morir por la patria» (Horacio, *Odas*, 3, 2, 13: «Dulce et decorum pro patria mori») (v. cuadro 1).

Además del valor en la batalla, el romano tradicional, como ya se ha comentado, se complacía en subrayar su rusticidad (*rusticitas*). Los romanos estaban muy orgullosos de sus orígenes rurales, su sencillez y su envidiable simplicidad, y creían que era esta manera de ser la que les había permitido poner el mundo a sus pies. Esta rusticidad se ejemplificaba a través de todo un conjunto de costumbres que fueron concretando el ideario del ciudadano perfecto; principal-

8 De hecho, *virtus* fue para los romanos el equivalente a los conceptos griegos *andreia* ('virilidad') y *areté* ('excelencia'): Eisenhut, Werner (1973). *«Virtus Romana»: ihre Stellung im römischen Wertsystem*. München: Fink, págs. 219-222; McDonnell, Myles (2006). *Roman manliness: «virtus» and the Roman republic*. Cambridge: Cambridge University, págs. 59-71 y 105-141.

9 Sussman, Herbert (2012). *Masculine identities: the history and meanings of manliness*. Santa Barbara: Praeger, págs. 11-14 y 16-17.

mente: la sinceridad, la honestidad y el respeto de los juramentos (*fides*); la moderación y sencillez en el modo de vida (*frugalitas*), sin caer en la miseria; el sentido del rigor y de la responsabilidad (*gravitas*); la capacidad y disposición para el trabajo arduo (*industria*); la disciplina cimentada en la austeridad y la sobriedad (*severitas*); y la tenacidad para conseguir sus metas (*firmitas*).

Cuadro 1

Pero, los romanos, siempre vigilantes, así en el interior del Estado como en la guerra, se afanaban, se apercibían, se exhortaban mutuamente, salían al encuentro del enemigo y defendían con las armas su libertad, su patria y sus familias. Después que con su valor habían alejado el peligro, iban a auxiliar a los aliados y amigos y se procuraban nuevas alianzas [...]. Los jóvenes, apenas tenían edad para la guerra, aprendían el arte militar en los campamentos con duros ejercicios, poniendo su pasión, no en las cortesanas ni en los banquetes, sino en la gentileza de las armas y de los caballos de batalla. A tales varones no había trabajo alguno que les cogiese de nuevo, ni lugar que les pareciese escabroso o de difícil acceso, ni enemigo armado que les infundiese temor: su fortaleza se sobreponía a todo. Entre ellos había una gran emulación por la gloria. Todos se afanaban en herir al enemigo, en escalar los muros, en ser vistos al realizar tales hazañas; no pensaban en más riquezas, ni en otro renombre, ni en mayores distinciones. Eran ávidos de fama y generosos de dinero: querían una gloria grande y un honrado bienestar.

Salustio, *Conjuración de Catilina*, 6, 5 y 7, 4-6. En: Pabón, José M. (trad.) (1991). *Salustio. Conjuración de Catilina*. Madrid: CSIC, págs. 19-20.

Quinto Metelo, en el elogio fúnebre que pronunció en honor a su padre Lucio Metelo, que había sido pontífice, dos veces cónsul, dictador, general de la caballería, quindecemviro para la distribución de las tierras y el primero que incorporó al cortejo de su triunfo elefantes capturados en la primera guerra púnica, dijo que este había cumplido los diez objetivos supremos que los sabios pasan toda su vida buscando: ser el guerrero más esforzado, un orador excelente y el general más valiente, dirigir las operaciones más importantes, ocupar las más altas magistraturas, poseer una gran sabiduría, ser considerado el senador más eminente, adquirir una gran fortuna por medios honestos, dejar una prole numerosa y disfrutar de la más excelsa consideración entre sus conciudadanos. [Quinto Metelo aseguró que su padre] había aunado todas estas virtudes y que había sido el único desde la fundación de Roma que había gozado de tanta felicidad.

Plinio el Viejo, *Historia natural*, 7, 45, págs. 139-140. Traducción propia.

Cuadro 2

Manio Curio, quien había celebrado tres veces el triunfo [...], el que había sometido a los pueblos más belicosos, y el que había expulsado a Pirro de Italia, labraba personalmente este pequeño terreno y vivía en esta granja después de estos tres triunfos. Allí, sentado junto al hogar para cocer nabos, lo encontraron los embajadores sabinos y le ofrecieron mucho oro. Pero él los despachó tras decir que ningún oro le hacía falta a quien se conformaba con semejante comida, y que para él era más hermoso que poseer oro vencer a quienes lo tenían.

Plutarco, *Vidas paralelas*, «Vida de Marco Catón», 2, 1-2. En: Guzmán, Juan M.; Martínez, Óscar (trads.) (2007). *Plutarco. Vidas paralelas (iv)*. Madrid: Gredos, págs. 67-68.

El patrimonio [de Catón el Viejo] era exiguo, sometidas a la moderación sus costumbres, escasa su servidumbre, su casa siempre cerrada a la ambición, una sola imagen de ascendientes, la de su padre; dura la expresión de su semblante, pero su virtud completamente modelada con toda clase de cualidades. Y esta virtud hizo que todo el que quería llamar a algún ciudadano venerable y eximio lo hacía con el nombre de Catón.

Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables*, 2, 10, 8. En: López, Santiago; Harto, María Luisa; Villalba, Joaquín (trads.) (2003). *Valerio Máximo. Hechos y dichos memorables (libros i-vi)*. Madrid: Gredos, pág. 196.

La prueba más cierta de continencia y de buen proceder fue la famosa sencillez de los antiguos a la hora de comer: incluso los hombres más importantes no sentían pudor alguno en comer o cenar [en el atrio] a la vista de todos [...]. Eran tan proclives a la continencia que comían gachas de harina con más frecuencia que pan.

Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables*, 2, 5, 5. En: López, Santiago; Harto, María Luisa; Villalba, Joaquín (trads.) (2003). *Valerio Máximo. Hechos y dichos memorables (libros i-vi)*. Madrid: Gredos, pág. 160.

En cuanto a vestido, [Catón] sostenía que nunca había usado uno más caro de cien dracmas, que bebía el mismo vino que sus trabajadores, incluso cuando era pretor y cónsul, y que se proveía de carne y pescado para la comida en el mercado por treinta ases, y eso a causa de la ciudad, para fortalecer su cuerpo con vistas a las campa-

nas militares. Al haber adquirido por herencia una manta bordada de Babilonia, pronto la vendió, ninguna de sus granjas estuvo jamás revocada con cal, y nunca compró un esclavo por más de mil quinientas dracmas, porque no los necesitaba delicados ni hermosos, sino trabajadores y robustos, como palafreneros y boyeros; y pensaba que era preciso venderlos cuando se hacían viejos y no alimentar inútiles [...]; y que hay que adquirir campos de siembra y de pasto mejor que los que hay que regar y barrer [= los jardines].

Unos atribuían esto a la mezquindad del hombre, otros en cambio admitían que economizaba en sí mismo más estrictamente con vistas a la corrección y moderación de los demás.

Plutarco, *Vidas paralelas*, «Vida de Marco Catón», 4, 4-5, 1. En: Guzmán, Juan M.; Martínez, Óscar (trads.) (2007). *Plutarco. Vidas paralelas (iv)*. Madrid: Gredos, págs. 71-72.

Cuando era general, [Catón] tomaba para sí y los suyos no más de tres medimnos áticos de trigo por mes, y diariamente, para los animales de carga, menos de medimno y medio de cebada. Tras recibir como provincia Cerdeña, mientras que los pretores anteriores a él acostumbraban a utilizar habitaciones, lechos y vestidos pagados con fondos públicos, gravando además con mucho servicio y multitud de amigos, y con gastos y preparativos para banquetes, aquél hizo increíble la diferencia de economía. Porque jamás pidió al tesoro público para gasto alguno, y visitaba las ciudades caminando, sin carruaje, y le acompañaba un único servidor público que le llevaba la ropa y el vaso de libaciones para el sacrificio.

Plutarco, *Vidas paralelas*, «Vida de Marco Catón», 6, 1-3. En: Guzmán, Juan M.; Martínez, Óscar (trad.) (2007). *Plutarco. Vidas paralelas (iv)*. Madrid: Gredos, págs. 73-74.

Durante las marchas [Catón] iba a pie, llevando sus armas, y un único criado le seguía, transportando sus víveres; se dice que con éste jamás se enfadó ni le reprendió cuando le servía el almuerzo o la comida, sino que incluso él mismo ayudaba la mayoría de las veces y la preparaba con él cuando terminaba las tareas militares. En las campañas bebía agua, excepto, cuando por estar muy sediento, pedía vinagre, o, al fallarle las fuerzas, tomaba un poco de vino flojo.

Plutarco, *Vidas paralelas*, «Vida de Marco Catón», 1, 9-10. En: Guzmán, Juan M.; Martínez, Óscar (trads.) (2007). *Plutarco. Vidas paralelas (iv)*. Madrid: Gredos, pág. 67.

A todo ello se sumaba otro de los valores normativos más trascendentes de la identificación del ciudadano: la piedad (*pietas*), en el sentido de devoción y afecto hacia los dioses, la familia y la patria. En lo que a la religión se refiere, cabe señalar que los romanos eran extremadamente religiosos. De hecho, cualquier decisión de la vida cotidiana solía ir aparejada de un acto religioso, pues la religión se concebía como un *do ut des* (es decir, que el romano acompañaba de una ofrenda su petición a la divinidad para que esta se viera obligada a corresponder concediendo el favor solicitado).

Estas cualidades, constituían la base de la reputación del ciudadano (*dignitas*) y servían para proyectar su imagen de respetabilidad (*honestas*). Aunque eran estrictamente masculinas, podían también reconocerse en algunas mujeres que se esforzaban por cultivarlas (Cicerón, *Cartas a los familiares*, 14, 1, 1),[10] pues nadie nacía con ellas, sino que se aprendían gracias a la educación (escolar y familiar), a los modelos literarios y a los relatos míticos.

Cuadro 3

Invitados a un banquete, [los jóvenes] preguntaban escrupulosamente qué otros invitados había para no ocupar un sitio que correspondía a los de más edad, y una vez concluido el banquete permitían que fuesen ellos los primeros en levantarse y salir. Sabemos también que, durante la comida, estando éstos presentes, tenían la costumbre de hablar poco y con reservas.

Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables*, 2, 1, 9. En: López, Santiago; Harto, María Luisa; Villalba, Joaquín (trads.) (2003). *Valerio Máximo. Hechos y dichos memorables (libros I-VI)*. Madrid: Gredos, pág. 142.

Pide un espíritu valiente, que esté libre del miedo a la muerte, que considere la recta final de la vida como un regalo de la naturaleza, que sea capaz de soportar cualquier inconveniente, que ignore la cólera, que no ansíe nada y considere los trabajos de Hércules y sus insólitos sufrimientos superiores al placer sexual, a las comidas y a las plumas de Sardanapalo. Te indico lo que tú puedes darte a ti mismo. El único camino de vida tranquila que tenemos al alcance es desde luego el de la virtud.

Juvenal, *Sátiras*, 10, 357-364. En: Segura, Bartolomé (trad.) (1996). *Juvenal. Sátiras*. Madrid: Gredos, pág. 143.

10 Barton, Carlin A. (2001). *Roman honor: the fire in the bones*. Berkeley: University of California, pág. 41.

La helenización de Roma y el descubrimiento de la individualidad

A partir del siglo III a.C., sobre todo a partir de la conquista romana de Tarento (272 a.C.), se inició una transformación gradual, pero definitiva, de la mentalidad aristocrática. Tanto la anexión territorial de la Magna Grecia como la conquista de Grecia multiplicaron e intensificaron los contactos con el mundo griego, gracias a los cuales las élites romanas acomodadas descubrieron un universo completamente opuesto al que encarnaban sus valores tradicionales.[11]

A menudo, este cambio de paradigma se ejemplifica mediante el lema *Graecia capta*, contenido en una de las cartas de Horacio, que resume adecuadamente hasta qué punto los romanos fueron conscientes del ascendente cultural de Grecia y de la influencia que esta había ejercido sobre sus espíritus rústicos: «Una vez conquistada Grecia, el fiero vencedor fue a su tiempo conquistado, e introdujo las artes en el agreste Lacio» (Horacio, *Cartas*, 2, 1, 156-157: «Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio»). Un signo de esta creciente aculturación puede observarse, también, en el hecho de que, precisamente desde mediados del siglo III a.C., algunas familias senatoriales empezaron a adoptar *cognomina* griegos tales como Philo ('amador'), Sophus ('sabio') o Philippus ('amante de los caballos').

La expansión militar romana terminó a finales del siglo II a.C. Fue entonces cuando se produjo una fractura en el seno del bloque senatorial que quebrantó el consenso entre las clases dominantes y derivó en la creación de las facciones políticas de optimates y populares. En un plano mental, esta fractura conllevó la crisis del pensamiento colectivo y abrió las puertas al descubrimiento del yo individual. Tras varios siglos de guerras externas e internas, surgió un profundo sentimiento de desconfianza hacia los ideales de la vieja moral republicana (el espíritu cívico y el bien de la colectividad), que cedieron ante la búsqueda de la satisfacción personal. En otras palabras, los romanos dejaron de ser ciudadanos y se convirtieron en hombres, individuos con deseos e inquietudes personales: «Soy un hombre. Nada de lo humano me es extraño» (Terencio, *El enemigo de sí mismo*, 77: «Homo sum, humani nihil a me alienum puto»).

11 Van Nortwick, Thomas (2008). *Imagining men: ideals of masculinity in ancient Greek culture*. Londres: Praeger. Sobre las implicaciones económico-sociales que complementan el proceso de helenización de la sociedad romana y el nuevo equilibrio que el expansionismo militar forzó entre los diferentes sectores sociales romanos, véase Alföldy, Géza (2012). *Nueva historia social de Roma*, *op. cit.*, págs. 47-95.

No ha de extrañarnos, pues, que sea precisamente a finales de la República cuando enraíce en Roma la lírica, un género poético relacionado con este descubrimiento del yo. En los siglos precedentes, las manifestaciones poéticas habían sido de tipo épico y tenían como objetivo el enaltecimiento de la historia patria. La lírica, en cambio, daba voz al individuo y a sus vivencias íntimas y personales: el amor, la amistad, la muerte, etc. De esta manera, el amor por todo lo griego se introdujo en Roma, sobre todo, gracias a la literatura.[12]

Por otro lado, las guerras de los siglos precedentes habían permitido una enorme afluencia de recursos hacia Roma, que se había vuelto una ciudad rica y abierta a todo tipo de placeres que pudieran comprarse con dinero: casas lujosas, una cocina sofisticada, la búsqueda del placer sexual, etc. En estas condiciones, el romano tradicional se había convertido en un esteta. El campesino-soldado absolutamente pragmático había dado paso a una élite que apreciaba la belleza de lo gratuito, el mundo de las sensaciones, el valor del tiempo dedicado a uno mismo, la curiosidad por el mundo circundante y la vida rodeada de placeres y refinamiento.[13]

La influencia del helenismo se asentó en Roma y creció a un ritmo considerable, gracias al apoyo decidido de un sector de la clase senatorial encabezado por los Cornelios Escipiones. Entre otras iniciativas, este círculo de aristócratas helenizados aprendió griego, comisionó obras de teatro, promovió la construcción de edificios a la griega, encargó copias de esculturas helénicas e introdujo los usos y costumbres sociales griegos tanto en el vestir como en la mesa. Además, también educó a las nuevas generaciones de senadores en los ideales griegos (la *paideia*[14]) proporcionándoles pedagogos especialmente escogidos por su elevado nivel de formación, procedentes de las esclavizaciones masivas con que Roma castigaba a aquellas ciudades que no aceptaban someterse a ella. Tal fue el caso de Andrónico (siglo III a.C.), noble tarentino capturado y esclavizado tras la conquista romana de su ciudad. Comprado por la familia de los Livios, se le encomendó la educación de los miembros más jóvenes del clan y fue el primero en traducir al latín algunas piezas teatrales griegas. Fue gracias a personajes como Andrónico que el helenismo fue calando en la urbe romana.

12 Wray, David (2001). *Catullus and the poetics of Roman manhood*. Cambridge: Cambridge University; Johnson, Marguerite; Ryan, Terry (2005). *Sexuality in Greek and Roman society and literature*. Londres / Nueva York: Routledge.

13 Robert, Jean-Noël (1983). *Les plaisirs à Rome*. París: Les Belles Lettres; Foucault, Michel (1986). *The history of sexuality*, III: *The care of the self*. Nueva York: Vintage.

14 Marrou, Henri-Irénée (1948). *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*. París: Seuil. Sobre la introducción de la comedia griega en Roma, véase: Sharrock, Alison (2009). *Reading Roman comedy: poetics and playfulness in Plautus and Terence*. Cambridge: Cambridge University.

No obstante, no todos los senadores romanos se dejaron seducir por el helenismo. Hubo un grupo de opositores, encabezado por tradicionalistas como Catón el Viejo (siglo III a.C.), que no vieron con buenos ojos el nuevo estilo de vida que llegaba desde Oriente. Este sector más conservador percibía en este proceso una pérdida de los valores republicanos y una bajeza ética que descalificaba a esta nueva aristocracia helenizada, únicamente preocupada por su desarrollo personal frente al espíritu colectivo tradicional. Así lo evidencian, por ejemplo, los críticos comentarios contra el modo de vida de Cornelio Escipión, quien ocupaba su tiempo de ocio paseando por la playa o leyendo poesía, vestía a la moda griega y consumía manjares selectos y regados con vinos de calidad.[15] Otra de las críticas habituales se refería al exceso de lujo (la «lujuria helenística») que caracterizaba el modo de vida de esta aristocracia tan fuertemente helenizada y que desafiaba la *prisca virtus* de aquellos senadores simples y honestos que habían fundado Roma.[16]

Cuadro 4

Quienes usaron las palabras latinas con propiedad no quisieron que «humanitas» fuera lo que la gente cree, es decir, aquello que los griegos llamaron «filantropía», una especie de afabilidad mezclada con benevolencia hacia todos los hombres indistintamente, sino que llamaron «humanitas» a aquello a lo que los griegos se refieren como «paideia» y que nosotros llamamos «instrucción y educación en las artes liberales». Quienes la desean y la buscan sin afectación son los más humanistas de todos. En efecto, el cuidado y la enseñanza de esta ciencia únicamente pertenece al hombre, entre todos los seres vivos, y es por esta razón que ha recibido la denominación de «humanitas».

Aulo Gelio, *Noches áticas*, 13, 17, 1. Traducción propia.

[Polibio a Escipión:] «Y en cuanto a los estudios, pues veo que ahora os afanáis y que ponéis en ellos vuestro empeño, no os faltarán ni a tu hermano ni a ti gente dispuesta a ayudaros. En esta época veo por aquí [= Roma] una riada enorme de griegos de tal condición [...]». Aún no había acabado Polibio de decirlo cuando Escipión, toman-

15 André, Jacques (1966). *L'«otium» dans la vie morale et intellectuelle romaine*. París: Presses Universitaires de France.

16 Wiseman, Timothy P. (1971). *New men in the Roman Senate: 139 B.C. – A.D. 14*. Londres: Oxford University, págs. 107-116.

do su diestra entre sus manos y apretándosela con vehemencia, exclamó: «¡Ojalá llegue a ver el día en que tú lo dejes todo de lado, fijes tu atención en mí y te vengas a vivir en mi casa!; creo que desde ese momento e inmediatamente no desmereceré ni de mi familia ni de mis antepasados».

Polibio, *Historias*, 31, 24, 6-10. En: Balasch, Manuel (trad.) (1983). *Polibio. Historias (libros xvi-xxxix)*. Madrid: Gredos, págs. 369-370.

Cosa digna de mención es el esfuerzo que hizo [Lúculo] por adquirir libros, pues reunió muchos volúmenes bellamente escritos, cuyo uso fue más honorable que su adquisición. A todos estaban abiertas sus bibliotecas, y los paseos en torno a éstas, y los lugares de estudio recibían sin impedimento a los griegos que los frecuentaban y pasaban allí el día unos con otros como si fuera aquello una especie de refugio de las Musas, alejándose encantados de sus otras obligaciones. Y muchas veces él mismo, entrando en los deambulatorios, pasaba sus ratos libres junto con los estudiosos y ayudaba a los políticos en lo que necesitasen. Y su mansión era enteramente un hogar y un pritaneo griego para los que llegaban a Roma.

Plutarco, *Vidas paralelas*, «Vida de Lúculo», 42, 1-2. En: Cano, Jorge; Hernández, David; Ledesma, Amanda (trads.) (2007). *Plutarco. Vidas paralelas (v)*. Madrid: Gredos, págs. 254-255.

Escipión Africano el Antiguo ordenó poner en su tumba la estatua de Quinto Ennio, y quería que la inscripción depositada sobre sus cenizas llevara el nombre de este poeta junto a su glorioso nombre.

Plinio el Viejo, *Historia natural*, 7, 31, 114. Traducción propia.

El nuevo hombre romano y su pasión por la cultura

Este nuevo ciudadano se identificaba con valores más cosmopolitas y mundanos, como la urbanidad, la educación liberal, el placer estético y nuevos valores religiosos.

Al ideal de rusticidad, el romano esteta oponía la urbanidad (*urbanitas*), es decir, todo lo que se relacionaba con la vida en la ciudad. Frente a las maneras toscas y poco elegantes de los campesinos, la urbanidad conllevaba sofisticación, nivel cultural, refinamiento, buen gusto, cosmopolitismo y educación. El

objetivo de todo ciudadano helenizado consistía, pues, en eliminar todo cuanto resultara rústico en su manera de ser, vestirse e, incluso, hablar.

La urbanidad, además, alimentaba un sentimiento cosmopolita gracias al cual el romano se sentía ciudadano del mundo, y se caracterizaba por la *humanitas*, es decir, una educación en las artes liberales. Este sistema de enseñanza llegó a Roma, procedente de Grecia, por una doble vía: por un lado, gracias a la instalación en Roma de las principales escuelas filosóficas helenísticas, con un número siempre creciente de seguidores; por otro lado, gracias a la introducción de los métodos formativos griegos, es decir, la escuela liberal, magníficamente representada por el lema «Mens sana in corpore sano» ('una mente sana en un cuerpo sano'), mal atribuido a Aristóteles.[17] Los romanos más inteligentes se apercibieron con prontitud de que la escuela griega podía serles de utilidad en el campo de la política, sobre todo, gracias al ejercitamiento en la retórica.[18]

La pasión por la cultura también llevó a los senadores helenizados a hacer acopio de libros, aunque algunos lo hicieron por mero espíritu de ostentación. Al mismo tiempo, fomentaron la creación de cenáculos literarios y filosóficos, así como de bibliotecas privadas abiertas al público.

El arte y el placer estético también fueron dimensiones cultivadas por este nuevo tipo de senadores, que se convirtieron en mecenas de las artes griegas en un sentido muy amplio, tal como muestra el hecho de que, en 264 a.C., tras la conquista de Volsinies, se patrocinara el traslado a Roma de dos mil estatuas, que se usaron para decorar el Foro Boario. A continuación, la arquitectura romana fue incorporando las realizaciones arquitectónicas griegas, tanto las propias como las procedentes del Oriente helenístico. Estas innovaciones llegaron de la mano de arquitectos orientales expresamente contratados para «modernizar» el paisaje urbanístico de la capital, caso de Hermodoro de Salamina, de quien se recuerda su participación en la construcción del Pórtico de Metelo (*ca*. 147 a.C.), en la parte meridional del Campo de Marte. El pórtico englobaba los santuarios de Juno Regina y de Júpiter Estátor, que fue el primer edificio de Roma en utilizar mármol pentélico (originario del Ática, de una extraordinaria blancura). El pórtico se convirtió en un lugar para exhibir los tesoros capturados a los griegos, como el conjunto ecuestre de Alejandro Magno y los 25 compañeros caídos en la batalla del Gránico, obra del gran

17 Sin embargo, el forjador de este aforismo fue, en realidad, el poeta Juvenal, quien lo utilizó en una de sus *Sátiras* a finales del siglo II (Juvenal, *Sátiras*, 10, 356).

18 Gleason, Maud W. (1995). *Making men: sophists and self-presentation in ancient Rome*. Princeton: Princeton University.

escultor griego Lisipo. A esta ola helenizante cabe adscribir asimismo el templo de Hércules Olivario, comisionado por un importante mercader de aceite, de planta circular (*tholos*) y orden corintio, también en el Foro Boario (120 a.C.) y de mármol pentélico.

Igualmente, la influencia helenística se mostró en el campo de la estatuaria, donde se difundió la moda de hacer estatuas de los personajes políticos del momento, de pie o a caballo, para decorar los atrios de las casas. No obstante, estas estatuas pronto empezaron a embellecer los espacios públicos de las ciudades (foro, termas, pórticos, etc.), un hecho que resultaba francamente escandaloso a ojos de los senadores conservadores, máxime si los ciudadanos así representados, en imitación de las representaciones de los soberanos helenísticos, aparecían sin ropa alguna (sirva de ejemplo la escultura denominada *El príncipe helenístico*, del Museo de las Termas de Diocleciano, que representaría a un general romano victorioso, completamente desnudo y descansando apoyado sobre la lanza). Además, surgieron en Roma talleres escultóricos que se especializaron en la realización de copias de esculturas griegas de la época clásica para abastecer la ávida demanda de las familias aristocráticas. Es bien conocido el caso de Pasiteles, escultor proveniente de la Magna Grecia que trabajó en Roma en tiempos de Julio César (finales del siglo I a.C.) realizando copias y variaciones de las obras maestras griegas y que, como premio, obtuvo la ciudadanía romana.

Figura 2. Estatua denominada *El príncipe helenístico*, que ejemplifica el arquetipo del senador helenizado. Seguramente, representa a un general romano victorioso, descansando después del fin del combate Roma, Museo de las Termas de Diocleciano, siglo II a.C.

En el ámbito doméstico, las casas de los ricos también experimentaron una profunda transformación, ya que estos trataron de convertirlas en obras de arte y en todo un ejemplo de refinamiento por medio de la decoración a base de elaborados estucos, mosaicos, esculturas, frescos, etc. Así, la residencia aristocrática tradicional, que veía comer a la familia en el atrio y organizaba en torno a este patio el resto de los ambientes del hogar (el despacho del dueño de la casa, o *tablinum*; los dormitorios y el huerto), fue monumentalizada con la adición del peristilo, un espacio abierto ajardinado, porticado en uno o varios de sus lados, en torno al cual se dispusieron los dormitorios y los comedores. Con las columnas del peristilo se impuso un material costoso y lujoso, en consonancia con la elegancia y fasto que querían tener este tipo de pórticos: el mármol[19] (v. cuadro 5).

Además, la introducción en estos peristilos del ideal griego de la amenidad (*amoenitas*) impulsó la construcción de entornos vegetales cada vez más grandes, los jardines, que aspiraban a recrear una naturaleza destinada a la mera delectación y a la recreación visual.[20] Estos espacios acogían una vegetación variada y, si estaba al alcance del bolsillo del propietario, también exótica. Las plantas se disponían de forma ordenada, siguiendo diseños geométricos, con estrechos senderos para pasear; creaban laberintos; e, incluso, el esclavo jardinero (*topiarius*) hacía alarde de su maestría en esta disciplina (*ars topiaria*), por ejemplo, podando las plantas con formas de animales. La animación de los jardines se conseguía mediante animales vivos, principalmente pájaros enjaulados de voz seductora, pavos reales, cisnes y loros, así como peces en los estanques. Todo ello se complementaba con estatuas-fuente, tales como niños de mármol o bronce con patos entre sus brazos y con el agua manando del pico de los ánades. Por último, las innovaciones introducidas en el modo de vida del nuevo hombre romano también afectaron al ámbito religioso a causa de la llegada de cultos foráneos, de origen oriental y con un carácter mistérico e iniciático. Esta nueva religiosidad surgió como respuesta a la crisis de valores de los viejos ideales republicanos, que supuso cierta desconfianza hacia los cultos ancestrales que avalaban aquella manera de ver el mundo.[21] Ante la crisis de la colectividad y el creciente individualismo, el ciudadano buscó respuestas en su religión y, desolado, se dio cuenta de que esta había quedado reducida a

19 Fernández, Pedro Á. (1999). *La casa romana*. Madrid: Akal; Hales, Shelley (2004). *The Roman house and social identity*. Cambridge: Cambridge University.

20 Grimal, Pierre (1969). *Les jardins romains*. París: Presses Universitaires de France; Stackelberg, Katharine T. von (2009). *The Roman garden: space, sense, and society*. Londres / Nueva York: Routledge.

21 Liebeschuetz, John H. (1979). *Continuity and change in Roman religion*. Oxford: Clarendon.

Cuadro 5

Pero desde que Lucio Sila, dueño de la república por la fuerza de las armas, torció malamente sus buenos comienzos, todos se entregaron a la rapiña y al robo; el uno dio en codiciar una casa, el otro, una finca de campo; y faltando la medida y la moderación en los vencedores, llevaron a cabo contra sus mismos conciudadanos atropellos repugnantes y crueles. A ello se agregaba que Sila, para asegurarse la lealtad del ejército que mandaba en Asia, le había consentido, contra las normas de nuestros padres, una vida de vicios y excesivo relajamiento. Aquellos lugares placenteros y voluptuosos afeminaban fácilmente en la inacción los rudos ánimos de los soldados. Allí fue donde primeramente se acostumbró el ejército del pueblo romano al amor y a la bebida, a admirar con pasión las estatuas, los cuadros y los vasos cincelados, a robar todos estos objetos, fuesen de propiedad pública o privada, a despojar los templos, a mancillar todo lo sagrado y lo profano. Claro es que semejantes soldados, una vez vencedores, nada dejaban a los vencidos; porque si la prosperidad estraga el ánimo de los virtuosos, ellos que estaban tan corrompidos no habían de moderarse en la victoria.

Desde que las riquezas empezaron a dar prestigio y con ellas venían la fama, el poder y la influencia, la virtud se embotó, la pobreza se tuvo a afrenta y la honradez, a mala intención. Así es que detrás de la opulencia invadían a la juventud la disolución, la avaricia y el orgullo; robaban y gastaban; no estimaban lo suyo, codiciaban lo ajeno y hacían tabla rasa de la dignidad, del pudor y de los preceptos divinos y humanos sin consideración ni medida. Bien vale la pena, una vez conocidas las casas, grandes como ciudades [...].

Salustio, *Conjuración de Catilina*, 11, 4-12, 3. En: Pabón, José M. (trad.) (1991). *Salustio. Conjuración de Catilina*. Madrid: CSIC, págs. 23-24.

Clara sin duda y evidente es la causa de tan gran ruina: al lujo se ha concedido un camino demasiado ancho. La hormiga de la India saca oro de las minas subterráneas; del mar Rojo llega la madreperla consagrada a Venus; la cadmea Tiro produce el color de la púrpura, y el beduino de Arabia, el cinamomo de intenso perfume. Estas armas doblegan incluso a las pudorosas enclaustradas y a las que se caracterizan por su altivez.

Propercio, *Elegías*, 3, 13, 3-10 [en: Ramírez, Antonio (trad.) (1989). *Propercio. Elegías*. Madrid: Gredos, pág. 206].

la categoría de mero instrumento político. Muchos reaccionaron entonces y decidieron confiar en una serie de religiones y cultos que les ofrecían la salvación a título individual, así como una promesa de inmortalidad. Estos cultos introdujeron una nueva dimensión en el seno de la religión romana: el alma, la parte más personal del individuo, que buscaba la manera de sobrevivir más allá de los obstáculos mundanos.[22]

Nuevas costumbres para un modo de vida más refinado y placentero

La urbanidad y la preocupación por el yo condujeron inevitablemente a una renuncia de los ideales austeros y sencillos de los ciudadanos tradicionales. El nuevo hombre romano mostró gran preocupación por dotar a su vida de refinamiento y sofisticación, en especial en el ámbito privado, en aspectos tales como la cocina, el vestir o el cuidado de su cuerpo.

La sofisticación helenística introdujo en Roma una nueva cultura culinaria que veía, en la cocina, la materialización de un arte y, en el acto de comer, un evento social que daba pie a la exhibición de la riqueza y el buen gusto del anfitrión. Los romanos de los primeros tiempos hacían gala de una frugalidad un tanto retórica cuando afirmaban que solo se alimentaban de purés de legumbres, harina cocida con un poco de vino, gachas de cereal y verduras; la carne prácticamente no la probaban. A partir de los contactos con Oriente, se impuso una cocina más elegante caracterizada por el uso abundante de especias, la elaboración de salsas refinadas y el consumo de productos de lujo y de importación. De esta manera, los romanos abandonaron la cocina vegetariana y frugal por una mucho más compleja y refinada, donde la imaginación en la elección de los ingredientes y en la presentación de los platos hacía de las comidas un arte y una fiesta para los sentidos.

Este nuevo interés por la gastronomía tuvo su reflejo en la publicación de tratados específicamente culinarios[23] y en la aparición del *gourmet*, el amante de la buena comida, figura que en la literatura romana se encarnó en el general Lucio Licinio Lúculo (*ca*. 118-57/56 a.C.), paradigma del sibaritismo. Una vez retirado de la vida pública (66 a.C.), se entregó a los placeres de la mesa, y son

22 Alver, Jaime (2001). *Los misterios: religiones «orientales» en el Imperio romano*. Barcelona: Crítica.

23 Por ejemplo, el *De re coquinaria*, de Marco Gavio Apicio (siglo I d.C.). Sobre la sofisticación de la cocina romana: Benavides-Barajas, Longinos, L. (2000). *La cocina del Imperio romano y su historia*. Granada: Dulcinea; André, Jacques (2009). *L'alimentation et la cuisine à Rome*. París: Les Belles Lettres.

muchas las anécdotas que se recuerdan sobre su pasión culinaria. El lujo y la opulencia de su residencia se hicieron proverbiales. Disponía de 12 comedores, donde se ofrecían cenas opíparas y, de ahí que, en aquellos tiempos, se forjara la expresión cena luculiana para referirse a los grandes banquetes.

Cuadro 6

En esto se presentan unos servidores y extienden sobre los lechos unas colchas en cuyos bordados se veían redes, cazadores al acecho con sus venablos y todo un equipo de caza. No sabíamos todavía ni por sospecha a qué venía todo aquello, cuando fuera del comedor surge un inmenso clamor y he aquí que una jauría de perros de Laconia entra corriendo alrededor de la mesa. Tras ellos llega un aparador en el que iba un jabalí de tamaño poco común, además con un gorro de liberto en la cabeza; de sus defensas colgaban dos cestas de hoja de palmera, una llena de dátiles de Caria y la otra de dátiles de la Tebaida. Alrededor del animal y hechos de pasta dura se agrupaban pequeños lechoncillos, como colgados de la ubre [...]. Para trinchar el jabalí [...] acudió un barbudo gigante con las piernas fajadas y una cazadora jaspeada. Echó mano a su puñal de caza y descargó un fuerte golpe al costado del jabalí; por el boquete de la herida salieron volando unos tordos. Ya estaban a punto unos pajareros con sus cañas de liga, y en un instante se hicieron con las avecillas que revoloteaban por el comedor.

Petronio, *El satiricón*, 40, 16. En: Rubio, Lisardo (trad.) (1984). *Petronio. El satiricón.* Madrid: Gredos, pág. 64.

Los banquetes cotidianos de Lúculo eran de nuevo rico, no solo por los paños teñidos de púrpura, las copas engarzadas de joyas, los coros y los episodios recitativos, sino también por las preparaciones de todo tipo de platos de carne y otros dispuestos de forma lujosa se hizo acreedor de la envidia de los menos pudientes [...]. Y otra vez que tomó en la mesa sólo una cena frugal que le habían preparado, se indignó y llamó al criado que estaba a cargo de todo. Y al decir éste que no creía que nadie necesitara algo lujoso, pues no había invitados, [Lúculo] le replicó: «¿Qué dices? ¿No sabes que hoy en casa de Lúculo cena Lúculo?».

Plutarco, *Vidas paralelas*, «Vida de Lúculo», 40, 1 y 41, 3. En: Cano, Jorge; Hernández, David; Ledesma, Amanda (trads.) (2007). *Plutarco. Vidas paralelas (v)*. Madrid: Gredos, págs. 252-253.

El descubrimiento del yo provocó también cambios significativos en la indumentaria. Vestirse era una obligación, y solo los esclavos y los bárbaros

vivían semidesnudos; la ropa, además, servía para indicar el rango. En los primeros tiempos, los romanos usaron pieles y lana para confeccionar sus vestidos. Su atuendo era sencillo, tanto en los materiales como en los diseños, y se adaptaba al cuerpo con la ayuda de broches, fíbulas, ceñidores y cinturones. La indumentaria empezó a cambiar cuando los mercaderes, desde Oriente y Egipto, introdujeron el lino, material con que se fabricaba la ropa interior femenina y las túnicas de los hombres. En la época imperial se introdujo el uso de la seda china, que hombres y mujeres empleaban con una amplia policromía. En general, la gente con pocos recursos solía llevar colores oscuros, porque se ensucian menos; los ricos, en cambio, se permitían un mayor colorido, en un claro gesto de exhibición de riqueza.

El mismo proceso se constata en la evolución del calzado. De las sandalias, alpargatas o zuecos sencillos, cuya única finalidad era proteger y proporcionar abrigo, se pasó al uso de zapatos más caros, con hebillas decoradas con apliques de oro y perlas que subrayaban el estatus económico del portador.[24] Y, puesto que muchos de estos calzados no estaban pensados para caminar, el senador helenizado tendió a desplazarse a bordo de literas con cortinas de púrpura y decoraciones de piedras preciosas, marfil o perlas; con los asideros de oro; y, en el interior, forradas con sábanas de seda y recubiertas con cojines rellenos de plumas de pavo real (v. cuadro 7).

Por último, el senador helenizado desarrolló todo un conjunto nuevo de modos de vida relacionados con el cuidado del cuerpo (*cura corporis*); por ejemplo: la práctica de deportes no asociados a la preparación militar,[25] la tendencia a llevar peinados sofisticados y el uso de tintes, cosméticos, perfumes y aromas que mostraban su fascinación por el universo de los sentidos.[26] Aunque, desde una perspectiva literaria, el mundo de los afeites se considerara más propio del universo femenino que del masculino, una gran cantidad de pasajes de autores como Juvenal o Marcial refieren la preocupación de los hombres por su físico en aspectos tales como: la blancura de la piel; un cabello abundante, rizado con hierros calientes y de color negro (con la ayuda de tintes, si fuera preciso); una barba cuidadosamente recortada; un aliento que no resultara fétido; un aseo continuo del cuerpo, que incluía perfumes para garantizar un buen olor axilar; unas uñas cortas y limpias; un cuerpo trabajado en las

24 Para profundizar en el tema del adorno personal (tanto de hombres como de mujeres), véase: Guillén, José (1997). *«Urbs Roma»: vida y costumbres de los romanos*, *op. cit.*, págs. 265-329; Sebesta, Judith L.; Bonfante, Larissa (eds.) (2001). *The world of Roman costume*. Madison: University of Wisconsin.

25 Thuillier, Jean-Paul (1996). *Le sport dans la Rome antique*. Paris: Errance.

26 Stewart, Susan (2007). *Cosmetics and perfumes in the Roman world*. Stroud: Tempus.

Cuadro 7

Publio Escipión, cuando en Sicilia meditaba la ruina de los cartagineses buscando cómo aumentar y trasladar su ejército a África [...], se aficionó al gimnasio y empezó a vestir palio y sandalias. No por ello atacó con más blandura al enemigo [...]. Podría creer además que él pensaba conseguir un favor mayor de sus aliados al dar pruebas de aceptar su manera de vivir y sus multitudinarias competiciones gimnásticas [...]. Todavía hoy vemos en el Capitolio una estatua de Lucio Escipión vestido con clámide y calzando sandalias. La verdad es que él mismo quiso que pusieran su efigie con este vestido, porque en ocasiones vestía así.

Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables*, 3, 6, 1-2. En: López, Santiago; Harto, María Luisa; Villalba, Joaquín (trads.) (2003). *Valerio Máximo. Hechos y dichos memorables (libros I-VI)*. Madrid: Gredos, pág. 235.

Tampoco no te entretengas en rizarte el cabello con los hierros, ni en pulir tus piernas con la piedra pómez [...]. Un aderezo negligente constituye el aspecto más apropiado para el hombre. Teseo supo seducir a la hija de Minos sin preocuparse nunca del peinado [...]. Mantén un aspecto aseado, y que el ejercicio en el campo de Marte broncee tu cuerpo envuelto en una toga elegante y airosa. Que tu hablar sea dulce, que tus dientes luzcan su esmalte y que tus pies no se pierdan en un calzado demasiado ancho; no lleves los pelos mal cortados, y que tanto tu cabellera como la barba sean cortados por una mano experta. Que tus uñas, siempre limpias, no sean largas en exceso, ni los pelos asomen por las ventanas de tu nariz, y que el fétido aliento del macho cabrío no ofenda el olfato ajeno.

Ovidio, *Arte de amar*, 1, 505-523. Traducción propia.

palestras y totalmente desprovisto de pelo, en especial en nariz y orejas; y, en general, un aspecto saludable realzado con un uso discreto de cosméticos y joyas. Este refinamiento utilizaba todos estos recursos, en especial, para la seducción amorosa, pues el placer sexual también es característico de la nueva sensibilidad helenística, y los objetivos del lance amoroso eran tanto las jóvenes doncellas de su entorno como los efebos que servían en los banquetes.[27]

27 Lilja, Saara (1983). *Homosexuality in Republican and Augustan Rome*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica; Clarke, John R. (1998). *Looking at love making: construction of sexuality in Roman art (100 B.C.-A.D. 250)*. Berkeley: University of California; Kiefer, Otto (2000). *Sexual life in Ancient Rome*. Londres: Kegan Paul International; Williams, Craig A. (2010). *Roman homosexuality: ideologies*

Cuadro 8

Primero recayó entre ellos [= Escipión y Polibio] una ilusionada inclinación a llevar una vida virtuosa y alcanzar, así, fama de prudencia, aventajando en este aspecto a los que eran de su misma edad. Esta corona es grande y, realmente, difícil de alcanzar, pero en aquella época en Roma era fácilmente accesible, porque la gran masa vivía en un estado de degradación. Unos se dedicaban a la pederastia, otras frecuentaban los prostíbulos y muchos acudían a espectáculos musicales y a banquetes, con el despilfarro que esto comporta; en la guerra contra Perseo habían asimilado con rapidez la laxitud griega en lo que afecta a tales vicios. Ellos habían generado tal incontinencia entre los jóvenes, que muchos se gastaban un talento [de plata] en la compra de un muchacho y otros tiraban trescientas dracmas en la adquisición de un tonel de salazón del Ponto.

Polibio, *Historias*, 31, 25, 1-4. En: Balasch, Manuel (trad.) (1983). *Polibio. Historias (libros xvi-xxxix)*. Madrid: Gredos, págs. 370-371.

A modo de conclusión: la victoria final del helenismo

El refinamiento a que dio lugar la introducción de los modos de vida helenizados fue combatido de diversas maneras por un sector de la población que entendía que su aceptación y difusión atentaban contra un ideario y unos valores, los del romano tradicional, que habían hecho grande a la República romana.

En un intento por frenar la sofisticación helenística, los senadores más conservadores promovieron la promulgación de leyes suntuarias que limitaban el dispendio que un ciudadano podía hacer en diversos aspectos de su día a día. La primera de estas leyes fue la *lex Oppia* (215 a.C., y derogada el año 195 a.C.), promulgada en el momento álgido de la segunda guerra púnica, justo después de la terrible derrota romana en Cannas (216 a.C.), y prohibía a las mujeres poseer más de media onza de oro, usar vestidos coloridos y viajar en carruaje por la ciudad a menos que fuera por causa de un rito religioso. El espíritu represivo de esta legislación impulsó asimismo la promulgación de la *lex Orchia* (181 a.C.), que limitaba el número de asistentes a un banquete, y, poco después, de la *lex Fannia* (161 a.C.), que restringía el gasto en los banquetes a 100 ases o menos

of masculinity in classical antiquity. Oxford: Oxford University (2.ª ed.); Skinner, Marilyn B. (2014). *Sexuality in Greek and Roman culture*. Oxford: Blackwell (2.ª ed.), págs. 253-349.

según la tipología que cada uno revistiera. Sin embargo, esta legislación fue más bien desobedecida, por lo que cupo publicar nuevas sanciones contra los infractores: la *lex Didia* (143 a.C.), que castigaba tanto al anfitrión infractor como a los asistentes al banquete; la *lex Licinia* (103 a.C.), que ampliaba a 200 ases el límite para cierto tipo de banquetes (como las celebraciones nupciales); la *lex Cornelia* (81 a.C.), que restringía el gasto en los funerales; y la *lex Aemilia* (78 a.C.), sobre el tipo y la cantidad de comida que podía servirse en los banquetes. Julio César, Augusto y Tiberio también emitieron disposiciones restrictivas exigiendo el cumplimento de estas leyes suntuarias, pero no consiguieron erradicar la pasión por el lujo que mostraban sus contemporáneos.

Otra esfera en la que se promovió una contestación de los ideales helenísticos fue la filosofía, donde los principios de la mentalidad rústica y pragmática tradicional adquirieron un valor moral en el seno del estoicismo, corriente filosófica de origen griego que en Roma estuvo representada por el cordobés Lucio Anneo Séneca (siglo I d.C.). Según la doctrina estoica, el hombre debía guiarse por la razón, evitando pasiones como el dolor, el placer o el temor, que debía dominar a través del autocontrol, la impasibilidad y la imperturbabilidad.

No obstante, cabe reconocer que ni las leyes suntuarias ni la competencia del estoicismo desbancaron a los ideales helenísticos, que ya resultaron claramente hegemónicos desde finales de la República y se impusieron con total contundencia en la época imperial. Los valores austeros y sencillos de la antigua tradición republicana sobrevivieron como una aspiración moral, siempre reivindicada como ideal de vida, pero apenas materializada por una aristocracia mucho más atraída por los halagüeños versos de Horacio que recomendaban aprovechar el día (*carpe diem*) hasta sus últimas consecuencias:

> No trates de indagar, Leuconoe, pues no se nos permite saberlo, cuál es el término que los dioses han señalado a mis días y a los tuyos, ni te tomes el trabajo de consultar los cálculos babilonios. Más vale someterse a todo lo que sucediere, ya sea que Júpiter nos reserve todavía muchos inviernos o bien sea el último éste que ahora quebranta al mar Tirreno contra los escollos opuestos. Sé sabia, filtra tus vinos, y reduce tus largas esperanzas a los estrechos límites de la vida. Mientras estamos hablando, huye el tiempo envidioso. Aprovecha, pues, el día, sin confiar demasiado en el futuro (Horacio, *Odas*, I, 11).

Bibliografía

Alföldy, Géza (2012). *Nueva historia social de Roma*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

Amunátegui, Carlos F. (2009). *Origen de los poderes del «pater familias»: el «pater familias» y la «patria potestas»*. Madrid: Dykinson.

Barton, Carlin A. (2001). *Roman honor: the fire in the bones*. Berkeley: University of California.

Cid, Rosa M. (2015). «El género y los estudios históricos sobre las mujeres de la antigüedad: reflexiones sobre los usos y evolución de un concepto». *Revista de Historiografía*, vol. 22, págs. 25-49.

Foucault, Michel (1986). *The history of sexuality*. Nueva York: Vintage, 3 vols. (traducción al inglés de la edición original: *Histoire de la sexualité*. París: Gallimard, 1976-1984).

Foxhall, Lin; Salmon, John (eds.) (1998). *Thinking men: masculinity and its self-representation in the classical tradition*. Londres / Nueva York: Routledge.

Giardina, Andrea (ed.) (1993). *L'uomo romano*. Roma / Bari: Laterza.

Gleason, Maud W. (1995). *Making men: sophists and self-presentation in ancient Rome*. Princeton: Princeton University.

Gunderson, Erik (2000). *Staging masculinity: the -rhetoric of performance in the Roman world*. Ann Arbor: University of Michigan.

Johnson, Marguerite; Ryan, Terry (2005). *Sexuality in Greek and Roman society and literature: a sourcebook*. Londres / Nueva York: Routledge.

Lerner, Gerda (1986). *The creation of patriarchy*. Oxford: Oxford University (edición en castellano: *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica, 1990).

McDonnell, Myles (2006). *Roman manliness: «virtus» and the Roman republic*. Cambridge: Cambridge University.

Molas, Dolors (2010). «Memoria, objetividad y subjetividad: los estudios sobre mujeres en el mundo antiguo». En: Pérez-Fuentes, P. (ed.). *Subjetividad, cultura material y género: diálogos con la historiografía italiana*. Barcelona: Icaria, págs. 133-152.

Robert, Jean-Noël (1983). *Les plaisirs à Rome*. París: Les Belles Lettres.

Sebesta, Judith L.; Bonfante, Larissa (eds.) (2001). *The world of Roman costume*. Madison: University of Wisconsin.

Skinner, Marilyn B. (2014). *Sexuality in Greek and Roman culture*. Oxford: Blackwell (2.ª ed.).

Stewart, Susan (2007). *Cosmetics and perfumes in the Roman world*. Stroud: Tempus.

Sussman, Herbert (2012). *Masculine identities: the history and meanings of manliness*. Santa Barbara: Praeger.

Van Nortwick, Thomas (2008). *Imagining men: ideals of masculinity in ancient Greek culture*. Londres: Praeger.

La vida del espíritu y la vida del alma

María-Milagros Rivera Garretas
Universitat de Barcelona

El sentir en la historia ¿es neutro o es sexuado?

La Historia tiene la pretensión de ser verdadera y, además, de serlo expresando con palabras la vida, la vida personal y la común, todo aquello que sabe hacer sociedad, convivencia y política. En la vida, en la calle, es evidente que hay mujeres y hay hombres, hay niñas y hay niños. Esto significa que en el mundo hay dos sexos, dos también en la transexualidad, en la intersexualidad y en el travestismo; y significa asimismo que un sexo es diferente del otro, no desigual. O sea, significa que un sexo no es ni superior ni inferior al otro, ni tampoco opuesto ni contrario, porque cada sexo es una fuente infinita de riqueza natural por sí mismo. Los libros corrientes de historia, en cambio, dan la sensación de que, casi inadvertidamente, cuentan la historia de un sexo, no de dos: cuentan la historia del hombre, más que de las mujeres y los hombres. Incluso se escriben obras tituladas *El hombre prehistórico* o *El hombre medieval,* como si las mujeres estuvieran ahí incluidas, sin estarlo. Ocurre que el mundo es uno y los sexos que lo habitan son dos; que la historia es una, y son dos los sexos que la experimentan, la padecen y la hacen.

Uno de los principales obstáculos que han tenido en Occidente tanto la historia como su hermana, la política, para dar cuenta de que en el mundo, en la sociedad, hay mujeres y hombres, y unas y otros hacen historia, ha sido el valor que nuestra cultura da, en cada época, al sentir. El sentir es muy importante en la vida, pero poco importante en los libros de historia. ¿Por qué? Porque tradicionalmente el sentir ha sido un valor más femenino que masculino, y los historiadores y los políticos han sido, sobre todo desde la fundación de las universidades a finales del siglo XI, más hombres que mujeres. Esto ha cambiado ya, principalmente porque el patriarcado ha terminado, pero nos falta todavía, como cultura, también como cultura historiográfica, mucho vocabulario para decir el sentir, el sentir originario, como lo llamó la filósofa de la historia y del amor María Zambrano (1904-1991) (v. cuadro 1). Nos faltan palabras para decir históricamente el sentir que está en el origen y origina, te hace original. Ella escribió en «Para una historia de la piedad» que «una de las mayores desdichas y

penurias de nuestro tiempo es el hermetismo de la vida profunda, de la vida verdadera del sentir, que ha ido a esconderse en lugares cada vez menos accesibles. Hacer su historia, aunque tímidamente, será una labor de liberación».

Cuadro 1

Quizá nada más difícil de definir en la vida anímica, que los sentimientos. Cuando pretendemos abarcarlos encontramos que constituyen la vida toda del alma, que son el alma misma. ¿Qué sería de un ser humano si fuera posible extirparle el sentir? Dejaría hasta de sentirse a sí mismo. Todo, todo aquello que puede ser objeto del conocimiento, lo que puede ser pensado o sometido a experiencia, todo lo que puede ser querido, o calculado, es sentido previamente de alguna manera; hasta el mismo ser que, si solamente se le entendiera o percibiese, dejaría de ser referido a su propio centro [...]. El sentir, pues, nos constituye más que ninguna otra de las funciones psíquicas, diríase que las demás las tenemos, mientras que el sentir lo somos. Y así, el signo supremo de veracidad, de verdad viva, ha sido siempre el sentir; la fuente última de legitimidad de cuanto el hombre, dice, hace o piensa. Con tan breve observación, vemos que si algo tiene derecho y necesidad de historia es, precisamente, este vasto mundo denominado del sentimiento, pues su historia será la historia más verídica del hombre.

Zambrano, María (2012). «Para una historia de la piedad», pág. 65.

La historia que escribimos, leemos y se enseña en clase transforma, para actualizarlo, el vocabulario de lo político. Hoy buscamos vocabulario histórico original y libre que nos ayude a reconocer el sentir: un vocabulario nuevo que podamos usar cuando hablemos de historia, cuando la leamos, cuando la estudiemos, cuando la escribamos, cuando nos apasionemos por ella. La teoría de los géneros y, sobre todo, la práctica y el pensamiento de la diferencia sexual aportan mucho de este nuevo vocabulario, enriqueciendo la Historia con el sentido libre del ser mujer y también aunque menos, de momento, con el sentido libre del ser hombre.

La fidelidad al amor: la doctrina de los dos infinitos

El sentir por excelencia que pertenece a la vida del espíritu y a la vida del alma es el amor. Tanto la Europa cristiana medieval como el Occidente moderno

estuvieron atravesados por un gran movimiento político no organizado sino espontáneo (como es propio de los verdaderos movimientos políticos, ya que cuando se organizan interviene la jerarquía y se institucionalizan), llamado *Fideles Amoris,* Fieles de amor, de sus signos, más que de la jerarquía feudal o de las monarquías absolutas. Estuvo formado por mujeres y hombres (más mujeres que hombres) que se reconocían entre sí por un anhelo peculiar: el deseo de vivir siendo fieles a sí mismos o a sí mismas, a su espíritu y su alma, y fieles también a lo otro, a lo distinto, a eso que se suele llamar la alteridad, alteridad que está tanto dentro como fuera de mí, y que me enriquece y también temo. O sea, sin hipocresía o con la mínima posible. Y con el máximo amor posible. Para conseguirlo, dedicaron tiempo y energía a cultivar la vida del espíritu y la vida del alma, sin dejarse dominar por el trabajo no necesario para vivir ni por el afán de lucro. Buscaron y muchas veces encontraron lo que se suele llamar la mística o la vía mística, una noción difícil en nuestro mundo, cuyo nombre —«mística»— tiene un origen discutido, probablemente emparentado con «balbucear». Balbucear es el primer paso para decir palabras que expresen precisamente el sentir personal. El amor es sentir, es sexualidad y es placer, pero no solo: es también un modo de estar en el mundo, una mediación con lo real; y es, asimismo, una mediación con el otro sexo, una mediación que evita mucha violencia contra las mujeres y contra la naturaleza. En los contextos históricos en los que el amor es realmente vivido y entendido como modo de estar en el mundo, hay en la sociedad más felicidad y más libertad, tanto para las mujeres como para los hombres.

La cosmogonía feudal explicó la presencia natural en el mundo de dos sexos —mujeres y hombres—, así como la sexuación de la vida del espíritu y del alma, con una teoría que en los siglos centrales de la Edad Media se llamó la doctrina de los dos infinitos. Decía esta teoría que en la vivencia existencial de cada criatura humana el mundo está constituido por dos principios creadores, cada uno de los cuales es de alcance cósmico; es decir, cada uno de ellos vive, abarca e interpreta la realidad entera, no solo una parte de ella. Uno era el principio creador masculino, al que llamaron Dios, y el otro era el principio creador femenino, al que llamaron *Materia prima* o Materia primera. Como cada uno de los dos principios creadores era considerado de alcance cósmico, la jerarquía entre los sexos, fuera esta interna o externa, resultaba impensable.

Esta teoría abrió la vida del espíritu y la vida del alma a algo tan complejo y tan interesante como la sexuación de la infinitud. ¿Son pensables, en el mundo, dos infinitos? Sí, antes de la modernidad. ¿Es pensable una historia infinitamente abierta al dos? Sí, puesto que en la vida y en la calle hay, y solo hay, dos

sexos. ¿Es pensable la sexuación del alma? Sí. Hildegarda de Bingen (1098-1176), por ejemplo, en su *Liber scivias* pintó el alma exhalada por una mujer moribunda como un cuerpo femenino que salía de la boca de esta, tendiendo a lo alto.

Además, la doctrina de los dos infinitos trajo a la sociedad mucha libertad femenina porque inspiró contextos relacionales y formas de vida donde bastantes mujeres y un número indeterminado de hombres vivieron según su deseo, libres de violencia sexuada, libres de sufrirla y libres también del mandato patriarcal de ejercerla. Presentaré ahora algunos ejemplos destacados que afectaron a mucha gente durante largos períodos de tiempo.

Las trovadoras o *trobairitz*: la cultura cortés

Las trovadoras o *trobairitz* fueron, simultáneamente, dos cosas. Fueron poetisas del amor cortés y fueron señoras feudales de un territorio y de un castillo, unas veces señoras feudales consortes, otras veces señoras feudales propietarias, ya que el derecho feudal reconocía a las mujeres como herederas de propiedades y de jurisdicciones en plenitud de derechos cuando no había heredero varón del mismo grado de parentesco. Esta combinación de poetisa y señora feudal en la misma figura fue la sustancia de la cultura trovadoresca, su matriz original y originaria. Ellas hicieron política mediante la poesía. Lo cual quiere decir que no todas las cortes feudales de Occitania, de Cataluña, del norte de Italia o del Pirineo en los siglos XI, XII y XIII, territorios por los que se difundió esta forma femenina de civilización, pertenecieron a la cultura trovadoresca o cultura cortés, ya que no en todas ellas fue poeta o amante de la poesía la señora feudal. Pero sí fueron las cortes de las *trobairitz* las que marcaron el signo de la cultura occitana en su conjunto en los siglos centrales de la Edad Media.

Y sin embargo, tanto en la universidad como en los medios de comunicación se habla más de trovadores que de trovadoras. Esto es así porque la historia social, la más influyente y poderosa que hubo en el siglo XX, no entendió a las *trobairitz*. No las entendió porque en su paradigma, el paradigma de lo social, no cabían: no cabían ni el amor ni la lengua materna, ni tampoco las mujeres que no fueran o excepcionales o subalternas. Toda la cultura trovadoresca era reducida por ese paradigma a una relación de poder entre una noble casada y un trovador que la homenajeaba y se fingía enamorado de ella, o lo estaba de verdad, y usaba el amor para ascender socialmente; o a una curiosidad sobre el adulterio, curiosidad que nadie se ocupaba de explicar. Tanto es así que un medievalista francés muy conocido de la segunda mitad del siglo XX, Georges Duby, que sabía más de guerreros y campesinos que de mujeres, negó

la existencia misma de las trovadoras diciendo que habían sido una invención literaria de los trovadores porque, según él, las mujeres estaban tan oprimidas que era imposible que hubieran creado una cultura de este calibre; y lo negó, encima, en la *Historia de las mujeres en Occidente.* Pero las fuentes lo desmienten.

Las trovadoras interpretaron y practicaron de manera muy original la política, y la interpretaron y practicaron desde su fundamento, que es la política sexual. Resignificaron el poder desde su ser libremente mujeres, no desde la riqueza o la pobreza ni tampoco desde la dimensión de los ejércitos, y lo hicieron reinterpretando la raíz de la política humana, que eran, y siguen siendo, las relaciones entre mujeres y hombres y el sentido que tenían en su tiempo el ser mujer y el ser hombre. Las *trobairitz* sustrajeron relaciones y mujeres al régimen de la fuerza y de la jerarquía propio del feudalismo patriarcal, y las llevaron hacia el amor y la lengua materna (que no coincide con las lenguas nacionales). Sobre todo las relaciones entre mujeres y hombres. Así participaron del gran movimiento político ya citado de los y las *Fideles Amoris.*

Para crear y sostener la cultura cortés, las trovadoras partieron de un principio que era que el amor solo se puede dar fuera del matrimonio. Contando con el apoyo de sus maridos, ellas crearon y sostuvieron lo que llamamos las cortes de amor (ahora, y desde la Edad Media, hablamos de cortes para referirnos a las principales asambleas legislativas y de deliberación política). Las cortes de amor eran grandes celebraciones políticas públicas, grandes encuentros poéticos festivos en los que se discutía, se veneraba, se celebraba y se regulaba el amor, el amor encarnado y concreto, el amor entre mujeres y hombres conocidos, típicamente entre una señora feudal y un trovador, a veces entre dos mujeres. En las cortes de amor se escenificaba y se regulaba el amor en su placer y en sus conflictos, porque ocurre que las mujeres y los hombres entendemos el amor de maneras a un tiempo convergentes y distintas. Se discutía y se escenificaba mediante la poesía y el canto. Las cortes de amor sirvieron, por tanto, para descifrar lo que se siente. Así se creó lo que se suele llamar el amor cortés, la literatura cortés, la cultura cortés. Cortés viene del latín *curtis*, que significa 'patio', porque era en el patio del castillo feudal de las *trobairitz* donde se celebraban las cortes de amor. De *curtis* deriva cortesía: el sentido todavía actual de la cortesía se lo debemos precisamente a la cultura trovadoresca.

La cortesía es una práctica política porque es una mediación para limitar la violencia, que la cortesía detiene. La detiene si la cortesía es verdadera, es decir, si está inspirada por el amor, si no está cristalizada en un formalismo. El hombre (o la mujer) que insulta, que golpea, que agrede, está excluido de la cultura cortés. La cortesía, además, limita o detiene la violencia elaborándola con la

palabra, descifrando el sentir inexpresado que la genera. Es decir, la palabra sirve al trabajo de lo negativo, ese residuo sin descifrar que deja toda relación y que anida en cada corazón humano: sirve a la liberación de la ira, del deseo de venganza, de los celos, de la rabia ante una traición y, también, del resto no interpretable de cada vínculo.

Las trovadoras entendían que el amor alimentaba y desarrollaba la vida del espíritu, orientando la energía humana hacia una grandeza no heroica sino sensible y relacional. Con su *trobar* o encontrar palabras para expresar el amor tal y como se va viviendo, en su felicidad y en su padecimiento, llevaron la lengua materna a la escritura ya a finales del siglo XI, como harían muy poco después las beguinas o beatas con la experiencia mística y la teología.

Dicho de otra manera, las *trobairitz* inventaron prácticas para vivir en el amor, y no según el contrato sexual, tanto su ser mujer como las relaciones con los hombres y con otras mujeres. En las cortes de amor se reguló, por tanto, la vida del espíritu y la política sexual de la época. Y se hizo mediante la palabra viva y contextual. Hoy intentamos regularla con el derecho, que es otra mediación con lo real, muy distinta, más masculina.

Entre las trovadoras cuyo nombre y obra conocemos están Tibors de Sarenom, la condesa Beatriz de Día, Almucs de Castelnau, Iseo de Capio, Azalaïs de Porcairagues, María de Ventadorn, Alamanda, Garsenda de Provenza, Clara de Anduza, Azalaïs de Altier, Castelloza, Bieiris de Romans… El erudito de lengua italiana Saverio Guida, añadiendo aportaciones a la gran obra de Angelica Rieger, ha mostrado que una parte importante de los textos trovadorescos que circulaban como anónimos son de autoría femenina.

Cuadro 2

Señora María, el mérito y la perfecta virtud,
la alegría, el juicio y la fina belleza,
la acogida, el mérito y el honor,
el hablar gentil y los modos graciosos,
el dulce rostro y la graciosa alegría,
la dulce mirada y la amorosa expresión
que están en vos y que no tienen igual,
me levan hacia vos con corazón sincero.

Martinengo, Marirì (1997). *Las trovadoras: poetisas del amor cortés*, pág. 109.
Canción de la trovadora Bieiris de Romans.

La forma de vida beguina o beata

La forma de vida beguina o beata fue un fenómeno histórico específicamente europeo, muy grande en número y muy duradero en el tiempo. Nació a finales del siglo XI, fue llevada por las mujeres a América en el siglo XVI y, aunque fue prohibida por la Revolución francesa, no ha desaparecido nunca. Las beguinas fueron mujeres y algunos hombres que se dedicaron a su espiritualidad libremente, sin reglas ni instituciones, sin pedir nunca confirmación a la Iglesia ni ir tampoco en contra de ella. Su gran originalidad fue elegir una espiritualidad a un tiempo contemplativa y política. Fue contemplativa porque se especializaron en el conocimiento minucioso y veraz del sentir de su propia alma; fue política porque practicaron siempre también la piedad, entendiendo por piedad no una caridad despectiva sino saber tratar adecuadamente con lo otro, eso otro que sume al ser humano en el espanto, según decía María Zambrano: otro que era, en primer lugar, Dios (palabra que tenemos para decir lo más, sin más) y también el placer, la sabiduría, la gloria, la enfermedad, el dolor, la ignorancia, la desesperación, la injusticia, la muerte… Es decir, todo lo que afecta o puede afectar a la vida del espíritu y a la vida del alma de las mujeres y de los hombres.

En lengua italiana, el término *beghina* ha persistido hasta el siglo XXI, con matices peyorativos. En lengua castellana, la palabra beguina fue sustituida a finales de la Edad Media por beata, que significa 'feliz, bienaventurada'. La etimología de beguina no es segura.

Sobre el origen de estas mujeres sabemos poco. Están documentadas en el siglo XI como residentes en instituciones de canonesas de Alemania sin formar parte del centro. En el siglo XII formaban un verdadero movimiento político espontáneo de mujeres y algunos hombres que supieron interpretar y conectar con el sentir de la población de su tiempo.

Las beguinas o beatas interpretaron la política sexual. Inventaron un modo original de ser mujer, lleno de paradojas. Fueron seglares dedicadas a la vida espiritual en la calle —el espacio público por excelencia en nuestra cultura política—, más allá (no en contra) de los esquemas previstos por la Iglesia católica, sin hacerse monjas y sin someterse a un clero fuera de lo común. De modo que ni fueron religiosas ni fueron estrictamente laicas: lo que caracteriza a la monja o al monje es someterse a una regla mediante los tres votos monásticos de pobreza, castidad y obediencia, votos que ritualizan la entrada en religión. Ellas no hicieron voto alguno. Se abrieron, por tanto, vías de expresión y de práctica libres de su ser mujer. Nunca pidieron al papado confirmación de su manera de vivir ni de contemplar su alma. Encontraron mediaciones para no dejarse ni asimilar ni normalizar ni castigar por la jerarquía eclesiástica. No

vivieron, por tanto, en la sociedad cristiana convencional de su época ni tampoco fuera de ella.

Tampoco se casaron. Eludieron así el contrato sexual, fundamento del patriarcado, y lo eludieron sin dejar de vivir en sus casas, entre sus amigas, a pie de calle, tanto en las ciudades como en el campo. Vivieron en casas de beguinas o beaterios, a veces solas, a veces con otra beguina, a veces con tres, con cinco o más, hasta diez las tenemos documentadas en la Europa medieval. Normalmente se legaron entre ellas todos o parte de sus bienes al morir.

Fue asimismo una forma de vida interclasista. Abundaron en la clase media urbana, tanto en los grupos profesionales como en el artesanado, pero las hubo también aristócratas, burguesas y campesinas. Llegaron a los sitios más recónditos. Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695), por ejemplo, la más grande y querida autora o autor de la *Nueva España moderna y del México contemporáneo*, se educó de niña en una escuela de beatas del pueblo de Amecameca, en la provincia de Chalco, cerca del mítico volcán de Popocatépetl, escuela en la que se descubrió poeta, dramaturga y compositora. Las beguinas vivieron de rentas, si las tenían, o de su trabajo, al que dedicaron el tiempo y la energía necesarios para vivir en la llamada pobreza evangélica, pobreza elegida que no es resultado de la injusticia social sino del deseo de tener tiempo (el más grande de los dones) que dedicar a la espiritualidad, a la piedad y al sentir del alma. Ellas fueron, en realidad, las inventoras del ideal de pobreza que llevarían después a la vida monástica las órdenes mendicantes.

Las encontramos activas en la enfermería, en los hospitales de pobres, en la industria textil, en el copiado y miniado de manuscritos y en la enseñanza de niñas y niños en pueblos y ciudades. Su gran creación pedagógica fue la Amiga o escuela de beguinas y beatas, que se ubicaba en sus edificios comunales; según una antigua alumna que he conocido, que frecuentó esta escuela en Andalucía en el siglo XX, las niñas se llevaban de casa su sillita y allí aprendían a leer y escribir, los conocimientos científicos básicos y también la amistad, el amor y la política de la piedad. Las encontramos también como acabadoras de la vida o mediadoras de la muerte, yendo de casa en casa cuando eran llamadas, o enterrando, con privilegio real, a los condenados a muerte, los ahorcados por ejemplo, para preservar su humana dignidad. A veces, las beguinas se hicieron temporalmente pordioseras, por pasar por la experiencia fuerte de vivir de la caridad de la gente pidiendo limosna por el amor de Dios, precisamente para experimentar este difícil modo de amor. Una de las beatas (antes pordiosera y eremita) más famosas de Castilla fue la noble María García de Toledo (*ca.* 1344-1426), sobrina del arzobispo de Toledo, que fundó hacia 1404 el beaterio de Marigarcía de esta ciudad.

Cuadro 3

Andan entr'amas la vieja y su aia y la virgen tierna por toda la cibdad de casa en casa como pobres y peregrinas. Vienen entre los dos coros de la iglesia maior y allí, delante de todo el clero y pueblo, piden por amor de Dios limosna. Mucho se maravillan todos y dizen: «no auemos visto alguna que sea semejante a esta entre todas las henbras de aquesta çibdad» [...]. Acaeçió un día que la dicha matrona biuda y la bendita uirgen, continuando su santa obra andando a demandar por las calles, encontraron con su padre y con el arçobispo su tío que hera hermano de su madre, aconpañado de muchos caualleros nobles; y como el arçobispo la viese ansí mendigar y la conoçiese, reprehendió a su cuñado porque consentía andar ansí despreçiada a su sobrina y díxole: «¡O uarón, como seas prudente! ¿Por qué consientes a moza tan pequeña, tan hermosa y generosa, andar ansí tan despreciada? ¿Por qué tienes tu hija ansí aboreçida? ¿Por qué no la casas con otro su igual?». Al qual respondió el noble cauallero benignamente: «¿Qué esposo puedo yo dar a mi hija más generoso y más rico que Ihesu Xhristo, hijo de Dios biuo? Dejémosla. Tomó para sí la mejor parte».

García de Toledo, María. *Vida*. Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, Ms. ç-iii-3, fols. 255v-256r.

Las beguinas y beatas formaron un movimiento internacional que mantuvo muy vivos los contactos entre sí, tanto en una misma ciudad como entre ciudades y entre territorios. Son mujeres que viajaron de un grupo a otro, entre una ciudad y otra, desdiciendo así el estereotipo de género femenino que se suele atribuir rutinariamente, con razón o sin ella, a las mujeres del pasado.

Algunas beguinas llevaron su experimentación espiritual a formas que hoy nos asombran. La más llamativa fue la de las muradas, llamadas también reclusas o emparedadas. Fueron beguinas (exclusivamente mujeres) que normalmente ya mayores, después de un proceso crítico de toma de conciencia traído por una visión, un viaje de peregrinación, una crisis personal o el simple deseo de soledad, decidieron emparedarse en la muralla de una ciudad o de una iglesia importante, o en un puente. Lo hacían con un ceremonial público que incluía una procesión religiosa y un ritual de entierro dominado por el color negro.

La vida murada fue una forma de vida contemplativa que se inspiró en la vida eremítica antigua y altomedieval, una opción que llevaba a mujeres u hombres en solitario o en pequeños grupos a vivir en el desierto, en el yermo, en los linderos del bosque, en puertos de montaña, en lugares agrestes. Las

muradas la transformaron llevándola a las ciudades. La vida eremítica atrajo a muchas mujeres en los siglos XI y XII. A partir del XII, el deseo femenino de vida solitaria se orientó cada vez con mayor decisión hacia la vida murada.

Lo paradójico fue que las muradas no abandonaron el mundo en absoluto. Su intención espiritual y política era otra. También su sentir. Murándose, su cuerpo y su alma se volvían intocables e inviolables y, al mismo tiempo, se ponían a disposición de todo el mundo, abiertas siempre a lo otro. Ellas situaron sus celdas en lugares frecuentados y mediadores, lugares por los que pasaba la gente y que vinculaban dos realidades distintas: la muralla vinculaba la ciudad con el campo o el muro en una iglesia, lo sagrado con lo profano; el puente, dos orillas de un territorio… En las celdas dejaban solamente una ventana abierta al exterior, como podemos ver todavía en la capilla de Santa Marta en Astorga (León). Desde su ventana se comunicaban con la gente que acudía a visitarlas, a pedirles consejo, respuestas, diálogo, consuelo espiritual, orientaciones en el amor divino. De modo que desde sus sepulcros o celdas abiertas desempeñaron una función pública de asistencia espiritual *gratis et amore*, por gracia y por amor, es decir, por piedad, por saber tratar adecuadamente con lo otro. Por esas mismas ventanas, ellas eran alimentadas por la piedad de la gente, que las reconocía como lo otro, como mediadoras con lo divino.

Las muradas interpretaron la política sexual de su tiempo. Lo hicieron dejando dicho que su cuerpo y su alma eran inviolables (era un cuerpo amurallado) y, a la vez, estaba abierto mediante la comunicación y la palabra. Eligieron como morada de su forma de vida el castigo que el derecho feudal imponía a la mujer acusada, con razón o sin ella, de adulterio. El castigo consistía —sobre todo si era noble— en tapiarla en su casa en una celda de dimensiones similares a las de las muradas, con la diferencia de que la ventana no se abría hacia el mundo, hacia el exterior, sino hacia dentro de casa. El marido estaba obligado a alimentarla y a evitar que se le diera algo que pudiera causarle la muerte. La acusada de adulterio, delito exclusivamente femenino en el derecho y más masculino que femenino en la vida, era una muerta en vida; la murada, en cambio, empezaba en su celda una vida propia y libre.

Las beguinas y beatas revolucionaron la teología cristiana. En la Europa y el Occidente anteriores a la Revolución francesa (1789), la teología era política porque el vocabulario del cristianismo fue el que se utilizó para decir lo que era la realidad de la vida, de la naturaleza y de las cosas. Durante siglos, la lengua de la teología fue el latín, tanto mientras esta lengua estuvo viva como cuando ya estaba muerta. El latín dejó de ser lengua materna en el siglo VII, pasando, de ser la lengua que las madres enseñaban a sus hijas e hijos al enseñarles a hablar, a ser una lengua muerta, propia de doctos y doctas, aprendida en segun-

do lugar. Las beguinas y beatas convirtieron su lengua materna en lengua de la teología, tanto si sabían latín como si no lo sabían, y la llevaron a la escritura. Lo hicieron porque querían hablar de amor, de su experiencia del amor de Dios, cosa dificilísima, y para hablar de amor les servía la lengua materna, no una lengua muerta, seca ya para la expresión refinada del sentir. La primera conocida que lo hizo fue la poeta espiritual y bíblica de lengua alemana Frau Ava de Göttweig o Ava de Melk (*ca*. 1060 – 7 de febrero de 1127), que se muró después de ser madre en la torre de uno de esos lugares de Austria; después, la poeta de lengua neerlandesa y maestra de beguinas Hadewijch de Amberes (siglo XIII), la teóloga de lengua francesa Margarita Porete, autora de *El espejo de las almas simples,* quemada en París en 1310 porque no se dignó contestar al tribunal de la Inquisición, y la escritora de lengua inglesa Juliana de Norwich (*ca*. 1342 – *ca*. 1416), autora de *The Revelation of Divine Love in Sixteen Showings*, que se muró en la iglesia de San Julián de Norwich y cuyo nombre anterior no conocemos.

La teología beguina en lengua materna es importantísima para conocer la historia de la vida del alma y del conocimiento occidental, porque su cultura y su teología reconocieron en modo eminente la visión y la revelación como vía de acceso al conocimiento, dándole así a este una magnitud y una riqueza que hoy nos resultan inauditas. Que nos resulte esto inaudito deriva de que, desde mediados del siglo XIII, la escolástica y la jerarquía eclesiástica combatieron la visión y la revelación como método o camino de conocimiento, y redujeron este a los límites de lo que es pensable por la razón.

La vida monástica

Esta forma de vida, exclusiva del cristianismo católico, ha sido elegida o aceptada como el mejor destino disponible por una cantidad ingente de mujeres y de hombres de Europa y de Occidente desde finales del siglo IV hasta la actualidad. Como la vida beguina, pero de otra manera, ha atraído a mujeres y a hombres que han querido dedicar su vida con mayor o menor intensidad al cultivo de su espíritu y a la contemplación del sentir de su alma. La vida monástica se distingue de la vida beguina por el importantísimo compromiso de los votos monásticos, que fueron tres: pobreza, castidad y obediencia; más, desde casi el siglo XIV, solo para las monjas, la clausura, abolida en el siglo XX (1964). Las beguinas, en cambio, no hacían voto alguno. Los votos indicaban el sometimiento voluntario hasta la muerte a una vida en comunidad definida por una regla monástica aprobada por el papado.

El monacato fue una forma de vida semejante y distinta para mujeres y para hombres; es decir, tuvo en cuenta el hecho histórico básico de que en el mundo hay dos sexos, o sea, de que la diferencia sexual existe y es una fuente de riqueza de la condición humana. Esto pudo ser una de las claves de su éxito. Reconociendo que en el mundo hay dos sexos, el monacato intervino en la política sexual. Lo hizo poniendo en su centro, como uno de los tres votos monásticos, la castidad. Que la castidad sea considerada un valor personal y político tanto para mujeres como para hombres es una innovación del cristianismo, que superó a la tradición romana, la cual lo consideraba un valor femenino.

En la vida monástica, la castidad fue entendida como inhibición de la sexualidad heterosexual. Esto tuvo enormes consecuencias políticas y sociales, ya que liberó a las mujeres del sometimiento al contrato sexual y, a los hombres, del mandato patriarcal de imponer este contrato y sostenerlo. El contrato sexual, descubierto en el siglo XX por la politóloga Carole Pateman, ha sido en nuestra historia un pacto no pacífico entre hombres que practican la heterosexualidad para repartirse entre ellos el acceso al cuerpo femenino fértil y sus frutos: un pacto previo y contiguo al contrato social. Se decía en el siglo XX que el poder es, ante dodo, poder sobre los cuerpos.

La forma de vida monástica fue inventada por santa Macrina la Joven (Cesárea de Capadocia, *ca*. 327 – Annesis, 379), mujer cultísima del orden senatorial romano que, siendo muy joven, al morir su prometido decidió no casarse y dedicarse a una vida de perpetua virginidad. Para ello fundó con su madre, Emmelia la Mayor, con algunas sirvientas y sirvientes, amigos y amigas, una comunidad cristiana de mujeres y de hombres en una casa familiar de Annesis, cerca del río Iris, en la provincia romana bizantina del Ponto. Fue una comunidad cohesionada por el deseo compartido de dedicarse a la vida del espíritu y a la contemplación del sentir del alma. Para esta forma de vida, inventó un nombre que, en latín (ella era griega helenística, aunque hablaría también latín), se ha transmitido hasta hoy como *consacratio Dei,* consagración de Dios, de la índole Dios. Esta es la clave de la castidad de entonces: consagrar tu cuerpo a Dios, no al placer sexual masculino ni a la procreación humana. El hermano menor de santa Macrina la Joven, san Basilio de Cesárea (*ca*. 330 – 379), se unió al proyecto de vida de su hermana cuando volvió de estudiar en Atenas; y puso por escrito las Constituciones que ella había ido experimentando en el monasterio de Annesis, por lo que la tradición historiográfica masculina le ha atribuido a él la primera regla monástica, sin ser su autor.

Inspirados por santa Macrina la Joven, muchos monasterios altomedievales fueron dobles o dúplices, de monjas y monjes bajo el gobierno de una abadesa. Fue el caso, por citar a una grandísima artista, del de San Salvador de

Tábara (Zamora), donde en el siglo x la monja En pintó el magnífico libro beato (Comentario del Apocalipsis) llamado desde el siglo xi Beato de Gerona, en cuya catedral se conserva, y lo firmó el año 975 con esta frase: «En depintrix et Dei adiutrix» («En, pintora y ayudanta de Dios»). O el monasterio de Disibodenberg (Renania), el primero de los dos de los que fue abadesa la gran escritora, filósofa, médica, botanista y compositora sajona Hildegarda de Bingen a quien Margarethe von Trotta dedicó la película *Visión*.

Cuadro 4

Escúchame, hija, a mí tu madre en espíritu diciéndote: Asciende mi dolor. El dolor destruye la gran confianza y consuelo que tuve en un ser humano. En adelante diré: «Es bueno confiar en el Señor, mejor que confiar en príncipes y princesas». Esto es: ser confianza que el humor aéreo de la tierra tiene por breve tiempo. El ser humano que ve así pone en Dios la vista como el águila en el sol. Y por eso no prestará atención a persona elevada, que falta como flor que cae. Esto lo transgredí por amor de un ser humano noble. Ahora te digo: cada vez que así pequé, Dios me mostró el pecado o en angustias o en dolores, y así también ahora se ha hecho contigo, como tú misma sabes. Ahora otra vez digo: ¡Ay de mí, madre! ¡Ay de mí, hija! ¿*Por qué me has abandonado*, como una huérfana? Amé la nobleza de tus costumbres y la sabiduría y la castidad y tu alma y toda tu vida, tanto que muchos dijeron ¿qué haces? Lloren ahora conmigo todos y todas las que tienen un dolor semejante a mi dolor, quienes tuvieron en el amor de Dios tal caridad en el corazón y en su mente por un ser humano, como yo he tenido en ti, que en un momento les es robado, como también tú me has sido arrancada. Pero que «te preceda el ángel» de Dios, y el Hijo de Dios te proteja, y su madre te guarde. Quiero que te acuerdes de tu mísera madre Hildegarda, por que no te falte felicidad.

Martinengo, Marirì (1992). «Ildegarda e Richardis», págs. 86-90, nota 21 (texto latino) y 95. Traducción propia. Carta de Hildegarda de Bingen a Ricarda von Stade.

Al tener en su núcleo el voto de castidad, el monacato interpretó desde sus orígenes la familia patriarcal, fundada en la heterosexualidad obligatoria. En los monasterios, tanto masculinos como femeninos, se diseñó otro sistema de parentesco, llamado espiritual. Estuvo organizado por vínculos espirituales, no de sangre: pertenecer a la misma orden, al mismo monasterio, a la misma provincia monástica, etc. En su centro estuvo la *caritas.* La *caritas* nace del amor espiritual —a veces también carnal, como documenta san Elredo de Rieval (1110-1167) y ha estudiado John Boswell— entre personas del mismo sexo, y se

funda en la potencia significante de las relaciones del mismo sexo, expresadas como sororidad y como fraternidad. Es la potencia y la riqueza de una alteridad más fina que la del otro sexo: la que le ofrece a un hombre lo otro que es hombre y a una mujer lo otro que es mujer (la filósofa del siglo XX Luce Irigaray lo descubrió para el feminismo). El monacato lo entendió como un camino de perfección distinto del de la maternidad y la paternidad, sin dejar de reconocer la necesidad y la grandeza de estas para contribuir a la eternidad de la obra divina de la creación, en la que el cristianismo creía, usurpando la obra de la madre.

En la vida monástica, la *caritas* o amor espiritual se mezcló con la jerarquía, presentándose como réplica parcial de la jerarquía de la familia patriarcal: un padre (el abad), hermanos, hermanas, hijas e hijos espirituales, etc. Fue una réplica parcial porque no se trató de jerarquía de los hombres sobre las mujeres, excepto en lo relativo al sacerdocio.

El monacato se difundió por toda Europa a lo largo de la Edad Media, y por América y el resto del mundo desde la Edad Moderna. Se fue organizando en órdenes religiosas distintas, cada una de las cuales se distinguía por la orientación del sentido de su regla monástica, aunque manteniendo siempre, hasta la actualidad, la *consacratio Dei,* inspiración original de santa Macrina la Joven. En el siglo VI, san Benito de Nursia (*ca*. 480 – 21 de marzo de 547), en la actual Italia, masculinizó el monacato fundando en Piumarola, que entonces pertenecía al Imperio bizantino, la abadía de Montecasino y la orden y regla benedictina que, sin suprimir la contemplación, la matizó con el trabajo manual, valor más masculino que femenino: *Ora et labora*, «Reza y trabaja», dice su famosa regla, que fue seguida también por muchas mujeres, aunque algunas, como la gran pensadora Eloísa (*ca*. 1092 – 1164), que fue monja a su pesar, se lamentó en una carta al filósofo Abelardo de que las monjas tuvieran que someterse a las mismas reglas que los monjes, reglas que no tenían en cuenta la importancia de la diferencia sexual.

En el siglo XIII, santa Clara de Asís (1194-1253) y san Francisco de Asís (1182-1226) revolucionaron el monacato femenino y masculino con el ideal, más radical en Clara que en Francisco, de vivir en la pobreza evangélica, ideal ya presente en la vida beguina y, antes, en santa Macrina la Joven. Ella fundó la orden de santa Clara, él, la orden de san Francisco, órdenes hermanas que tendrían mucho éxito entre mujeres y hombres de todas las clases sociales durante siglos. Gracias a la dedicación plena a la contemplación del sentir del alma y a la vida del espíritu, reduciendo la importancia del trabajo, se volvió a la forma de vida monástica inventada por santa Macrina la Joven, particularmente entre las clarisas.

En el siglo XV fue fundada en el Reino de León-Castilla una orden religiosa dedicada exclusivamente al cultivo de la más pura espiritualidad femenina y la más sorprendente política de las mujeres: la orden de la Inmaculada Concepción. La fundó en 1484 Beatriz de Silva (*ca*. 1426 – *ca*. 1491), amiga y confidente de Isabel la Católica, con otras once mujeres, en los Palacios de Galiana, en Toledo. Estuvo dedicada a la contemplación y difusión de la Inmaculada Concepción de la Virgen María de Nazaret, el más político de los misterios del catolicismo, porque es concepción sin coito y sin falo (construcción cultural del pene) tanto de cuerpos —Jesucristo, el más eminente— como de conceptos. Es decir, fue una orden que conectó íntimamente la teología y la vida del alma con la política sexual, fundamento de la política.

En el monacato han encontrado a lo largo de los siglos su cuarto propio y excelentes bibliotecas muchísimas escritoras y escritores. Entre ellas recuerdo algunas: Baudonivia, en Santa María de Poitiers, en los siglos VI-VII; Hildegarda de Bingen, en Disibodenberg y en Rupertsberg, en el XII; Herralda de Hohenburg (1130-1195), en Alsacia; santa Catalina de Siena (1347-1380), en Italia; Isabel de Villena (1430-1490), con las clarisas en la Santísima Trinidad de Valencia; santa Juana de la Cruz (1481-1534), en Cubas de La Sagra (Toledo); santa Teresa de Jesús (1515-1582), en Ávila; Luisa Enríquez Manrique de Lara (1603-1660), como carmelita descalza en Malagón (Ciudad Real); sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695), en Nuestra Señora de la Expectación de la ciudad de México; sor María de Jesús de Ágreda (1602-1665), en las concepcionistas de Ágreda (Soria); y Edith Stein (Teresa Benedicta de la Cruz, 1891-1942), carmelita descalza en Colonia (Alemania) y en Echt (Países Bajos). No como monja, que no lo fue, sino como canonesa, hay que recordar a Hrotsvitha de Gandersheim, en el siglo X, que fue la primera autora y autor de teatro en Europa.

Cuadro 5

Según la maravillosa visión que en el cofre se le mostró, estando ansí encerrada, vio a la Virgen sin mancilla, vestida del hábito blanco y azul, que traen ahora las monjas de su Concepción Purísima, consolándola y esforzándola con esfuerzo muy grande. Por lo cual, y por otro aparescimiento semejante que asimismo Nuestra Señora la hizo otra vez, ordenó después ella el hábito, según lo había visto.

Graña Cid, María del Mar (2004). *Beatriz de Silva*, pág. 68.

La Querella de las Mujeres

Desde al menos el siglo XVII, se llama Querelle des Femmes a un enorme y duradero movimiento político y espiritual nacido en el siglo XIII en la corte de la reina de Francia Juana I de Navarra (1271-1305), esposa de Felipe IV el Hermoso (1285-1314). Nació en una Europa en transición y en crisis —la crisis del modo de producción feudal—, y duró, según unas, hasta la Revolución francesa o, según otras, hasta la actualidad. Fue un movimiento propio de la Europa y, luego, del Occidente cristianos, que se difundió a América en el siglo XVI con gran éxito. En su origen estuvo una cuestión teológica expresada en los términos propios de la política sexual. Era el infinito femenino, su valor y su existencia, que la teología escolástica empezaba a negar, negación que un poeta francés, Jean de Meung, divulgó añadiendo en 1277 un largo y pesadísimo poema misógino, o sea, hostil hacia las mujeres, a un poema famoso de la tradición trovadoresca, el *Roman de la Rose* o *Romance de la Rosa* de Guillaume de Lorris, escrito en 1225. La rosa es un nombre alegórico ancestral de la vulva en muchas culturas, incluida la nuestra. Y es, también, una fuente de sentir asociada siempre con lo femenino, su belleza y su pureza.

Juana I de Navarra, reina consorte de Francia desde 1285 hasta su muerte, y las damas de su corte crearon la Querella de las Mujeres como respuesta a la misoginia masculina de la segunda parte del *Roman de la Rose.* Ellas defendieron la existencia y el valor del infinito femenino propio y libre, distinto del masculino y no subordinado a él; lo hicieron creando opinión y masa crítica que mostraba, reconocía y difundía el valor (*virtus*) de las mujeres y de lo femenino libre, valor ontológico ilimitado. Hicieron así política de lo simbólico, o sea, del sentido libre de la vida y de las relaciones. Lo simbólico es creación espiritual en grado eminente. La noción misma de «simbólico», de «orden simbólico» (distinto y de más alcance que la noción de «mentalidades»), es una de las principales aportaciones del pensamiento femenino y masculino del siglo XX a la filosofía.

La Querella de las Mujeres hizo orden simbólico de la madre. Lo hizo en modo combativo porque en ese momento histórico lo femenino libre estaba siendo atacado por hombres con poder, tanto de la Iglesia como del Estado. Otros hombres salieron en defensa de las mujeres y del deseo femenino.

Lo que hizo la Querella de las Mujeres fue una campaña internacional y constante de creación de opinión pública demostrando que el ser mujer era y es un valor personal y político para la sociedad y la cultura, y que lo es porque tiene su propio infinito, infinito que era garantía de un deseo sin límites y de la virtud inconmensurable del sentir. Sus adversarios, en cambio, pretendían

subordinar las mujeres a los hombres sometiendo el deseo femenino al deseo masculino, supeditando el sentir y los valores femeninos a los valores masculinos, y pretendiendo que la salvación de las mujeres y su sentido de la trascendencia pasaran por el hombre, no por ellas mismas; todo ello por la fuerza, ya fuera la fuerza de la ley o la fuerza bruta.

Los tratados en favor de las mujeres

Para crear y difundir opinión política en toda la sociedad, la Querella de las Mujeres se sirvió de la palabra y de la escritura, valores civilizadores y espirituales por excelencia. Inventaron un género nuevo de teoría política que contribuyó, y mucho, a la prosperidad del humanismo, del Renacimiento y del Barroco en Europa y en América. Fueron los tratados en favor de las mujeres, de los que se conservan centenares en todas las lenguas maternas europeas. Estos tratados fueron encargados, costeados, distribuidos e internacionalmente discutidos por las nobles, princesas y burguesas en sus cortes femeninas, llevados de un país o de un territorio a otro cuando se casaban, traducidos a otras lenguas, regalados, prestados, mandados miniar e ilustrar, leídos en voz alta a sus hijas e hijos y custodiados en sus bibliotecas. Se los encargaron tanto a autoras como a autores que reconocían el valor de las mujeres, de lo femenino libre y de la autoridad femenina y materna.

Los tratados en favor de las mujeres tuvieron resonancia y repercusión política en todas las clases sociales, deteniendo la misoginia y la violencia masculina, reconociendo y propiciando el deseo femenino, fortaleciendo la opinión política de las mujeres e incrementando la calidad de su relación consigo mismas y con el otro sexo.

La autora más importante de la Querella de las Mujeres fue Cristina de Pizán o Christine de Pizan (1364-1430), nacida en Pizzano (Italia), escritora de lengua francesa, cultísima y prolífica, que trabajó como escritora en la corte de París. Es considerada «el primer autor de Francia» porque fue la primera o el primero en esa lengua que vivió de su escritura. Su obra más famosa y traducida, escrita en 1405, es *La Cité des Dames*, de la que se conservan muchos manuscritos en distintas lenguas, algunos de ellos riquísimamente decorados.

En esta obra, Cristina de Pizán, orientada por las Tres Virtudes (Razón, Rectitud y Justicia), edifica una Ciudad de las Mujeres con sus murallas, calles, casas, jardines, monumentos y leyes inspirados en la *Mater Iuris*, la Madre de Derecho que es cada madre. La Ciudad de las Damas es una entidad política completa, distinta de la Ciudad de Dios de san Agustín de Hipona (354-430),

porque es una ginecotopía, es decir, un lugar de mujeres, de mediación femenina, y porque no está gobernada por Dios sino por la Virgen María. La Virgen María es un principio y texto eminente de la política sexual: María, madre virgen, tiene primacía sobre Dios, al que ella (una mujer cualquiera) concibió sin coito y sin falo (construcción cultural del pene).

Cuadro 6

Volviendo sobre todas esas cosas en mi mente, yo, que he nacido mujer, me puse a examinar mi carácter y mi conducta y también la de otras muchas mujeres que he tenido ocasión de frecuentar, tanto princesas y grandes damas como mujeres de mediana y modesta condición, que tuvieron a bien confiarme sus pensamientos más íntimos. Me propuse decidir, en conciencia, si el testimonio reunido por tantos varones ilustres podía estar equivocado. Pero, por más que intentaba volver sobre ello, apurando las ideas como quien va mondando una fruta, no podía ni entender ni admitir como bien fundado el juicio de los hombres sobre la naturaleza y conducta de las mujeres. Al mismo tiempo, sin embargo, yo me empeñaba en acusarlas porque pensaba que sería muy improbable que tantos hombres preclaros, tantos doctores de tan hondo entendimiento y universal clarividencia —me parece que todos habrán tenido que disfrutar de tales facultades— hubieran podido discurrir de modo tan tajante y en tantas obras que me era casi imposible encontrar un texto moralizante, cualquiera que fuera el autor, sin toparme antes de llegar al final con algún párrafo o capítulo que acusara o despreciara a las mujeres. Este solo argumento bastaba para llevarme a la conclusión de que todo aquello tenía que ser verdad, si bien mi mente, en su ingenuidad e ignorancia, no podía llegar a reconocer esos grandes defectos que yo misma compartía sin lugar a dudas con las demás mujeres. Así, había llegado a fiarme más del juicio ajeno que de lo que sentía y sabía en mi ser de mujer.

Pizán, Cristina de (2001). *La Ciudad de las Damas*, 1-1, págs. 6-7.

Entre otras muchas obras de teoría política, Cristina de Pizán escribió también una segunda parte de *La Ciudad de las Damas* titulada *Le Livre des Trois Vertus* o *Thrésor de La Cité des Dames*, que dedicó a la princesa Margarita de Borgoña; es un tratado en favor de las mujeres que propone cómo deben ser educadas las mujeres de todas las clases sociales, desde las princesas hasta las más pobres, de modo que vivan y actúen con espíritu y alma de paz, evitando siempre la guerra. Sabemos que la reina Isabel la Católica tenía en su biblioteca un ejemplar en francés de este libro. Sabemos también que fue mandado

traducir al portugués por la reina Isabel de Portugal, esposa de Alfonso V, entre 1445 y 1455.

En lengua castellana destacó en el siglo XV Teresa de Cartagena, humanista y mística judeoconversa, nieta del rabino mayor de Burgos, mujer inquieta que estudió en la Universidad de Salamanca, se casó, se hizo monja en dos órdenes distintas y, probablemente, volvió a la vida seglar. En su *Arboleda de los enfermos* hizo teología de su cuerpo femenino enfermo y del valor político de la enfermedad, poniendo en palabras el itinerario místico que la llevó, a lo largo de veinte años de práctica de lo simbólico, a llegar a vivir en paz en él. El libro fue acogido con sorpresa y con suspicacia por los círculos humanistas de Castilla, que acusaron a su autora de plagio porque —decían— era imposible que una mujer hubiera escrito algo así. Para defenderse, Teresa de Cartagena escribió el primer tratado conocido escrito en lengua castellana por una mujer en defensa del valor de las mujeres y de su talento y capacidad de escribir y hacer ciencia, el titulado, no inocentemente, *Admiración de las obras de Dios*. Este título desplazó el vocabulario político de su tiempo, o sea del humanismo y del Renacimiento, llevándolo, de la polémica laica y legal inscrita en la lógica dicotómica, a la vida del espíritu y del alma, y a la teología en primera persona. Porque a quien Teresa plagió fue a Dios: ella era una creadora, Él es un creador nacido de mujer virgen.

De los salones de las Preciosas a los partidos políticos: la vida del espíritu ante el absolutismo moderno y la posmodernidad

La Querella de las Mujeres fue llevada a su apogeo en el siglo XVII por las nobles de las cortes femeninas de las monarquías absolutas de Europa, que pasó a América con ellas como virreinas y camareras mayores de la Casa de las virreinas. Se trató de mujeres que en primer lugar en Francia, en la corte de París, se llamaron a sí mismas y entre ellas Preciosas, porque se consideraban de alto precio, de alto valor, valor en infinito femenino que, como sabemos, fue la «pepita de verdad pura», que diría Virginia Woolf en 1929, de la Querella. Las Preciosas fueron aristócratas y burguesas muy ricas y muy bien situadas en las cortes de las monarquías absolutas de la época que inventaron, crearon y sostuvieron lo que se suele llamar los salones. En estos, ellas celebraron y dirigieron muy rigurosamente reuniones de mujeres y hombres en las que se movían los hilos de la alta política de los Estados modernos, los Estados absolutos, teniendo en cuenta la vida del espíritu y el sentir del alma.

El diseño arquitectónico del salón fue inventado por Madame de Rambouillet en 1618, después de intentarlo sin éxito con varios arquitectos que no conseguían entender lo que ella deseaba, que era asociar la sala con el dormitorio sin confundirlos. Su salón, que fue famosísimo, se llamaba la Cámara azul, o *Chambre bleue*, por su color dominante, un color que es el de lo infinito. A Madame de Rambouillet le siguieron las otras.

Las Preciosas inventaron un modo de hacer política que no fue ni solo privado ni solo público, abriendo a la política otro registro, un registro femenino que cambió los términos de la antinomia público/privado (una antinomia del pensamiento que a las mujeres no nos representa porque sabemos que lo personal es político), sin hacer la típica inversión de términos propia de la revolución masculina. Lo hicieron transformando arquitectónicamente y en su sentido y su función la parte más íntima de su casa, el dormitorio o alcoba de su dueña, que abrieron precisamente al salón, el recinto de uso común. La señora de la casa recibía recostada encima de la cama; las invitadas e invitados al salón se colocaban entre la cama de la dueña de la casa y la pared, en una especie de corredor llamado *ruelle,* que significa 'callecita': la calle es, y lo era en Europa desde la Edad Media, el espacio público por excelencia. Así, en esta curiosa disposición, mujeres y hombres pensaban y hablaban políticamente, siguiendo las reglas de la más rigurosa cortesía.

Así crearon la cultura de la conversación, que es cultura del sentir y de la palabra. Observando delicadamente la vida del espíritu y del alma, hablaban de amor, de las relaciones, de las costumbres, de la lengua. La práctica de la conversación es una política intencionadamente frágil, no duradera en el tiempo, en contraste con las leyes y tratados, concebidos para perdurar. Es una práctica que deja sus huellas en la vida de cada participante en el salón y no es propiedad de nadie. Por eso, las Preciosas escribieron sobre todo cartas, que pasaban de mano en mano incluso entre quienes se veían con mucha frecuencia. En los salones de las Preciosas se renovó profundamente la lengua francesa, que acabaría convirtiéndose en la lengua de la diplomacia internacional.

La manera de hacer política mediante la palabra y la vida del espíritu y del alma inventada por las Preciosas tiene ecos de la cultura cortés. La cortesía fue también entonces el fundamento y el horizonte de sentido de su política. Está documentado que las Preciosas conocieron directamente a las *trobairitz* o trovadoras y sus cortes de amor o *salons de pierre*.

Los salones fueron muchos. Quizá el más famoso fue el de Madame du Deffand en París. Existieron durante el siglo XVII y el XVIII, hasta la Revolución francesa. En el siglo XIX siguió habiendo salones pero su carácter y su influencia fueron distintos.

Contemporáneas y cercanas a los salones fueron ciertas creaciones femeninas que conectaron la vida del espíritu practicada en los conventos con la política de las monarquías absolutas. Por ejemplo, en el siglo XVII, en la ciudad de México, sor Juana Inés de la Cruz, protegida por la virreina de Nueva España María Luisa Manrique de Lara y Gonzaga, condesa de Paredes de Nava, intervino decisivamente en la política sexual de su tiempo usando misterios y dogmas de la religión cristiana, como la Encarnación, la Inmaculada Concepción y la Asunción de la Virgen, para ensalzar y hacer prevalecer en las cortes la maternidad libre, la excelencia femenina y el talento de las mujeres para cultivar artes y ciencias (v. cuadro 7). Con la participación de esas dos figuras y de la duquesa de Aveiro María de Guadalupe de Lancaster y Cárdenas Manrique, ocho conventos femeninos de Lisboa y alrededores fundaron la Soberana Asamblea de la Casa del Placer, formada por monjas poetas y lectoras de poesía, que en 1695 publicaron privadamente en Lisboa los *Enigmas de La Casa del Placer* de sor Juana Inés de la Cruz, donde se habla del placer sexual femenino propio. Desde otros conventos intervinieron otras monjas en la más alta política como consejeras privadas de los reyes y reinas: Isabel Enríquez Manrique de Lara (1603-1660), de la reina Isabel de Borbón y de Felipe IV; y sor María de Jesús de Ágreda (1602-1665), del mismo rey.

A finales del siglo XVIII, en el contexto de la Revolución francesa, nacieron los partidos políticos para transformar, en espacios de solo hombres, la noción de política. Lo hicieron en contra de los salones de las Preciosas, que eran mixtos con mediación femenina. De este modo, la política se separó de la vida del espíritu y del alma, sustituyendo estas por las ideologías masculinas o por el nihilismo. La relación y la palabra como medios de hacer política fueron reemplazados por las manifestaciones de masas, las correlaciones de fuerzas y las ideologías sostenidas por las instancias del poder social.

Pero como el ser humano, mujer u hombre, es un ser simbólico que no

Cuadro 7

Hombres necios, que acusais
à la muger sin razon,
sin ver, que sois la occasion,
de lo mismo que culpais:

Si con ansia, sin igual,
solicitais su desdèn;
porquè quereis, que obren bien,
si las incitais al mal? [...]

Quereis con presumpcion necia,
hallar, à la que buscais,
para pretendida Thais,
y en la possession, Lucrecia.

Que humor puede ser mas raro,
que el que falto de consejo,
èl mismo empaña el espejo
y siente que no estè claro. [...]

puede sobrevivir ni ser feliz sin cultivar la vida de su espíritu y de su alma, la Querella de las Mujeres pervivió, aunque mermada, a pesar del triunfo de las ideologías masculinas y los partidos políticos. Pervivió y pervive hasta la actualidad en la política de las mujeres, fundada en el reconocimiento de autoridad femenina y en la práctica de la relación, y pervive, también, en la escritura femenina, sea esta poesía, narrativa, teología, ensayo, cine o artes audiovisuales. Son ejemplos la obra de visionarias como Jane Austen, Elizabeth Gaskell, Virginia Woolf, Rebecca West, Ivy Compton-Burnett, Carla Lonzi, Hélène Cixous, Julia Kristeva, Lia Cigarini, Luisa Muraro, la Librería de Mujeres de Milán, la comunidad filosófica femenina Diotima, el Centro de Investigación de Mujeres Duoda, Carole Pateman, Carmen Laforet, Anna Maria Ortese, Margarethe von Trotta, Carole Roussopoulos, Donatella Franchi, Juana Castro, Nieves Muriel… Pervive también en la mística femenina contemporánea, por ejemplo, en el siglo xx, en visionarias como Edith Stein, María Zambrano, Simone Weil o Luce Irigaray.

Qual mayor culpa a tenido
en vna passion errada
la que cae de rogada,
ò el que ruega de caido?
O qual es mas de culpar,
aunque qualquiera mal haga,
la que peca, por la paga,
ò el que paga, por pecar?

Bien con muchas armas fundo,
que lidia vuestra arrogancia,
pues en promesa, è instancia,
juntais diablo, carne, y mundo

Rivera Garretas, M. M. (2019). *Sor Juana Inés de la Cruz*, págs. 68-70.

Cuadro 8

Ese sexo que no ofrece nada para ver, tampoco tiene una forma propia. Y si bien la mujer goza justamente de esta forma no completa de su sexo, que hace que se retoque indefinidamente a sí mismo, este goce es negado por una civilización que privilegia el falomorfismo. El valor acordado a la única forma definible cierra el camino a aquel que está en juego en el autoerotismo femenino. El *uno* de la forma, del individuo, del sexo, del nombre propio, del sentido propio... suplanta, separando y dividiendo, ese tocarse de *al menos dos* (labios) que mantienen a la mujer en contacto consigo misma, pero sin discriminación posible de lo que se toca. De ahí que ella represente un misterio en una cultura que pretende enumerarlo todo, cifrarlo todo en unidades, inventariarlo todo en individualidades. *Ella no es ni una ni dos.* No se puede, en rigor, determinarla como una persona, pero tampoco como dos. Ella se resiste a toda definición adecuada. Por otra parte, no tiene nombre «propio». Y su

sexo, que no es *un* sexo, es contabilizado como *no* sexo. Negativo, revés, reverso del único sexo visible y morfológicamente designable (aun cuando esto plantee algunos problemas de pasaje de la erección a la detumescencia): el pene. Pero lo femenino guarda el secreto del «espesor» de esta «forma», de su organización como volumen, de su devenir más grande o más pequeño, e incluso del esparcimiento de los momentos en que se produce como tal. Sin saberlo. Y, si se le pide que mantenga, que reanime el deseo del hombre, se deja de subrayar lo que esto supone en cuanto al valor de su propio deseo. Que, por otra parte, ella no conoce, al menos explícitamente. Pero cuya fuerza y continuidad son susceptibles de realimentar durante mucho tiempo todas las máscaras de «feminidad» que se esperan de ella.

Irigaray, Luce (1982). *Ese sexo que no es uno*, págs. 25-26.

Bibliografía

Aichinger, Wolfgang *et al.* (eds.) (2003). *The Querelle des Femmes in the Romania: studies in honour of Friederike Hassauer.* Viena: Turia + Kant.

Boswell, John (1992). *Cristianismo, tolerancia sexual y homosexualidad: los gays en Europa occidental desde el comienzo de la era cristiana hasta el siglo xiv.* Barcelona: Muchnik.

Graña Cid, María del Mar (2004). *Beatriz de Silva (ca. 1426 – ca. 1491).* Madrid: Ediciones del Orto.

Irigaray, Luce (1982). *Ese sexo que no es uno.* Madrid: Saltés.

Martinengo, Marirì (1997). *Las trovadoras. Poetisas del amor cortés.* Madrid: Horas y Horas.

— (1992). «Ildegarda e Richardis». En: VV. AA. *Diotima. Il cielo stellato dentro di noi. L'ordine simbolico della madre*. Milán: La Tartaruga, págs. 73-97.

Muraro, Luisa (2006). *El Dios de las mujeres.* Madrid: Horas y Horas.

— (2013). *La indecible suerte de nacer mujer.* Madrid: Narcea.

Pizán, Cristina de (2001). *La ciudad de las damas.* Madrid: Siruela.

Rieger, Angelica (1991). *Trobairitz. Der Beitrag der Frau in der altokzitanischen höfischen Lyrik.* Tubinga: Niemeyer.

Rivera Garretas, María-Milagros (2003). «Egregias señoras. Nobles y burguesas que escriben (1400-1560)». En: Caballé, A. (ed.). *La vida escrita por las mujeres*, 1: *Por mi alma os digo. De la Edad Media a la Ilustración*. Barcelona: Círculo de Lectores, págs. 23-110.

— (2005). *La diferencia sexual en la historia.* Valencia: Publicacions de la Universitat de València.

— (2019). *Sor Juana Inés de la Cruz. Mujeres que no son de este mundo.* Madrid: Sabina.

Teresa de Cartagena (1967). *Arboleda de los enfermos y Admiración operum Dey.* Lewis J. Hutton (ed.). Madrid: Anejos del *Boletín de la Real Academia Española*, xvi.

Vargas Martínez, Ana (2016). *La Querella de las Mujeres. Tratados hispánicos en defensa de las mujeres (siglo xv).* Madrid: Fundamentos.

Woolf, Virginia (2018). *Un cuarto propio.* Madrid: Sabina.

Zamboni, Chiara (2002). «Momenti radianti». En: VV. AA. *Diotima. Approfittare dell'assenza.* Nápoles: Liguori, págs. 171-185.

Zambrano, María (2012). «Para una historia de la piedad», *Aurora. Papeles del Seminario María Zambrano*, s.n., págs. 64-74.

Envejecer en femenino en la Edad Media

Mireia Comas-Via
Universitat de Barcelona

Introducción

El envejecimiento y la vejez son un fenómeno complejo que puede estudiarse a partir de distintos enfoques; sin embargo, este tema no ha despertado un gran interés en la historiografía. Por un lado, la mayoría de los estudios con que contamos tienden a fijarse en las conocidas como «edades del hombre», más que en las vidas particulares de las personas viejas. En este sentido, se trata, generalmente, de aproximaciones a partir de representaciones artísticas y de textos literarios y médicos, cosa que nos aporta una visión más bien teórica y vinculada al imaginario colectivo, en contraposición a un relato de las experiencias vividas. Por otro lado, hay pocos acercamientos al fenómeno de la vejez desde una perspectiva de género. Lo cierto es que las incursiones en este tema con conciencia de género son aún más bien escasas, a pesar de que, en muchas ocasiones y lugares, las mujeres predominaban entre las personas ancianas. Esta carencia, tal como apunta Pat Thane, quizá se deba al hecho de que algunos historiadores han mantenido, hasta hace relativamente poco tiempo, la visión errónea de Georges Minois,[1] según la cual la historia de la vejez ha sido, en gran medida, una historia de hombres, debido a que pocas mujeres lograron sobrevivir a los peligros del parto y alcanzaron la vejez.[2] Y Joel Rosenthal consideraba que difícilmente se podría ahondar sobre el matriarcado y la cultura de las ancianas de la Edad Media sin quedarse en lo anecdótico.[3] A pesar de ello, la historiografía reciente ha demostrado su equivocación y que la lectura atenta de una amplia gama de fuentes puede acercarnos al conocimiento de la experiencia de la vejez de las mujeres medievales. Así, destacan los trabajos que evidencian las claras diferencias en el trato y la valoración de las personas mayores, poniendo de re-

1 Minois, Georges (1989). *Historia de la vejez. De la antigüedad al Renacimiento*. Madrid: Nerea.

2 Thane, Pat (2003). «Social histories of old age and aging». *Journal of Social History*, vol. 37, núm. 1, pág. 94.

3 Rosenthal, Joel T. (1996). *Old age in Late Medieval England*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, pág. 30.

lieve las desigualdades de género, la situación económica, el lugar de residencia (el campo o la ciudad) y la condición personal (laicas o religiosas). Sin embargo, la atención al tema que nos ocupa continúa siendo parcial y fragmentaria, ya que la mayoría de los estudios realizados hasta el momento están dedicados principalmente a los hombres viejos de las clases más privilegiadas, y dejan de lado a los más desfavorecidos y a las mujeres.

El objetivo de este capítulo es precisamente tomar en consideración el envejecimiento y la vejez de las mujeres de todos los grupos sociales a lo largo de los siglos medievales y mostrar la concepción sobre esta etapa de la vida durante este período. Partiendo de la idea de que envejecer es un constructo humano y, en las personas, se trata de una experiencia definida por la misma sociedad de cada momento, con dificultad podremos universalizar este proceso sin tener en cuenta la relación y las posibles diferencias entre la edad cronológica y la realidad biológica.[4] Sin duda, la vejez es una edad social[5] y, para quien la vive, se trata de una etapa particularmente compleja: la vejez comporta cambios en el cuerpo, en el rol social y en la identidad propia de cada una de las personas mayores.[6] En este aspecto, es preciso establecer el valor que otorgaba la sociedad medieval a las mujeres viejas, más allá de las construcciones sobre la vejez. Sin duda, no podemos obviar estas representaciones del imaginario medieval, pero nos proponemos analizar, sin pretensiones de exhaustividad, la dimensión social y humana de la vejez, teniendo en cuenta las estrategias que desarrollaron las mujeres viejas para procurarse asistencia en los momentos finales de la vida. Su cuidado podía tener lugar no solo en el entorno familiar, sino también en hospitales, algunos de ellos fundados con la voluntad expresa de acoger a ancianas, y en conventos y monasterios.

Ser vieja en la Edad Media

Uno de los escollos a la hora de abordar el estudio de la vejez en la Edad Media es determinar cuándo un hombre o una mujer eran entendidos como viejos. Contrariamente a la opinión aceptada de que las personas en la Edad Media se consideraban viejas a los 40 años, las fuentes documentales clasifican como

4 Cossar, Roisin (2012). «Portraits of aging men in Late Medieval Italy». *The Gerontologist*, vol. 52, núm. 4, págs. 553-554. En: doi:10.1093/geront/gnr149 (consulta: 12 de octubre de 2019).

5 Sánchez Granjel, Luis (2004). «Apuntes para una historia de la vejez». En: Ribera Casado, J. M. (dir.). *Envejecimiento*. Barcelona: Fundación Medicina y Humanidades Médicas, pág. 21.

6 Warren, Carol B. (1998). «Aging and identity in Premodern Times». *Research on Aging*, vol. 20, núm. 1, pág. 12.

viejos a hombres y mujeres de 60 y 70 años.[7] Los mismos pensadores medievales proponen esquemas con un rango variado de edades para establecer el inicio de la etapa senil.[8] Asimismo, en el libro coordinado por Albrecht Classen sobre la vejez en la Edad Media, casi todos los autores proponen en sus trabajos edades diferentes para el inicio de esta etapa. Por ejemplo, en algunos textos el comienzo se sitúa alrededor de los 60-70 años para la Antigüedad Tardía, o bien los 30-35 años en el contexto de la Inglaterra del siglo XV.[9] Por su lado, Isidoro de Sevilla, en el siglo VII, proponía la edad de 70 años en sus *Etimologías*.[10]

La edad de inicio de la vejez era, como podemos observar, una noción relativa, que cambiaba según el contexto social y económico de cada persona, y estaba relacionada con la capacidad productiva. El hombre medieval era considerado viejo cuando comenzaba su debilidad física, cuando ya no podía trabajar o participar en contiendas bélicas. La mujer medieval, cuando ya no podía engendrar. Así, la percepción de la vejez muchas veces se basaba en los conceptos de validez y utilidad. Mientras los hombres y las mujeres podían demostrar su valor dentro de la sociedad no eran considerados viejos, siempre y cuando conservaran su fuerza física y una apariencia joven.[11] Es decir, mientras los hombres y mujeres ancianos pudieran seguir cumpliendo con su trabajo, no serían vistos como tales.[12] En definitiva, lo que importaba en la vida de la mayoría de las personas era su capacidad funcional, más que la estricta edad cronológica, por lo que las personas podrían identificarse como viejas a edades

7 Por ejemplo, en algunos casos de los registros de pacientes del Hospital de la Santa Creu de Barcelona, se detalla la edad del paciente y se especifica si es viejo. Sirva de muestra la siguiente anotación del año 1457: «Genís Sagassa, ballester, home de LXX anys, vench de sos peus de vellea, lo dia matex». Biblioteca de Catalunya, Fons històric de l'Hospital de la Santa Creu, 1, folio 80v.

8 Shahar, Shulamith (1993). «Who were old in the Middle Ages?». *Social History of Medicine*, vol. 6, núm. 3, pág. 313.

9 Classen, Albrecht (ed.) (2007). *Old age in the Middle Ages and the Renaissance. Interdisciplinary approaches to a neglected topic*. Berlín / Boston: Walter de Gruyter.

10 San Isidoro de Sevilla determinó seis edades en las que dividir la vida humana: la infancia, de 0 a 7 años; la *pueritia*, de 7 a 14; la adolescencia, de 14 a 28; la juventud, de 28 a 50; la madurez, de 50 a 70, y a partir de los 70 años se inicia la vejez, cuya última parte, la senilidad, es la decrepitud. Minois, Georges (1989). *Historia de la vejez. De la antigüedad al Renacimiento*, *op. cit.*, pág. 160.

11 Martínez Ortega, Mari Paz; Polo Luque, María Luz; Carrasco Fernández, Beatriz (2002). «Visión histórica del concepto de vejez desde la Edad Media». *Cultura de los Cuidados*, núm. 11, pág. 41. En: http://dx.doi.org/10.14198/cuid.2002.11.08 (consulta: 18 de septiembre de 2018).

12 Manrique Sáez, Pilar (1999). «Consideraciones sobre la vejez desde la prehistoria hasta la peste negra». *Gerokomos. Revista de la Sociedad Española de Enfermería Geriátrica y Gerontológica*, vol. 10, núm. 4, pág. 159. Los registros del notario Gerardo Sojaro sugieren que algunos hombres ancianos continuaron trabajando en algunos oficios a pesar de encontrarse en una edad avanzada y con problemas físicos. Cossar, Roisin (2012). «Portraits of aging men in Late Medieval Italy». *The Gerontologist*, vol. 52, núm. 4, pág. 559. En: doi:10.1093/geront/gnr149 (consulta: 12 de octubre de 2019).

muy diferentes.[13] A menudo se consideraba que la vejez comenzaba antes para las mujeres que para los hombres, concretamente a finales de la cuarentena o alrededor de los 50 años, momento en que se hacían visibles en el cuerpo los cambios concomitantes provocados por la menopausia. Así, como hemos señalado antes, el indicador de la vejez para las mujeres era el fin de su capacidad reproductiva.

Otro elemento que hay que tener en cuenta es la proporción de hombres y mujeres viejos en el seno de la sociedad medieval. En relación con la ciudad de Florencia, se ha estimado que la media de edad de la población en el año 1424 era de 26 años, teniendo en cuenta que la mitad de los habitantes de la ciudad era menor de 22 años.[14] Ciertamente, la esperanza de vida en los siglos XIII y XIV era de 40 años, debido al gran número de niños y adolescentes que morían. Sin embargo, a finales de la Edad Media, los individuos que superaban los 20 años tenían una alta probabilidad de llegar a los 50 y superar este umbral.[15] Los tratadistas medievales notaron que las mujeres tenían una mayor esperanza de vida y se cuestionaron esta circunstancia, puesto que, desde su punto de vista, parecía natural que los hombres, siendo más fuertes, fueran también más longevos.[16] Y, efectivamente, se considera que las mujeres que superaban los 40 años tenían una probabilidad más alta de vivir más años que los hombres que alcanzaban esta misma edad.[17]

En los trabajos de Jaume Codina para el Sant Boi de Llobregat de los siglos XIV y XV, se detecta la presencia de septuagenarios y octogenarios en el análisis de más de mil testamentos para este período. El estudio contabiliza un total de 27 personas mayores de 70 años, de las cuales un tercio son mujeres. De todas ellas, la persona de edad más avanzada es una mujer de 87 años y por encima de los 80 años, hay más mujeres que hombres.[18] En este mismo trabajo, Jaume Codina establece que el 20% de los testamentos incluyen referencias a abuelos y nietos e, incluso, a bisabuelos y bisnietos.[19] Pero, a pesar de estas cifras, el autor considera que la crisis demográfica del siglo XV hizo evidente la reducción del número de viejos en relación con el siglo anterior, especialmente

13 Thane, Pat (2003). «Social histories of old age and aging». *Journal of Social History*, vol. 37, núm. 1, pág. 98.

14 Herlihy, David (1974). «The generation in Medieval History». *Viator*, núm. 5, pág. 363.

15 Cossar, Roisin (2012). «Portraits of aging men in Late Medieval Italy», *op. cit.*, pág. 555.

16 Shahar, Shulamith (1997). *Growing old in the Middle Ages*. Londres: Routledge, págs. 33-35.

17 Warren, Carol B. (1998). «Aging and identity in premodern times». *Research on Aging*, vol. 20, núm. 1, pág. 15.

18 Codina, Jaume (2002). *La vida i la mort al delta del Llobregat (segles XIV-XIX). Qüestions de demografia històrica*. Barcelona: Viena, págs. 41-42.

19 *Ibidem*, págs. 35-38.

a partir de 1460, cuando se reduce la esperanza de vida, que podemos situar, para esta localidad catalana, en los 55 años para los hombres y en los 45 para las mujeres. El autor atribuye esta situación a las frecuentes epidemias que tuvieron lugar durante esta centuria, especialmente en 1466 y 1490. Y ya en siglo XVI, en 1507, hubo otra. De hecho, la cantidad de personas mayores para el siglo XVI es aún menor, lo que lo lleva a considerar que la esperanza de vida a finales de la Edad Media fue más alta que en las primeras décadas de la Edad Moderna.[20] En este mismo sentido, Georges Minois señala que la mortalidad durante el siglo XIV era indulgente con la población anciana, mientras que se disparó en niños y jóvenes. Este desequilibrio demográfico provocó que la proporción de viejos y viejas aumentara considerablemente a partir del año 1350. Las consecuencias de esta situación, según Minois, comportaron cambios en la mentalidad y en la estructura de la sociedad, fortaleciendo sobremanera el papel de las personas mayores en el seno de la sociedad bajomedieval.[21]

El cuerpo envejecido

Los signos del envejecimiento evidenciaban la entrada en la etapa senil: el pelo canoso, la aparición de arrugas en la piel, la flacidez del cuerpo, la pérdida de visión, la sordera, la falta de memoria, etc. Y en el caso de las mujeres, también el cese de la menstruación. Así como la menstruación era considerada una forma de purificar el cuerpo femenino, se entendía que la menopausia implicaba la retención del flujo dentro del cuerpo femenino, de manera que la toxicidad se apoderaba de las mujeres viejas y estas podían envenenar a cualquiera tan solo con su mirada.[22] Todos estos aspectos conllevaban inevitablemente la degeneración del cuerpo. El recurso a los cosméticos por parte de las mujeres para enmascarar esta realidad decadente y disimular la edad era con frecuencia criticado por los moralistas y pensadores medievales.[23] De acuerdo con los regímenes de sanidad de la Edad Media, se consideraba que los cambios producidos en el cuerpo eran consecuencia del hecho de que durante la vejez predominaban la sequedad y la frialdad en el vivir humano. Sin humedad, el calor se deteriora y

20 *Ibidem*, págs. 42 y 47.

21 Minois, Georges (1989). *Historia de la vejez. De la antigüedad al Renacimiento*, *op. cit.*, pág. 278.

22 Mieszkowski, Gretchen (2007). «Old age and Medieval misogyny». En: Classen, A. (ed.). *Old age in the Middle Ages and the Renaissance. Interdisciplinary approaches to a neglected topic*, *op. cit.*, pág. 318.

23 Warren, Carol B. (1998). «Aging and identity in premodern times», *op. cit.*, pág. 28. Sobre la cuestión del maquillaje y las críticas de Francesc Eiximenis a esta práctica, véase Comas-Via, Mireia (2015). *Entre la solitud i la llibertat. Vídues barcelonines a finals de l'Edat Mitjana*. Roma: Viella, pág. 51.

las funciones vitales se alteran hasta que el cuerpo se apaga y muere.[24] La medicina galénica no consideraba la vejez como una enfermedad, a diferencia de Aristóteles, sino un estado natural resultado de una larga vida.[25]

Los tratados médicos medievales incluyeron también principios higiénicos y dietéticos para las personas mayores. Algunas de estas obras fueron escritas específicamente para ordenar el vivir cotidiano de los hombres viejos, sobre todo de las clases privilegiadas, como el *Régimen de los ancianos* de Avicena.[26] Se recomendaba, entre otras cosas, alimentarse con frecuencia, beber caldo de pollo, dormir más horas, enjuagarse la boca después de cada comida, vivir en casas ventiladas, moderación en la vida sexual y recurrir al médico siempre que fuera necesario.[27] En definitiva, se aconsejaba equilibrio y mesura en la dieta y en el estilo de vida. Estos consejos, sin embargo, seguían tan solo los parámetros masculinos. Es cierto que estos textos se caracterizan por no hacer diferencias de género, ya que el cuerpo masculino se considera el patrón y se universaliza como único tipo sexual. Con todo, y excepcionalmente, la tradición médica medieval mencionaba a la mujer y su fisiología, pero solo en relación con la fertilidad y la procreación,[28] por lo que nuestro conocimiento del envejecimiento femenino a partir de las fuentes médicas resulta, por desgracia, incompleto.

Representaciones de la vejez femenina

Las construcciones sobre lo que se consideraba ser viejo o vieja en la Edad Media son, a menudo, contradictorias, y ponen de manifiesto la gran cantidad de tópicos alrededor de la vejez y el envejecimiento. En ocasiones, la vejez es representada de forma positiva, entendida como la etapa más venerable de la vida y destacando la sabiduría acumulada por los años, especialmente en cuanto a los hombres se refiere;[29] en el caso de las mujeres, esta visión no era tan nítida, puesto que la vejez femenina solía ser percibida de forma negativa. Sin embar-

24 Crisciani, Chiara; Ferrari, Giovanna (2010). «Estudio introductorio». En: Vilanova, A. de. *Tractatus de humido radicali*, edición crítica de M. McVaugh. Barcelona: Universitat de Barcelona / Fundació Noguera, págs. 24-25.

25 Sánchez Granjel, Luis (2004). «Apuntes para una historia de la vejez», *op. cit.*, pág. 22.

26 *Ibidem*, pág. 24.

27 Manrique Sáez, Pilar (1999). «Consideraciones sobre la vejez desde la prehistoria hasta la peste negra», *op. cit.*, pág. 159.

28 Green, Monica (2005). «Bodies, gender, health, disease: recent work on medieval women's medicine». *Studies in Medieval and Renaissance History*, vol. 3, núm. 2, págs. 1-45.

29 Burrow, John Anthony (1988). *The ages of man: a study in medieval writing and thought*. Oxford: Clarendon Press.

go, lo habitual era que la vejez en la Edad Media fuera presentada como una etapa miserable y degenerativa, caracterizada por un cuerpo viejo y decrépito, con pérdida de habilidades mentales, acompañada por la exacerbación de los vicios como consecuencia de la edad.[30] En el caso de las mujeres, se resaltaban esencialmente los estereotipos literarios de la mujer vieja y cómo a menudo era denigrada por esta razón: la mujer vieja asociada a la imagen de la bruja,[31] sobre todo a finales de la Edad Media,[32] o bien la figura de la vieja alcahueta.[33] El estereotipo más repetido es el de la *vetula*, definida como una mujer —de aspecto físico repugnante, pero también malvada y peligrosa, que, en ocasiones, es presentada como una mujer astuta—. Este personaje literario se caracteriza por engañar a un hombre joven para que tenga relaciones sexuales con ella, a pesar de que el joven acude a ella para concertar sus servicios como alcahueta, con el fin de conseguir el amor de la joven deseada.[34] Una buena representación de mujeres viejas que siguen el arquetipo de la *vetula* puede encontrarse en la obra del siglo XIV el *Libro de buen amor* de Juan Ruiz, arcipreste de Hita, como los personajes de Trotaconventos y Urraca, que engañan a jóvenes mujeres para lanzarlas a los brazos del protagonista.[35] En general, en este tipo de obras se pretende enviar a los hombres jóvenes un mensaje de prevención de casarse con mujeres viejas, dado que la finalidad del matrimonio es la reproducción y las mujeres viejas en ningún modo pueden ya concebir.[36]

30 Jecker, Mélanie (2010). «Le vieillard et le chevalier». *e-Spania, Revue Interdisciplinaire d'Études Hispaniques Médiévales et Modernes*, Masters. En: http://journals.openedition.org/e-spania/17253 (consulta: 18 de septiembre de 2019).

31 En la documentación analizada en el proyecto «Andorra, terra de bruixes» (http://terradebruixes.cultura.ad), se detecta que un número considerable de las acusadas de brujería tenían una edad avanzada. A pesar de ello, las mujeres más perseguidas solían ser aquellas que carecían de una red de relaciones a las que acudir, como las viudas, que podían ser viejas. Sobre este proyecto, puede consultarse: Castell, Pau (2019). «El projecte "terradebruixes" i els processos per bruixeria andorrans: entre la recerca històrica i la divulgació». *Scripta, Revista Internacional de Literatura i Cultura Medieval i Moderna*, núm. 13, págs. 243-256.

32 Garrido Anes, Edurne (2006). «De profesión, "vieja y bruja": una lectura contemporánea frente al tópico en el medievo». *Mil Seiscientos Dieciséis*, vol. 12, págs. 227-236. En: www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcdb8g4 (consulta: 18 de septiembre de 2019).

33 Scarborough, Connie L. (2007). «Celestina: The power of old age». En: Classen, A. (ed.). *Old age in the Middle Ages and the Renaissance. Interdisciplinary approaches to a neglected topic*, *op. cit.*, págs. 343-356.

34 Mieszkowski, Gretchen (2007). «Old age and Medieval misogyny», *op. cit.*, pág. 302.

35 *Idem*.

36 Un ejemplo, en este sentido, puede encontrarse en el cuento del médico (*The physician's tale*) de los *Cuentos de Canterbury* de Chaucer, en Arraigada, Candela (2019). «El control de los cuerpos en "The physician's tale" y "The wife of bath's tale", de Geoffrey Chaucer (*c.* 1343 – 1400)». *Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, núm. 28, págs. 215-226.

Cuadro 1

[...] si parienta non tienes atal, toma viejas,
que andan las iglesias e saben las callejas,
grandes cuentas al cuello, saben muchas consejas,
con lágrimas de Moysén escatan las orejas.

Son grandes maestras aquestas paviotas,
andan por todo el mundo, por plaças e cotas,
a Dios alçan las cuentas, querellando sus coytas,
¡ay! ¡quánto mal saben estas viejas arlotas!

Toma de unas viejas que se fasen erveras,
andan de casa en casa e llámanse parteras;
con polvos e afeytes e con alcholeras,
echan la moça en ojo e ciegan bien de veras. [...]

Doña Endrina le dixo: «¡Ay, viejas tan perdidas!
»¡A las mugeres trahedes engañadas, vendidas;
»Ayer mil cobros me dabas, mil artes, mil salidas,
»hoy, que só escarnida, todas me son fallidas».

Ruiz, Juan, arcipreste de Hita, *Libro de Buen Amor*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, estrofas 438-440 y 882.

Otra referencia literaria a una mujer vieja puede encontrarse en el *Corbaccio* de Giovanni Boccaccio. El autor presenta a la protagonista como una mujer vieja, asquerosa y desagradable a la vista, que se arregla infinitamente para parecer más joven de lo que en realidad es.[37] Pero también la describe como una mujer falsa, maquinadora y lujuriosa que se esconde bajo la apariencia de una *pinzochera* que acude a la iglesia en busca de amantes.[38] El espectro del marido de la protagonista intenta hacer ver la realidad al autor/narrador de la obra con un discurso muy crudo sobre los defectos físicos y morales de su mujer, a pesar de que esta descripción puede ser generalizable a todas las mujeres.[39] La viuda le

37 Boccaccio, Giovanni (1989). *La elegía de doña Fiameta. Corbacho*. Introducción, traducción y notas de P. Gómez Bedate. Barcelona: Planeta, pág. 253.

38 *Ibidem*, págs. 244-245.

39 Vega, Elianne (2004). «Aproximación al Decamerón de Giovanni Boccaccio». *Neuquén*, núm. 2, pág. 6.

había seducido con malas artes y le había hecho creer que su amor era recíproco. Así, con una extensa y detallada argumentación, el difunto marido, que había muerto por culpa de la vieja, intenta disuadir al autor/narrador de amarla. Algunas teorías sobre el título de la obra sugieren que el término *corbaccio* alude, probablemente, a la figura de la viuda vestida de negro, como si fuera un cuervo. Los paralelismos entre el animal y la protagonista hacen que se la presente como un depredador que engaña a los hombres por su necesidad de encontrar marido, después de haber perdido al suyo.[40]

Moralistas y predicadores ofrecen, sin duda alguna, la imagen de la vieja como la de una mujer arrugada, decrépita y fea. En este sistema de valores, la juventud es sinónimo de belleza, y la vejez, de fealdad.[41] Y esta imagen es utilizada para representar el pecado y sus consecuencias, asociando la vejez al mal, a un castigo divino. Según este punto de vista, las únicas razones por las cuales una persona mayor podría mostrar un buen estado de salud serían que hubiera hecho un pacto con el diablo, o bien que hubiera recibido un favor divino sobre un ser virtuoso. Esta visión pesimista de la vejez, heredada de escritos del Antiguo Testamento y de la tradición grecorromana, persistió durante la Edad Media.[42] No son frecuentes las menciones de mujeres viejas en los textos hagiográficos, más centrados en exaltar el papel de las jóvenes vírgenes. No obstante, el Nuevo Testamento ofrece un ejemplo de mujer vieja digna de ser alabada. Se trata de la figura de la profetisa Ana, quien fue ensalzada por su larga castidad y por su dedicación al culto divino (Lc 2, 36-38). Después de siete años de matrimonio, Ana vivió el resto de su larga vida en el estado vidual. San Lucas el evangelista la presenta como una mujer vieja de 84 años dedicada al servicio de Dios, asistiendo continuamente al templo, dedicada a la oración y al ayuno.[43] Así, por su conducta irreprochable, su participación en el culto y la observancia rigurosa de la castidad, Dios la favoreció con el don de la profecía y, tal como concluye el franciscano Francesc Eiximenis, la gratificó con la gracia de conocer a Jesucristo en su infancia.[44]

40 Comas-Via, Mireia (2015). *Entre la solitud i la llibertat. Vídues barcelonines a finals de l'Edat Mitjana*, *op. cit.*, págs. 70-71.

41 Arraigada, Candela (2019). «El control de los cuerpos en "The physician's tale" *y* "The wife of bath's tale", de Geoffrey Chaucer (*c.* 1343-1400)», *op. cit.*, págs. 223.

42 Martínez Ortega, Mari Paz; Polo Luque, María Luz; Carrasco Fernández, Beatriz (2002). «Visión histórica del concepto de vejez desde la Edad Media», *op. cit.*, pág. 41.

43 Comas-Via, Mireia (2015). *Entre la solitud i la llibertat. Vídues barcelonines a finals de l'Edat Mitjana*, *op. cit.*, pág. 59.

44 Eiximenis, Francesc (1981). *Lo libre de les dones*. Edición a cargo de F. Naccarato. Barcelona: Universitat de Barcelona / Curial, pág. 147.

A pesar de todo lo mencionado hasta el momento, cabe decir que, en algunos casos, encontramos alguna referencia no tan negativa relativa a las mujeres viejas. Esta imagen más positiva puede ser el resultado de la propia experiencia de los autores en relación con sus parientes de avanzada edad. Por ejemplo, Chaucer, en el cuento del capellán de las monjas («The nun's priest's tale»), describe cómo una anciana viuda supera las dificultades propias de su estado: «Aquella mujer, desde el día en que murió su esposo, había vivido con resignación y sencillez, pues tenía muy pocos bienes y, por ende, muy pocas rentas. Tenía que mantener a sus dos hijas, tratando de salir de apuros del mejor modo que podía».[45]

Cuadro 2

Tus palabras deben estar siempre de acuerdo con la sana enseñanza. Los ancianos han de ser serios, respetables y de buen juicio; sanos en su fe, en su amor y en su fortaleza para soportar el sufrimiento. Igualmente, las ancianas han de portarse con reverencia y no ser chismosas ni esclavas del mucho vino. Deben dar buen ejemplo y enseñar a las jóvenes a amar a sus esposos y a sus hijos, a ser juiciosas, puras, cuidadosas del hogar, bondadosas y sujetas a sus esposos, para que nadie pueda hablar mal del mensaje de Dios.

San Pablo, *Carta a Tito*, 2,1-5.

Las mujeres viejas en la sociedad medieval

La mujer anciana sola y pobre se encontraba en el punto más bajo de la escala social. Las condiciones socioeconómicas en que vivían estas mujeres, en su mayoría viudas, se caracterizan por las dificultades de todo tipo a las que tenían que enfrentarse. La amenaza de la pobreza era constante. Eran demasiado viejas para poder trabajar y, en consecuencia, no disponían de una fuente de ingresos regular, de manera que apenas podían hacer más que sobrevivir. Muchas de ellas, además, no habían podido recuperar la dote después de la muerte del marido, y algunas incluso arrastraban las deudas y los problemas (económicos o no) de este.[46] Y más allá de los condicionantes económicos, no debemos

45 Chaucer, Geoffrey (2000). *Cuentos de Canterbury.* Barcelona: Optima, pág. 153.

46 Sobre las dificultades económicas de las viudas barcelonesas, véase Comas-Via, Mireia (2017). «Widowhood and Economic Difficulties in Medieval Barcelona». *Historical Reflections / Réflexions Historiques*, vol. 43, núm. 1, págs. 93-103.

olvidar que la vejez lleva asociada otros riesgos, como son la soledad y la marginación social, y que, en el caso de las viudas, esta circunstancia era aún más acentuada.

A pesar de la preocupación de las autoridades medievales por salvar a las mujeres de insultos, ataques y explotaciones, muchas de ellas, especialmente aquellas viejas, pobres y con riesgo de exclusión social, se convertían en víctimas a manos de familiares, vecinos o desconocidos. Un caso de marginación puede encontrarse en el personaje de Na Trialles,[47] acusada de alcahueta en el proceso contra el caballero Arnau Albertí, también acusado de violar a niñas en la Barcelona bajomedieval. Na Trialles, vieja y viuda, era la responsable de proporcionar al caballero sus jóvenes víctimas, que solía encontrar en su entorno más cercano. Para ello se valió de su relación con otras mujeres que, como ella, procedían de la isla de Menorca y habitaban por aquel entonces en la ciudad de Barcelona. Con engaños, consiguió que estas mujeres llevaran a sus hijas a la casa del caballero Albertí, con la excusa de que estaba enferma y demasiado vieja para valerse por sí sola.[48]

Otro ejemplo de la vulnerabilidad a la que estaban expuestas las mujeres viejas es el caso de Sança, una mujer de 80 años de la ciudad de Lérida. A pesar de su muy avanzada edad, fue víctima de malos tratos y violación. Durante el juicio se pudieron constatar las numerosas heridas que el violador, un labrador de la mencionada ciudad, había infligido en la cara de Sança, las cuales provocaban a la mujer un inmenso dolor. Aunque el acusado era reincidente, la sentencia fue absolutoria.[49]

Lo cierto es que estos dos ejemplos extremos nos pueden llevar a pensar que la sociedad medieval apartaba a las mujeres viejas de la comunidad. En efecto, a veces, por destacar la excepcionalidad de algunos casos, dejamos de lado lo que realmente ocurría de forma generalizada, puesto que acostumbra a pasar más desapercibido en la documentación. Así, a modo de ejemplo, Emmanuel Le Roy Ladurie, en su ya clásico estudio sobre Montaillou, destaca que la mujer en dicha villa era oprimida como joven esposa, luego, amada por sus hijos, y al llegar a la vejez respetada como matriarca. Considera que este cambio en su

47 Se trata de Caterina Tarí, viuda de Bernat Trialls, conocida como Na Trialles, quien fue contratada inicialmente para cuidar al hermano bastardo de Arnau Albertí, que estaba enfermo. Riera i Sans, Jaume (1973). *El cavaller i l'alcavota: un procés medieval*. Barcelona: Club Editor.

48 *Ibidem*.

49 Arxiu Municipal de Lleida (AML), reg. 805, ff. 85-106 (1412 agosto 15). Documento citado por Camps Surroca, Manuel; Camps Clemente, Manuel (1995). «Los delitos contra la libertad sexual en Lleida en el siglo xv». En: *VII Jornadas de la Sociedad Española de Medicina Legal y Forense*. Lérida: Universitat de Lleida, vol. 2, apéndice 4.

posición social a partir de la cincuentena, se debía al hecho de que a esta edad las mujeres empezaban a dejar de ser percibidas como objetos sexuales.[50]

En este mismo sentido, cabe destacar el papel que la sociedad otorgaba a las abuelas como tutoras de sus nietos. Es preciso señalar que documentamos más abuelas tutoras que abuelos tutores.[51] Como acertadamente indica María del Carmen García Herrero, el factor edad jugaba a favor de las mujeres.[52] En algunos casos, por designación testamentaria del padre, eran nombradas tutoras de sus nietos, ya fuera junto con la madre, ya fuera solas. Esta última circunstancia era, en ocasiones, motivo de conflicto entre nueras y suegras, puesto que, a pesar de que a menudo los niños vivían con la madre, la manutención de los menores era responsabilidad de la persona que ejercía la tutoría. Por otro lado, si el marido no había establecido ningún tutor o tutora en su testamento, según las costumbres de Tortosa, la abuela podía tener un lugar preeminente en dicha elección, después de la madre de los niños. De esta forma, se consideraba que, tanto la madre como la abuela, eran las personas más apropiadas para hacerse cargo de los menores. De hecho, tan solo se procedía a elegir a otros tutores entre los familiares más cercanos si ambas renunciaban a la tutoría.[53] En la ciudad de Florencia, se seguía este mismo procedimiento en ausencia de tutores testamentarios, por lo que la madre, en primer lugar, y la abuela, después, podían ser nombradas como tales. Sin embargo, los parientes del padre podían solicitar que fuera designado también un tutor de la familia paterna por legítima causa de sospecha.[54]

Ahondando en esta visión más positiva del lugar que ocupaban las mujeres viejas en la sociedad medieval, no podemos olvidar que durante los primeros siglos del cristianismo algunas viudas de edad avanzada formaron parte del *ordo viduarum*, de manera que ocuparon un lugar de dignidad dentro de la comunidad. La condición para poder integrar este grupo era ser mayor de 60 años, haber tenido un solo marido y llevar una conducta ejemplar. La profesión de viudedad les permitió dedicarse a la caridad, las limosnas y la oración. Su principal tarea era el aleccionamiento pastoral de otras mujeres y rezar por el bien

50 Le Roy Ladurie, Emmanuel (1981). *Montaillou, aldea occitana, de 1294 a 1324*. Madrid: Taurus, pág. 308.

51 Comas-Via, Mireia (2015). *Entre la solitud i la llibertat. Vídues barcelonines a finals de l'Edat Mitjana*, *op. cit.*, pág. 126.

52 García Herrero, María del Carmen (2006). *Las mujeres en Zaragoza en el siglo xv.* Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, pág. 485.

53 Costums de Tortosa, 5.6.1. *Costums de Tortosa* (1996). Edición crítica de Jesús Massip i Fonollosa, con la colaboración de C. Duarte y A. Massip. Barcelona / Lérida: Fundació Noguera / Pagès.

54 Guglielmi, Nilda (1988). «La viuda tutora (Italia del Centro y del Norte. Siglos xiii-xv)». *Anuario de Estudios Medievales*, núm. 18, págs. 167.

Cuadro 3

La muller vella, | lo marit jove | que be la sove | ffa lo que deu | — mantingua Deu | qui tal praticha. | La que·s pus richa | mes ne mereix, | menys se coneix: | lo fum l'anguana, | la carn la mana; | la vella fembra | del temps no·s menbra: | tendra la pancha | ab plechs com mancha, | ab semblant pell | com terçanell | o chamellot, | parra bossot | buyt la mamella, | put li l'axella, | cap alquenat, | ffront estirat, | no tendra dens: | conta los bens, | no los seus anys.

Roig, Jaume (2006). *Spill o Llibre de les dones*, edició d'Antònia Carré. Barcelona: Quaderns Crema, 2006, llibre I, v. 372-397.

común, actuando como auxiliares del ministerio eclesiástico (v. cuadro 4). Así, su función litúrgica consistía en ayudar a los presbíteros en el bautizo de mujeres, ya que eran ellas las que practicaban las unciones sobre los cuerpos femeninos.[55] Sin embargo, los obispos empezaron a tener problemas con las viudas que estaban al servicio de las iglesias por la ambigüedad de la institución, debido a que entraba en contradicción con la organización eclesiástica que los primeros concilios intentaban definir. Así las cosas, con el fortalecimiento de la jerarquía eclesiástica, se consiguió impedir la entrada de las viudas en el clero,[56] y durante la Alta Edad Media el *ordo viduarum* fue absorbido por las congregaciones monásticas femeninas, de manera que el peso de las mujeres ancianas en la estructura de la Iglesia se diluyó de forma considerable.

Cuadro 4

También estaba allí una profetisa llamada Ana, hija de Penuel, de la tribu de Aser. Era muy anciana. Se había casado siendo muy joven y vivió con su marido siete años; pero hacía ya ochenta y cuatro que había quedado viuda. Nunca salía del templo, sino que servía día y noche al Señor, con ayunos y oraciones. Ana se presentó en aquel mismo momento, y comenzó a dar gracias a Dios y a hablar del niño Jesús a todos los que esperaban la liberación de Jerusalén.

Lucas, 2,36-38. *Presentación del niño Jesús en el templo*. La profetisa Ana.

55 Palazzo, Eric (1993). «Les formules de bénédiction et de consécration des veuves au cours du haut Moyen Age». En: Parisse, M. (ed.). *Veuves et veuvage dans le haut Moyen Age*. París: Picard, págs. 31-32.

56 Jussen, Bernhard (1993). «Der "name" der witwe. Zur "konstruktion" eines standes in Spätantike und Frühmittelalter. (Le "nom" de la veuve. Pour la "construction" d'un état social dans la Basse-Antiquité et le haut Moyen Age)». En: Parisse, M. (ed.). *Veuves et veuvage dans le haut Moyen Age*, *op. cit.*, pág. 175.

El cuidado y la asistencia a las mujeres viejas

Las discapacidades y deterioros propios de la senectud hacían (y hacen) necesarios la atención y el cuidado de las personas mayores, aún más teniendo en cuenta que no todas podían disponer de los medios suficientes para mantener su posición social y económica. Esta necesidad de asistencia podía ser cubierta por el entorno familiar, amigos o vecinos, pero también por instituciones benéficas y religiosas a las que mujeres de edad avanzada acudían en busca de auxilio. De hecho, fue durante la Baja Edad Media cuando el cuidado de los ancianos y de las ancianas se convirtió en un verdadero problema social.

Si nos fijamos en la asistencia que recibieron de la comunidad las viejas medievales, la ayuda adquirió distintas formas, incluidas las limosnas ante determinadas dificultades económicas, pero también apoyo en caso de enfermedad, y protección y acompañamiento en circunstancias de impotencia y soledad. Como hemos señalado, las mujeres mayores corrían el riesgo de experimentar situaciones de pobreza extrema. Muchas de ellas carecían de la capacidad de cuidarse por sí mismas, de manera que, cuando los lazos familiares eran débiles o inexistentes, tuvieron que recurrir a ayudarse entre ellas formando redes sociales o a las instituciones. En efecto, la ciudad medieval se convirtió, sin duda, en un entorno favorable para la creación de redes de solidaridad entre las mujeres, en especial para las que vivían solas, como las viudas. Por tanto, debemos tener en cuenta todas las formas de asistencia, tanto las institucionalizadas como las no registradas, aunque estas últimas son mucho más difíciles de rastrear, ya que a menudo no se registraron explícitamente en la documentación.

La admisión en un hospital era una opción plausible para las mujeres mayores que querían evitar terminar sus días enfermas y en la calle. En algunas partes de Europa, se fundaron hospitales con el claro propósito de albergar a las mujeres más necesitadas, como eran las de edad avanzada. Por ejemplo, el hospital de Saint Avoye fue instituido en 1283 por una rica viuda parisina con la intención de dar refugio a cuarenta viudas pobres y ancianas. En el caso de Florencia, las viudas podían encontrar asilo en el hospital de Orbatello, fundado en 1372 por el rico comerciante Niccolò degli Alberti. Esta institución podía albergar hasta doscientas mujeres, la mayoría de ellas ancianas, pero también acogía a viudas más jóvenes con hijos.[57] Asimismo, en Sevilla, una hermandad de sacerdotes creó en el año 1355 un hospital destinado a hombres y mujeres

57 Roberts, Anna (1999). «Helpful widows, virgins in distress: women's friendship in French romance of the thirteenth and fourteenth centuries». En: Carlson, C. L.; Weisl, A. J. (eds.). *Constructions of widowhood and virginity in the Middle Ages*. Nueva York: St. Martin's Press, págs. 35.

ancianos necesitados.[58] A pesar de la existencia de hospitales creados solo para mujeres en distintas ciudades europeas, y aunque Cataluña contó con una importante red de hospitales durante toda la Edad Media,[59] no hemos podido documentar ningún hospital exclusivamente femenino, ni tampoco ninguna institución que asistiera tan solo a personas mayores. Sin embargo, constatamos la presencia de varias mujeres de edad avanzada entre los beneficiarios de los hospitales de Barcelona y Perpiñán, ya que podemos conocer sus circunstancias gracias a la breve descripción incluida en los registros de entrada de enfermos de ambos hospitales. El inconveniente de este tipo de fuentes es que solo podemos identificarlas si se menciona su edad o si se refieren a ellas usando la palabra catalana *vella*, es decir, 'vieja'.

En el caso del hospital de la Santa Creu de Barcelona, por ejemplo, en el primer registro de enfermos que se conserva, que data del año 1457, tan solo 19 de las 365 entradas corresponden a mujeres y, de estas, solo dos pueden identificarse como de edad avanzada.[60] Se trata, en primer lugar, de Joana Paula, procedente de la misma ciudad de Barcelona, que había trabajado para el hospital durante más de trece años. En la correspondiente entrada del registro, se especifica que, al ingresar en el hospital, llevaba consigo «robota i un cove amb draps». Murió el 26 de octubre del mismo año.[61] La segunda de las mujeres, llamada Clara, era la viuda de Antoni Amorós y procedía de Tárrega, una ciudad en el interior de Cataluña. Se indica que tenía 80 años, llevaba ropa muy vieja y no tenía dinero ni propiedades. Nada más se dice sobre ella. Desconocemos si terminó sus días en el hospital o si se recuperó y regresó a su hogar. En ambos casos, como ocurre con la mayoría de las ancianas, no podemos saber si su ingreso en la institución fue debido a que se encontraban enfermas o simplemente a que eran demasiado viejas para cuidarse por sí mismas.

En cuanto al hospital de San Juan de Perpiñán, tan solo hemos podido identificar a cuatro mujeres viejas en los primeros cuatro registros de entrada de enfermos que se conservan. El ejemplo más extraordinario es el de una beguina de más de 80 años que fue conducida al hospital con la ayuda de cuatro personas, debido a su delicado estado de salud. Se anota en el libro que iba

58 Homet, Raquel (1997). *Los viejos y la vejez en la Edad Media. Sociedad e imaginario*. Rosario: Pontificia Universidad Católica Argentina, pág. 116.

59 Sobre los hospitales en la Cataluña medieval, pueden consultarse: Conejo da Pena, Antoni (2002). *Assistència i hospitalitat a l'Edat Mitjana. L'arquitectura dels hospitals catalans: Del gòtic al primer renaixement*. Tesis doctoral. Barcelona: Universitat de Barcelona, Departamento de Historia del Arte; y Brodman, James (1998). *Charity and welfare: Hospitals and the poor in Medieval Catalonia*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

60 Biblioteca de Catalunya, Fons històric de l'Hospital de la Santa Creu, 1.

61 *Ibidem*, 1, f. 74r.

vestida con ropa de poco valor y que tenía algunas cosas viejas en su casa. Es interesante destacar que, en el espacio del registro correspondiente a la mención de los testigos, se precisa que todos los miembros del personal fueron a ver a la vieja beguina cuando llegó al hospital. Murió dos días después de su admisión. El texto de su ingreso es el siguiente:

> Dimarts, a XVI de noembre, rebí una dona beguina, mena-la IIII persornes, dona de LXXXX ans. Porte uns vels dolents, un mantel ben dolent; tota la roba val poch. Porte dos quamises. E tret de quasasa sua dues quaxes molt dolentes sens roba, una colga podrida, un baül sens fons, una pastera sens cuberta petita. Tot no val res. Tragino present tot lo beginat. Té la quasa al quarer de la Trila. Diners no via. Testimonis, tots los de l'espital.[62]

En cuanto a las otras tres mujeres, una de ellas era Elicsén, viuda de Arnau Benet y tía del procurador del hospital, y contaba 70 años de edad. En la entrada correspondiente, se detalla que estaba enferma y que también estaba loca.[63] La tercera se llamaba Agnès y también acabó muriendo en el hospital a los pocos días de haber ingresado. Las pocas pertenencias sin valor que poseía fueron donadas al hospital, según lo registró el notario de la propia institución.[64] Finalmente, la última de estas mujeres era una viuda llamada Bernarda. Tenía unos 50 años y vestía ropa sin valor, pero a diferencia de las demás llevaba consigo 14 sueldos. Salió del hospital unos días después de su ingreso, tras recuperar todas las pertinencias que tenía al llegar a la institución, tal como se consignó en el registro de enfermos.[65]

En resumen, a partir de los registros de entrada de enfermos, tanto en el hospital de Barcelona como en el de Perpiñán, podemos obtener una imagen general de las mujeres mayores ingresadas y afirmar que se trata de mujeres claramente pobres, pues así lo revela la documentación con la descripción de la ropa que vestían, que también señala que no llevaban dinero consigo, salvo una. Así, podemos aventurarnos a pensar que algunas habían perdido su estatus social debido a la viudedad y que, por lo tanto, tan solo podían aspirar a la atención médica gratuita. Cabe señalar, además, que la mayoría de ellas murieron a los pocos días de ingresar al hospital. Todo esto nos invita a pensar que fue precisamente la falta de recursos y la ausencia de

62 Archives Départamentales des Pyrénées-Orientales, 2HDTP 500, f. 13v.
63 *Ibidem*, 2HDTP 500, f. 18r.
64 *Ibidem*, 2HDTP 501, f. 100r.
65 *Ibidem*, 2HDTP 499, f. 10v.

familiares y amigos lo que las llevó al hospital. Sin embargo, la documentación notarial nos aporta otro tipo de información, como son las donaciones *inter vivos* que hacían algunas personas al hospital de todos sus bienes. El objetivo de estas donaciones no era otro que el de ser acogidos en dicha institución para pasar en ella los últimos días de sus respectivas vidas. Sirva de ejemplo la donación que ordenó Joana, mujer de Pere Trilles, notario de la villa de Perpiñán, de todos sus bienes al hospital de Sant Joan de la mencionada localidad, salvo una pequeña cantidad que se reservó para mandas piadosas.[66]

En este mismo sentido, debe incluirse el hospital de Santa Catalina de Mallorca, cuando en el año 1343 se permitió el alojamiento de personas mayores de 45 años, siempre y cuando aportasen una renta anual perpetua de 8 libras. La diferencia entre estas personas y el resto de residentes de la institución es que los primeros podían vestir con sus propias ropas y comían en un comedor aparte.[67]

Cuadro 5

[...] por rason que yo non tengo fijos e so muger en días [...] quiero dexar e desanparar los bienes tenporales deste mundo e llegarme al servicio de Dios e bevir so el su temor e ponerme so obediencia en el monasterio de Señor Santo Domingo de ay de Madrid e resçibir su ábito [...] por salvar mi anima [...]. E por quanto [...] me han de amantener e dar todas las otras cosas que a mi necesarias e conplideras sean en mi vida. Por ende [...] do el convento e duennas del dicho monesterio todos mis bienes muebles e rrayses que yo he en la dicha villa de Madrit e en su tierra.

Fragmento del testamento de Catalina Alfón, viuda de un hortelano de Madrid. En: Carlé, María del Carmen (2001). *La sociedad hispanomedieval*, iii. *Grupos periféricos: Las mujeres y los pobres.* Barcelona: Gedisa, pág. 52.

Por otro lado, debemos tener presente que la principal institución benéfica dentro de la red de asistencia fue, sin duda, el Plato de los Pobres Vergonzantes, que dependía directamente de cada una de las parroquias de la ciudad de Barcelona.[68] Su finalidad era distribuir diferentes tipos de donaciones procedentes de la comunidad de feligreses entre las personas más necesitadas de

66 *Ibidem*, 2HDTP 427, ff. 147r-148r (1473 agosto 31).

67 Homet, Raquel (1997). *Los viejos y la vejez en la Edad Media. Sociedad e imaginario*, *op. cit.*, pág. 116.

68 Documentamos este tipo de institución benéfica también en otras ciudades de la Cataluña medieval, como pueden ser Reus o Elna.

la propia parroquia. En general, los beneficiarios del Plato eran tanto hombres como mujeres, procedentes de una amplia variedad de entornos y condiciones, que necesitaban recurrir a la parroquia para cubrir sus necesidades básicas; pero, al mismo tiempo, había también quienes tenían problemas más extraordinarios, como saldar una deuda, dotar a una hija o pagar la mortaja en la que enterrar a un ser querido.[69] Las cantidades habituales que se distribuyeron entre los pobres vergonzantes de la parroquia de Santa Maria del Pi a principios del siglo XV oscilaban entre 1,5 y 2 sueldos al mes, que en realidad eran sumas muy pequeñas.[70] Estas contribuciones eran de poco valor si se consideran individualmente, pero en conjunto ayudaron a los feligreses a satisfacer sus necesidades económicas, tanto en ocasiones puntuales como de manera más regular.

Así las cosas, si nos fijamos en la parroquia de Santa Maria del Pi de Barcelona, es importante señalar, en primer lugar, que la vejez no era la principal causa de distribución de limosnas entre sus feligreses. Sin embargo, debemos tener en cuenta que las ordenanzas del Plato especificaban expresamente que las personas de edad avanzada eran uno de los colectivos que podían beneficiase de su caridad en caso de necesidad: «Ítem, que los dits administradors vullen a la dita distribició der guardar tres condicions de persones velles, pobres, que no puguen res fer ne guanyar».[71] Esto significaba que el Plato era responsable de todas aquellas personas que no eran capaces de sobrevivir por sí mismas. Así, la vejez aparece como causa frecuente en los registros conservados de esta institución, pero cabe decir que, no obstante, las principales razones para la distribución de limosnas entre las mujeres fueron la enfermedad, la crianza de los hijos, el parto y el precio de la mortaja.

En los libros del Plato de los Pobres Vergonzantes de la parroquia de Santa Maria del Pi de Barcelona de los años 1441 y 1447, se han podido identificar únicamente cuatro mujeres ancianas. Se trata de Constança y su sobrina, ambas viejas y enfermas, la cuales recibieron 2,5 sueldos; vivían juntas en la calle barce-

69 Con relación a esta cuestión, véase el estudio realizado por Jordina Camarasa dedicado a analizar las razones por la que las mujeres recibieron limosnas del Plato de los Pobres Vergonzantes de la parroquia de Santa María del Pi de Barcelona. Camarasa, Jordina (2016). *Les dones en la documentació del Bací dels Pobres Vergonyants de la Parròquia de Santa Maria del Pi de Barcelona. Estudi i edició dels llibres dels anys 1441 i 1447*. Trabajo de Fin de Máster. Barcelona: Universitat de Barcelona.

70 Claramunt, Salvador (2017). «L'ajut mutu. L'assistència a la Barcelona del segle XV». *Revista d'Etnologia de Catalunya*, núm. 11, pág. 48.

71 Cabestany, Joan; Claramunt, Salvador (1973). «Los ingresos del "Bací dels pobres" de la parroquia de Santa Maria del Pi de Barcelona (1401-1428)». En: *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média. Actas das Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval, Lisboa, 25-30 de setembro de 1972*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, vol. 1, pág. 176.

lonesa de Amargós.[72] También podemos citar a Caterina, una anciana que vivía cerca de las murallas de la ciudad, quien asimismo recibió 2,5 sueldos.[73] Y, finalmente, estaba Antònia, otra mujer mayor, que vivía en la calle de Mossèn Fransí Desplà, que solo recibió un par de sueldos.[74] Dado que la información que se registraba en los cuadernos del Plato es más bien escasa, poco sabemos sobre estas mujeres. Finalmente, es preciso tener en cuenta el hecho de que Constança y su sobrina recibieron la limosna al mismo tiempo, cosa que nos hace pensar que es probable que vivieran juntas debido a su pobreza. Esta circunstancia no nos debe extrañar, ya que era habitual encontrar mujeres que percibían limosnas del Plato de los Pobres Vergonzantes estando en casa de otras mujeres.

Por último, debemos destacar los monasterios y conventos como refugios de ancianas. Ilustra esta necesidad Gueralda de Berga, quien, buscando un lugar para su reposo final y tranquilidad durante la vejez, ingresó en el monasterio de Santa María de Valldaura a mediados del siglo XIII.[75] Esta elección aseguraba un retiro sin altibajos y la garantía de la salvación eterna. Es evidente que era del todo voluntaria, aunque no estaba al alcance de todas las mujeres, ya que requería disponer de rentas suficientes con que sustentarse. Durante la Baja Edad Media, muchas mujeres optaron por seguir el mensaje franciscano o dominico, de manera que, una vez viudas, eligieron terminar sus días en un monasterio.[76] Por ejemplo, en el monasterio de Santa Clara de Manresa, los nuevos ingresos en la comunidad solían estar protagonizados por mujeres viudas,[77] probablemente movidas por la vocación religiosa, pero también buscando la protección que podía proporcionar el monasterio.

72 «Ítem a na Constança ab sa neboda, velles e malaltes, al carrer de n'Amargós, II sous VI». Archivo de la Parroquia de Santa Maria del Pi, Fondo del Bací dels pobres vergonyants, Libro de 1441, f. 144r. Citado por Camarasa, Jordina (2016). *Les dones en la documentació del Bací dels Pobres Vergonyants de la Parròquia de Santa Maria del Pi de Barcelona. Estudi i edició dels llibres dels anys 1441 i 1447*, *op. cit.*, pág. 108.

73 «Ítem a madona Caterina, vella, al portal de XXX claus, II sous VI». Archivo de la Parroquia de Santa Maria del Pi, Fondo del Bací dels pobres vergonyants, Libro de 1441, f. 123r. Citado por Camarasa, Jordina (2016). *Les dones en la documentació del Bací dels Pobres Vergonyants de la Parròquia de Santa Maria del Pi de Barcelona. Estudi i edició dels llibres dels anys 1441 i 1447*, *op. cit.*, pág. 75.

74 «Ítem donam a na Anthònia, vella, stà al carrer de mosèn Fransí Desplà, II sous». Archivo de la Parroquia de Santa Maria del Pi, Fondo del Bací dels pobres vergonyants, Libro de 1447, f. 48r. Citado por Camarasa, Jordina (2016). *Les dones en la documentació del Bací dels Pobres Vergonyants de la Parròquia de Santa Maria del Pi de Barcelona. Estudi i edició dels llibres dels anys 1441 i 1447*, *op. cit.*, pág. 176.

75 Obiols, Montserrat (2006). *El monacat femení en la Catalunya medieval: Santa Maria de Valldaura (1241-1399)*. Tesis doctoral. Barcelona: Universitat de Barcelona, págs. 192-193.

76 Auzepy, Marie-France (1999). «La sainteté et le couvent: libération ou normalisation de femmes?». En: Lebecq, S. *et al.* (eds.). *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident*. Lille: Recherches sur l'Histoire de l'Europe du Nord-Ouest (Université Charles de Gaulle-Lille 3), pág. 186.

77 Rosillo, Araceli (2016). *El monasterio de Santa Clara de Manresa, siglos XIV-XVII. Las clarisas en la Cataluña Central*. Tesis doctoral. Barcelona: Universitat de Barcelona, pág. 178.

En su mayoría, las mujeres que ingresaban en estas instituciones religiosas tenían vidas longevas. Como monjas, podían gozar de una vida sosegada, apartadas de los peligros del mundo, con poco desgaste físico y dedicadas a actividades que facilitaban el ejercicio mental, como el canto y las lecturas. Además, tenían una alimentación mejor y asegurada. Este estilo de vida favorecía, sin duda, poder disfrutar de una larga vida, a diferencia de las mujeres laicas, que pocas veces podían contar con estas facilidades. Las monjas de más avanzada edad no eran arrinconadas, sino que tenían un papel importante en el seno de la comunidad religiosa, ya fuera como abadesas, ya fuera formando parte del consejo de ancianas, como el del monasterio de Santa Maria de Valldaura.[78] En el monasterio de Pedralbes, por ejemplo, se asignaba a las monjas más viejas y de reconocida honestidad la custodia del locutorio y del torno, espacios ubicados fuera de la clausura.[79]

Con relación a los ejemplos presentados hasta el momento, constatamos que el hospital podía ser una opción factible para las personas mayores que estaban enfermas y carecían de los medios suficientes para mantenerse. Sin embargo, no podemos descartar otras opciones, como el auxilio de familiares, amigos y vecinos. La información extraída de los registros del Plato de los Pobres Vergonzantes apunta, en cierta manera, esta posibilidad, al hacer referencia a mujeres viejas que compartían vivienda.

El problema a la hora de estudiar este tipo de asistencia es que apenas dejan rastro documental, pero hay casos probados: por ejemplo, el acuerdo al que llegaron en el año 1369 Margarida, viuda del fabricante de espadas Nadal Parellada, y Romia, viuda de Galcerán Vilella, de la parroquia de Sant Julià de Palol. Romia se comprometía a mudarse a Barcelona para poder cuidar y servir a Margarida, ya vieja y enferma; por su parte, esta se encargaría de satisfacer las necesidades de Romia, reconociendo así los muchos servicios que le había prestado y el vínculo familiar entre ellas, ya que eran primas hermanas.[80] Conocemos otro ejemplo, gracias al testamento de una vieja viuda de humilde condición, quien no tuvo otro remedio que ir a vivir con su hijo y su nuera para que cuidaran de ella, ya que, debido a su pobreza y edad, no podía cuidar de sí misma.[81] Y también do-

78 Obiols, Montserrat (2006). *El monacat femení en la Catalunya medieval: Santa Maria de Valldaura (1241-1399)*, *op. cit.*, pág. 205.

79 Castellano, Anna (1998). *Pedralbes a l'Edat Mitjana: història d'un monestir femení*. Barcelona: Biblioteca Abat Oliba, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, págs. 272-273.

80 Comas-Via, Mireia (2015). *Entre la solitud i la llibertat. Vídues barcelonines a finals de l'Edat Mitjana*, *op. cit.*, pág. 146.

81 Vinyoles, Teresa (1988). «L'esdevenir quotidià: treball i lleure de les dones medievals». En: Nash, M. (ed.). *Més enllà del silenci*. Barcelona: Generalitat de Catalunya, pág. 76. Eiximenis recuerda

cumentamos mujeres viejas y solas que no tienen una red de relaciones sociales a la que acudir y a las que encontramos habitando en espacios marginales, como son pequeños almacenes abandonados. Se trata, en definitiva, de mujeres con pocos recursos y realmente pobres.[82]

A modo de conclusión

El panorama que hemos presentado sobre el envejecimiento y la vejez de las mujeres medievales puede entenderse como una primera aproximación al tema. La vejez en el imaginario medieval se sitúa en la ambivalencia que aporta a la sociedad valores positivos, como la sabiduría, la espiritualidad y la función social, en contraposición con otros valores negativos, como son la fealdad, el pecado y la degradación, estos últimos relacionados sobre todo con las mujeres. De hecho, la literatura medieval insiste en desprestigiar y en presentar una imagen negativa de la vejez femenina con personajes totalmente estereotipados. Sin embargo, más allá de estas representaciones, debemos considerar que envejecer representa para la persona que experimenta este proceso un cambio no solo físico, sino también de identidad personal y social. Es decir, las mujeres de avanzada edad —se enfrentan al reto de hallar su nuevo lugar en la sociedad y acomodarse a él, defendiendo sus capacidades, a pesar de ya no poder trabajar o concebir—. Efectivamente, las mujeres que aparecen en la documentación distan en gran medida de las viejas de los textos literarios. Muchas de ellas, debido a su condición de viudas, actuaron como cabezas de casa, se hicieron cargo de sus negocios y, a pesar de las dificultades económicas a las que se tuvieron que enfrentar, participaron en actividades sociales y económicas. No obstante, no podemos obviar las enfermedades y el deterioro del cuerpo propios de la vejez que exigen cuidado y atención. La sociedad medieval tenía estrategias para asistir a las personas mayores necesitadas, ya fuera mediante instituciones benéficas, ya fuera gracias a otras formas de bienestar no organizado, aunque quedaron algunas también desamparadas, a la espera del cercano e inevitable final de la vida.

---

a las nueras que deben honrar a sus suegras y tener piedad con ellas dada su vejez: Eximenis, Francesc (1981). *Lo libre de les dones*, *op. cit.*, pág. 119.

82 Comas-Via, Mireia (2015). *Entre la solitud i la llibertat. Vídues barcelonines a finals de l'Edat Mitjana*, *op. cit.*, págs. 145-146.

Bibliografía

Burrow, John Anthony (1988). *The ages of man: a study in medieval writing and thought*, Oxford: Clarendon Press.

Classen, Albrecht (ed.) (2007). *Old age in the Middle Ages and the Renaissance. Interdisciplinary approaches to a neglected topic*. Berlín / Boston: Walter de Gruyter.

Comas-Via, Mireia (2015). *Entre la solitud i la llibertat. Vídues barcelonines a finals de l'Edat Mitjana*. Roma: Viella.

Cossar, Roisin (2012). «Portraits of Aging Men in Late Medieval Italy». *The Gerontologist,* vol. 52, núm. 4, págs. 553-560. En: doi:10.1093/geront/gnr149 (consulta: 12 de octubre de 2019).

Eiximenis, Francesc (1981). *Lo libre de les dones*. Edición a cargo de F. Naccarato. Barcelona: Universitat de Barcelona / Curial.

Homet, Raquel (1997). *Los viejos y la vejez en la Edad Media. Sociedad e imaginario*. Rosario: Pontificia Universidad Católica Argentina.

Manrique Sáez, Pilar (1999). «Consideraciones sobre la vejez desde la prehistoria hasta la peste negra». *Gerokomos. Revista de la Sociedad Española de Enfermería Geriátrica y Gerontológica*, vol. 10, núm. 4, págs. 156-160.

Martínez Ortega, Mari Paz; Polo Luque, María Luz; Carrasco Fernández, Beatriz (2002). «Visión histórica del concepto de vejez desde la Edad Media». *Cultura de los Cuidados*, núm. 11, págs. 40-46. En: http://dx.doi.org/10.14198/cuid.2002.11.08 (consulta: 18 de septiembre de 2018).

Mieszkowski, Gretchen (2007). «Old Age and Medieval Misogyny». En: Classen, A. (ed.). *Old age in the Middle Ages and the Renaissance. Interdisciplinary approaches to a neglected topic*. Berlín / Boston: Walter de Gruyter, págs. 299-319.

Minois, Georges (1989). *Historia de la vejez. De la Antigüedad al Renacimiento*. Madrid: Nerea.

Rosenthal, Joel T. (1996). *Old age in Late Medieval England*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

Sánchez Granjel, Luis (2004). «Apuntes para una historia de la vejez». En: Ribera Casado, J. M. (dir.). *Envejecimiento*. Barcelona: Fundación Medicina y Humanidades Médicas, págs. 21-26.

Scarborough, Connie L. (2007). «Celestina: The power of old age». En: Classen, A. (ed.). *Old age in the Middle Ages and the Renaissance. Interdisciplinary approaches to a neglected topic*. Berlín / Boston: Walter de Gruyter, págs. 343-356.

Shahar, Shulamith (1993). «Who were old in the Middle Ages?». *Social History of Medicine*, vol. 6, núm. 3, págs. 313-341.

— (1997). *Growing old in the Middle Ages*. Londres: Routledge.

Thane, Pat (2003). «Social histories of old age and aging». *Journal of Social History*, vol. 37, núm. 1, págs. 93-111.

Warren, Carol B. (1998). «Aging and identity in premodern times». *Research on Aging*, vol. 20, núm. 1, págs. 11-35.

Libros de familia y gobierno de la casa en la temprana modernidad

Mariela Fargas Peñarrocha
Universitat de Barcelona

La trayectoria multidisciplinar de los libros de familia

En los inicios de la Edad Moderna acontece un esplendor de la tratadística sobre el gobierno de la casa, de los libros sobre la familia, una pléyade de textos que se han desvelado concurrentes con el proceso de formación de una nueva élite de poder en un naciente marco de relaciones políticas, configurado en torno a las cortes de las monarquías autoritarias y el ascenso social de los grupos urbanos. Ese género literario, político-moral, no nacía, *sensu stricto*, en el siglo XV ni tampoco en el siglo XVI, pues en todos los casos hundía sus raíces en la ciencia clásica de la economía doméstica, que se iría recubriendo, a medida que avanzaba el tiempo, de la doctrina escolástica. Así, los tan copiados y versionados diálogos socráticos de Jenofonte, que se recogen bajo el título de *Oykonomikos* y que cuentan con una antigüedad aproximada de dos mil quinientos años, ya hablaban de la organización productiva y reproductiva de la casa, del matrimonio y de la familia que daban sentido a aquella. En su idealizado imaginario de una economía autosuficiente, mejorar la casa u *oykos* era casi una obligación ciudadana, por cuanto tarea tal se identificaba con un anhelado complejo de virtudes. Hombres y mujeres debían participar de aquella, y la buena gestión de los recursos se atribuía a ambos, por sus atribuciones y conductas. Así, preceptos sobre la actitud del marido hacia la esposa, los esclavos o la administración de la hacienda resultaban claves en el texto.

Con Jenofonte se abre paso a un modelo moral de hombre que despierta admiración no por sus gestas de guerra o por sus acciones cívico-políticas, sino por la correcta administración de su hogar. Debía ser buen político y buen jefe de su casa, allí donde se aprendía y se enseñaba en la virtud. Hasta el punto de que la incapacidad para la administración de la casa, era sinónimo de esclavitud. Para M. Foucault, la *oeconomía* constituía, en este sentido, un ensayo so-

bre el arte de mandar.[1] Posteriormente y hacia 300 a.C., bien el mismo Aristóteles, bien la escuela aristotélica adaptarían la obra de Jenofonte en una nueva *Oykonomía*. En esta, se asiste a una modificación que trasciende de una igualitaria —si bien disimétrica— familia a una familia jerarquizada, no en vano había dejado ahí ya su huella el nuevo ideal de vida platónica despegada de lo doméstico. Seguirían aún con fuerza, durante largo tiempo, los ecos del *Oykonomikos*, y hasta Cicerón traduciría esta obra al latín en el siglo I a.C., traducción que gozaría de un gran éxito de difusión.[2]

En una línea complementaria, por tratarse de textos de otra naturaleza, la *Política* de Aristóteles, al señalar a la familia en el origen de la polis, ambas intrínsecamente relacionadas, volvía a apuntalar las bases del pensamiento sobre el gobierno de la casa. Y es que a la ciudad, comunidad de ciudadanos varones, le interesaba la integridad y perpetuidad de la casa, espacio femenino necesariamente —por razones naturales, aduciría su autor— y gobernado por el varón. Un espacio protegido bajo un techo, que resguardaba lo que se traía, lo que se había producido fuera, lo que se criaba dentro. Espacio eminentemente femenino, una identidad que implicaba resguardo. El libro incorporaba nociones sobre cómo administrar el hogar, cómo gobernar sobre la esposa, los hijos y los criados.[3] El varón gozaba de poder directo sobre la casa en cuanto realidad inmediatamente consecutiva a la polis, su propio ámbito por excelencia, si bien solo lo haría como hombre libre y, en consecuencia, dotado de razón. La mujer participaba de la razón de la vida doméstica, pero lo hacía según la jerarquía ocupada y sus virtudes derivaban de las de la jefatura de la casa. Ella contaba con autoridad doméstica,[4] más si esta era excesiva, la vida política quedaría amenazada, el filósofo temía ciertamente que los vicios privados destruyesen la ciudad. De igual modo, en el espacio privado, el esposo y padre ejercía la justicia sobre sus bienes, su esposa y sus hijos, y hasta la filia conyugal era desigual, regida por la noción de superioridad. Según el principio aristotélico acerca de que la naturaleza no hacía nada en vano, las diferencias sexuales fundamentaban las diferencias en la vida conyugal. La vida doméstica era contemplada cual espacio político donde se daban relaciones de dominio aristo-

1 Mercadé Serra, Marc (2018). *La concepció filosòfica de la vida domèstica, fonamentació històrica en la filosofia grega*. Tesis doctoral. Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears.

2 Vara, María Jesús (coord.) (2006). *Estudios sobre género y economía*. Madrid: Akal.

3 Mirón Pérez, María Dolores (2004). «"Oikos" y "oikonomia": El análisis de las unidades domésticas de producción y reproducción en el estudio de la Economía antigua». *Gerión*, vol. 22, núm. 1, págs. 61-79.

4 Mirón Pérez, María Dolores (2000). «El gobierno de la casa en Atenas clásica: género y poder en el "oikos"». *Studia Histórica. Historia Antigua*, núm. 18, págs. 103-117.

crático, pues sus reglas se establecían de acuerdo con el mérito de quien regía la casa.[5]

Cuadro 1

Del poder doméstico. Ya hemos dicho que la administración de la familia descansa en tres clases de poder: el del señor, de que hablamos antes, el del padre y el del esposo. Se manda a la mujer y a los hijos como a seres igualmente libres, pero sometidos, sin embargo, a una autoridad diferente, que es republicana respecto de la primera, y regia respecto de los segundos. El hombre, salvo algunas excepciones contrarias a la naturaleza, es el llamado a mandar más bien que la mujer, así como el ser de más edad y de mejores cualidades es el llamado a mandar al más joven [...]. La autoridad del padre sobre sus hijos es [...] completamente regia; las afecciones y la edad dan el poder a los padres lo mismo que a los reyes [...]. ¿La mujer debe ser prudente, animosa y justa como un hombre? ¿El hijo puede ser modesto y dominar sus pasiones? Y en general, el ser formado por la naturaleza para mandar y el destinado a obedecer, ¿deben poseer las mismas virtudes o virtudes diferentes? Si ambos tienen un mérito absolutamente igual, ¿de dónde nace que eternamente deben el uno mandar y el otro obedecer? No se trata aquí de una diferencia entre el más y el menos; autoridad y obediencia difieren específicamente, y entre el más y el menos no existe diferencia alguna de este género. Exigir virtudes al uno y no exigirlas al otro sería aún más extraño. Si el ser que manda no tiene prudencia, ni equidad, ¿cómo podrá mandar bien? Si el ser que obedece está privado de estas virtudes, ¿cómo podrá obedecer cumplidamente? Si es intemperante y perezoso, faltará a todos sus deberes. Evidentemente es necesario que ambos tengan virtudes, pero virtudes tan diversas como lo son las especies de seres destinados por naturaleza a la sumisión. Esto mismo es lo que hemos dicho ya al tratar del alma. La naturaleza ha creado en ella dos partes distintas: la una destinada a mandar, la otra a obedecer, siendo sus cualidades bien diversas, pues que la una está dotada de razón y privada de ella la otra. Esta relación se extiende evidentemente a los otros seres, y respecto de los más de ellos la naturaleza ha establecido el mando y la obediencia. Así, el hombre libre manda al esclavo de muy distinta manera que el marido manda a la mujer y que el padre[,] al hijo; y, sin embargo, los elementos esenciales del alma se dan en todos estos seres, aunque en grados muy diversos. El esclavo está absolutamente privado de voluntad; la mujer la tiene, pero subordinada; el niño sólo la tiene incompleta. Lo mismo sucede

5 Mercadé Serra, Marc (2018). *La concepció filosòfica de la vida domèstica, fonamentació històrica en la filosofia grega*, *op. cit*.

necesariamente respecto a las virtudes morales. Se las debe suponer existentes en todos estos seres, pero en grados diferentes, y sólo en la proporción indispensable para el cumplimiento del destino de cada uno de ellos. El ser que manda debe poseer la virtud moral en toda su perfección. Su tarea es absolutamente igual a la del arquitecto que ordena, y el arquitecto en este caso es la razón. En cuanto a los demás, deben estar adornados de las virtudes que reclamen las funciones que tienen que llenar. Reconozcamos, pues, que todos los individuos de que acabamos de hablar tienen su parte de virtud moral, pero que el saber del hombre no es el de la mujer, que el valor y la equidad no son los mismos en ambos, como lo pensaba Sócrates, y que la fuerza del uno estriba en el mando y la de la otra[,] en la sumisión [...]. En cuanto al marido y la mujer, al padre y los hijos y la virtud particular de cada uno de ellos, las relaciones que les unen, su conducta buena o mala, y todos los actos que deben ejecutar por ser loables o que deben evitar por ser reprensibles, son objetos todos de que es preciso ocuparse al estudiar la Política. En efecto, todos estos individuos pertenecen a la familia, así como la familia pertenece al Estado, y como la virtud de las partes debe relacionarse con la del conjunto, es preciso que la educación de los hijos y de las mujeres esté en armonía con la organización política, como que importa realmente que esté ordenado lo relativo a los hijos y a las mujeres para que el Estado lo esté también. Este es necesariamente un asunto de grandísima importancia, porque las mujeres componen la mitad de las personas libres, y los hijos serán algún día los miembros del Estado.

Aristóteles. «Del poder doméstico». En: Azcárate, P. de (ed.) (1873). *Política*, vol. III, libro I, cap. V. Madrid: Medina y Navarro.

Así pues, por las conexiones entre lo privado y lo público, desde tiempos remotos se hizo evidente que los asuntos de familia eran abordados no solo a partir de escritos pensados directamente para la enseñanza de la correcta administración de lo interior, sino también a partir de textos fundamentales para la teoría política. Perspectivas distintas se fundían en unas mismas líneas. Aunque en general la historiografía ha abordado por separado estas fuentes, por tratarse de géneros distintos, conviene tener presente esta complejidad.

Bajo el manto del cristianismo, los valores morales penetrarían la *oeconomía* clásica, subrayando los principios del orden, desprendidos de la noción de orden divino, indisponible, y la noción de cuerpo compuesto por partes jerárquicamente relacionadas.[6] Inequívocas nociones extraídas de Jenofonte y de

6 Brunner, Otto (1976). «La casa grande y la "oeconomia" de la Vieja Europa». En: *Nuevos caminos de la historia social y constitucional*. Buenos Aires: Alfa, pág. 92; Oliveri Korta, Oihane (2004). «De hijas, herederas y señoras. Mujer y oeconomía: algunas reflexiones para una investigación». En:

Aristóteles quedarían recogidas a través de las muy influyentes *Instrucción de la mujer cristiana* (1523) de Juan Luis Vives y *La perfecta casada* (1583) de fray Luis de León, que, con ánimo pedagógico en la línea de las tradicionales guías de conducta, describen normas de domesticidad equivalentes a pautas de economía política basadas en una división sexual del trabajo.[7]

En estas obras, destinadas a la educación de la mujer, escasean también las líneas divisorias respecto de otros libros con consejos y advertencias sobre la familia o la organización de la vida familiar. Cabe ahí, sin duda, sumar a Erasmo de Rotterdam con sus *Coloquios familiares* (1529), las también humanistas *Epístolas familiares* (1539-1542) de Antonio de Guevara, el *Norte de los estados* (1531) de fray Francisco de Osuna o los *Coloquios matrimoniales* (1550) de Pedro de Luján[8] (v. cuadro 2).

En su conjunto, estos libros procedían de sofisticadas plumas que frecuentaban ambientes cortesanos y clericales. En ellos, se encontraba muy arraigada la pragmática política metafórica que equiparaba el orden de la familia y el orden de un reino o república, mientras que la progresiva confesionalización presentaba a la familia como una pequeña iglesia, dimensión que enfatizaría la sacramentalidad católica del matrimonio.[9]

La aludida complejidad de los textos sobre la familia, a medida que avanzamos en el periodo moderno, es aún mayor, pues van apareciendo otros, de carácter privado, denominados memorias de familia, cuya profusión se ha interpretado en relación con el avance de los principios del individualismo humanista y el ímpetu que esta corriente pondría en el despliegue de las capaci-

---

Imícoz, J. M. (ed.). *Casa, familia y sociedad (País Vasco, España y América, siglos xv-xix)*. Bilbao: Universidad del País Vasco, págs. 367-394.

7 Toda esta suerte de libros puede situarse en la etapa final, pretendidamente clausuradora, de la llamada Querella de las Mujeres, que fue especialmente intensa a partir de finales de la Edad Media. La dilatada polémica se centró en los valores y capacidades de las mujeres, la naturaleza de las estas, y la diferencia y la relación entre los sexos. Segura Graíño, Cristina (2011). *La Querella de las Mujeres*. Madrid: Asociación Cultural Almudayna; Rivera Garretas, María-Milagros (1996). «La Querella de las Mujeres: una interpretación desde la diferencia sexual». *Política y Cultura*, núm. 6, págs. 25-39; Morant Deusa, Isabel (2002). *Discursos de la vida buena. Matrimonio, mujer y sexualidad en la literatura humanista*. Madrid: Cátedra.

8 Brandenberger, Tobias (1996). *Literatura de matrimonio (Península Ibérica, s.[siglos] xiv-xvi)*. Lausana: Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos, pág. 25; Caamaño Tomás, Alejandro (2007). «El diálogo y la literatura de matrimonio en la España del siglo xvi». *Fuentes Humanísticas*, vol. 19, núm. 35, págs. 145-155; Lechner, Carlos (2001). «La influencia de la familia, el Estado y la Iglesia en la construcción del matrimonio en los manuales matrimoniales españoles de la época moderna». En: Strosetzki, C. (ed.). *Actas del V Congreso Internacional de la Asociación Internacional del Siglo de Oro, Münster, 20-24 de julio de 1999*. Fráncfort / Madrid: Vervuert / Iberoamericana, págs. 782-792.

9 Hanley, Sarah (1989). «Engendering the State: family formation and State building in Early Modern France». *French Historical Studies*, vol. 16, núm. 1, págs. 4-27.

Cuadro 2

Dorotea. En tres cosas se conoce el hombre cuerdo, o la mujer cuerda: la primera en saber refrenar la ira, para no hacer repentina venganza; la segunda en saberse casar, y no pienses que llamo saberse casar [a] saber buscar marido, sino [a] buscarlo tal y tan virtuoso como debe; la tercera cosa es en saber regir su casa, el varón en lo que es obligado y la mujer en aquello que al oficio de mujer toca [...].

Eulalia. Por tu fe, hermana Doroctea, que me cuentes no sólo cómo la mujer debe casarse, más también el varón, y aun parte de lo que a entrambos nos conviene obrar para vivir en paz; que esta me parece que debe de ser la mayor felicidad de los casados, y también porque si en este estado viniere de lo uno me sepa guardar, y lo otro sepa obrar [...]. Mucho querría que por extenso me contases algunas de las virtudes que a las mujeres nos cumplen tener, para servir a Dios y agradar a nuestros maridos, y aplacer al pueblo.

Dorotea. La primera es que sea la mujer muy vergonzosa, porque si en una mujer no hubiese de haber más de una virtud forzosa ésta había de ser la vergüenza; mayor mal es para el vulgo, y aun para el marido, que la mujer sea públicamente desvergonzada que no que sea secretamente mala; en una mujer con sólo ser vergonzosa se encubren muchas y muchas flaquezas, pero muchas más se sospechan dellas cuando no tienen vergüenza en la cara. No hay duda sino que en una mujer vergonzosa hay poco que reprehender, y en una desvergonzada más poco que loar. El homenaje que dio la naturaleza a la mujer para guardar la reputación, la castidad, la honra y la hacienda, fue sola la vergüenza; y el día que en esta no pusiéremos gran guarda, bien nos podemos dar por perdidas. Yérranlo los hombres en preguntar de nosotras, cuando se quieren casar, si somos hermosas, y olvídanse de preguntar si somos vergonzosas, porque la hermosura y la hacienda vemos que se pierde y se cobra, y la vergüenza nunca en la mujer se cobra si una vez se pierde. El mayor dote, la mejor heredad, y la mejor joya, que la doncella ha de llevar a poder de su marido es la vergüenza; y cierto si la pierde menos mal sería a su padre enterrarla, que no casarla. Cosa es de notar y de donaire ver que muchas mujeres presumen de decidoras, y graciosas y mofadoras [...]. La mujer honesta y grave no se ha de preciar de donosa y decidora, sino de honesta y callada, porque si se precia mucho de hablar y mofar, los mismos que se rieron del donaire que dijo harán burla de la misma que lo contó, y murmurarán de quien se lo mostró, y aun della porque lo deprendió. Créeme, oh hermana mía Eulalia, que es tan delicada nuestra honra, que muchas cosas que los hombres pueden hacer y decir no es lícito a nosotras que las osemos pensar, ni hablar: la mujer que tiene gravedad no sólo no ha de boquear, ni pen-

sar las cosas ilícitas y deshonestas, mas las lícitas y honestas si no son muy necesarias, porque la mujer jamás yerra callando y muy poquitas acierta hablando. El marido que acierta con mujer brava menos mal sería estarse solo; la mala vida que algunas mujeres pasan, créeme que no es tanto por los excesos que sus personas hacen, como por las palabras que sus bocas dicen [...].

Eulalia. A la fe que son mujeres varoniles.

Dorotea. Ha de saber también la mujer regir bien su casa y su familia. Conviene a saber: coser, labrar, y cocinar, y barrer, y fregar [...]. Précianse agora las mujeres de mostrar hacer a sus hijas buena lejía para los cabellos, y blanduras para las caras, cómo se han de saber componer, y aun poner los rebozos muy amarillos, y no procuran de mostrarles cómo han de servir a sus maridos [...]. La honra de una mujer no consiste en estar asentada, sino en estar en sus labores ocupada; si las mujeres quisiesen trabajar en sus casas no veríamos tantas de ellas por las plazas perdidas, porque no hay en el mundo tan mortal enemigo de la castidad como es la ociosidad [...]. Para ser una mujer buena gran parte es estar contino ocupada, que la mujer ociosa siempre anda pensativa [...].

Luján, Pedro de. *Coloquios matrimoniales*. Edición de Asunción Rallo (2010). Sevilla: Biblioteca Virtual de Andalucía, Coloquio I.

dades del individuo. Este, aleccionado en la práctica de la virtud, mas a su vez inserto en una aún durante largo tiempo consolidada cultura estamental, entendería que su propia dignidad e identidad todavía discurrieran inextricablemente unidas a las de su familia o linaje, así que no es extraño que muchos caballeros y señores sintieran deseo de dejar constancia ante su descendencia de los méritos que habían alcanzado sus antepasados, que eran los suyos propios. Así, por ejemplo, las memorias del caballero de Barcelona Hipólito de Montaner, redactadas entre 1592 y 1626, indicaban:

> […] por cuanto la memoria de los hombres es frágil y no puede recordar de las cosas propias ni se pueda continuar y comunicar en los herederos y descendientes, si no es por medio de la escritura, ha de ser curioso y vigilante cada cual en asentar y continuar en libro de memorias las cosas dignas de recuerdo, casamientos y colocaciones, y en especial los títulos y actos de sus rentas y bienes y tener aquellos muy bien guardados y custodiados con recelo de no comunicarlos porque no es conveniente descubrir a nadie los secretos de su patrimonio, casa y familia y no dejarlos por cosa de procuradores ni abogados donde ordinariamente se vienen a perder […] y procurar en tener los actos auténticos en casa,

> rubricados, nombrados y continuados y no refiar se encontrarán en las escribanías de los notarios en las cuales cada día se pierden infinitos manuales y se pueden cometer falsedades.[10]

Estas palabras, con las que el autor introducía su libro, nos están diciendo varias cosas acerca de la casa y de su gobierno. En primer lugar, para aquellos grupos sociales que, como en su caso, habían experimentado un ascenso social en la familia, la casa que habían conseguido construir resultaba de la suma de bienes y rentas, que la identificaban con un nombre, un reconocimiento y un lugar principal. En segundo lugar, era el padre de familia, pero también simultáneamente aquel que en un momento dado ostentaba la jefatura de toda aquella riqueza —que en la Europa de los llamados privilegios de exclusión estaba llamado a ser el primogénito y varón en la línea de sucesión—, el responsable de aleccionar y transmitir a los suyos el irrecurrible principio de conservación, el arte de la adquisición, también designada como crematística por Aristóteles, complemento a la *oeconomía*. El padre-heredero se convertía así en un gestor-educador que tendría su homólogo en el maestro y propietario de un taller gremial de la misma época. Ese hombre, cuyos privilegios y honores públicos constituían el empuje necesario para la promoción y ascenso familiar, era también dueño de su espacio privado. Y, por último, sus palabras nos evocan una casa-fortaleza, como es evidente no por el aspecto arquitectónico de que pudiera gozar, sino por el elevado sentido de autoprotección que proyecta y que lleva a pensar en el proceso de separación entre lo privado y lo público que precisamente tiene lugar con los tiempos modernos, así como, al hacer fuerte el gobierno interior de la casa, un bien meditado y por lo tanto un jerárquico reparto de roles entre los componentes de la familia muy bien orientados al bien conjunto.

Se trataba, pues, de memorias que respiraban la clásica *oeconomía*, preocupadas por dejar constancia de recuerdos, pero no de cualquier recuerdo, pensamiento o rutina, sino solo de aquellos que servían para testimoniar lo que se tenía, cómo se había llegado a tener y quiénes habían intervenido sobre cuanto se tenía. El gobierno de la casa se orientaba a un cometido mayor, que era el buen gobierno del patrimonio. Las memorias concretaban y hacían realidad lo que aparecían como preceptos y consejos en los tratados. Otros ejemplos de los libros de familia de carácter privado son las *ricordanze*, procedentes de Italia, un estilo a caballo entre los diarios y las autobiografías, que los ricos mercade-

10 Archivo de la Corona de Aragón. Diversos, Can Falguera, 528.

res practicaron en el norte de Europa,[11] o los *livres de raison*, en Francia,[12] donde a menudo se une su faceta como libros de cuentas con la de cuaderno de anotaciones íntimas.[13] En cualquier caso, la narrativa del ritmo de los avatares cotidianos construye ciertamente un susurro acerca de las relaciones sociales y de género existentes en el interior de la familia. Los cuatro *Libri della familia* (1433-1441) de Leon Battista Alberti conjugan las dos dimensiones mencionadas, tanto la memoria de linaje, más explícita o más implícita, como el código para el gobierno de la casa, con notas sobre el oficio del padre de familia, la educación de la descendencia, la elección de la esposa, la relación conyugal, la administración de un hogar concebido como retiro auténtico del hombre y del ciudadano, las relaciones personales o la amistad, y las leyes de la armonía. Adviértase que en el libro sobre las esposas quedan clarificadas las normas para su elección, no en vano gran parte del éxito social de las buenas familias iba a residir en una sabia estrategia matrimonial, donde las hijas jugaron durante siglos un papel importantísimo para las alianzas de poder y las relaciones de las familias. Una perspectiva de género en torno a la concertación de los matrimonios que entendía a las mujeres como imprescindibles reproductoras sociales. Más adelante, cercanos los últimos años de su vida, Alberti escribiría *De Iciarchia*, nuevo diálogo de familia como el anterior, conocido desde 1469, donde prevalece la idea de que el cabeza de familia ejerce un gobierno paralelo al que ejerce el magistrado público provisto por el Estado.[14]

Por otro lado, en la línea de preservación de la memoria familiar de la nobleza y la pedagogía sobre la administración del patrimonio, cabe situar asimismo los textos genealógicos, que fueron testigos de una enorme inflación entrado el siglo XVII. Eran el resultado de varias confluencias, como la necesidad de la distinción frente al ascenso de la burguesía, o la identificación de los segmentos poderosos del linaje ante los procesos de vinculación patrimonial, que condenaban a la fusión y confusión a muchas ramas familiares. Se trata de fuentes que, si bien se hallan alejadas de los textos de familia que abordamos en esencia,

11 Klapish-Zuber, Christiane (1989). *Women, family and ritual in Renaissance Florence*. Chicago: University of Chicago Press; Ciapelli, Giovanni (2014). *Memory, family, and self: Tuscan family books and other European egodocuments (14th-18th Century).* Leiden: Brill.

12 Mouysset, Sylvie (2007). *Papiers de famille. Introduction à l'étude des livres de raison (France, XVe-XIXe siècle)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes; Cassan, Michel; Bardet, Jean Pierre; Ruggiu, François-Joseph (dirs.) (2007). *Les écrits du for privé. Objets matériels, objets édités.* Limoges: Presses Universitaires de Limoges.

13 Goulemot, Jean Marie (1989). «Las prácticas literarias o la publicidad de lo privado». En: Brown, P.; Patlagean, E.; Rouche, M.; Thébert, Y.; Veyne, P. (coords.). *Historia de la vida privada*. Madrid: Taurus, págs. 371-406.

14 Sverlij, Mariana (2016). «La formulación de un hogar humano en la obra de Leon Battista Alberti». *Prismas, Revista de Historia Intelectual*, núm. 20, págs. 31-46.

no en vano evidencian implícitamente unas relaciones de poder familiar donde las mujeres tienen un papel en función de su patrimonio, de su dote y de su maternidad. Existe en este sentido una identidad de género genealógica.

Y así como los libros de memoria mezclaban la propia vida familiar de quien los escribía con la crónica de la ciudad,[15] también las genealogías nobiliarias trataban de vincular su propia trayectoria con la máxima jerarquía territorial, del reino o el principado. Nuevamente la organización y despliegue de lo doméstico cual espacio de ensayo de la gestión de los asuntos públicos. Daniella Frigo, en un estudio centrado en Italia que aún hoy es uno de los más completos sobre los tratados de familia y el poder del padre, también insiste en este aspecto, pero introduce la consideración de la gran influencia que semejantes obras ejercieron sobre otros grupos situados más abajo en la escala social, no en vano el modo de vida rentista y nobiliario fue apetecido por muchos.[16] Así, también existieron textos muy similares centrados en el mundo acomodado rural, como el catalán *Llibre dels secrets de agricultura, de la casa rústica y pastoril* (1617), de fray Miquel Agustí, que ofrecía una perfecta ordenación de las tareas del esposo, padre de familia, y de la esposa, madre de familia, así como destacaba la capacidad de dirección en el primero y de colaboración en la segunda: «la condició y offici de la mare de familias y agricultora no se aparta del cuidado y dilligencia del carrech y offici del de son marit».[17]

En resumen, los textos de familia son multidisciplinares. Son muchos sus tipos, muchas sus procedencias. Nos hallamos ante un campo harto disperso, con un objetivo central, pedagógico, político-moral, en torno a lo que es la familia y a su funcionamiento como principal ente sociopolítico, sus construcciones y relaciones de género. Se hacía pedagogía en los tratados más generales, y se hacía también en cualquier memoria privada, pues no hay que dudar que entre los pasajes del día a día se estaban dictando y recordando normas de conducta. Y junto con ello hay que advertir que lo que también une a todos ellos es, además del objeto, la suscitación de un interrogante común que no debemos desdeñar acerca de la eficacia de sus mensajes, su representatividad, su receptividad, su ejecutividad.[18]

15 Burke, Peter (1991). *El Renacimiento italiano. Cultura y sociedad en Italia*. Madrid: Alianza; Simon i Tarrès, Antoni (1991). *Cavallers i ciutadans a la Catalunya del cinc-cents*. Barcelona: Curial.

16 Frigo, Daniela (1985). *Il padre di famiglia. Governo della casa e governo civile nella tradizione dell'«economia» tra Cinque e Seicento*. Roma: Bulzoni.

17 Agustí, Miquel (1617). *Llibre dels secrets de agricultura, de la casa rústica y pastoril.* Barcelona: Esteve Liberós, pág. 156.

18 Rey, Ofelia (2007). «Literatura y tratadistas de la familia en la Europa de la edad moderna». En: Chacón Jiménez, F.; Hernández Franco, J.; García González, F. (coords.). *Familia y organización social en Europa y América: siglos xv-xx*. Murcia: Universidad de Murcia, págs. 211-232.

Existieron tratados político-morales para las élites, relatos sobre la conservación del orden social y moral en las familias. Ahí se hallaba *Los seis libros de la república* (1576) de Jean Bodin, quien «trasladó al nivel más complejo de la organización pública los mismos ingredientes de la unidad básica y simple de la familia patriarcal, cuya actuación descansaba sobre el paterfamilias», dueño de personas y, sobre todo, de bienes.[19]

Cuadro 3

La administración doméstica es el recto gobierno de varias personas y de lo que les es propio, bajo la obediencia de un cabeza de familia [...]. Al igual que la familia bien dirigida es la verdadera imagen de la república, y el poder doméstico es comparable al poder soberano, así, el recto gobierno de la casa es el verdadero modelo del gobierno de la república [...]. La administración doméstica y el recto gobierno de la familia requiere[n] la distinción y división de los bienes, mujeres, hijos y criados de las diferentes familias [...]. Toda república, toda corporación, todo colegio y toda familia se gobierna por mando y obediencia, una vez que la libertad natural que corresponde a cada uno para vivir a su arbitrio es puesta bajo el poder de otro. Todo poder de mando sobre otro es público o privado [...]. El mando privado corresponde a los cabezas de familia y a las corporaciones y colegios en general [...]. El mando doméstico se presenta en cuatro formas: el del marido sobre la mujer, el del padre sobre los hijos, el del señor sobre los esclavos, el del amo sobre los criados [...]. El mando otorgado anteriormente al marido sobre la mujer implica doble sentido y doble mando: el literal, del poder marital, y otro, moral, que se refiere al del alma sobre el cuerpo, al de la razón sobre la concupiscencia, a la que la Santa Escritura denomina casi siempre mujer [...]. Consumado el matrimonio, la mujer queda bajo el poder del marido, si el marido no es esclavo o hijo de familia [...]. La costumbre general exime a la mujer casada del poder del padre [...]. Si se prescinde de la patria potestad, todas las leyes divinas y humanas están de acuerdo en que la mujer debe obediencia a los mandatos del marido, cuando éstos no son lícitos [...]. Por variadas que sean las leyes, jamás ha habido ley o costumbre que exima a la mujer, no sólo de la obediencia, sino de la reverencia que debe al marido [...]. El recto gobierno del padre y de los hijos consiste en usar bien de la potestad que Dios ha conferido al padre sobre sus propios hijos, o la ley sobre los hijos adoptivos, y en la obediencia, amor y reverencia de los hijos hacia sus padres.

Bodin, Jean. *Los seis libros de la República. Jean Bodin. Selección, traducción y estudio preliminar de Pedro Bravo Gala* (1997). Madrid: Tecnos, caps. 2-4.

19 Bernardo Ares, José Manuel de (1984). «Los poderes intermedios en la "república" de Jean Bodin». *Revista de Estudios Políticos*, (Nueva época), núm. 42, pág. 233.

Para este autor, dado que las leyes naturales aconsejaban la existencia en la comunidad social y política de un mando que concentrase el poder, la familia también estaba sujeta a esa recomendación, por lo tanto Bodin articula una teoría de la familia con una teoría sobre la soberanía:

> Así pues, si la república es el recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común, con poder soberano, la familia es el recto gobierno de varias personas y de lo que les es propio, bajo la obediencia de un jefe de familia. En esto reside la verdadera diferencia entre la república y la familia.[20]

Hay que tener en cuenta en este mismo campo la literatura jurídica, o más precisamente jurídico-canónica, si bien *a priori*, como en otros casos comentados, estas obras no pueden considerarse *sensu stricto* libros de familia. La obra y el pensamiento de la escolástica salmantina del siglo XVI, de enorme trascendencia lejos también del territorio peninsular, abordó en todo caso las relaciones en la familia precisamente en un tiempo en el que, a raíz de la ruptura protestante, una parte del viejo mundo había puesto en cuestión la sacramentalidad del matrimonio y culminaba el debate en torno a su esencia y naturaleza, tan discutida a lo largo del medievo, con el triunfo final de la postura contractualista en el Concilio de Trento. Así, por ejemplo, Domingo de Soto reflexionó sobre el poder doméstico ejercido por el padre de familia, atento no solamente a las competencias de aquel, sino también a los límites en el ejercicio de su potestad. Esta, decía, era anterior al poder público, orientada al bien común y en beneficio de cada uno de los miembros de la casa, y en dicho ámbito Domingo de Soto podía establecer preceptos conminando a su cumplimiento, es decir, que el autor establecía un derecho de corrección que era extensivo sobre la esposa y los hijos. Su pensamiento constituye toda una defensa de la práctica del poder doméstico entre lo natural y lo razonable, recuperando así de la ética nicomaquea la noción de sociedad aplicada al matrimonio.[21] Alonso de Veracruz hizo lo propio desde la noción de matrimonio natural, de la que se desprendían cuestiones prácticas, derechos y obligaciones entre esposos;[22] y Juan de Solórzano y Pe-

20 Urquieta, Débora (1994). «La ciudadanía en Bodino». *Pensamiento Constitucional*, págs. 125-147. En: revistas.pucp.edu.pe/index.php/pensamientoconstitucional/article/download/…/3250 (consulta: 1 de julio de 2019).

21 Brufau Prats, Jaime (1960). *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder.* Salamanca: Universidad de Salamanca; Fargas Peñarrocha, Mariela (2018). «La práctica de la justicia en el orden doméstico: el padre de familia en Domingo de Soto y su tiempo». *Studia Histórica. Historia Moderna*, vol. 40, núm. 2, págs. 271-304.

22 Assimakópulos, Anastasia; Contreras, Sebastián (2017). «Matrimonio y derecho natural en Alonso de Veracruz (1507-1584)». *Revista de Estudios Histórico-jurídicos*, núm. 39. En: www.redalyc.org/pdf/1738/173852912006.pdf (consulta: 2017).

reira abordó el concepto de piedad y reverencia en las relaciones parentales.[23] El plano teórico aportado por estos autores sugería una determinada política de la casa. Lo mismo podemos decir de la memorable obra de Tomás Sánchez *Disputationum de sancto matrimonii* (1602-1605), que se centraría en el estudio e interpretación teológico-moral sobre los cánones de reforma del matrimonio aprobados en el citado Concilio de Trento, cuyos contenidos, escritos y dirigidos a una minoría que tenía encomendadas labores pastorales dentro de la Iglesia católica, se esperaba, sin duda, que irían permeando en la sociedad y divulgándose, especialmente entre las mujeres, en medio de advertencias de confesores y sermones de predicadores. Sánchez, al hablar de los elementos conformadores del matrimonio a partir de detalladas casuísticas o controversias, permite entender los principios que regulan la vida conyugal y, por ende, el buen orden de la casa. Bien pudieron en algún momento considerarse textos para las familias, o textos destinados a algunos miembros de las familias, y no en vano fueron citados en numerosos manuales de confesores.

La política práctica de la casa, código para padres y esposos

Tanto si se trataba de libros sobre la civilización político-moral, como del gobierno de la familia o de las memorias propias, la base común de todos ellos partía de la figura del cabeza de familia, noble o mercader, siempre padre cristiano. Una tarea ingente de modelización, exitosa entre las élites, atentas a nuevos cánones de comportamiento en ambientes de poder en construcción. El padre de familia presidía las relaciones políticas y disciplinarias en la casa, ese lugar símil de pequeña ciudad, de pequeña república, y encarnaba la imagen del príncipe.[24]

Tal como ya anticipaba Aristóteles, la familia ideal constituía un espacio jerarquizado, encabezado por el padre, seguido por la esposa y los hijos de ambos, y culminado, en el extremo de las relaciones de dependencia o sumisión, por los criados. El papel de estos últimos siempre fue importante, no en vano el término familia, que procede del latín *famulus*, que significaba 'sirviente', hace pensar que en sus orígenes se erigía en un espacio inspirado por no-

23 Montanos Ferrín, Emma (2008-2009). «Favor reverentiae parentis». *Anuario de Historia del Derecho Español*, núms. 78-79, págs. 15-50.

24 Frigo, Daniela (1985). *Il padre di famiglia. Governo della casa e governo civile nella tradizione dell'«economica» tra Cinque e Seicento*, *op. cit.*; Elias, Norbert (1982). *La sociedad cortesana*. México: Fondo de Cultura Económica.

ciones de dominio y subordinación llamado al servicio para algo o para alguien. Así, la familia constituía la articulación originaria de un poder natural derivado de la oposición entre razón y materia, tornando sus relaciones en inmutables y a su vez fuente de legitimación de la autoridad civil.[25] Era el orden natural el que dictaba la jerarquía, y esta debía aspirar a aquel, que es donde alcanzaba la perfección. La mujer se convertía en una compañera responsable de la buena marcha del matrimonio, de ahí también su imprescindible formación moral.[26] Entre sus funciones se encontraban tutelar la casa, mandar a sus miembros y administrar el patrimonio. En la *Política* de Aristóteles se lee:

> […] la administración de la familia descansa en tres clases de poder: el del señor […], el del padre y el del esposo. Se manda a la mujer y a los hijos como a seres igualmente libres, pero sometidos sin embargo a una autoridad diferente, que es republicana respecto de la primera, y regia respecto de los segundos […]. Así, el hombre libre manda al esclavo de muy distinta manera que el marido manda a la mujer y que el padre[,] al hijo; y sin embargo, los elementos esenciales del alma se dan en todos estos seres, aunque en grados muy diversos. El esclavo está absolutamente privado de voluntad; la mujer la tiene, pero subordinada; el niño sólo la tiene incompleta.[27]

Ya en tiempos modernos son, como se ha indicado, numerosas y diversas las fuentes a las que acudir. Una fuerte presencia del estagirita se encuentra en las *Epístolas familiares* de Guevara, texto que obedecía al estilo propio de su tiempo presentado a modo de avisos, resultado de un diálogo entablado con otros personajes.[28] Ciertas páginas firmadas en los años cuarenta del siglo XVI muestran numerosos y sustanciosos asuntos concernientes desde el inicio de la construcción de un matrimonio y una familia hasta su desarrollo cotidiano. Guevara inicia sus advertencias aludiendo a que «casarse con mujer de quinze años y […] con marido de diez y siete […] tiempo les queda para gozar el matrimonio y aun para llorar el casamiento». Una primera recomendación muy relacionada con el necesario aprendizaje que debían estar dispuestos a recibir hombre y mujer al casarse. Y en efecto, se temía que los esposos dema-

25 Frigo, Daniela (1985). *Il padre di famiglia. Governo della casa e governo civile nella tradizione dell'«economica» tra Cinque e Seicento*, *op. cit.*, pág. 193.

26 Rivera, Olga (2011). «Juan Luis Vives y Erasmo de Rotterdam: La formación moral y doméstica en la retórica de la crianza de las hijas». *Cincinnati Romance Review*, núm. 32, págs. 70-85.

27 Zamorala, Romina (2012). «Oeconomica y su proyección para el justo gobierno de la república. San Miguel de Tucumán durante el siglo XVIII». *Revista de Historia del Derecho*, núm. 44, págs. 201-214.

28 Candau, María Luisa (2014). «Los libros de Avisos: fórmula de educación y adoctrinamiento en la Edad Moderna». En: Ídem (ed.). *Las mujeres y el honor en la Europa moderna*. Huelva: Universidad de Huelva, Collectánea núm. 189, págs. 29-88.

siado jóvenes resultasen indomables, especialmente ellas, impermeables frente a su tarea. El autor seguía su justificación en este sentido:

> Las propiedades de la muger casada son que tenga grauedad para salir fuera, cordura para gouernar la casa, paciencia para sufrir el marido, amor para criar los hijos, afabilidad para con los vecinos, diligencia para guardar la hazienda complida, en cosas de honra amiga de buena compañía y muy enemiga de liviandades de moça. Las propriedades del hombre casado son que sea reposado en el hablar, manso en la conversación, fiel en lo que se le confiare, prudente en lo que aconsejare, cuydadoso en proueer su casa, diligente en curar su hazienda, sufrido en las importunidades de la mujer, zeloso en la criança de los hijos, recatado en las cosas de honra y hombre muy cierto con todos los que tracta.[29]

La mujer aparece sinuosamente entregada con fidelidad a la administración de la casa. No aparece en modo alguno pasiva ante el cometido del buen orden de aquella. Buena parte del honor de la familia, vinculado a la consideración social, iba a depender de ella: «que assi como la provisión de la casa depende de solo el marido, assi la honra de todos ellos depende de sola la mujer», como también una correcta sociabilidad pues de lo contrario «escandaliza a los deudos […] huyen della los vecinos». La separación de géneros es muy clara respecto a las virtudes de los esposos, del padre y de la madre: «más es casa de locos que no casados à do al marido falta la prudencia y a la muger[,] la paciencia». Tras numerosas lecciones, Antonio de Guevara describe el código de obligaciones que encierran lo que supone el oficio de marido y el oficio de esposa:

> El officio del marido es ganar hazienda y el de la muger[,] allegarla y guardarla. El officio del marido es andar fuera a buscar la vida y el de la muger es guardar la cafa. El officio del marido es buscar dineros y el de la mugeres[,] no mal gastarlos. El officio del marido es tratar con todos y el de la muger[,] hablar con pocos. El officio del marido es ser entremetido y el de la muger es ser çahareña. El officio del marido es saber bien hablar y el de la muger es preciarse de callar. El officio del marido es zelar la honra y el de la muger es preciarse de muy honrada. El officio del marido es ser dadivoso y el de la muger es ser guardadora. El officio del marido es vestirse como pudiere y el de la muger es como deue. El officio del marido es ser señor de todo y el de la muger es dar cuenta de todo. El officio del marido es despachar todo la que es de la puerta à fuera y el de la muger es dar recaudo à todo lo

29 Guevara, Antonio de (1542). *Libro primero de las Epístolas familiares*. Valladolid: Juan de Villaquiran, fols. 90 y ss. En: www.cervantesvirtual.com/obra/libro-primero-de-las-epistolas-familiares (consulta: 4 de julio de 2019).

> de dentro de cafa. Finalmente digo que el officio del marido es grangear la hazienda y el de la muger[,] la familia […] a là cafa à donde cada vno dellos hiziere su officio llamaremos monasterio y à la cafa à donde fuere cada vno por fu cabo la llamaremos infierno […]. Para mantener cafa y familia no abasta que la muger teja, hile, cosa, labre, vele y se desvele sino que también el marido affane, sude y trabaje […]. El marido que conforme à su estado mantiene su familia y sustenta su casa justa y justissimamente puede reñir a su muger los descuydos que tiene y aun afearle los excessos que haze.[30]

En el interior, donde la esposa reina, «que las mugeres casadas aprendan y sepan regir muy bien sus casas es à saber amasar, cozer, labrar, barrer, cozinar y coser porque son cosas necessarias que sin ellas no pueden ellas mis más vivir ni menos a sus maridos contentar».[31]

Así pues, si para el esposo se reserva la jefatura de la casa y el ejercicio de la justicia doméstica, para la esposa es la preservación de la paz, un papel de guarda.[32] De gran interés es también el *Relox de príncipes* (su primera edición, en 1529) del mismo autor, texto casi íntegramente entregado al tema del matrimonio, donde Guevara es contundente respecto a la jerarquía familiar:

> Caso que el marido sea en el gastar avaro, en el gesto feo, en la condición duro, en el linage ínfimo, sea en el hablar inconsiderado, sea en las adversidades tímido y sea en las prosperidades incauto, como es marido no le podemos quitar que en su casa no sea señor único […] que se esté la muger en su casa porque desta manera las cosas de la casa irán bien gobernadas.[33]

La autoridad marital, considerada un reflejo del orden divino, por cuanto el sacramento del matrimonio representaba el vínculo de Cristo con la Iglesia, resulta, por lo tanto, incuestionable, pero como el cristianismo había afirmado la dignidad de la mujer, haciéndola semejante al hombre, había que racionalizarla para lograr la dejación voluntaria de la libertad en el acto del matrimonio. Para ello se proyecta al plano de las relaciones domésticas las teorías vigentes sobre el poder político, estableciendo entre los dos ámbitos una serie de paralelismos. En unos casos se invoca el modelo pactista, señalando que, como

30 *Idem*.

31 *Idem*.

32 Martín Casares, Aurelia (2002). «Las mujeres y la "paz en la casa" en el discurso renacentista». *Chronica Nova*, núm. 29, págs. 217-244.

33 Guevara, Antonio de (1675). *Libro áureo del emperador Marco Aurelio, con el Relox de príncipes*. Madrid: Juan de San Vicente, pág. 119.

ocurre en algunas ciudades y provincias en que se gobierna no por herencia, sino por la voluntad de la comunidad, el marido, como el rey, debe mandar, respetando ciertos derechos. En otros, la sumisión y la obediencia.[34]

Si tomamos a continuación unos fragmentos de la obra de Gaspar de Astete, *Del gobierno de la familia y estado del matrimonio* (1597), podremos comparar sus ideas clave respecto de las de la anterior, transcurrido entre ambas casi todo el largo siglo XVI. Un primer capítulo trataba del nombre y oficio del padre de familias. Le seguían «De algunos avisos que ha de guardar el padre de familias» y «De otros avisos particulares para el padre de familias». A partir del cuarto documento, el autor ya abordaba el estado del matrimonio, su sacramentalidad, su perfección, sus condiciones, las obligaciones de los maridos, las ocupaciones y virtudes de las mujeres y «cómo los casados han de repartir las cargas del matrimonio». Finalmente centrarían el libro las reglas de trato entre los esposos, dentro y fuera de la casa, para su preservación moral. Este texto valida nociones propias del humanismo cívico con los matices invocados por la doctrina tridentina, ratificando en consecuencia la comparación del padre-esposo con Jesucristo y enarbolando la familia cual pequeña iglesia, convertida prioritariamente en espacio de catolización:

> […] ha de viuir en el estado del matrimonio casta y chriftianamente que es el primer officio del padre de familias porque el segúndo officio es criar de la mima manera sus hijos honesta y Christianamente.[35]

Y, junto con ello, en el espacio de las relaciones políticas primarias:

> Quien, con más conveniencia se puede llamar Padre de familias, que nuestro Señor que govierna a los que crió […] officio es governar y sustentar à los suyos no solo con pasto corporal y de la tierra sino con pasto espiritual de la doctrina que les ha de enseñar […]. Ha fe de aver el padre de familias con los suyos como dize Snto Thomas asi como el Rey se ha con los de fu Reyno […]. Porque assi como el Rey da diversos cargos y officios à sus vasallos y manda à este que haga este officio y al otro el otro para fu reyno ande bién governado y vivan todos en paz y guarden y executen las leyes y pragmaticas que pone, proporcionablemente el padre de familias en fu casa ha de poner à sus hijos y criados en este o en el otro officio y

34 López-Cordón, María Victoria (1998). «Familia, sexo y género en la España moderna». *Studia Histórica: Historia Moderna*, núm. 18, págs. 105-134.

35 Astete, Gaspar de (1598). *Del gobierno de la familia y estado del matrimonio: donde se trata, de como se han de auer los casados con sus mugeres, y los parientes con sus hijos, y los señores con sus criados.* Valladolid: Alonso de Vega, libro I.

> dar à vno vna ocupacion y a otro otra para que ande su casa bién concertada y anden todos en paz y sea obedecido […] es cosa muy antigua el respectar las mugeres a sus maridos y llamarles señores y darles hónra como a mayores.[36]

La praxis de la ejecución del poder del padre nuevamente se matizaba en función de la *charitas* cristiana: «Cuando corrige al que erró y hizo la falta sea con mansedumbre y blandura y con palabras de padre […] el señorío que el marido tiene sobre la muger es un señorío suave y no tiránico». En la vida cotidiana, el marido:

> […] ha de lleuar la principal carga y ha de sustentar la familia y traer a casa lo necesario y todo el govierno ha de ser suyo como quién es cabeça de la mujer más ella ha de conseruar lo adquirido y ayudar […] no es menor officio ni menos necesario el oficio de guardar lo adquirido que adquirir.[37]

Conservar y criar eran las tareas asignadas para la esposa:

> […] como el fin del matrimonio es tener hijos de bendicion y criarlos es más proprio officio de la muger que del varon ampararlos y abrigarlos y suffrir las cargas y pesadumbres que con ellos se pasan quando se crian.[38]

Junto con el sustento masculino, y la conservación y crianza femenina,

> […] ay algunas destas cosas tan proprias de la muger que en ninguna manera son del marido y otras al contrario tán proprias del marido que no conuienen a la mujer, otras comunes a los dos y que ambos las pueden y deuen hazer. Las primeras son como es claro el estar dentro de cafa, el hilar, coser y adereçar toda la cafa las quales si el hombre las hiziese haria cofa indecente […]. Otras son proprias de los hómbres[,] como el salir de cafa, negociar, grangear y labrar la tierra […]. Otras cofas son comunes al marido ya la muger[,] como el cuydado y govierno de dentro de la casa, el criar los hijos, el proveer las alhajas y guardarlas.[39]

Poco había cambiado la teoría doméstica durante siglos. Los padres, espejo de virtudes cívicas del mundo clásico, eran los padres cristianos del mundo que se encaminaba hacia la consolidación de la doctrina del Concilio de Trento. Sin embargo, los libros de familia fieles a los preceptos cristianos y fundamentados en

36 *Idem.*
37 *Idem.*
38 *Idem.*
39 *Idem.*

aquellos presentaban una jerarquía en el espacio de la casa que, de alguna manera, devenía de derecho divino en cuanto que representaba la unión de Cristo y su Iglesia, y porque el vínculo de indisolubilidad del matrimonio por la gracia sacramental debía disolver la competencia entre sus miembros —lo cual también debería conducir a la asfixia de cualquier reacción—, llamados a relacionarse desde la *charitas*. Las teorías y códigos sobre el gobierno de la familia así planteados coincidían en el momento en que se estaban relajando los linajes y el sistema de autotutela, dando paso y estrechándose en torno a unidades domésticas, cuando el padre de familia y jefe de linaje perdía, en consecuencia, el poder jurisdiccional y conservaba solo el poder doméstico sobre los más inmediatos. Con todo, desde una perspectiva de género, el destino de la maternidad natural y la condición de la fragilidad femeninas siempre tuvieron su correlato en la crianza y recogimiento doméstico, básicos para el orden de la familia. El eje era el varón; la mujer, su complemento, la alteridad; sin la concurrencia de ambos, la casa no conseguía el tan anhelado orden interior, germen del orden exterior. Por tanto, el rol de colaboración y soporte de la mujer contribuía a reproducir el sistema patriarcal.

Bibliografía

Ariès, Philippe (1987). *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*. Madrid: Taurus.

Barbagli, Marzio; Kertzer, David I. (comps.) (2004). *Historia de la familia europea*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Bel Bravo, María Antonia (2000). *La familia en la historia: propuestas para su estudio desde la «nueva» historia cultural*. Madrid: Ediciones Encuentro.

— (2006). «Familia y género en la Edad Moderna: pautas para su estudio». *Memoria y Civilización: Anuario de Historia*, núm. 9, págs. 13-49.

Burguière, André; Klapisch-Zuber, Christiane; Segalen, Martine; Zonabend Françoise (coords.) (1988). *Historia de la familia*. Madrid: Alianza.

Casey, James (1990). *Historia de la familia*. Madrid: Espasa Calpe.

Chacón Jiménez, Francisco; Hernández Franco, Juan; García González, Francisco (coords.) (2007). *Familia y organización social en Europa y América: siglos* xv-xx. Murcia: Universidad de Murcia.

Franco Rubio, Gloria (2018). *El ámbito doméstico en el Antiguo Régimen*. Madrid: Síntesis.

Goody, Jack (1986). *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*. Barcelona: Herder.

Lorenzo Pinar, Francisco Javier (coord.) (2009). *La familia en la historia*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Maynes, Mary J.; Waltner, Anne (2012). *The family: A world history*. Oxford: Oxford University Press.

McKeon, Michael (2006). *The secret history of domesticity: public, private, and the division of knowledge*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Morant Deusa, Isabel; Bolufer Peruga, Mónica (1998). *Amor, matrimonio y familia: la construcción histórica de la familia moderna*. Madrid: Síntesis.

Ozment, Steven (2009). *Ancestors: the loving family in old Europe*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.

Sarti, Raffaela (2002). *Vida en familia: casa, comida y vestido en la Europa moderna*. Barcelona: Crítica.

Stone, Lawrence (1979). *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra, 1500-1800*. México: Fondo de Cultura Económica.

Mujeres en la cocina

María de los Ángeles Pérez Samper
Universitat de Barcelona

La historia de las mujeres es en la actualidad una línea historiográfica perfectamente consolidada. Pero quedan todavía muchas perspectivas por desarrollar. La mujer siempre ha estado presente en la historia; sin embargo, muchas veces era invisible, y lo ha sido hasta hace muy poco. A lo largo de los siglos podemos encontrar muchas mujeres extraordinarias que sobresalieron, pero la vida de la gran mayoría de las mujeres transcurrió en ámbitos domésticos y privados, y además de no destacar en su tiempo tampoco reclamaron hasta hace muy poco la atención de los historiadores.

Estudiar la historia de las mujeres comporta de entrada un gran desafío para los investigadores: el reto de las fuentes. Obliga a cambiar la mirada y a replantearse la búsqueda de documentación que nos hable de las mujeres. Buscar su presencia nos lleva a leer las fuentes ya conocidas desde otras perspectivas, así como a descubrir otras nuevas. Como señala Natalie Davis, hacer historia de las mujeres «supone elaborar un acopio documental sobre la presencia histórica de las mujeres, sus papeles y sus actos».[1] Y en el mismo sentido insiste Isabel Morant: «la historia de las mujeres ha hecho aflorar un magnífico arsenal de documentos, inéditos para el historiador en muchos casos».[2]

Oficio de mujeres

Las mujeres tenían como obligación fundamental el cuidado de la familia y de la casa. Una de sus ocupaciones principales era la alimentación de su esposo, sus hijos y el conjunto de las personas que formaban la familia. Comprar los alimentos, cocinarlos y servirlos a la mesa eran tareas que llenaban gran parte de su tiempo.

1 Davis, Natalie Zemon (2006). *Pasión por la historia. Entrevista con Denis Crouzet*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, pág. 115.

2 Morant Deusa, Isabel (2006). «Mujeres e historia». En: Morant Deusa, I. (dir.). *Historia de las mujeres en España y América Latina.* Madrid, Cátedra, introducción.

La justificación se basaba en que la distinción natural de sexo debía comportar una diferenciación de las funciones y tareas y, como se consideraba el sexo femenino como el más débil, en él recaían los trabajos cotidianos.

En la primera mitad del siglo XVI, el humanista Juan Luis Vives pensaba que las tareas domésticas eran poco importantes, sobre todo si se comparaban con las que el hombre debía desempeñar. A pesar de ello, las percibía como útiles y necesarias, no tanto para obtener el beneficio material que conllevaban, sino por su importancia para conseguir el «bienestar y la felicidad de los hogares», así como para crear un clima hogareño.[3] Vives pensaba que la mujer debía dedicarse al marido y que, aunque se dispusiera de criadas, era ella quien debía cocinar para él.[4]

Fray Luis de León, en *La perfecta casada* (1583), atribuía a la mujer las tareas domésticas en virtud de su condición sexual, y se refería a estos trabajos como «oficio de mujer»:

> […] porque el servir al marido, y el gobernar la familia, y la crianza de los hijos, y la cuenta que juntamente con esto se debe al temor de Dios, y a la guarda y limpieza de la consciencia (todo lo cual pertenece al estado y oficio de la mujer casada), obras son que cada una por si pide mucho cuidado, y que todas ellas juntas no se pueden cumplir sin favor particular del cielo.[5]

En el cuidado de la casa, ocuparse de la alimentación de la familia era una de las principales responsabilidades femeninas. Cocinar era oficio de mujeres, al que se dedicaban cotidianamente, aunque los cocineros más célebres, que trabajaban en la corte real y en los palacios de la nobleza, fueran hombres. Las mujeres de las clases populares debían ocuparse en persona de todos los trabajos en su casa, y entre ellos, de cocinar. Algunas mujeres se ganaban la vida prestando sus servicios culinarios a otras familias. Incluso las mujeres de las clases altas tenían la obligación de dirigir y supervisar las tareas relacionadas con la alimentación familiar.

Si bien para la historia de las mujeres las fuentes representan un gran reto, igual sucede con la historia de la alimentación, que también ha requerido una nueva perspectiva y la relectura de viejas fuentes, como los libros de cuentas, las normativas, los tratados, las correspondencias, los relatos de viaje, la literatura.

3 Morant Deusa, Isabel (2002). «La dona i l'esposa en la literatura humanista». En: Pérez Samper, M. Á. (coord.). *La vida quotidiana a través dels segles*. Barcelona: Pòrtic, págs. 297-302.

4 Vives, Juan Luis (1992). *Los deberes del marido*. Valencia: Generalitat Valenciana.

5 León, fray Luis de (1583). *La perfecta casada*. Salamanca: Juan Fernández, prólogo.

Todavía mayor reto ha sido buscar nuevas fuentes; así, por ejemplo, los recetarios de cocina se han convertido en expresivos testimonios del modelo culinario vigente en cada época. E importancia capital tienen las imágenes, que dan información relevante sobre todo el proceso de la alimentación, desde los mercados, pasando por las cocinas, hasta llegar a las mesas. La presencia de las mujeres es dominante, reflejo de su total implicación en el hecho alimentario.

Cartas y recetas

La correspondencia entre Estefanía de Requesens y su madre, Hipólita Ruiz de Liori, proporciona interesantes datos sobre la mujer de clase alta en la cocina. Estefanía, una dama catalana del siglo XVI, al casarse con don Juan de Zúñiga, se fue a vivir a la corte del emperador Carlos V. Se carteaba con su madre de manera frecuente, y entre otras muchas cuestiones, en las misivas trataban temas de alimentación.[6]

En una carta fechada el 7 de abril de 1535 en Madrid, doña Estefanía explica a su madre que ha hecho confitura: «Yo he probado este año de hacer acitrón y me he salido como gran maestra, que yo lo quería enviar a vuestra señoría para que lo viera, pero hice poco por no tener cidras y en su casa hay siempre de las comestibles, por la gracia de Dios».

No fue un hecho aislado, parece que tenía afición a hacer dulces. En otra carta, de 5 de mayo de 1537, fechada en Valladolid, doña Estefanía le cuenta a su madre que le envía a Valencia una caja de acitrón que ha hecho ella. Según el *Diccionario de autoridades* de la Real Academia, acitrón era «la fruta llamada Cidra después de bañada con azúcar, y reducida à dulce: y especialmente se llaman assi los cascos y pedazos de la Cidra, cubiertos y bañados con azúcar».

Y no solo hacía dulces. Doña Estefanía también cocinaba para el príncipe Felipe (el futuro Felipe II). En una carta fechada en septiembre de 1535, le explicaba a su madre que el príncipe Felipe estaba enfermo, que no comía y que estaba muy débil. Le contaba el caldo que el cocinero de la corte le preparaba y el que ella le cocinaba.

> Hasta aquí le ha hecho los caldos el cocinero, así como acostumbran. […] ayer […] le trajeron una taza de caldo hecha de dos gallinas, y tan negra que parecía caldo de lentejas y tenía tal sabor que no pudo beber ni un sorbo. Vínome a mi

6 Ahumada Batlle, Eulàlia (2003). *Epistolaris d'Hipòlita Roís de Liori i d'Estefania de Requesens (segle XVI)*. Valencia: Universitat de València.

> aposiento y, de media gallina tierna, hice una taza de caldo a nuestra manera. Parecióles a los médicos tan bién cuando se la mostré que determinaron dársela y que las hiciera yo en adelante. No sé si querrán que dure.

El caldo de doña Estefanía era mejor que el del cocinero y los médicos prefirieron que continuara elaborándolos para el príncipe Felipe hasta su mejoría. Es interesante la manifestación del modo de elaboración de ese caldo que, según decía, fue «a nuestra manera», es decir, según lo aprendió de su madre en casa, antes de casarse. Refleja el interés de las damas de la nobleza por la cocina y la elaboración de recetas, así como la transmisión de este conocimiento y práctica de madres a hijas.

Como era habitual en la época, alimento y medicina muchas veces se identificaban. La preocupación por la salud se manifiesta muy bien en una carta fechada en Valladolid, el 21 de noviembre de 1536:

> Sobre la tos, estoy con mucha ansia por ser cosa que cruje muy señaladamente a personas flacas. No sé si sería bueno tomar aquellos huevos del día con aceite de almendras dulces y azúcar que vuestra señoría suele aconsejar a otras personas para mal de pecho y tos. Y también, si la fiebre está pasada, los caldos de pie de cordero, que a mí me hicieron mucho bien cuando tenía aquella tos que escupía sangre. Si a vuestra señoría le parece que le tiene que aprovechar, le suplico que lo mande hacer, porque de ella tengo yo estas y otras recetas, de las cuales me soy aprovechada aquí aconsejándole a los que me parecía que de ello habían de menester, y así se han hecho famosos mis caldos y potajes de enfermos, que casi siempre se hacen en mi casa.

De madres a hijas

La cocina era uno de los deberes esenciales de las mujeres de la España moderna. Era una obligación, con frecuencia una carga, pues suponía un trabajo cotidiano, repetido varias veces al día, y era también una gran responsabilidad, para administrar bien sus recursos y para dar satisfacción a los miembros de la familia.

Pero lo que era un deber, y en ocasiones una carga, también podía ser, y a menudo era, un recurso y un placer. Muchas mujeres se empleaban como cocineras, y era una manera de ganarse la vida. Muchas mujeres eran buenas cocineras y transformaban su trabajo en una experiencia creativa, convirtiendo lo que en origen era un deber en una fuente de satisfacción.

En el seno de la familia, de generación en generación, el conocimiento de las cuestiones consideradas como propias de las mujeres pasaba de madres a

hijas. Eran las madres las encargadas de enseñar a sus hijas a ser en el futuro buenas esposas y buenas madres. A través de la palabra y de la observación, día tras día, se realizaba el aprendizaje de las tareas domésticas, de la cocina y de las cosas que una mujer debía saber.

Francisco Delicado, un escritor de origen andaluz afincado en Italia, en su *Retrato de la lozana andaluza* (Venecia, 1528), al narrar las habilidades de Aldonza como cocinera recoge muy bien la transmisión de los saberes culinarios familiares de abuelas a madres y a nietas.

Cuadro 1

Pues más parezco a mi abuela que a mi señora madre, y por amor de mi abuela me llamaron a mí Aldonza, y si esta mi abuela vivía, sabía yo más que no sé, que ella me mostró guisar, que en su poder aprendí hacer fideos, empanadillas, alcuzcuz con garbanzos, arroz entero, seco, graso, albondiguillas redondas y apretadas con culantro verde, que se conocían las que yo hacía entre ciento [...]. Pues, ¿adobado no hacía? Sobre que cuantos traperos había en la cal de la Heria querían probarlo, y máxime cuando era un buen pecho de carnero. Y ¡qué miel! Pensá, señora, que la teníamos de Adamuz, y zafrán de Peñafiel, y lo mejor del Andalucía venía en casa de esta mi abuela. Sabía hacer hojuelas, prestiños, rosquillas de alfajor, testones de cañamones y de ajonjolí, nuégados, sopaipas, hojaldres, hormigos torcidos con aceite, talvinas, zahínas y nabos sin tocino y con comino; col murciana con alcaravea, y «olla reposada no la comía tal ninguna barba». Pues boronía ¿no sabía hacer?: ¡por maravilla! Y cazuela de berenjenas mojíes en perfección; cazuela con su ajico y cominico, y saborcico de vinagre, esta hacía yo sin que me la vezasen. Rellenos, cuajarejos de cabritos, pepitorias y cabrito apedreado con limón ceutí. Y cazuelas de pescado cecial con oruga, y cazuelas moriscas por maravilla, y de otros pescados que serían luengo de contar. Letuarios de arrope para en casa, y con miel para presentar, como eran de membrillos, de cantueso, de uvas, de berenjenas, de nueces y de la flor del nogal, para tiempo de peste; de orégano y de hierbabuena, para quien pierde el apetito. Pues ¿ollas en tiempo de ayuno? Estas y las otras ponía yo tanta hemencia en ellas, que sobrepujaba a Platina, *De voluptatibus*, y a Apicio Romano, *De re coquinaria*, y decía esta madre de mi madre: «Hija Aldonza, la olla sin cebolla es boda sin tamborín».

Delicado, Francisco (1528). *Retrato de la lozana andaluza* (Venecia).

Los saberes domésticos pasaban de unas a otras mujeres de la familia por vía oral. Solo en algunas contadas ocasiones la transmisión de los saberes femeninos se realizaba a través de la escritura, tratando de fijar y conservar la me-

moria, salvándola del paso del tiempo, para poder transmitirla de manera fiel y completa.[7]

La mujer en la España moderna no figuraba como autora de los grandes tratados culinarios cortesanos y tampoco de los recetarios conventuales y gremiales, que eran obra de hombres. Aparece, sin embargo, en los libros de recetas que, generación tras generación, han ido recogiendo el saber femenino al servicio de su principal misión en aquellos tiempos, el cuidado de la familia.

La vida de la mujer se revela en su escondida cotidianidad en estos recetarios, que tratan en curiosa mezcolanza, fruto del azar o de los gustos particulares de sus sucesivas dueñas, de alimentación, belleza y salud. Trabajo anónimo en la gran mayoría de los casos, disponemos de algunos recetarios manuscritos femeninos. Pertenecen en general a grandes damas de la nobleza, que por su categoría social y cultural podían dedicarse a recoger el acervo familiar de conocimientos de cocina, cosmética, perfumería y medicina, y a transmitirlo de madres a hijas. Rescataron del olvido una parte del trabajo femenino, el cuidado de la familia y de la casa, al que se dedicaban las mujeres de la más variada condición social. Algunos ejemplos pueden resultar ilustrativos.

El *Manual de mugeres en el qual se contienen muchas y diversas reçeutas muy buenas*, de 1475-1525, es un manuscrito de origen español existente en la Biblioteca Palatina de Parma (Mss. 834). Buen ejemplo del género, está constituido por un total de 145 recetas, de las cuales 29 formaban parte de la «Tabla de conservas, frutas, manjares y potajes».[8]

El *Livro de receptas de pivetes, pastilhas elvvas perfumadas y conservas* es un manuscrito, conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid, de los siglos XVI y XVII (Ms. 1462). En el folio 1 figura la siguiente anotación: «Este lyruo he de Joana Fernandez». Al principio está escrito en portugués, después en castellano. Refleja la estrecha relación entonces existente entre España y Portugal. Incluye muchas modalidades de confituras y jaleas, sobre todo de la tradicional carne de membrillo, de la que se dan múltiples versiones. También se recogen recetas de otros pasteles, muchas variedades de masa horneada, como el hojaldre.

7 Pérez Samper, M. Á. (1997). «Los recetarios de mujeres y para mujeres. Sobre la conservación y transmisión de los saberes domésticos en la época moderna». *Cuadernos de Historia Moderna*, núm. 19, Monográfico III: *Sobre la mujer en el Antiguo Régimen: de la cocina a los tribunales*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, págs. 121-154.

8 Anónimo ([siglo XVI s.f.] 1995). *Manual de mugeres en el cual se contienen muchas y diversas reçeutas muy buenas*. Edición de A. Martínez Crespo. Salamanca: Universidad de Salamanca.

Muy interesante es también otro recetario, titulado *Recetas y memorias para guisados, confituras, olores, aguas, afeites, adobos de guantes, ungüentos y medicinas para muchas enfermedades.* Se trata de un manuscrito del siglo XVI, con muchas adiciones posteriores, del siglo XVII (Biblioteca Nacional, Ms. 6058). Las recetas de cocina son muy variadas: potajes, platos de carne y volatería, pasteles salados y dulces, salsas de muchas clases. Todavía más larga y variada es la serie de dulces, pasteles y confituras. La lista de recetas es muy ilustrativa de los dulces más típicos de la época.[9]

Cuadro 2

Para azer otra manera de alberengenas [berengenas]. —Otra. —Para azer Albereginetas. —Almujavenas [almojabanas]. —Carnero adobado. —Para azer Carabaças. —Carabaças para día de ayuno. —Otro potaje muy bueno. —Para azer enpanadicas de azeite. —Pastitos de Carabaças [calabazas]. —Pasta de cascas [se habla luego de cascas de miel]. —Pasta de otra manera. —Para azer Pesolets. —Para hazer mantecadas. —Para azer orelletas de Cuaresma. —Para azer yemas de huevos de almendras. —Salsa blanca fría. —Salsa blanca bullida. —Salsa fría de otra manera. —Salsa de otra manera. —Salsa fría de otra manera. —Salsa mejor. —Salsa de pago. —Para azer torta de queso. —Torta de otra manera. —Otra. —Torta de leche. —Torta Real. —Para azer almujavanas. —Para azer capirotadas. —Para azer cahanorias. —Çafanorias de otra manera. —Para azer caçuela de cuaresma. —Para azer mantecadas. —Para azer texeladas portuguesas. —Para azer Empanadillas de queso asadero. —Para azer almujavanas. —Para azer quesadillas. —Para azer mantecadas ojaldradas. —Para azer quesadillas en escudilla [muchas salsas de pago, blanca, burella de huevos, etc. —Biçecochos del sepulcro. —Benulos de fruta. —Bunulos (Buñuelos). —Turones de masa. —Biccohos albardados. —Vicochos de manteca de baca. —Memoria de bunuelos del sepulcro. —Bizcochos. —Memoria de tortada de natas. —Rezeta de gragea de menbrillo. —Receta de azer cuartos de membrillos.

Libro en que se hallaran diversas memorias para azer confituras

Carne de menbrillos crudos. —Carne de duraznos. —Duraznos en conserva. —Rosquillas de açucar. —Bizcochos. —Vizcochos de pasta de marçapanes. —Cidradas. —Rosquillas vizcochadas. —Naranjas enteras. —Duraznos de Açúcar. —Julepe violado. —Conserva de violas. —Carne de menbrillos. —Miel melada. —Quartos de membrillos. —Açúcar rosado. —Vizcochos. —Vizcocho de Açúcar. —Conserva

9 Anónimo (s.f.?). *Recetas y memorias para guisados, confituras, olores, aguas, afeites, adobos de guantes, ungüentos y medicinas para muchas enfermedades.* Biblioteca Nacional, Ms. 6058.

de membrillos majados. —Carne de membrillos. —Mermelada. —Cuartos de membrillo. —Açúcar rosado. —Açúcar rosado desojadillo. —Miel rosada en oja. —Melmelada. —Conserva blanca. —Conserva de menbrillos colorada. —Carne de menbrillo cruda, Codonat. —Açucar rosado en oja Flor de azar en ollitas. —Duraznos secos de açúcar mucosos. —Miel rosada colada [2 recetas]. —Pomelas. —Carne de menbrillo pasada. —Gelea. —Cascas fritas. —Cascas de miel. —Conserva de membrillos blanca [2 recetas]. —Miel rosada colada [2 recetas]. —Conserva de lengua bovina de la flor. —Açúcar rosado. —Vino pocrás para un cántaro. —Turrones de pasta. —Toronjat. —Pomada. —Alberenjenas de miel y vinagre. —Turrones de pasta. —Alberengenas de las gruesas. —Cascas de azúcar. —Pasta Real de rosas. —Pastas reales de membrillos. —Marçapanes grandes. —Açúcar rosado Xaropado.

Recetas y memorias para guisados, confituras, olores, aguas, afeites, adobos de guantes, ungüentos y medicinas para muchas enfermedades. Biblioteca Nacional de España, Mss 6058.

Otro manuscrito es el titulado *Receptas experimentadas para diversas cosas*. También conservado en la Biblioteca Nacional (Ms. 2019), es un largo recetario de los siglos XVI y XVII, que recoge un gran surtido de recetas. Alguna de sus dueñas fue una duquesa, y también se habla como propietaria de «mi señora de Valencia». Domina claramente la presencia femenina. Cita algunas recetas procedentes de varias señoras de la nobleza, algunas con títulos italianos, y otras, la mayoría, con títulos españoles, tanto de la Corona de Castilla como de la de Aragón.

Abundan las recetas de dulces tradicionales, como el mazapán y los turrones. Se recogen también muchas recetas de pasteles, como los bizcochos, las tortas, los hojaldres, las rosquillas y las famosas suplicaciones. El *Diccionario de autoridades* definía a estas últimas como «unos cañutos delgados, que se hacen de la massa de los barquillos, y se distinguen de estos en la figura, y estrechéz, con que se forman». Asimismo, eran muy típicas las rosquillas, denominadas genéricamente por su forma de aro redondo, pero que se podían hacer de mil maneras.

En la Edad Moderna existía verdadera pasión por el dulce, que se consideraba el alimento más excelente y delicado, además de nutritivo y energético. Gozaba de gran prestigio, y en estos recetarios femeninos se le prestaba mucha atención, pues, además de su carácter refinado y selecto, su elaboración era muchas veces una distracción considerada digna de damas nobles.

El recetario de un ama de casa del siglo XVII

Los recetarios femeninos eran la memoria culinaria familiar. Los que han llegado hasta nosotros pertenecieron a damas de la nobleza, pero también otras mujeres pudieron, dentro de sus posibilidades, confeccionar sus cuadernos de recetas. La sociedad iba cambiando y cada vez más mujeres sabían leer y escribir, lo suficiente al menos para poder anotar ingredientes y elaboraciones de sus platos preferidos.

En torno a 1740, María Rosa Calvillo de Teruel apuntó en un cuaderno sus recetas, convirtiéndose en la primera autora conocida de un recetario manuscrito de cocina: «Libro de apuntaciones de guisos y dulces». El cuaderno se halla en la Biblioteca de la Real Academia Española, donde ingresó con el legado Rodríguez-Moñino-María Brey.[10] El bibliógrafo Víctor Infantes se dedicó a estudiarlo y calculó la fecha de su creación, en torno a 1740, gracias a las características del papel y de la grafía.[11]

Era un libro de casa y para casa. En solo 38 páginas y 99 recetas su autora pudo plasmar la cocina popular que ella practicaba. La mayor parte de la historia culinaria ha sido escrita por hombres; hombres que además disfrutaron de una carrera profesional y tuvieron la oportunidad de poder publicar una obra impresa. Poco tenían que ver estos cocineros con María Rosa Calvillo, quien apuntó sus recetas para recordarlas y acaso para enseñar a sus hijas, sin ningún propósito de publicación. María Rosa ni siquiera escribió su nombre como artífice del recetario. Una mano posterior guardó para la posteridad el nombre de la autora, apuntándolo en la portada.

Nada sabemos de su vida. Aunque en la portada figura Teruel, algunos indicios apuntan a un origen andaluz. Por ciertos rasgos de expresión («morsilla», «pedaso», «papas») se intuye que nuestra protagonista procedía de Andalucía occidental, probablemente de Sevilla, debido a indicaciones como «modo de hacer el dulce de huevo en Utrera» o «cómo se hacen las tortas de Morón».

Eran recetas sencillas, variadas, claramente populares, basadas en alimentos asequibles, preparados con elaboraciones no demasiado complicadas, pero con acceso a las imprescindibles especias, como pimienta, clavo, azafrán y canela. Además, María Rosa no solo cocinaba, también hacía embutidos en casa. Sig-

10 La copia digital del «Libro de apuntaciones de guisos y dulces» se halla en la biblioteca digital de Madrid. En papel: Calvillo de Teruel, María Rosa (2013). *Libro de apuntaciones de guisos y dulces*. Presentación de V. Infantes; edición literaria de E. Di Pinto. Madrid: Visor Libros.

11 Infantes, Víctor (2013). «Letras en la cocina: el primer recetario femenino en el "Libro de apuntaciones de guisos y dulces" (*c.* 1740) de María Rosa Calvillo de Teruel». *Revista de Escritoras Ibéricas*, núm. 1, págs. 31-50.

nificativa prueba de la cocina típica era la presencia de diversos alimentos venidos de América, ya plenamente incorporados en el siglo XVIII. En el libro encontramos referencias culinarias a productos americanos como las patatas, el pimiento, tanto fresco como seco, y los tomates. De María Rosa es, por ejemplo, una receta de chorizo como lo conocemos ahora, rojo, picante, con mucho pimentón.

Característico de la cocina femenina es la compilación de recetas de mujeres. Apuntó fórmulas que le habían pasado amigas o vecinas, y así encontramos en el cuaderno referencias al pastel de Mariquita, el cuajado de Antonia, los pájaros de la tía Felipa, las salchichas de doña Joaquina y el piñonate de María Manuela.

Monjas en la cocina

En los monasterios y conventos la cocina era sencilla y austera. Un buen ejemplo son las normas establecidas por las Constituciones del Carmelo Descalzo: «Hase de ayunar desde la Exaltación de la Cruz, que es en Septiembre, desde el mismo día, hasta Pascua de Resurrección, excepto los domingos. No se ha de comer carne perpetuamente».

Eran las mismas monjas las que cocinaban, organizadas por turnos. Cocinar se consideraba un oficio humilde, pero debía hacerse por obediencia. Ningún oficio era menor, si se hacía por amor a Dios y a las hermanas. Teresa de Jesús enseñaba a sus monjas que lo importante era encontrar a Dios en lo cotidiano. Les decía: «Entended que, si es en la cocina, también entre los pucheros y las ollas anda el Señor». La propia Teresa hacía de cocinera cuando le tocaba el turno semanal. Según el testimonio de una monja, María de San Jerónimo, prima y sucesora de la santa como superiora del convento de San José:

> En aquellos principios no se tenían freilas, y andábamos a semanas en la cocina, y con todas sus ocupaciones, que eran muchas, cumplía la semana que le venía como las demás hermanas, y no nos daba poco contento verla en la cocina, porque lo hacía con gran alegría y cuidado de regalar a todas, y así parece que le tenía Su Majestad de enviar aquella semana más limosna que otras; y ansí decía que condescendía Nuestro Señor con su deseo, que como le tenía de darnos bien de comer, le enviaba con qué lo hiciese. Acaecía algunas veces haber un huevo o dos, o cosa semejante, para dar a todo el convento, y diciendo questo se diese a quien tenía más necesidad, pareciéndonos quella era quien más la tenía, por ser mujer de muchas enfermedades, con todo nunca admitía que se lo diesen, diciendo

quella no tenía necesidad para ello, porque sus hijas lo comiesen, quen quitarles a ellas el trabajo y tomarle para sí tenía extremo.[12]

El biógrafo de la santa, el padre Ribera, decía que, cuando le tocaba a Madre Teresa el oficio de cocina, «de noche estaba pensando cómo guisaría los huevos y el pescado y cómo haría el caldo que fuese diferente de lo ordinario, para dar algún regalo a aquellas siervas de Dios, y aquella semana era la casa bien proveída [provista]».[13]

Es famoso el éxtasis de Teresa en la cocina, con la sartén en la mano. Según la declaración de sor María Bautista, «siendo cocinera como lo era por sus semanas como las demás, estando a la lumbre, fue arrobada con la sartén en las manos; la cual no le pudieron quitar hasta que volvió en sí».[14] Otra testigo, sor Isabel de Santo Domingo, declaró que la vio:

> [...] algunas veces que, haciendo ella el oficio (de cocina), la suspendía Nuestro Señor con tanta oración que no le podía sacar de las manos una sartén que tenía sobre el fuego. Y temiendo aquesta declarante si se le había de verter el aceite que tenía en ella, porque no había otra alguna gota con que guisar la comida a las religiosas, se detuvo con la santa, y ella se estuvo buen rato en esta suspensión. Y que asimismo la vio que con un semblante de ángel, y con esta perfección y modo hacía todos aquestos ministerios humildes, y con un deseo grande de servir a las religiosas procuraba guisar las pobres comidas que en su Reformación se comen de continuo.[15]

Un cuadro de Francisco Rizi titulado *La Santa en la cocina* conserva en la cocina del convento de San José, lugar donde se produjo el éxtasis, el recuerdo de lo sucedido.

Cocinar para las monjas se consideraba un oficio importante. Fray Antonio Arbiol, en su obra *La religiosa instruida con doctrina de la Sagrada Escritura*, publicada en 1717, dedicaba un capítulo a las principales cualidades que debía reunir una cocinera: «Sea Secular o sea Religiosa la que está destinada

12 Teresa de Jesús (1918). *Obras de santa Teresa de Jesús*. Edición del padre Silverio de Santa Teresa. Burgos: El Monte Carmelo, tomo v, Las Fundaciones, pág. 8.

13 Ribera, Francisco de (1590). *La vida de la madre Teresa de Jesús*. Salamanca: Pedro Lasso; Ribera, Francisco (1908). *Vida de santa Teresa de Jesús*. Barcelona: Gustavo Gili, pág. 465, reeditada por Edibesa en 2004.

14 Declaración de sor María Bautista en *Procesos de beatificación y canonización de santa Teresa de Jesús*, edición del padre Silverio de Santa Teresa, tres tomos. Burgos: Monte Carmelo, 1934-1935. Proceso II, pág. 48.

15 Declaración de sor Isabel de Santo Domingo en *ibidem*, Proceso II, pág. 491.

para el Oficio de Cocinera, ha de ser sujeto de fuerzas competentes, caritativa, diligente, humilde, mansa, pobre, paciente, limpia, y muy amiga de la Santa Oración».[16]

Cuadro 3

Lo primero que debemos suponer es, que en la Casa de Dios no hay oficio ni empleo vil; ni despreciable, por humilde que sea...

En algunos Conventos de Religíosas, donde se admiten Criadas Seculares, estas hacen la Cocina; y también en ellas se han de considerar, y buscar las buenas condiciones, y propiedades, que pide el empleo...

En otros Conventos de Recolección, y Reforma, y en casi todos los de nuestra Seráfica Madre Santa Clara, no se admiten criadas seculares; y comúnmente sirven por su turno la Cocina las Religiosas Legas, que por antonomasia se llaman de Obediencia.

Sea Secular, o sea Religiosa la que está destinada para el Oficio de Cocinera, ha de ser sujeto de fuerzas competentes, caritativa, diligente, humilde, mansa, pobre, paciente, limpia, y muy amiga de la Santa Oración...

Las buenas fuerzas son importantes, porque el empleo de la Cocina las pide; y no es para gente muy delicada, ni enfermiza; porque las religiosas del Coro suelen ser muchas, y entre ellas es fácil que se hallen algunas demasiado antojadizas y prolijas, y algunos estómagos no son de tanta robustez, que lo lleven todo.

La caridad fervorosa también es muy conveniente en la Cocinera; porque si no tiene caridad, ninguna cosa saldrá bien sazonada de su mano; y las pobres Religiosas le tendrán horror, y les faltará el consuelo, que es justo darles en todo lo lícito.

La presteza y diligencia será también utilísima en la que tiene el empleo laborioso de la Cocina; porque si es perezosa, todo lo hará mal, estándose en la cama cuando debe trabajar...

También ha de ser humilde la Cocinera, porque si es altiva, y soberbia, no habrá quien tenga paz verdadera con ella, o por mejor decir, no la tendrá ella con ninguna que la gobierna...

La circunstancia de ser mansa y apacible la Cocinera será muy conveniente; porque ha de tratar con todas las Religiosas del Convento, y si no tiene estas preciosas condiciones se hará la Cocina un campo de batalla...

El ser pobre por amor de Dios la que sirve en la Cocina, será también muy importante; porque si su pobreza no fuera de voluntad, sino de necesidad y por fuerza llevaría más inconveniente que conveniencia, porque teniendo la ocasión a la mano

16 Arbiol, fray Antonio (1717). *La religiosa instruida con doctrina de la Sagrada Escritura*. Zaragoza: Herederos de Manuel Román, págs. 542-543.

correría peligro de hacerse acomodada, con la sisa imperceptible de un poco de cada una...

La paciencia en la Cocinera es tan necesaria, que sin ella apenas podrá vivir, porque siendo muchas y de diversos genios las Religiosas, se hallará perdida si no tiene paciencia y correrá mucho peligro de algún fatal desconsuelo, pensando que todo el daño consiste en su empleo...

La limpieza en la cocina debe ser una de las más principales condiciones; porque si fuere desaliñada y poco limpia, se hará para la Comunidad intolerable, siendo poco y mal guisado lo que a la pobre Religiosa le sacan al Refectorio...

Arbiol, Fray Antonio (1717). *La religiosa instruida con doctrina de la Sagrada Escritura*. Zaragoza: Herederos de Manuel Román, págs. 542-543.

Los dulces de las monjas siempre han gozado de gran fama. En la España moderna era muy típica la elaboración de dulces en los conventos femeninos. Las religiosas los hacían para regalar a sus familiares y benefactores. Solo en fiestas especiales los consumían ellas mismas. También había conventos que los hacían para vender, como medio de obtener recursos para la comunidad.

A menudo, las monjas se valían de los dulces para completar la economía conventual, con lo que prepararlos se convertía entonces en una actividad casi profesional que les ocupaba muchas horas y llegaba a apartarlas de sus deberes estrictamente religiosos. Los tratadistas condenaban tanta dedicación a la pastelería. Fray Antonio Arbiol, en su obra *La religiosa instruida con doctrina de la Sagrada Escritura*, alertaba sobre los peligros de organizar semejante negocio en los conventos, buena prueba de la importancia que habían alcanzado en muchos casos.

> En algunos infelices conventos de tráfago, donde se fabrican confituras y dulces, y otros géneros de granjerías, se han introducido otros oficios que no son regulares y estos no conviene que el Prelado los passe por Oficios de Comunidad, ni los autorice con la tabla de sus elecciones y Capítulos. Lo mejor parece sería quitarlos de una vez, porque no valen sino para lleva[r] atormentadas y mareadas a las pobres religiosas.[17]

Un breve pero interesante ejemplo de recetario conventual puede ser el «Cuadernillo de recetas de cocina» de sor Clara María Suay, franciscana descalza del Real Monasterio y Convento de la Puridad de Valencia, correspondiente a los

17 *Ibidem*, pág. 327.

años 1771-1773. Se recogen en el cuadernillo algunas notas y recetas de cocina, todas de dulces. No son recetas completas, sino que tienen más bien el carácter de simple recordatorio de las proporciones de los diversos ingredientes, pero resultan ilustrativas del tipo de pastas y dulces que se elaboraban en el siglo XVIII en el convento valenciano, como las «rosquilletas de quaresma» y las natillas.[18]

Había fiestas ligadas a determinados dulces, que debían consumirse como parte de la tradición y debían ser precisamente obra de religiosas. En la Cataluña del siglo XVIII es muy interesante la celebración de san José, el 19 de marzo, sobre la que informa el barón de Maldá en su *Calaix de sastre*. En ese día la costumbre general consistía en comer algunos platos dulces de postre como algo especial, por ejemplo, «matons de monja», crema de san José (antecedente directo de la actual crema catalana), manjar blanco y otros similares. Con la particularidad de que la tradición exigía que los «matons de monja» y los demás platos fuesen efectivamente de mano de monja, comprados o regalados.[19]

La felicidad doméstica y el oficio de cocinera

En función de la educación dada a la mujer, dirigida al perfecto cumplimiento de sus deberes, había también muchas mujeres que sublimaban su trabajo, transfigurándolo en orgullo y alegría por el deber cumplido, obteniendo así cierta forma de realización personal y una experiencia de felicidad doméstica, todavía mayor si lograban el reconocimiento de su familia.

La buena cocina se instituyó en garante de la felicidad familiar. Si las amas de casa deseaban un hogar armónico y un esposo fiel y presente, debían conquistarlo por el estómago y retenerlo con los encantos de la mesa. Tenían que agasajarlo con un menú que, además de sabroso, debía ser económico, saludable y nutritivo. Saber cocinar se tornó un requisito indispensable para las mujeres.

En el reducido ámbito doméstico, en torno al hecho alimentario, se dio un amplio abanico de prácticas, comportamientos, actitudes y reacciones, según las diversas mujeres, en función de las clases sociales y de sus circunstancias materiales y culturales. Hay que reivindicar la importancia de la dedicación

18 Archivo del Reino de Valencia, CLERO, Caja 788, núm. 54, doc. 4026. Real Monasterio y Convento de la Puridad. Franciscanas Descalzas. «Cuadernillo de recetas de cocina y notas diversas», escrito por sor Clara María Suay.

19 Amat i de Cortada, Rafael de, Barón de Maldá (1984-2005). *Calaix de sastre (1769-1819)*. Barcelona: Curial, 11 vols. Véanse las anotaciones de 19 de marzo de 1802, 1803, 1806 y 1807.

femenina a uno de los trabajos esenciales de la vida cotidiana, que en general se valora sobre todo cuando se trata de profesionales masculinos, y se ignora o menosprecia la aportación mayoritaria de las mujeres.

Para muchas mujeres se trataba de cumplir con su cometido de amas de casa, para muchas otras colocarse como cocineras era un recurso para ganarse la vida. Por ejemplo, las niñas barcelonesas de finales del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX que trabajaban en el servicio doméstico lo hacían por razones muy diversas. Para muchas —generalmente de 12 o 13 años—, trabajar en el sector doméstico era una excelente ocasión para aprender un oficio con el que ganarse luego la vida. Muchas comenzaban acompañando a sus madres a trabajar en un hogar ajeno como aprendizas de cocinera o camarera. Otras entraban directamente, bien para ser instruidas por la dueña de la casa o por cocineras con experiencia que trabajaran allí, o bien, más mayores, con el oficio ya aprendido. Desde la perspectiva de los amos, la contratación de los niños representaba la ocasión de moldear, según sus gustos y necesidades, la tan anhelada figura del «criado fiel».[20]

Rafael de Amat, barón de Maldá, reflejaba en sus dietarios cómo en la Barcelona de 1784 las chicas de familias campesinas venidas a la ciudad o de familias artesanas empobrecidas se ponían a trabajar como criadas: «Menestralas pobres y criadas que vienen de fuera para ponerlas a servir, sus padres, si tienen o si están vivos, las acomodan en casas de señores, de marchantes, abogados, notarios, etc. por camareras, cocineras, etc.».

Una de las formas de conseguir empleo era a través de anuncios en los periódicos. Las cocineras brindan sus servicios en escuetos avisos, publicados en la prensa. He aquí algunos ejemplos en el *Diario de Valencia*. Del 19 de noviembre de 1802, tres anuncios: «Una joven de edad de 22 años desea servir: está impuesta en el manejo de una casa: darán razón en la calle de la Xedrea, núm. 22»; «Otra de edad de 26 años desea colocarse en clase de Ayudanta de Cocinera: darán razón en la casa núm. 1 de los callejones de San Antonio»; «En la calle de Abaxo del Alfóadec, núm. 45, darán razón de otra que desea lo mismo».[21] Del 29 de noviembre de 1802, otro anuncio: «En la calle de Fornals, escalerilla de Santo Domingo, tercera habitación, darán razón de una joven de edad de 30 años, que desea colocarse en clase de Cocinera».[22]

20 Iturralde Valls, Martín (2015). «Las edades de acceso al mercado de trabajo formal: de los oficios tradicionales a la industria algodonera moderna, Barcelona, 1784-1856». *Revista de Demografía Histórica*, vol. XXXIII, núm. I, págs. 65-97.

21 *Diario de Valencia*, noviembre de 1802, pág. 239.

22 *Ibidem*, pág. 280.

Aunque más inusuales, ya de la segunda mitad del siglo XIX, cuando las mujeres se habían consolidado en el oficio, se han encontrado anuncios de cocineras que decían ser verdaderas artistas de los fogones. Un anuncio publicado en el *Diario oficial de avisos de Madrid*, el 6 de marzo de 1866, decía: «Una señorita francesa, perfectamente instruida en dicho arte, desea colocarse de cocinera en alguna casa importante, por lo que daran excelentes informes».

Esclavas siempre había habido en el servicio doméstico durante la Edad Moderna, y la situación llegó hasta el siglo XIX, tanto en la península como en América. Entre los compradores eran muy solicitadas las mujeres que tenían entre 18 y 40 años, las cuales eran adquiridas para trabajar como lavanderas, cocineras o costureras en las casas. Se destacaban en los anuncios su formación y experiencia en estas labores. También se puntualizaba si estaban «sanas», si eran «fieles» y «humildes» o si eran suficientemente listas para aprender nuevas habilidades. Y en algunos casos, además, se incluían el precio, el nombre de los dueños, las razones por las que se vendía o el lugar donde había que acudir con el dinero para llevarse la esclava a casa.

El *Diario de la Marina* el 3 de febrero de 1846 incluyó un anuncio que decía: «Se vende una negra recién parida, con abundante leche, excelente lavandera y planchadora, con principios de cocina, joven y sin tachas». Un anuncio en un periódico argentino ofrecía una «buena cocinera»: «Se vende una negra criolla, joven sana y sin tachas, muy humilde y fiel. Buena cocinera, con alguna inteligencia en lavado y plancha, y excelente para manejar niños, por la cantidad de 500 pesos».

Una cosa era cocinar en la propia casa, otra era cocinar en casas particulares, y bien distinto era cocinar en establecimientos públicos. A medida que pasaba el tiempo, cada vez más mujeres trabajaban en las tabernas despachando vino, también vendiendo carnes y verduras cocidas por las calles y las casas, en las fondas y en los figones. Todavía en el siglo XIX la cocinera seguía considerándose como un cocinero inferior, una especie de ayudante, por lo que las mujeres cobraban menos sueldo que los hombres y su presencia era rechazada en las cocinas. Hubo polémica social debido a que las mujeres trabajaran en los restaurantes. Muchos cocineros no querían competencia femenina y pedían que las mujeres volvieran a los fogones de sus hogares, acusándolas falsamente de todo lo que se les ocurría, incluso de robar. Pero como una cocinera cobraba mucho menos que un cocinero, los restauradores poco a poco comprendieron que era más rentable contratar a una mujer.

Las mujeres como lectoras y como autoras de libros de cocina

La visibilidad de las mujeres en la cocina fue creciendo de manera imparable. Hecho significativo fueron los libros de cocina dedicados a las cocineras. Aunque los autores son anónimos y tal vez fueran hombres, los títulos hacen referencia a las mujeres. En el año 1822 se publicó en Madrid *La nueva cocinera curiosa y económica y su marido el repostero famoso amigo de los golosos*. La obra, como indicaba su título, estaba dirigida a una cocinera:

> Con nuestra obra una cocinera de un particular sabrá todo cuanto hay que saber, hasta en el caso de dar una comida tan delicada como bien servida, donde lo podrá lucir, pues con mucho menos dispendio y trabajo que un gran cocinero, presentará platos delicados y desconocidos que la grangearán el aplauso y gratitud de todos los convidados.[23]

Unos años después, en 1835, comenzó a publicarse por fascículos en Barcelona un recetario de cocina igualmente significativo: *La cuynera catalana, ó sia, Reglas utils, fácils, seguras y económicas per cuynar bé*. Más tarde se publicaría como libro y obtendría un gran éxito con numerosas ediciones. Como indican el título y el subtítulo, se dirigía en especial a las mujeres, amas de casa y cocineras profesionales de familias y fondas, pero no solo a las de los estratos más elevados de la sociedad catala-

Figura. *La cuynera catalana, ó sia, Reglas utils, fácils, seguras y económicas per cuynar bé.* Barcelona: Impr. de Valentí Torras, 1843-1855. Biblioteca de Catalunya.

23 *La nueva cocinera curiosa y económica y su marido el repostero famoso amigo de los golosos*. Madrid: Imprenta de D. Eusebio Álvarez, 1822.

na, sino que también estaba destinado a un público amplio, el de las familias que apreciaran tanto la facilidad como la economía a la hora de cocinar. Se trataba de una cocina tradicional, con influencias francesas, que se adaptaba perfectamente a la realidad cotidiana.

Hubo que esperar mucho tiempo hasta encontrar en España mujeres como autoras de libros de cocina publicados. A fines del siglo XIX, Eladia Martorell, viuda de Carpinell, publicó un libro titulado *Carmencita o la buena cocinera*. La primera edición es de Barcelona, del año 1899. Recogía las recetas que fue recopilando y escribiendo para su hija. En el prólogo de la primera edición, la autora confesaba sus motivos para escribir y publicar la obra: por una parte, esperaba que las recetas «sirvieran de utilidad a mi hija»; pero por otra, la habían convencido del interés que podían tener para el público en general: «varias amigas mías sosteniendo, no sé si con razón, que la claridad de las explicaciones, lo bien combinado de ciertos guisos y el exacto cálculo de las cantidades hacían dichas fórmulas de aplicación general, me han animado a publicarlas». El éxito fue enorme y permanente. Fue el libro de cocina más reeditado a lo largo del siglo XX y continúa editándose en el siglo XXI.

Ya a comienzos del siglo XIX, fundamental fue la obra de doña Emilia Pardo Bazán. Famosa como novelista, lo sería también como autora de un gran libro de cocina, publicado en dos partes: *La cocina española antigua* y *La cocina española moderna*, publicadas ambas en 1913 en la «Biblioteca de la Mujer». En el prólogo del primer volumen explica los motivos de esta publicación. Por una parte, buscaba continuar la «Biblioteca de la Mujer», que se había iniciado en 1892 bajo su dirección:

> […] y como en los años transcurridos no se hubiesen presentado sino aislados y epidérmicos indicios de que el problema feminista, que tanto se debate y profundizo en el extranjero, fijase la atención aquí, decidí volver a la senda trillada, y puesto que la opinión sigue relegando a la mujer a las tareas caseras, me propuse enriquecer la Sección de Economía Doméstica con varias obras que pueden ser útiles, contribuyendo a que la casa esté bien arreglada.

Pensaba que había que salvar un patrimonio culinario en peligro. Manifestaba «el deseo de tener encuadernadas y manejables varias recetas antiguas o que debo considerar tales, por haberlas conocido desde mi niñez y ser en mi familia como de tradición». Y añadía más adelante: «Hay que apresurarse a salvar las antiguas recetas. ¡Cuántas vejezuelas habrán sido las postreras depositarias de fórmulas hoy perdidas! En las familias, en las confiterías provincianas, en los conventos, se transmiten reflejos del pasado, pero diariamente se

extinguen algunos». Consideraba la cocina como un valioso testimonio histórico y la reivindicaba como uno de los documentos etnográficos importantes, pues «hay platos de nuestra cocina nacional que no son menos curiosos ni menos históricos que una medalla, un arma o un sepulcro». Se disculpaba por no haberse acercado más personalmente a los fogones, alegando que «nunca me sobra un minuto para hacer cosas sencillas y gratas —un pastel de ostras, por ejemplo». Doña Emilia no cocinaba de forma habitual, pero valoraba la cocina y le gustaba comer bien.

Los dos libros de cocina de Emilia Pardo Bazán, *La cocina española antigua* y *La cocina española moderna*, adquieren todavía mayor significado al ponerlos en relación con sus novelas, en especial con *Los pazos de Ulloa.* La cocina del pazo desempeñaba un papel protagonista en muchas escenas de la novela. Era mucho más que el lugar donde se cocinaba, era el lugar donde se vivía, era el reino de las mujeres.

Cuadro 4

En aquel tiempo frío, la cocina se convertía en tertulia, casi exclusivamente compuesta de mujeres. Descalzas y pisando de lado, como recelosas, iban entrando algunas, con la cabeza resguardada por una especie de mandilón de picote; muchas gemían de gusto al acercarse a la deleitable llama; otras, tomando de la cintura el huso y el copo de lino, hilaban después de haberse calentado las manos, o sacando del bolsillo castañas, las ponían a asar entre el rescoldo; y todas, empezando por cuchichear bajito, acababan por charlotear como urracas. Era Sabel la reina de aquella pequeña corte: sofocada por la llama, con los brazos arremangados, los ojos húmedos, recibía el incienso de las adulaciones, hundía el cucharón de hierro en el pote, llenaba cuencos de caldo, y al punto una mujer desaparecía del círculo, refugiábase en la esquina o en un banco, donde se la oía mascar ansiosamente, soplar el hirviente bodrio y lengüetear contra la cuchara. Noches había en que no se daba la moza punto de reposo en colmar tazas, ni las mujeres en entrar, comer y marcharse para dejar a otras el sitio: allí desfilaba sin duda, como en mesón barato, la parroquia entera. Al salir cogían aparte a Sabel, y si el capellán no estuviese tan distraído con su rebelde alumno, vería algún trozo de tocino, pan o *lacón* rápidamente escondido en un justillo, o algún chorizo cortado con prontitud de las ristras pendientes en la chimenea, que no menos velozmente pasaba a las faltriqueras.

Era a semejante hora la rectoral de Naya un infierno culinario, si es que los hay. Allí se reunían una tía y dos primas de don Eugenio —a quienes por ser muchachas y frescas no quería el párroco tener consigo a diario en la rectoral—; el ama, viejecilla llorona, estorbosa e inútil, que andaba dando vueltas como un palomino atontado,

y otra ama bien distinta, de rompe y rasga, la del cura de Cebre, que en sus mocedades había servido a un canónigo compostelano, y era célebre en el país por su destreza en batir mantequillas y asar capones. Esta fornida guisandera, un tanto bigotuda, alta de pecho y de ademán brioso, había vuelto la casa de arriba abajo en pocas horas, barriéndola desde la víspera a grandes y furibundos escobazos, retirando al desván los trastos viejos, empezando a poner en marcha el formidable ejército de guisos, echando a remojo los lacones y garbanzos, y revistando, con rápida ojeada de general en jefe, la hidrópica despensa, atestada de dádivas de feligreses; cabritos, pollos, anguilas, truchas, pichones, ollas de vino, manteca y miel, perdices, liebres y conejos, chorizos y morcillas. Conocido ya el estado de las provisiones, ordenó las maniobras del ejército: las viejas se dedicaron a desplumar aves, las mozas a fregar y dejar como el oro peroles, cazos y sartenes, y un par de mozancones de la aldea, uno de ellos idiota de oficio, a desollar reses y limpiar piezas de caza.

Si se encontrase allí algún maestro de la escuela pictórica flamenca, de los que han derramado la poesía del arte sobre la prosa de la vida doméstica y material, ¡con cuánto placer vería el espectáculo de la gran cocina, la hermosa actividad del fuego de leña que acariciaba la panza reluciente de los peroles, los gruesos brazos del ama confundidos con la carne no menos rolliza y sanguínea del asado que aderezaba, las rojas mejillas de las muchachas entretenidas en retozar con el idiota, como ninfas con un sátiro atado, arrojándole entre el cuero y la camisa puñados de arroz y cucuruchos de pimiento! Y momentos después, cuando el gaitero y los demás músicos vinieron a reclamar su *parva* o desayuno, el guiso de intestinos de castrón, hígado y bofes, llamado en el país *mataburrillo*, ¡cuán digna de su pincel encontraría la escena de rozagante apetito, de expansión del estómago, de carrillos hinchados y tragos de mosto despabilados al vuelo, que allí se representó entre bromas y risotadas!

Pardo Bazán, Emilia (1886). *Los pazos de Ulloa*. Barcelona: Daniel Cortezo y Cía., tomo I, cap. V y cap. VI.

En la España de la primera mitad del siglo XX, el proceso de feminización de la literatura culinaria está presidido por la figura de María Mestayer de Echagüe (Bilbao, 1877 – Madrid, 1949), conocida por su seudónimo de Marquesa de Parabere. Fue la más famosa autora de obras de gastronomía española de la época. Como sus obras principales cabe citar: *La cocina completa* (Madrid, Espasa Calpe, 1933); *Confitería y repostería* (Madrid, Espasa Calpe, 1936) y la *Historia de la gastronomía* (Madrid, Espasa Calpe, 1943). En la segunda mitad del siglo XX destacó Simone Klein Ansaldy, más conocida como Simone Ortega (Barcelona, 1919 – Madrid, 2008). Su marido fue el empresario editorial José Ortega Spottorno (hijo de José Ortega y Gasset), que creó Alianza Editorial y el Grupo Prisa. Fue autora de diversos libros sobre cocina española. El más famo-

so es *1.080 recetas de cocina*, publicado en 1972. Este libro es el tercero más vendido de la historia en España, solo superado por la Biblia y el *Quijote*.

La historia de las prácticas alimentarias ha demostrado que la transmisión escrita del saber culinario contó con el problema de la alfabetización como principal obstáculo para su masificación. Pero las políticas culturales del siglo XX operaron en beneficio del cambio en la materialidad y en los costos de los soportes textuales, que, sumado a los logros de la enseñanza escolar y los avances del mercado, democratizaron el acceso a los recetarios de cocina.

A lo largo del siglo XX, la tradición de los libros de cocina ha experimentado un enorme desarrollo, con miles y miles de títulos; muchos son obra de mujeres y, en todo caso, están dirigidos preferentemente a las mujeres. Si bien el prestigio de los grandes cocineros ha seguido manteniéndose en la alta cocina, la mujer ha ganado terreno. A los libros se han unido, además, las revistas, en sus más diversas modalidades, que han proliferado de modo extraordinario creando un verdadero fenómeno sociológico.

Precisamente cuando el sistema tradicional de transmisión de saberes domésticos de madres a hijas se ha roto (o al menos ha cambiado de forma sustancial en los países más avanzados, donde las mujeres han pasado de la dedicación exclusiva al trabajo de la casa, aunque sin dejarlo nunca del todo, a la integración en la escuela y después en el mercado general de trabajo), los libros, revistas y medios de comunicación han cobrado especial protagonismo. Importante fue el papel de la televisión. Maruja Callaved (Jaca, 1928 – Madrid, 2018) fue una realizadora de televisión española que alcanzó gran popularidad con el programa *Vamos a la mesa* (1967). Sería un espacio predecesor de otros programas de cocina que triunfarían décadas después, como *Con las manos en la masa*, de Elena Santonja. En la actualidad, Internet ha contribuido todavía más a la globalización del fenómeno.

Dominando como siempre el panorama doméstico, las mujeres deben ocupar también el lugar que les corresponde en la alta cocina. Algunas ya han conseguido llegar a lo más alto, como ha sucedido en el País Vasco con Elena Arzak y en Cataluña con las hermanas Rexach, Paquita y Lolita, y su restaurante Hispania, de Arenys de Mar; con Fina Puigdevall y su restaurante Les Cols, de Olot; y sobre todo con Carme Ruscalleda, y su restaurante Sant Pau, de Sant Pol de Mar, que alcanzó las tres estrellas Michelin ya en 2006, base de una brillante trayectoria que la ha llevado a convertirse en la cocinera con más estrellas. Hay muchas cocineras famosas por toda España, pero son todavía pocas. En *La guía Michelin* de España de 2018 hay 195 restaurantes con estrellas Michelin. Tan solo 18 de estos restaurantes tienen una cocinera al frente, lo que representa el 9,2%. Merecen ser muchas más.

Bibliografía

Ahumada Batlle, Eulàlia (2003). *Epistolaris d'Hipòlita Roís de Liori i d'Estefania de Requesens (segle xvi)*. Valencia: Universitat de València.

Amat i de Cortada, Rafael de, barón de Maldá (1984-2005). *Calaix de sastre (1769-1819)*. Barcelona: Curial, 11 vols.

Anónimo (1822). *La nueva cocinera curiosa y económica y su marido el repostero famoso amigo de los golosos*. Madrid: Imprenta de D. Eusebio Álvarez.

— (1843). *La cuynera catalana*. Barcelona: Valentí Torras.

— (s.f.). *Manual de mugeres en el cual se contienen muchas y diversas reçeutas muy buenas*, edición de A. Martínez Crespo [1995]. Salamanca: Universidad de Salamanca.

Arbiol, fray Antonio (1717). *La religiosa instruida con doctrina de la Sagrada Escritura*. Zaragoza: Herederos de Manuel Román.

Bages-Querol i Blanco, Jordi (2019). «La mujer y la alimentación en la Cataluña de la Edad Moderna». En: Pérez Samper, M. Á.; Fargas Peñarrocha, M. A. (coords.). *Vivir en la España moderna*. San Cugat del Vallés: Arpegio, págs. 231-254.

Calvillo de Teruel, María Rosa (2013). *Libro de apuntaciones de guisos y dulces*. Presentación de V. Infantes y edición de E. Di Pinto. Madrid: Visor Libros.

Davis, Natalie Zemon (2006). *Pasión por la historia. Entrevista con Denis Crouzet*. Valencia: Publicacions Universitat de València.

Delicado, Francisco (1985). *La lozana andaluza*. Madrid: Cátedra.

Franco Rubio, Gloria (2013). «La vida cotidiana de las mujeres y su regulación. Entre los modelos ideales y las conductas transgresoras». En: *Cultura material y vida cotidiana moderna. Escenarios*. Madrid: Sílex, págs. 131-149.

Infantes, Víctor (2013). «Letras en la cocina: el primer recetario femenino: en el "Libro de apuntaciones de guisos y dulces" (*c.* 1740) de María Rosa Calvillo de Teruel». *Revista de Escritoras Ibéricas*, núm. 1, págs. 31-50.

Iturralde Valls, Martín (2015). «Las edades de acceso al mercado de trabajo formal: de los oficios tradicionales a la industria algodonera moderna. Barcelona, 1784-1856». *Revista de Demografía Histórica*, vol. xxxiii, núm. I, págs. 65-97.

León, fray Luis de (1583). *La perfecta casada*. Salamanca: Juan Fernández.

Martorell, Eladia, viuda de Carpinell (1899). *Carmencita o la buena cocinera*. Barcelona: Tipolitgr. de Luis Tasso.

Mestayer De Echagüe, María, marquesa de Parabere (1933). *La cocina completa*. Madrid: Espasa Calpe.

— (1936). *Confitería y repostería*. Madrid: Espasa Calpe.

Morant Deusa, Isabel (2002). «La dona i l'esposa en la literatura humanista». En: Pérez Samper, M. Á. (coord.). *La vida quotidiana a través dels segles*. Barcelona: Pòrtic, págs. 297-302.

— (2006). «Mujeres e historia». En: *Historia de las mujeres en España y América Latina*. Madrid: Cátedra.

Teresa de Jesús (1918). *Obras de santa Teresa de Jesús*. Edición del padre Silverio de Santa Teresa. Burgos: Monte Carmelo, tomo v, Las Fundaciones.

Ortega, Simone (1972). *1.080 recetas de cocina*. Madrid: Alianza.

Pardo Bazán, Emilia (1886). *Los pazos de Ulloa: novela original, precedida de unos apuntes autobiográficos por Emilia Pardo Bazán*. Barcelona: Daniel Cortezo y Cía.

— (1913). *La cocina española antigua*. Madrid: Sociedad Anónima Renacimiento.

— (1917). *La cocina española moderna*. Madrid: Sociedad Anónima Renacimiento.

Pérez Samper, María de los Ángeles (1997). «Los recetarios de mujeres y para mujeres. Sobre la conservación y transmisión de los saberes domésticos en la época moderna». *Cuadernos de Historia Moderna*, núm. 19, Monográfico: *Sobre la mujer en el Antiguo Régimen: de la cocina a los tribunales*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, págs. 121-154.

Procesos de beatificación y canonización de santa Teresa de Jesús. Edición del padre Silverio de Santa Teresa, tres tomos. Burgos: Monte Carmelo, 1934-1935.

Requesens, Estefanía de (1987). *Cartes íntimes d'una dama catalana del segle xvi. Epistolari a la seva mare la Comtessa de Palamós*. Edición de M. Guisado. Barcelona: La Sal.

Ribera, Francisco de (1590). *La vida de la madre Teresa de Jesús*. Salamanca: Pedro Lasso.

— (1908). *Vida de santa Teresa de Jesús.* Barcelona: Gustavo Gili, reeditada por Edibesa en 2004.

Vives, Juan Luis (1992). *Los deberes del marido*. Valencia: Generalitat Valenciana.

VV. AA. (2010-2011). *La cocina en su tinta*. Catálogo de exposición. Madrid: Biblioteca Nacional.

Mujeres y lectura en la Edad Moderna[1]

Laura Guinot Ferri
Universitat de València

Introducción: el libro y la lectura en la Edad Moderna

La historia del libro y de la lectura tiene ya una larga trayectoria consolidada en los estudios actuales gracias a los trabajos de autores como Roger Chartier, entre otros.[2] Se trata de un tipo de historia que ha centrado su interés, por un lado, en el mundo del libro, de la imprenta, de la edición y del mercado literario, pero también, por otro lado, ha buscado rastrear las diferentes prácticas de lectura. En este sentido, aquellos y aquellas que se han dedicado a analizar este fenómeno han profundizado en los diferentes géneros literarios, en el mundo de la escritura y de los autores, y en las formas en que los lectores se han relacionado con el texto escrito. Esta aproximación ha variado a lo largo de los siglos, y por ello tiene también una historia. En el período moderno, de hecho, podemos apreciar un cambio importante que se fue consolidando especialmente a lo largo del siglo XVIII: el tránsito de una lectura intensiva a una lectura extensiva, tal y como veremos más adelante. Frente a un tipo de lectura más selectiva que buscaba la utilidad, lo que limitaba los textos a aquellos cuyo objetivo fuera edificante o práctico, durante la Ilustración se desarrolló la figura del lector extensivo, que apreciaba el placer en el acto de leer los diferentes géneros disponibles para un público cada vez más amplio.

En esta introducción, no obstante, debemos tener en cuenta una importante consideración. Las prácticas de lectura dependían, en buena medida, de la alfabetización de la sociedad, lo que podría llevarnos a pensar que el acceso a los textos escritos estaba limitado a aquellos que supieran leer. Es cierto que

1 Este capítulo se enmarca dentro del proyecto CIRGEN, financiado por el Consejo Europeo de Investigación (Horizon 2020/ERC-2017-Advanced Grant-787015).

2 En líneas generales se pueden consultar las siguientes obras: Chartier, Roger (1994). *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*. Madrid: Alianza; Cavallo, Guglielmo; Chartier, Roger (dirs.) (2011). *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid: Taurus; Infantes, Víctor; Lopez, François y Botrel, Jean-François (dirs.) (2003). *Historia de la edición y de la lectura en España. 1472-1914*. Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez.

solo aquellas personas que habían recibido una educación en materia de lectura podían enfrentarse por sí mismas a los libros y otros documentos escritos, lo que reducía esta habilidad a los grupos más privilegiados de la sociedad. Sin embargo, las prácticas de lectura no se centraban exclusivamente en la lectura individual, puesto que la lectura colectiva era un fenómeno muy extendido que se mantuvo a lo largo de todo el período moderno. Gracias a ello el público de lectores era más amplio que el de los alfabetizados,[3] lo que resulta especialmente significativo en el caso de las mujeres, entre las que el analfabetismo estaba mucho más extendido.

Centrándonos, pues, en el tema que nos interesa tratar en este trabajo, nos planteamos distintas cuestiones: ¿Qué leían las mujeres durante la Edad Moderna? ¿Existían lo que podríamos denominar lecturas para mujeres? ¿Con qué limitaciones se encontraban para acceder al texto escrito? ¿A través de qué fuentes podemos rastrear las prácticas de lectura femenina? ¿Qué cambios se produjeron entre los siglos XVI, XVII y XVIII? A todas estas preguntas intentaremos responder en las siguientes páginas trazando brevemente algunas nociones sobre la lectura femenina en la Edad Moderna, en particular en España, y ofreciendo algunos textos de la época como ejemplo. No obstante, dados los prioritarios objetivos didácticos de este libro, no pretendemos ser exhaustivos en el análisis de muchos de los fenómenos descritos, sino tan solo poner de relieve, a modo de síntesis, algunas de las ideas más importantes en torno a las prácticas de lectura femenina.[4]

Lectura femenina en los siglos XVI y XVII

Recogiendo la última idea que mencionábamos en el apartado anterior, lo primero que debemos tener en cuenta a la hora de abordar una cuestión como la de las mujeres lectoras es que las tasas de alfabetización, en general, eran muy bajas en estos siglos, y todavía más las femeninas.[5] En este sentido, el contexto

3 Sobre la lectura en voz alta, véase: Frenk, Margit (2005). *Entre la voz y el silencio. La lectura en tiempos de Cervantes*. México: Fondo de Cultura Económica.

4 Sobre la lectura femenina, iremos mencionando algunos de los trabajos más importantes en España sobre esta materia. Para un estado de la cuestión y una bibliografía más actualizada puede consultarse: Arias de Saavedra Alías, Inmaculada; Franco Rubio, Gloria (2012). «Lecturas de mujeres. Lecturas de reinas. La biblioteca de Bárbara de Braganza». En: Arias de Saavedra Alías, I. (ed.). *Vida cotidiana en la España de la Ilustración*. Granada: Universidad de Granada, págs. 508 y 509.

5 Bouza, Fernando (2005). «Memorias de lectura y escritura de las mujeres en el Siglo de Oro». En: Morant, I. (dir.). *Historia de las mujeres en España y América Latina. El mundo moderno*. Madrid: Cátedra, pág. 172.

socioeconómico en el que nacía una persona se convertía en un elemento determinante en su educación, por lo que el prototipo de mujer alfabetizada en el siglo XVI era el de aquella que vivía en un ámbito urbano y pertenecía a los estratos superiores de la escala social.[6] Solo aquellas familias que contaban con los medios adecuados podían realizar el esfuerzo económico de invertir en una buena educación para sus hijos e hijas, aunque es importante tener en cuenta también otros factores. En esta etapa la formación tenía un fuerte sentido pragmático e instrumental, lo que significa que el aprendizaje de la lectura y la escritura no constituían «una suerte de derecho personal a alcanzar el perfeccionamiento individual».[7] Cuando se decidía que un niño o una niña fueran alfabetizados, se hacía con un objetivo determinado que dependía de la función o el oficio que estos desempeñarían en un futuro. Por ello, dadas las expectativas que la sociedad depositaba en las mujeres, muchos interpretaban que no era necesaria una educación más allá de las primeras letras, e incluso alertaban de los peligros derivados de la relación entre las mujeres y la cultura escrita, cuestión sobre la que volveremos más adelante. Siguiendo los discursos predominantes de tintes misóginos sobre la capacidad de hombres y mujeres y sobre sus roles en la sociedad, el estudio en ningún caso debía suponer un impedimento para que aquellas se dedicaran a la vida doméstica. Por este motivo, la educación de las mujeres debía tener un fuerte sentido práctico, que en un futuro estas podrían aplicar a la formación de sus propios hijos. Es por ello que, generalmente, el aprendizaje se limitaba a la lectura, la escritura y las prácticas devocionales. Es más, no siempre, por no decir prácticamente nunca, lectura y escritura iban de la mano. Aprender a leer era el primer paso en la alfabetización, pero no todos (ni todas) daban el segundo paso que suponía aprender a escribir. En consecuencia, el número de personas capaces de leer fue superior al de aquellas capaces de escribir, una situación que se conoce como de semianalfabetismo.[8]

En este punto cabe decir que, pese a las limitaciones de la educación femenina, el analfabetismo no presuponía una ausencia total de contacto con la palabra escrita, puesto que el fenómeno de la lectura en voz alta estaba muy extendido en estos siglos. Por lo tanto, el público de lectores era más numeroso que el de los alfabetizados. A través de sermones, lecturas públicas, historias transmitidas por vía oral y otras prácticas similares, mujeres y hombres accedían a obras de carácter devoto, teológico y literario, entre otras.

6 Baranda, Nieves (2005). *Cortejo a lo prohibido. Lectoras y escritoras en la España Moderna*. Madrid: Arco Libros, pág. 21.

7 Bouza, Fernando (2005). «Memorias de lectura y escritura de las mujeres en el Siglo de Oro», *op. cit.*, pág. 176.

8 *Ibidem*, pág. 179.

Además de los condicionantes de índole socioeconómica, que definían la posibilidad, o no, de acceder a una educación básica, fue muy importante a lo largo de estos siglos el debate no solo en torno a si las mujeres debían aprender a leer, sino también acerca de qué tipo de textos eran más adecuados para ellas. Como indica Nieves Baranda, la restricción de lectura a ciertos temas y autores era extensiva a toda la sociedad, puesto que se condenaba aquella que se realizara por placer. Podía excitar la imaginación del lector y ejercer una mala influencia. Para los hombres se aceptaban diferentes tipos de lecturas: religiosas, morales, históricas y profesionales, entre otras, pero en el caso de las mujeres la situación era diferente:

> [...] las mujeres estaban excluidas de cualquier propósito de formación intelectual, de modo que, según los tratadistas, solo las obras religiosas debían pasar por sus manos. Podían ser libros de oración, de meditación piadosa, vidas de santos o ejemplares, pero en todo caso solo apelaban a cultivar su vida espiritual.[9]

Así, a lo largo del Siglo de Oro, en España existía una percepción negativa hacia las mujeres que mostraran unas expectativas de formación más allá de esta educación espiritual, lo que se plasmaba muchas veces en obras de la época de manera satírica mediante la figura de la bachillera y la sabidilla.[10] Esta imagen peyorativa se mantendrá en el siglo XVIII, aunque en esta centuria apreciaremos importantes cambios que describiremos en breve.

En este contexto era necesario, por lo tanto, intentar controlar el acceso de las mujeres a la lectura mediante la censura previa de las obras que, *a priori*, podían estar dirigidas a ellas. Además, también existían condenas de moralistas, clérigos e intelectuales hacia determinadas obras por no ser adecuadas para las mujeres, lo que transmite la idea de que este tipo de lecturas sí que tenían lugar y por ello había que vigilarlas. Hay que tener en cuenta que una vez que una persona adquiere la capacidad de leer puede hacerlo, en principio, con cualquier tipo de texto. Todo esto nos lleva a plantearnos: ¿se producían, entonces, contradicciones entre las lecturas «adecuadas para mujeres» y sus prácticas de lectura real? Podemos aventurar que, en algunos casos, así era, pero no es una cuestión que tenga fácil respuesta, fundamentalmente por la dificultad de rastrear en la documentación testimonios sobre las prácticas reales de lectura.

9 Baranda, Nieves (2005). *Cortejo a lo prohibido. Lectoras y escritoras en la España Moderna*, *op. cit.*, pág. 68.

10 Bouza, Fernando (2005). «Memorias de lectura y escritura de las mujeres en el Siglo de Oro», *op. cit.*, pág. 175.

Tradicionalmente la fuente que más se ha utilizado para indagar en torno a los hábitos lectores de las mujeres han sido los inventarios de bibliotecas, aunque como es sabido la posesión de determinados libros no implicaba que estos fueran leídos. Además, también hay que tener en cuenta que dichos inventarios suponen una foto fija de la colección de libros de una persona en un determinado momento de su vida, lo que no contempla otros que esta pudo haber vendido antes, los que pudo haber adquirido después (en caso de que no fuera un inventario *post mortem*) y aquellos que leyó por otras vías (como el préstamo). En ocasiones, como indica Trevor Dadson en su obra sobre inventarios de bibliotecas del Siglo de Oro en España, puede resultar sorprendente también la ausencia de determinados libros muy populares en la colección de una persona, pero precisamente porque suelen ser los más utilizados y los que se pueden extraviar con más facilidad.[11]

Pese a las limitaciones, pues, que plantean, estas fuentes siguen resultando de gran utilidad para comprender cuáles eran los libros que conservaban las mujeres en sus bibliotecas. La mayor parte de los estudios realizados al respecto en España se han centrado sobre todo en las colecciones de mujeres nobles, acomodadas o burguesas, que eran quienes disponían de los medios y las condiciones necesarias para contar con una biblioteca, lo que se extiende a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII. En general, los libros presentes en estos espacios eran de temática devota o espiritual, lo que se corresponde con las lecturas que se interpretaban como adecuadas para mujeres. Sin embargo, también encontramos algunos casos en los que hay mayor variedad, especialmente en bibliotecas más amplias, lo que nos permite contemplar obras de historia, tratados de educación, en ocasiones textos legales, clásicos y algunos de ficción.[12] Como indica Nieves Baranda: «No solo los inventarios de bibliotecas revelan la amplitud de intereses en una minoría, otras fuentes diversas corroboran, asimismo, la dificultad de encasillar las lecturas de ciertas damas de la aristocracia dentro de un margen limitado a la religión y la ficción».[13]

11 Dadson, Trevor (1998). *Libros, lectores y lecturas. Estudios sobre bibliotecas particulares españolas del Siglo de Oro*. Madrid: Arco Libros, pág. 26.

12 Es el caso, por ejemplo, de la biblioteca de doña Brianda de la Cerda y Sarmiento, duquesa de Béjar (1602), citada por Nieves Baranda (2005: pág. 58) y Trevor Dadson (1998: págs. 237-241).

13 Baranda, Nieves (2005). *Cortejo a lo prohibido. Lectoras y escritoras en la España Moderna*, *op. cit.*, pág. 59.

Dos ejemplos de bibliotecas de mujeres del siglo XVII

A modo de práctica queremos aprovechar algunos de los resultados provenientes de la investigación realizada por Alexandra Wingate en el Archivo Diocesano de Pamplona y el Archivo General y Real de Navarra durante los años 2016 y 2017, un trabajo orientado a transcribir los inventarios de algunas de las bibliotecas privadas de Navarra.[14] Entre ellas encontramos las de tres mujeres diferentes: Ana de Sarasa, María de Ceniceros y Mariana Vicenta de Echeverri. La primera es descrita como viuda de don Fausto de Echalaz, vecino de la ciudad de Pamplona, y su inventario, que data de 1629, cuenta con un total de 28 títulos.[15] La segunda era esposa de Juan de Aragón, abogado, y su biblioteca también se recoge en este archivo. Parece ser que los libros de María de Ceniceros, 25 en total, fueron encontrados entre los bienes de su casa inventariados el 13 de enero de 1644, de forma separada a los libros de su marido.[16] Por último, Mariana Vicenta de Echeverri era condesa de Villalcázar y marquesa de Villarrubia de Langre, y se realizó un inventario de su librería el 12 de octubre de 1684. De las tres descritas, esta última es la más amplia, puesto que cuenta con un total de 570 títulos,[17] lo que responde, sin duda, a su posición social. La lista de todos sus libros resulta demasiado amplia para transcribirla en estas páginas, por lo que dejamos a lectores e investigadores la posibilidad de indagar entre sus obras. Además, consideramos que, dada la abrumadora presencia de estudios sobre bibliotecas nobiliarias, puede resultar interesante estudiar dos casos de mujeres de posición social, *a priori*, más modesta.

En el caso de Ana de Sarasa, los libros que encontramos entre sus bienes son los siguientes:[18]

1) Primeramente un flos santorum de rriba de negra=; *Flos sanctorum* de Pedro de Ribadeneira.

14 Para saber más, véase: https://sites.google.com/view/bibliotecasnavarras/home (consulta: 11 de octubre de 2019).

15 Archivo Diocesano de Pamplona (ADP), C849 N.27 ff. 54r, f57. Extraída su transcripción de: https://sites.google.com/view/bibliotecasnavarras/owners/women/ana-de-sarasa (consulta: 11 de octubre de 2019).

16 ADP, C628 N. 10. Extraída su transcripción de https://sites.google.com/view/bibliotecasnavarras/owners/women/maria-de-ceniceros (consulta: 11 de octubre de 2019).

17 ADP, C1456 N. 10ff. 86v-f99r. Extraída su transcripción de https://sites.google.com/view/bibliotecasnavarras/owners/women/mariana-vicenta-de-echeverri (consulta: 11 de octubre de 2019).

18 Hemos copiado la transcripción realizada en la página web del proyecto citado, y las aclaraciones en cursiva al lado de cada título no son obra nuestra, sino de la investigadora Alexandra Wingate.

2) Ytem ocho libros de lo privilegios de tragen de pliego y gran volumen; [*Privilegios de traje*] de Corona de España.
3) Ytem otro libro con cubierta de tabla y manilla de la madre theressa de Jesus; *Sin identificar*.
4) Yten libro intutulado la araucana; *La araucana* de Alonso de Ercilla y Zúñiga.
5) Ytem otro libro intitulado de morales de Prestareo; *Sin identificar.*
6) Ytem otro libro de los privilegios y franqueças y libertades de los cavalleros e hijodalgo del señorio de Vizcaya; *El fuero, privilegios franquezas y libertades de los cavalleros hijos dalgo del señorio de Vizcaya* de Corona de España.
7) Ytem otro libro escrito de mano de la primera instancia de la confradia de la madre de dios del rossario; Manuscrito: *La primera instancia de la confradia de la madre de dios del rosario.*
8) Ytem otro libro intitulado Joanes Lodobrie; *Sin identificar* de Juan Luis Vives?
9) Yten otro libro inttulado espexo espiritual sacado de las obras de ludobico blosio; *Espejo espiritual* de Louis de Blois.
10) Yten exercicios de Ribera; *Del los exercicios indulgencias del rosario* de Alonso de Ribera.
11) Yten otro librillo de aprender a cantar; *Arte de canto llano* de Juan Martínez.
12) Yten otro libro intitulado oficio de nuestra señora; *Oficio de nuestra señora.*
13) Yten otro libro intitulado arte de cocina; *Arte de cozina, pasteleria, vizcocheria, y conserveria* de Francisco Martínez Motiño.
14) Yten otro libro pequeño intitulado manual de consideraciones y exercicios espirituales de Villa Cartin; *Manual de consideraciones y exercicios espirituales* de Tomás de Villacastín.
15) Yten otro libro pequeño intitulado arte de bien morir y guia el camino de la muerte; *Arte de bien morir y guia del camino de la muerte* de Antonio de Alvarado.
16) Yten otro librillo tratado de debotissima lastimossos contemplaciones del hijo de dios; *Tratado de devotissimas y muy lastimosas contemplaciones llamado passio duorum* de Francisco Sánchez del Campo.
17) Yten otro libro del dessengaño cristiano primera parte; *Desengaño cristiano, primera parte* de Tomás de Sierra.
18) Yten otro libro pequeño de la vida milagros de santa catalina de sena; *Historia de la vida, muerte, y milagros de santa Catalina de Sena*, dividida en tres libros, compuesta en octava rima. de Isabel de Liaño.
19) Yten otro libro de los milagros de nuestra señora de monsserrate; *Libro de la historia y milagros hechos a invocacion de nuestra señora de Montserrate* de Pedro Alfonso de Burgos.
20) Yten otro libro de la Madre theresa del Jesus repartido en cinco libros según el titulo; *La vida de la madre Teresa de Jesús, fundadora de las Descalzas y Descalzos*, compuesta por el Doctor Francisco de Ribera, de la Compañía de Jesús, y repartida en cinco libros by Francisco de Ribera.

21) Yten otro libro intitulado de la combercion de la Magdalena; *Libro de la conversion de la Magdalena* de Pedro Malón de Chaide.
22) Yten otro libro tratado del amor de dios; *Tratado del amor de Dios* de Cristóbal de Fonseca.
23) Yten otro libro en que se trata de la importancia y exercicio del santo rossario; *Libro en que se trata de la importancia y exercicio del sancto rosario* de Juan López.
24) Yten otro libro pequeño espxo y arte de bien morir; *Espejo y arte muy breve y provechosa para ayudar a bien morir en el incierto dia y hora de la muerte* de Jaime Montañés.
25) Yten otro libro grande yntitulado vida general de nuestro señor; *Flos sanctorum, y historia general de la vida y hechos de Jesu Christo, Dios y señor nuestro, y de todos los santos, de que reza y haze fiesta la iglesia catolica, conforme al breviario romano* de Alonso de Villegas y Selvago.
26) Yten un missal viejo que no bale nada; *Missal* by Catholic Church.
27) Ytten un librillo intitulado primera parte del romancero espiritual; *Primera parte del romancero espiritual en gracia de los esclavos del santissimo sacramento para cantar quando se muestra descubierto* de José de Valdivielso.
28) Yten un quaderno de las ordenanças; *Quaderno de las leyes, ordenanças, provisiones y agravios reparados* de Gobierno de Navarra.

Por su parte, María de Ceniceros contaba con las siguientes obras:

1) Yten unas oras de nuestra señora con sus manillas cubiertas doradas; *Horas de nuestra señora.*
2) Iten unas oras de nuestra señora; *Horas de nuestra señora.*
3) Iten veynte y un libros pequeños y grandes y medianos de Romance, todos de diferentes tomos; *Sin identificar.*
4) Yten un librico de memorias y cuentas que tiene la difunta con diferentes personas; *Libro de memorias y cuentas.*
5) un librillo de Romance pequeño; *Sin identificar.*
6) un libro intitulado suma de confesion cumpuesto por fray antonio; *Sin identificar.*

Como podemos apreciar, en ambas bibliotecas predomina la temática religiosa, pero también es cierto que encontramos otras obras de carácter legislativo, como *El fuero, privilegios franquezas y libertades de los cavalleros hijos dalgo del señorio de Vizcaya* y el *Quaderno de las leyes, ordenanças, provisiones y agravios reparados*, en el caso de Ana de Sarasa; textos de carácter económico, como el *Libro de cuentas*, de María de Ceniceros; obras vinculadas a la cocina, como el *Arte de cozina, pasteleria, vizcocheria, y conservería*, en la biblioteca de Ana de Sarasa; y diversas obras presumiblemente de ficción, como los romances recogidos en

el inventario de María de Ceniceros. Cabe decir que es probable que esta segunda tuviera acceso a la biblioteca de su marido, también inventariada, aunque a la muerte de él, en 1631, sus obras fueron vendidas.[19] Resulta difícil, pues, determinar las lecturas reales de esta mujer y hasta qué punto la separación entre bibliotecas masculinas y femeninas en los inventarios presuponía una separación de prácticas de lectura. Es esta, por tanto, una breve reflexión en torno al contenido de sus bibliotecas, que podría ampliarse profundizando en las vidas de ambas mujeres y en el estudio de todos estos libros como reflejo de unos hábitos determinados. De hecho, como indica Trevor Dadson: «Jamás deberíamos estudiar aisladamente los libros de un individuo, pues siempre se juntan con otros aspectos de su personalidad. Para comprender ésta enteramente tenemos que tener en cuenta todo lo asociado con la persona».[20]

Las prácticas de lectura femenina en el siglo XVIII: un nuevo público

El siglo XVIII trajo consigo numerosos cambios importantes en la relación de las personas con el texto escrito. Apreciamos, por un lado, la consolidación progresiva de una esfera pública de opinión expresada sobre todo a través de un nuevo tipo de lectura: la prensa periódica, que afectará notablemente a la redefinición del público lector. Por otro lado, asistimos también a una reconfiguración del mundo editorial y del libro, que se manifestó en la aparición de nuevos géneros literarios y en el desarrollo de la figura del escritor profesional.[21] Todos estos cambios, por lo tanto, afectaron de manera inevitable a las prácticas de lectura, y el papel de las mujeres en este contexto fue especialmente destacado.

Uno de los elementos que merece ser tenido en consideración antes de valorar la importancia de las mujeres como público en el siglo XVIII es, de nuevo, la cuestión de la educación. Es cierto que se llevaron a cabo significativas reformas ilustradas orientadas a mejorar la red de escolarización en España,

19 https://sites.google.com/view/bibliotecasnavarras/owners/legal-professionals/juan-de-aragon (consulta: 11 de octubre de 2019).

20 Dadson, Trevor (1998). *Libros, lectores y lecturas. Estudios sobre bibliotecas particulares españolas del Siglo de Oro*, *op. cit.*, pág. 47.

21 Sobre esta cuestión, véase: Álvarez Barrientos, Joaquín (1995). «Los hombres de letras». En: Álvarez Barrientos, J.; Lopez, F.; Urzainqui, I. (eds.). *La república de las letras en la España del siglo XVIII*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

pero sus resultados no fueron tan efectivos como podríamos pensar.[22] Pese a que hubo cierta mejora, el analfabetismo femenino seguía siendo muy elevado a finales del Setecientos, aunque esto también dependía del lugar (mundo rural o urbano) y de la situación socioeconómica. Por lo tanto, si apreciamos un cambio relevante en el siglo XVIII en cuanto a las mujeres y la lectura no fue tanto por un gran aumento, en líneas generales, de la educación femenina como por el cambio de percepción en torno a estas como posible público objetivo. Además, la profesionalización de la escritura y la aparición de nuevos géneros literarios, así como otros factores, hicieron que aparecieran más mujeres que se decidieron a tomar la pluma para poner por escrito obras literarias y pedagógicas y traducciones, entre otras.

Junto con estos cambios en el público y en el mercado literario, numerosos autores han identificado también los rasgos de lo que se ha denominado una revolución lectora, es decir, una transformación en la manera de leer.[23] De acuerdo con estas ideas, el siglo XVIII vio la transición de un modelo de lectura intensiva, reverencial, a un tipo de lectura extensiva, desenvuelta, y localizada especialmente en espacios como Alemania y Nueva Inglaterra.[24] La lectura intensiva implicaba leer los mismos textos con frecuencia, estableciendo una relación con el libro marcada por la gravedad y el respeto, y haciendo de esta práctica una actividad modeladora del espíritu. Era un contexto marcado también por la lectura en voz alta para un público colectivo. Las nuevas prácticas de lectura, sin embargo, acentuaban la individualidad del acto, desacralizaban la actitud frente al libro y aumentaban las posibilidades de lectura hacia muy diversas obras.[25] Todo esto encajaba, por lo tanto, con una mayor diversificación de las materias de lectura para un público cada vez más amplio a finales del siglo XVIII,[26] lo que no quiere decir que las formas anteriores desaparecieran. Uno de los géneros de mayor auge en esta centuria fue el de la novela, que tuvo sus partidarios y sus detractores por los efectos que se consideraba que provocaba entre los lectores.[27]

22 Rey Castelao, Ofelia (2012). «Las experiencias cotidianas de la lectura y la escritura en el ámbito femenino». En: Arias de Saavedra Alías, I. (ed.). *Vida cotidiana en la España de la Ilustración*, *op. cit.*, pág. 616.

23 Wittmann, Richard (2011). «¿Hubo una revolución de la lectura a finales del siglo XVIII?». En: Cavallo, G.; Chartier, R. (dirs.). *Historia de la lectura en el mundo occidental*, *op. cit.*, pág. 354.

24 Chartier, Roger (1994). *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, *op. cit.*, pág. 163; Darnton, Robert (1986). «First steps toward a history of reading». *Australian Journal of French Studies*, vol. 23, núm. 1, págs. 12 y 13.

25 Chartier, Roger (1994). *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, *op. cit.*, pág. 164.

26 Darnton, Robert (1986). «First steps toward a history of reading», *op. cit.*, pág. 12.

27 Sobre la novela, véase: Álvarez Barrientos, Joaquín (1991). *La novela del siglo XVIII*. Madrid: Júcar.

De hecho, es importante destacar un fenómeno vinculado a la lectura que tuvo un gran desarrollo en esta época: la correspondencia entre autores y lectores, mediante la cual podemos conocer las experiencias reales de lectura y las opiniones y emociones que los textos provocaban entre los lectores. Uno de los mejores ejemplos es el de Rousseau y su novela sentimental *La nueva Eloísa*.[28] No cabe duda, pues, de que estos géneros editoriales provocaron reacciones, que muchos lectores plasmaron a través de cartas y que vieron su reflejo en la representación de este nuevo tipo de lector.

Esta nueva forma de lectura se identificó como una lectura sensible o sentimental, y así se representaba, mostrándola «como acto por excelencia del fuero privado, de la intimidad sustraída al público, de la absorción intensa, afectiva, intelectual o espiritual».[29] En el siglo XVIII este fue un terreno en el que se acentuó el protagonismo femenino, sobre todo a través de las representaciones pictóricas, que reflejaban con frecuencia la imagen de la mujer lectora.[30] En estas nuevas imágenes se acentuaba la comodidad, la intimidad y la evasión, lo que se correspondía también con algunos cambios en los espacios dedicados a la lectura. Las casas (acomodadas) se dotaron de un mobiliario especialmente útil para estas nuevas prácticas de lectura, como eran las *chaise-longues* y otros muebles similares.[31] Sin embargo, también hubo quien condenó esta manera de leer por considerarla frívola y poco seria.

En cualquier caso, frente a estas representaciones ideales cabe recordar que, de acuerdo con el bajo nivel de alfabetización femenina, la lectora real era una figura todavía minoritaria en el siglo XVIII. Es cierto que estaba en crecimiento, en especial en países como Alemania o Inglaterra, y de forma más modesta en España, pero las mujeres que realmente podían leer serían pocas, y menos aún las familiarizadas con los nuevos hábitos de lectura extensiva.[32] Pese a todo, como decíamos, los ilustrados identificaron a las mujeres como un nuevo público en auge; por ello:

> [l]os textos ilustrados reconocían estos cambios y a la vez los propiciaban y encauzaban, construyendo literariamente a la mujer lectora y escritora como una figura

28 Darnton, Robert (1986). «First steps toward a history of reading», *op. cit.*, pág. 6.

29 Chartier, Roger (1994). *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, *op. cit.*, pág. 160.

30 Sobre estas representaciones, véase: Plebani, Tiziana (2016). «La Rivoluzione della lettura e la Rivoluzione dell'immagine della lettura». En: Braida, L.; Tatti, S. (eds.). *Il libro: editoria e pratiche di lettura nel Settecento*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

31 Wittmann, Richard (2011). «¿Hubo una revolución de la lectura a finales del siglo XVIII?», *op. cit.*, pág. 370.

32 Bolufer Peruga, Mónica (1998). *Mujeres e Ilustración. La construcción de la feminidad en la España del siglo XVIII*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, pág. 300.

cada vez más cotidiana, cuya existencia se admitía e incluso se saludaba, siempre que acatara ciertas reglas.[33]

De hecho, se fomentaba entre ellas la lectura tanto instructiva como de entretenimiento, pero siempre rodeándola de consejos y directrices para que no se saliera de determinados límites impuestos a las mujeres en función de la posición que la sociedad ilustrada esperaba de ellas.[34] Generalmente, el tipo de literatura que se recomendaba a las mujeres eran obras de moral y pedagogía; textos de higiene, economía y medicina doméstica; libros de historia, geografía, filosofía, moral o ciencias naturales con nociones básicas; textos que potenciaran la moral y la civilidad, como las novelas edificantes; obras literarias que instruyeran y no perjudicaran; y, por supuesto, textos de carácter piadoso, teológico y devoto.[35] La inclinación a la lectura era deseable para las mujeres, pero si no se orientaba correctamente podía conllevar peligros y riesgos, como era el caso de las novelas sentimentales, en especial en España, puesto que se interpretaba que estimulaban la imaginación y excitaban los sentidos. Por este motivo de ellas desconfiaban moralistas y censores.[36]

A pesar de todo, no cabe duda de la configuración de un nuevo público lector, de lo que serán conscientes también autores y editores, sobre todo en la segunda mitad del siglo XVIII. En consecuencia, buscarán potenciar este nuevo mercado publicando obras que se adecuen a sus intereses. La mayoría serán de instrucción y educación, pero otras serán de entretenimiento. Como indica Inmaculada Urzainqui: «Si damos crédito a las repetidas protestas declaradas en prólogos, solicitudes de licencia y anuncios en la prensa, las razones educativas priman sobre cualquier otra, pero no cabe duda de que hay también poderosas razones lucrativas».[37] En cualquier caso, esto nos permite rastrear estas fuentes como indicios no tanto de lectura, sino de la existencia de un potencial público lector. Es decir, si indagamos en los prólogos de las obras, en las censuras que estas incluyen, y en las recomendaciones en anuncios de la prensa, correspondencia u otras fuentes, podemos reconstruir cuál era el público ideal que pretendían alcanzar autores, censores y, en definitiva, cualquier persona

33 *Ibidem*, pág. 299.

34 Urzainqui, Inmaculada (2003). «Nuevas propuestas a un público femenino». En: Infantes, V.; Lopez, F.; Botrel, J. F. (dirs.). *Historia de la edición y de la lectura en España. 1472-1914*, *op. cit.*, págs. 483 y 484.

35 *Ibidem*, pág. 484.

36 Bolufer Peruga, Mónica (1998). *Mujeres e Ilustración. La construcción de la feminidad en la España del siglo XVIII*, *op. cit.*, pág. 305.

37 Urzainqui, Inmaculada (2003). «Nuevas propuestas a un público femenino», *op. cit.*, pág. 486.

que recomendaba un libro. A modo de ejemplo analizaremos un texto a continuación.

Un ejemplo de recomendación de lectura para mujeres en el siglo XVIII

La obra que vamos a emplear para analizar el público femenino ideal es la *Década epistolar sobre el estado de las letras en Francia*, publicada en Madrid en 1781 y escrita por don Francisco María de Silva, seudónimo de don Pedro Francisco Suárez de Góngora y Luján, duque de Almodóvar. Este aristócrata fue un diplomático español al servicio de la monarquía en Rusia, Portugal e Inglaterra, un prolífico escritor y director de la Real Academia de la Historia. Además, era tío de Josefa Dominga Catalá y Luján, mujer valenciana ilustrada que le sucedió al frente del ducado de Almodóvar.[38] En la *Década epistolar*, este autor tomaba como punto de partida la obra de Sabatier de Castres *Les trois siècles de la littèrature françoise*, lo que le servía al duque de Almodóvar como pretexto para expresar su opinión sobre el panorama de las letras francesas, muchos de cuyos autores estaban prohibidos o limitados en España en el siglo XVIII.[39] La obra está compuesta por 10 supuestas cartas que el autor escribe desde París a un amigo desconocido en Madrid. En ellas detalla su opinión sobre Rousseau, Voltaire, filósofos, literatos, economistas, diaristas, poetas, autores de teatro y, lo que más nos interesa, literatas y poetisas, todos ellos, franceses. En la última misiva, el duque expresa sus ideas en torno a algunas autoras francesas, y aunque introduce comentarios especialmente interesantes sobre la escritura femenina, que merecerían un análisis profundo, nos limitaremos en estas líneas a mencionar la única recomendación explícita de lectura femenina que dicho autor incluye entre sus páginas:

> La Condesa de Genlis es una Señora cuyo genio y talento hacen honor a su sexo y clase. El buen empleo de sus tareas es calificado exemplo de un bien entendido amor al bien público, sirviéndole en parte mui esencial. Mejorar las costumbres por un medio eficaz y suave, preservarlas de la corrupción y seducción, es empre-

38 *Diccionario biográfico* de la Real Academia de la Historia. En: http://dbe.rah.es/biografias/16022/pedro-francisco-de-suarez-de-gongora-y-lujan (consulta: 12 de octubre de 2019).

39 Sobre esta obra, véase: Lafarga, Francisco (1996). «Francia en la "Década epistolar" del duque de Almodóvar: información, opinión e imagen». En: Aymes, J. R. (ed.). *Image de la France en Espagne pendant la seconde moitié du XVIIIe siècle*. Alicante: Presses de la Sorbonne Nouvelle / Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, págs. 215-222.

sa digna de un corazón mui recto, y de un entendimiento mui claro. Ha puesto en práctica la idea de reformar el arte dramático, y quitarle todo lo que pueda tener de peligroso. Su obra se intitula *Teatro para el uso de personas jóvenes*, con este epígrafe: *Lo que la lección comienza el exemplo acaba*. Pareció el primer tomo el año pasado, y en este se han seguido el II, III y IV.

Para realizar su buen fin la ha sido preciso reducirse a límites más estrechos, y por conseqüencia multiplicar los obstáculos de su execución. Logra vencerlos, pues para descartar de estos dramas las pasiones violentas, sabe inclinar y dirigir el interés que necesitan semejantes composiciones, substituyendo mañosa y eloqüentemente a la fuerza de aquellas, los más delicados y generosos sentimientos, las más hermosas imágenes de la razón y la virtud, dispuestas de modo que preseten su hechizo a la sensible humanidad, y rectifiquen sus vacilantes ideas.

Viene a ser esta obra un curso de educación dividido en tratados de moral, puestos en acción para que, por modo de recreo en medio de la ilusión teatral, halle la juventud bien criada unas persuasivas lecciones con que se les graben sanos principios, exerzan útilmente su memoria, formen la más perfecta pronunciación, y adquieran cierta gracia y buen aire que añaden tan bello adorno a las demás buenas prendas. Aun quando no permitan los haberes o circunstancias domésticas su representación, *siempre su lectura es diversión utilísima, especialmente para las señoras jóvenes*. Se componen de diversos actos las comedias de esta colección, como aquí se acostumbra, y dexo dicho en mis cartas ascendentes. Ya se ha traducido en alemán esta excelente obra.[40]

En este fragmento, el autor hace referencia a una importante autora del siglo XVIII: Caroline-Stéphanie-Félicité Ducrest de Mézières, condesa de Genlis (1746-1830). Fue una notable figura en la escena pública francesa, y participó en los debates morales, pedagógicos y políticos del Antiguo Régimen. Fue conocida en particular por sus textos morales y educativos, entre ellos el citado por el duque, cuyo título original era *Théâtre à l'usage des jeunes personnes*.[41] De hecho, así como algunas de sus obras fueron traducidas al español, no tenemos constancia de que esta llegara a serlo en su época, aunque el autor indica que sí que se había hecho una edición en alemán. Podemos plantearnos, pues, a qué ámbito geográfico se orientaba el duque al recomendar esta obra: ¿a las

40 Góngora y Luján, Pedro (1781). *Década epistolar sobre el estado de las letras en Francia*. Madrid: Don Antonio de Sancha, págs. 271 y 272. La cursiva es nuestra.

41 Bolufer Peruga, Mónica (2002). «Pedagogía y moral en el siglo de las Luces: las escritoras francesas y su recepción en España». *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, núm. 20. En esta obra, la autora profundiza sobre la recepción en España de los libros, entre otras, de Madame de Genlis.

lectoras francesas o a las españolas? Es evidente que, dada la ausencia de traducción, el texto original al que había accedido el duque de Almodóvar estaba en francés, por lo que su público en España sería algo limitado. En cualquier caso, lo que nos interesa resaltar es cómo interpreta que este texto es especialmente adecuado para las señoras jóvenes, fundamentalmente porque se trata de una obra de entretenimiento, pero con un objetivo pedagógico. Por este motivo, incluso siendo divertida, se destaca su utilidad para fortalecer sanos principios como la virtud o la razón. El autor reconoce también los peligros del teatro, como la exaltación de las pasiones, pero considera que la autora ha sido capaz de quitárselos y convertirlo en algo constructivo y edificante. Estas son solo algunas de las ideas y reflexiones que podemos extraer a partir de este texto, en el cual el duque de Almodóvar muestra qué tipo de lecturas considera apropiadas para las mujeres: las de carácter pedagógico, con lo que se inscribe en la corriente mayoritaria de la Ilustración que aceptaba y potenciaba la figura de la mujer lectora bajo determinadas condiciones.

La importancia de la prensa periódica en la configuración del público femenino

A lo largo del siglo XVIII, la prensa periódica se convirtió en el instrumento de comunicación cultural por excelencia de la Ilustración.[42] El lector apreciaba en estos periódicos una forma de lectura completamente nueva, tanto por la posibilidad de recibir noticias de forma periódica como por la ampliación de las expectativas lectoras. Además, este formato facilitaba la reflexión y el debate en torno a cuestiones sociales, políticas, económicas y literarias, lo que permitía al lector estar al día. Al mismo tiempo «el carácter social del instrumento le configuraba como receptor comunitario, haciéndole entrar en una nueva sociedad de lectores, no siempre coincidente con la de los frecuentadores de libros».[43] Este fenómeno contribuyó, asimismo, a ampliar la presencia de las mujeres en esta República de las Letras, ya que era frecuente que figurara entre las páginas de estos diarios, tanto como público potencial, al que los periodistas buscaban y hacían referencia en sus publicaciones, como mediante la participación activa

42 Bolufer Peruga, Mónica (1995). «Espectadoras y lectoras: representaciones e influencia del público femenino en la prensa del siglo XVIII». *Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII*, núm. 5, pág. 25.

43 Urzainqui, Inmaculada (1995). «Un nuevo instrumento cultural: la prensa periódica». En: Álvarez Barrientos, J.; Lopez, F.; Urzainqui, I. (eds.). *La república de las letras en la España del siglo XVIII*, *op. cit.*, pág. 134.

a través de cartas y otros formatos con los que algunas escritoras desarrollaron sus creaciones literarias.[44]

Existen diferentes maneras de medir la participación de las mujeres como lectoras de estos diarios, y una de las más habituales es a través de las listas de suscripción. Sin embargo, como ha analizado Elisabel Larriba, en la España de los 8.526 suscriptores contabilizados, únicamente 216 (el 2,5%) eran mujeres.[45] A pesar de todo, cabe decir que este tipo de fuente tiene sus limitaciones, puesto que el conjunto de suscriptores no constituye el público total de lectores, que debía ser mucho más amplio. Además, muchas mujeres, sobre todo nobles y burguesas, pudieron participar de este fenómeno mediante las suscripciones de sus maridos o familiares, sin que ellas aparecieran en la documentación. De hecho, frente a esa minoritaria presencia femenina en las listas de suscripción, lo que encontramos es un aumento progresivo de la intervención de las mujeres en este tipo de prensa a través de cartas, artículos o poesías,[46] así como un interés cada vez mayor en captar al público femenino. Todo ello, pues, acentúa la percepción de que en la época la figura de la mujer lectora adquirió un peso importante.

En toda Europa la apelación a las lectoras fue un formato que tuvo su especial eco en los diarios de formato espectador, un tipo de texto que recogía discursos y cartas que los lectores escribían a una figura literaria y que servían al periódico (mediante este espectador de los comportamientos de los demás) para reflexionar y modelar conductas. Fue un género que se desarrolló especialmente en Inglaterra, Alemania y, más tarde, Francia. En España, no obstante, este tipo de periódico no llegó a consolidarse a lo largo del XVIII, lo que, como indica Mónica Bolufer, resulta paradójico por la atención que los diaristas dedicaban a un hipotético público femenino frente al todavía reducido mercado lector.[47] Estas lectoras a las que interpelaban los periodistas representaban sus expectativas en cuanto al modelo de mujer lectora ideal, a la que se daba consejo y se proporcionaba entretenimiento en los límites de aquello que se consideraba propio de la feminidad. La reacción de estas mujeres la conocemos a través de las cartas que enviaban a estos diarios, aunque era muy habitual que estos nombres femeninos fueran seudónimos de los propios periodis-

44 Bolufer Peruga, Mónica (1995). «Espectadoras y lectoras: representaciones e influencia del público femenino en la prensa del siglo XVIII», *op. cit.*, pág. 24.

45 Larriba, Elisabel (2013). *El público de la prensa en España a finales del siglo XVIII (1781-1808).* Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, pág. 153.

46 Bolufer Peruga, Mónica (1995). «Espectadoras y lectoras: representaciones e influencia del público femenino en la prensa del siglo XVIII», *op. cit.*, pág. 34.

47 *Ibidem*, págs. 27 y 28.

tas masculinos, quienes creaban a estos personajes para generar una apariencia de participación del público «susceptible de promover la identificación de las lectoras con los mensajes que transmitía el periódico».[48] En España, el modelo estilo *espectador* lo desarrollaron diarios como *El Duende Especulativo* (1761), *El Pensador* de Clavijo y Fajardo (1763) y *El Censor* de Pereira y García del Cañuelo (1781-1787). A raíz del éxito del segundo, de hecho, apareció en España algunos meses después *La Pensadora Gaditana*, de una figura enigmática llamada Beatriz Cienfuegos, y sobre quien se sospechaba que no era una mujer, sino un hombre (concretamente un eclesiástico). En cualquier caso, lo interesante de este diario es que fue el primer periódico español hecho específicamente sobre y para mujeres.[49]

El estudio de la prensa femenina y de las prácticas de lectura de las mujeres durante el siglo XVIII requeriría un análisis mayor del que podemos realizar en estas páginas, y lo mismo sucede con las lectoras de los siglos XVI y XVII. Por este motivo lo que hemos tratado de trazar en este trabajo es un repaso general a la relación entre las mujeres y la lectura en la España de la Edad Moderna, esbozando algunas de las ideas más importantes.

El análisis de las fuentes: un testimonio de lectura y escritura entre los siglos XVII y XVIII

Por último, queremos recoger a continuación un fragmento de la hagiografía de la venerable valenciana Luisa Zaragoza (1647-1727), beata terciaria carmelita que adquirió cierta reputación de santidad a principios del siglo XVIII. Dicho texto, escrito por José Vicente Ortí y Mayor, recoge los hitos más importantes de la vida de esta mujer y, como es habitual en este género, sus virtudes y supuestos dones. Es por ello que, dado el objetivo laudatorio, debemos tomar con cautela aquello que se incluye entre sus páginas. No obstante, encontramos interesantes referencias que pueden resultar útiles para analizar fenómenos muy diversos, entre ellos la cuestión de la alfabetización femenina y las prácticas de lectura y escritura, como transcribimos a continuación.

> Ocupávase asimismo en otros exercicios, que se dirigían eficazmente a refrenar los ardores de la mocedad, y a quanto se opusiera a la razón, para que sujetando a ella las rebeldes inclinaciones de el apetito, triunfasen los fervorosos deseos de el espí-

48 *Ibidem*, pág. 28.

49 Urzainqui, Inmaculada (1995). «Un nuevo instrumento cultural: la prensa periódica», *op. cit.*, pág. 160.

ritu. Estos les avivava con la atenta, y continua lección de Libros, que por su saludable doctrina sirviesen al desengaño, estimulasen a la santidad, y dirigiesen las almas a la perfección, aborreciendo, como delinquentes, los de diversiones vanas, que encubren con la discreción, embevida, y disimulada la malicia. Por esto solía, mientras se ocupava en la labor, rogarle a su Abuelo Pedro Rico, leyese algún rato en las utilísimas obras de el P. Fr. Luis de Granada, que guardava con singular aprecio, cuyas sentencionsas máximas, y eficazes consideraciones las contemplava devota, alegrándose sumamente quando ocurría algo de la Sagrada Pasión, por experimentar, que en tan dolorosos pasos se enardecía fervorosa con la compasión, su ternura, y afecto.

Quando faltava quien leyera, si no se hallaba empleada en algún preciso ministerio de casa, ella misma era quien leía, y le meditava. Pero pareció extraña cosa, que teniendo la Ven. una gran discreción, y vivacidad más que ordinaria, y aviendo aprendido tan fácilmente a leer hasta el idioma Latino, jamás fue poderosa su aplicación para saber escrivir, siendo tan hábil aun para los humanos negocios, que todos les perficionava, y concluía con la más acertada dirección. Era cosa notable, que sin saber escribir sabía firmar su nombre; y aunque esta circunstancia puede causar asombro, mayor le ocasionará lo que sigue. Quando aquel diestrísimo Director el Dr. Severino Blasco entró en la ardua empresa de guiar el espíritu elevado de Luisa, reconociendo que ni las misericordias que Dios la dispensava, ni los fervores con que ella correspondía, era justo lo malograse el tiempo con el olvido, la mandó aprendiese a escrivir, sin manifestarla el intento que se reseró para sí, qual era el aver de manifestarle por escrito lo más interior, y recóndito de su alma: estilo muy corriente que le practican los más cuerdos, y prudentes Directores de semejantes espíritus. Escuchó Luisa el precepto: dispusose obediente a su cumplimiento: previno para su execución lo necesario: pero como las cosas que el Cielo no ordena, el mismo Cielo las imposibilita, al instante que tomó la pluma, y comenzava a formar la primera letra, advirtió una sombra negra que le cubría el papel.

Viendo cosa tan irregular, e impensada, suspendió cumplir el mandato por entonces: mas atribuyéndole a contingencia, y atendiendo por otra parte a que su Director la avia dado aquel orden se determinó a proseguir constante por lo faltar obediente. Emprehendiolo segunda vez, pero sucediéndola por tres diversas ocasiones lo propio, empezó a turbarse con la novedad; esta pasó a estrañeza; la estrañeza a sobresalto; y como en qualquier caso era su refugio la Oración, le decía a Dios: «Señor, qué es esto? Si no queréis que aprenda, manifestadme vuestra voluntad: pronta estoy a cumplirla. Si he tomado la pluma para escribir, ha sido por obedecer a mi Director». Con estas dudas se quedó suspensa, y serenó su irresolución esta celestial voz que mereció claramente percibir: «Hija, no quiero que aprendas a escrivir; para que se escrivan por mano agena las obras que haré en ti; porque no se entienda que tú lo has sacado de los Libros». Inmediatamente dio a

> su Confesor exacta noticia de quanto avia sucedido, quien nuevamente pasmado de tan rara fineza, la revocó el orden que la tenía dado, y no descuidó de notar con más aplicación, y desvelo los portentos admirables que iva observando en aquella venturosa alma, que al paso que parece impedía el publicar sus favores, asegurava más creíbles sus noticias y más acrisoladas sus virtudes.[50]

En primer lugar, el hagiógrafo destaca cómo la venerable Luisa de joven se entretenía con lecturas piadosas, aquellas que eran edificantes y orientaban a la perfección, lo que contrapone a otro tipo de textos que califica como «delincuentes». Era una práctica que pedía a su abuelo o que podía hacer ella misma, por lo que entendemos con ello que la beata era una persona alfabetizada que incluso había aprendido a leer en latín. Sin embargo, como indicábamos más arriba, saber leer no implicaba saber escribir, y eso es lo que Ortí y Mayor describe en estas líneas. Luisa Zaragoza, según su hagiógrafo, podía practicar la lectura, pero no la escritura, aunque sí que podía firmar. No obstante, por orden de su director espiritual, como solía ser habitual entre aquellas mujeres que experimentaban determinados dones místicos, la beata debía aprender para poder redactar cuáles eran estas experiencias y, con ello, ser vigilada. A pesar de todo, según su hagiógrafo, la Venerable no pudo llegar a desarrollar esta habilidad por impedimento divino, lo que podemos interpretar de diferentes formas. Seguramente con ello se quería vigilar mejor la supuesta experiencia mística de la beata para evitar que ella misma pusiera por escrito sus ideas. Además, hay que tener en cuenta que era una persona letrada y, posiblemente, culta, con lo que tendría un pensamiento propio en cuanto a sus supuestas experiencias, un tipo de vivencias que a lo largo del siglo XVIII se irán viendo con mayor suspicacia. Estas son solamente algunas de las ideas que podemos extraer a partir del análisis de este texto, una fuente que, en este caso, nos interesa como ejemplo de práctica de lectura y escritura, y de alfabetización femenina en la España de finales del siglo XVII y principios del XVIII.

Bibliografía

Álvarez Barrientos, Joaquín (1991). *La novela del siglo XVIII*. Madrid: Júcar.

Álvarez Barrientos, Joaquín; López, François; Urzainqui, Inmaculada (1995). *La república de las letras en la España del siglo XVIII*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

50 Ortí y Mayor, Joseph Vicente (1749). *Vida, virtudes y favores de la Venerable Luisa Zaragozá, llamada comúnmente Luisa de Carlet*. Valencia: Oficina de Joseph Estevan Dolz, págs. 22-25.

Baranda, Nieves (2005). *Cortejo a lo prohibido. Lectoras y escritoras en la España Moderna*. Madrid: Arco Libros.

Bolufer Peruga, Mónica (1995). «Espectadoras y lectoras: representaciones e influencia del público femenino en la prensa del siglo xviii». *Cuadernos de Estudios del Siglo xviii*, núm. 5, págs. 23-57.

— (1998). *Mujeres e Ilustración. La construcción de la feminidad en la España del siglo xviii*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim.

Bouza, Fernando (2005). «Memorias de lectura y escritura de las mujeres en el Siglo de Oro». En: Morant, I. (dir.). *Historia de las mujeres en España y América Latina. El mundo moderno*. Madrid: Cátedra, págs. 169-192.

Cavallo, Guglielmo; Chartier, Roger (dirs.) (2011). *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid: Taurus.

Chartier, Roger (1994). *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*. Madrid: Alianza.

Dadson, Trevor (1998). *Libros, lectores y lecturas. Estudios sobre bibliotecas particulares españolas del Siglo de Oro*. Madrid: Arco Libros.

Darnton, Robert (1986). «First steps toward a history of reading». *Australian Journal of French Studies*, vol. 23, núm. 1, págs. 5-30.

Frenk, Margit (2005). *Entre la voz y el silencio. La lectura en tiempos de Cervantes*. México: Fondo de Cultura Económica.

Infantes, Víctor; Lopez, François; Botrel, Jean-François (dirs.) (2003). *Historia de la edición y de la lectura en España. 1472-1914*. Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez.

Larriba, Elisabel (2013). *El público de la prensa en España a finales del siglo xviii (1781-1808).* Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.

Plebani, Tiziana (2016). «La Rivoluzione della lettura e la Rivoluzione dell'immagine della lettura». En: Braida, L.; Tatti, S. (eds.). *Il libro: editoria e pratiche di lettura nel Settecento*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

Rey Castelao, Ofelia (2012). «Las experiencias cotidianas de la lectura y la escritura en el ámbito femenino». En: Arias de Saavedra Alías, I. (ed.). *Vida cotidiana en la España de la Ilustración*. Granada: Universidad de Granada.

Trabajo y género: una visión a largo plazo

Mònica Borrell-Cairol
Universitat de Barcelona

Introducción

En las últimas décadas, la historia del trabajo feminista ha cuestionado la reducción del concepto de trabajo a las actividades productivas destinadas al mercado, con el objetivo de redefinirlo e incluir en él, también, las actividades no remuneradas ligadas a la reproducción y los cuidados para la propia familia[1] por su importancia para la reproducción de la fuerza de trabajo.[2] La historiografía feminista ha puesto de relieve que la dicotomía producción-reproducción y la teoría de las esferas separadas fue una construcción social para estructurar el nuevo modelo de hombre ganador de pan y mujer ama de casa en la transición a las sociedades capitalistas. Contamos ya con numerosas investigaciones que muestran que las mujeres han trabajado siempre, combinando actividades asalariadas con las domésticas, trabajo pagado y no pagado destinado tanto a la familia como al mercado, aunque muchas de estas tareas han resultado invisibles, debido al sesgo de la documentación histórica.

Una perspectiva de largo plazo ha permitido observar que el trabajo de las mujeres, ya se trate de las actividades domésticas no remuneradas o del trabajo pagado para el mercado, ha tenido históricamente menor valor que el masculino. Esta desvalorización de las actividades femeninas no es un fenómeno nacido en la época industrial, y sus factores, como nos muestra la historia del trabajo, son muchos y complejos.

1 Sarasúa, Carmen; Gálvez, Lina (eds.) (2003). *Mujeres y hombres en los mercados de trabajo: ¿privilegios o eficiencia?* Alicante: Publicaciones de la Universidad de Alicante; Borderías, Cristina; Carrasco, Cristina; Torns, Teresa (eds.) (2011). *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas.* Madrid: Los Libros de la Catarata; Sarti, Raffaella; Bellavitis, Anna; Martini, Manuela (eds.) (2018). *What is work? Gender at the crossroads of home, family, and business from the Early Modern Era to the present.* Nueva York / Oxford: Berghan.

2 Dalla Costa, Mariarosa (1972). «Women and the subversión of the community». En: Dalla Costa, M.; James, S. *The power of women and the subversion of the community.* Frome / Londres: Butler and Tanner; Picchio, Antonella (1981). «Social reproduction and the basic structure of the labour market». En: Wilkinson, F. (ed.). *The dynamics of labor market segmentation*. Londres: Academic Press; Folbre, Nancy (1991). «The unproductive housewife: her evolution in nineteenth century economic thought». *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 16, núm. 3, págs. 463-484.

La segregación sexual de las ocupaciones es un fenómeno muy variable en el tiempo y de unas sociedades a otras. Y sin embargo un rasgo común es que un mismo oficio no tiene el mismo valor —tampoco el mismo valor monetario— cuando lo desarrollan hombres o mujeres. La feminización de un oficio conlleva, por lo general, una pérdida de su valor de mercado y una pérdida de estatus. ¿Cómo explicar esto? La economía neoclásica da prioridad a los denominados factores de oferta, es decir, a las características con las que los trabajadores y trabajadoras llegan al mercado de trabajo, como son la formación y la cualificación, la edad, el estado civil, el número de hijos y las preferencias. Según esta teoría, las mujeres recibirían salarios más bajos por su menor formación, su menor productividad, su menor disponibilidad para adaptarse a los requerimientos del empresariado, su menor estabilidad… Sin embargo, como ha mostrado la economía laboral respecto a los actuales mercados de trabajo, así como las investigaciones históricas respecto al pasado, la discriminación en la demanda de las empresas es uno de los principales factores de la segregación sexual de los mercados de trabajo. No menos decisivos son los factores institucionales y/o culturales, como la legislación laboral y las políticas de las asociaciones obreras o profesionales. Todos ellos son factores que hay que tener en cuenta a la hora de analizar las desigualdades de género en los mercados de trabajo. Estas desigualdades repercuten a su vez en la desigual participación de hombres y mujeres en el trabajo doméstico y de cuidados. El juego entre oferta, demanda y políticas institucionales se enmarca, en cada momento, en un determinado modelo de relaciones de género vehiculado a través de los discursos normativos de género.[3]

Este texto trata de ser una síntesis de los estudios en historia del trabajo y del género En las páginas que siguen vamos a revisar de manera muy sintética la evolución y las características del trabajo de las mujeres —pagado y no pagado, para la familia y para el mercado—, así como los discursos y las políticas desarrolladas desde distintas instituciones respecto al trabajo de las mujeres.

Trabajo femenino en las sociedades grecorromanas

La arqueología feminista se ha interesado por la división sexual del trabajo en las sociedades prehistóricas y su impacto en los sistemas de producción y reproducción, así como por la centralidad de las actividades cotidianas en la organi-

3 Sarasúa, Carmen; Gálvez, Lina (eds.) (2003). *Mujeres y hombres en los mercados de trabajo: ¿privilegios o eficiencia?*, *op. cit.*; Borderías, Cristina (ed.) (2007). *Género y políticas del trabajo en la España contemporánea, 1836-1936*. Barcelona: Universitat de Barcelona / Icaria.

zación económica de dichas sociedades.[4] Los estudios más recientes sobre el mundo clásico y las sociedades grecorromanas muestran que las unidades domésticas —unidad social mínima que se encarga del mantenimiento básico de los miembros del grupo y su reproducción— resultaban fundamentales en la organización económica y social grecorromana.[5] En la producción realizada dentro de las unidades domésticas participaban conjuntamente personas de distintos sexos, edades y condiciones sociales, cooperando entre ellas para desarrollar una gestión económica eficaz.[6] Las mujeres de los estratos más altos se limitaban a la gestión del ámbito doméstico, las de extracción humilde desempeñaban todo tipo de tareas, tanto en las zonas rurales como en las urbanas, así como en el servicio de las casas principales. Así, todas ellas, partícipes de la unidad familiar, ejercían tareas reproductivas y productivas. Por ejemplo, se ocupaban del trabajo agrícola, de la recolección de frutos y legumbres; de la venta al detalle de fruta o miel; de la cría de aves de corral. Las mujeres de clases humildes y las esclavas de las casas acomodadas acarreaban diariamente agua para distintos usos. Las mujeres también se dedicaban al trabajo textil, ocupándose del cardado e hilado de la lana que, en ocasiones, reunía en el hogar a mujeres libres y esclavas;[7] y ejercían, asimismo, otras actividades relacionadas con el trabajo textil: bordado en oro; comerciar con seda; tejer y vender lino; remendar y coser ropa.[8] En el *oikos* —conjunto de la casa, la familia y las propiedades—, transformaban y elaboraban alimentos como el pan, y, en las economías pesqueras, la conservación del pescado. En los espacios domésticos se ubicaban pequeños talleres artesanales y zonas de almacenamiento; así, se han documentado talleres en las casas del barrio helenístico de Roses, en los cuales se realizaban trabajos con cerámica, terracota o metal.[9] Las mujeres también se ocupaban de la admi-

4 Delgado, Ana; Picazo, Marina (eds.) (2016). *Los trabajos de las mujeres en el mundo antiguo. Cuidado y mantenimiento de la vida*. Tarragona: Institut Català d'Arqueologia Clàssica; González, Paloma (2018). «Una altra prehistòria. Una mirada des de l'arqueologia del gènere». En: VV. AA. (eds.). *Dones i història a Catalunya*. Barcelona: Museo de História de Catalunya.

5 Wallace-Hadrill, Andrew (1994). *Houses and society in Pompeii and Herculaneum*. Princeton: Princeton University Press; Picazo, Marina (2017). «Más allá de los estereotipos: nuevas tendencias en el estudio del género en arqueología clásica». *Arenal: Revista de Historia de las Mujeres*, vol. 24, núm. 1, págs. 5-31.

6 Delgado, Ana; Picazo, Marina (eds.) (2016). *Los trabajos de las mujeres en el mundo antiguo. Cuidado y mantenimiento de la vida*, *op. cit.*; Picazo, Marina (2017). «Más allá de los estereotipos: nuevas tendencias en el estudio del género en arqueología clásica», *op. cit.*

7 Mirón, María Dolores (2014). «Entre la casa y el ágora: género, espacio y poder en la polis griega». *La Aljaba: Segunda Época, Revista de Estudios de la Mujer*, núm. 18, págs. 11-33.

8 Medina, Silvia (2009). «Las mujeres y la producción textil en la Roma Antigua». *Cuestiones de Género: de la Igualdad y la Diferencia*, núm. 4, págs. 51-64.

9 Delgado, Ana; Picazo, Marina (eds.) (2016). *Los trabajos de las mujeres en el mundo antiguo. Cuidado y mantenimiento de la vida*, *op. cit.*, págs. 77-84.

nistración doméstica: la higiene y la alimentación cotidiana, y la instrucción de las esclavas.[10]

Las fuentes epigráficas muestran que, en las sociedades grecorromanas, la obstetricia era un oficio femenino. Las mujeres obstetras, comadronas o parteras, eran las encargadas de asistir al parto. Algunas eran mujeres sin formación específica, pero conocedoras del oficio a través de saberes transmitidos generacionalmente, y otras eran profesionales con algún nivel de instrucción. Por ejemplo, Phainareté, madre de Sócrates, ejerció de comadrona, y Agnodiké se disfrazó de hombre y estudió lo relativo al parto del médico ateniense Herófilo.[11] El cuidado de los niños (niñeras) era un oficio femenino que desarrollaban esclavas o mujeres libres, que se encargaban de nutrir al bebé, cuidarlo, vigilarlo, ocuparse de su salud y que, cuando este crecía, podían actuar de criadas o de primeras educadoras de los antiguos lactantes.

Figura 1. *Mujer dando a luz en una silla de parto*, Eucharius Rösslin (C. 1515). Ilustración. Biblioteca Nacional de Baviera.

En definitiva, las fuentes antiguas y epigráficas plantean que, en las sociedades grecorromanas (y también en las egipcias, fenicias o ibéricas), todos los miembros de la familia (hombres, mujeres, niños, niñas, personas libres y esclavas) trabajaban en distintas tareas, en el domicilio o en los talleres cerámicos o textiles, generalmente situados en el espacio doméstico: en ellos se producían tejidos o alimentos para la subsistencia de la unidad familiar. Los excedentes se vendían en el mercado, lo que muestra un espacio doméstico flexible en el que se interrelacionaban el trabajo productivo y reproductivo, como sucedería más tarde en las economías preindustriales.[12]

10 Sanahuja, María Encarna (2002). *Cuerpos sexuados, objetos y prehistoria*. Madrid: Cátedra.

11 Hernández-Garre, José Manuel (2012). *Historia de las matronas. Evolución de la ciencia y el arte de la partería*. Murcia: DM.

12 Hufton, Olwen (1991). «Mujeres trabajo y familia». En: Duby, G.; Perrot, M. (dirs.). *Historia de las mujeres en Occidente*. Madrid: Taurus, vol. 3, págs. 23-66.

Trabajo femenino en las sociedades medievales y modernas

En las épocas medieval y moderna la participación de las mujeres en el trabajo productivo era algo habitual. Y no solo en las clases populares: las mujeres de la nobleza gestionaban sus propiedades o participaban en los negocios familiares cuando los maridos estaban ausentes en campañas militares o habían fallecido y los hijos eran menores de edad. Las mujeres de clases populares del ámbito rural, según el contexto económico, se dedicaban a las tareas agrícolas, ganaderas o pesqueras, y las mujeres de clases populares urbanas cooperaban en los talleres o tiendas familiares. Era necesaria la aportación económica de todos los miembros de la familia (hombres, mujeres y menores) para garantizar la supervivencia del grupo.

En el mundo rural predominaba un régimen de pluriactividad. Las campesinas combinaban las labores domésticas —que implicaban también el cuidado de los huertos y los animales— con el trabajo en la agricultura. La participación de las mujeres en la economía rural abarcaba todo su ciclo vital: de niñas ordeñaban y cuidaban animales, ayudaban al cultivo, lavaban o cosían ropa. Las trayectorias laborales de las campesinas estaban condicionadas por diferentes factores, entre los que destacan el tipo de explotación agraria, el sistema de cultivo, la estructura y el tipo de familia, el número de hijos y el número de activos en la unidad familiar, entre otros.[13] El tipo de trabajos que realizaban dependía de las oportunidades ofrecidas por el mercado laboral local.[14] En la Galicia rural, las mujeres participaban en las actividades agrarias y del cuidado de ganado; en las zonas costeras en las que los maridos se emplea-

13 Ferrer, Llorenç (1994). «Notas sobre la familia y el trabajo de la mujer en la Catalunya Central, siglos xviii-xx». *Boletín de la Asociación de Demografía Histórica*, vol. xii, núm. 2/3, págs. 199-232; Rey, Ofelia (1996). «Mujeres en la economía campesina». En: Ramos, M. D.; Vera, M. T. (eds.). *El trabajo de las mujeres. Pasado y presente*. Málaga: Diputación de Málaga, págs. 263-286; Carbonell, Montserrat (1996). «Trabajo femenino y economía familiar». En: Ramos, M. D.; Vera, M. T. (eds.). *El trabajo de las mujeres. Pasado y presente*, *op. cit.*, vol. 2, págs. 215-268; Fernández, María Jesús; Prado, Ana Isabel (2000). «Roles femeninos en la Bizkaia del siglo xix: aproximación a la situación de la mujer en el mundo laboral en ámbitos pesqueros urbanos». *Itsas Memoria. Revista de Estudios Marítimos del País Vasco*, núm. 3, págs. 277-287; Rial, Serrana (2009). «Trabajo femenino y economía de subsistencia: el ejemplo de la Galicia moderna». *Manuscrits: Revista d'Història Moderna*, núm. 27, págs. 77-99; López-Cordón, María Victoria (2015). «Los estudios históricos sobre las mujeres en la Edad Moderna: estado de la cuestión». *Revista de Historiografía (RevHisto)*, núm. 22, págs. 147-181.

14 Ferrer, Llorenç (1994). «Notas sobre la familia y el trabajo de la mujer en la Catalunya Central, siglos xviii-xx», *op. cit.*; Ferrer, Llorenç (2012). «El creixement divers de la Catalunya del segle xviii. Protoindustrialització?». *Catalan Historical Review*, núm. 5, págs. 195-209; Rey, Ofelia (1996). «Mujeres en la economía campesina», *op. cit.*

ban en la pesca, cargaban y descargaban pescado, lo salaban y vendían, reparaban redes, o se ocupaban como amas de crías para otras familias.[15] En el País Vasco, además del trabajo agrícola, descargaban carbón, participaban en tareas auxiliares de la pesca, en el secado del bacalao, la venta y preparación del pescado (por ejemplo, el secado del bacalao); en las industrias conserveras se dedicaban a la limpieza del pescado; en las zonas mineras trabajaban como pupileras.[16] En los pueblos castellanos, las hijas de labrantines formaban grupos de segadores para agavillar las parvas.[17]

Figura 2. *Las espigadoras*, Jean-François Millet (1857). Óleo sobre lienzo. París, Museo de Orsay.

En las zonas donde hubo industria rural, como fue el caso de Castilla o de la Cataluña interior, las familias campesinas combinaban el trabajo agrícola (realizado sobre todo por hombres) con el trabajo de hilatura o del tejido en

15 Rial, Serrana (2009). «Trabajo femenino y economía de subsistencia: el ejemplo de la Galicia moderna», *op. cit.*

16 Fernández, María Jesús; Prado, Ana Isabel (2000). «Roles femeninos en la Bizkaia del siglo xix: aproximación a la situación de la mujer en el mundo laboral en ámbitos pesqueros urbanos», *op. cit.*; Azpiazu, José Antonio (2016). «Las mujeres vascas y el mar». *Itsas Memoria: Revista de Estudios Marítimos del País Vasco*, núm. 8, págs. 811-829.

17 Jiménez, Montserrat (2009). «La mujer en la esfera laboral a lo largo de la historia». *Manuscrits: Revista d'Història Moderna*, núm. 27, págs. 21-49.

los hogares, desempeñado más frecuentemente por las mujeres.[18] El desarrollo de las industrias rurales en muchas zonas europeas amplió las posibilidades de las familias de generar nuevos ingresos complementarios a los recursos agrícolas. Las mujeres y los niños tuvieron un papel central en estas industrias domiciliarias —*putting-out-system*—.[19] Este modelo dio a las mujeres nuevas oportunidades de trabajo.[20]

En el siglo XVIII, la política ilustrada impulsó medidas contra la supuesta ociosidad de las clases populares. Frente al modelo colbertiano de las grandes fábricas, el ilustrado era el de la llamada industria sin fábricas, esto es, el trabajo realizado por los miembros de la familia dentro de los hogares campesinos. Se esperaba con ello que los ingresos obtenidos por el trabajo de mujeres y niños en estas industrias domésticas rurales viniera a complementar los ingresos conseguidos del trabajo agrario de los hombres. De modo que, a la vez que se incentivaba el trabajo femenino, se preservaba este dentro de los límites del hogar.

Cuadro 1

Nació el hombre sujeto a la pensión del trabajo para adquirir su sustento y evitar los perjudiciales estragos de la ociosidad, corruptora de las costumbres y dañosa a la salud del cuerpo [...].

El sexo más débil, de los dos en que están divididos los mortales, se halla en lastimosa ociosidad. Toca pues a una política bien ordenada aprovecharse de estas varias clases. Con este principal objeto se formaron las sociedades, e inutiliza su institución en gran parte cualquier descuido en la reunión de la industria común de hombres y mujeres.

La agricultura sin artes es lánguida, porque la mujer, las hijas y los niños de un labrador, donde no se ocupan en las fábricas, son una carga, aunque indispensable, que abruma al jornalero y enflaquece al labrador más acomodado.

18 Ferrer, Llorenç (1994). «Notas sobre la familia y el trabajo de la mujer en la Catalunya Central, siglos XVIII-XX», *op. cit.*; Sarasúa, Carmen (1995). «La industria del encaje en el Campo de Calatrava». *Arenal: Revista de Historia de Mujeres*, vol. 2, núm. 2, págs. 151-174.

19 Berg, Maxine (1991). «Markets, trade and manufacture». En: Berg, M. (ed.). *Markets and manufacture in early industrial Europe*. Londres: Routledge; Hafter, Daryl (1995). *European women and preindustrial craft*. Bloomington: Indiana University Press; De Vries, Jean (2009). *La revolución industriosa. Consumo y economía doméstica desde 1650 hasta el presente*. Barcelona: Crítica.

20 Crawford, Patricia (1983). «From the women's view: preindustrial England 1500-1750». En: Crawford, P. (ed.). *Exploring women's past: essays in social history*. Sídney: Allen and Unwin; Houston, Rab; Snell, David (1984). «Protoindustrialisation? Cottage industry, social change, and Industrial Revolution». *The Historical Journal*, vol. 27, núm. 2, págs. 473-492.

La mujer e hijas del labrador se ocupaban en beneficiar e hilar la lana y no se conocían paños, estameñas, sargas, bayetas ni cordellates extranjeros entre nosotros.

Ahora viste la gente común de géneros de lana fabricados fuera de España y ya se puede contar, sobre once millones de población, a cuánto puede ascender la balanza que paga la nación por este solo ramo....

Además de esta balanza, pierde el vecino el jornal que ganarían su mujer e hijas y lo que podrían adelantar sus hijos hasta los catorce años, antes que tengan la robustez necesaria para las fatigas del campo, ocupándose en hilar o cardar lana.

¿Cómo podrá mantener su familia? Los frutos de su trabajo son para el dueño de las tierras o arrendatario que le empleare, y a él ninguna otra esperanza ni provecho de la agricultura le queda más que su mero jornal, interpolado a temporadas [...]. Los que ganan, cuando pueden, su jornal a la inclemencia, es cosa bien clara que con mayor descanso se ocuparían en todas las maniobras de la lana, lino, etc. Esto no es dar preferencia a las manufacturas respecto a la labranza, antes todo el sistema de este discurso se encamina a auxiliar al labrador y su familia por medio de la industria, uniéndola en todo cuanto sea posible con la labranza.

Suponiendo once millones de habitantes en la Península e Islas adyacentes, se puede computar que hay cinco millones quinientas mil personas del sexo femenino. La mayor parte de esta clase de gentes es la que se puede emplear en las principales faenas de las fábricas populares, la cual vive actualmente ociosa por lo común, a falta de ocupación proporcionada y asequible.

Rodríguez de Campomanes, Pedro (1774). *Discurso sobre el fomento de la industria popular*. Madrid: Imprenta de Antonio Sancha, 1774. Fragmentos que muestran la propuesta ilustrada de «industria sin fábricas».

En el mundo urbano, las mujeres participaban de la producción en los talleres artesanos. Aunque en la mayor parte de Europa los gremios no permitían su acceso al aprendizaje formal y, por tanto, no podían en la edad adulta abrir taller propio, aprendían el oficio desde tempranas edades junto a sus familiares, de manera que cuando eran adultas colaboraban plenamente, con sus maridos, en el desarrollo del negocio. En algunos casos excepcionales, de ciudades muy desarrolladas económicamente (París, Rouen o Colonia), crearon sus propias corporaciones, aunque circunscritas a determinados sectores: textil, calzado, alimentación, cintería, producción de pan, coral, confección.[21] También,

21 Loats, Carol (1997). «Gender, guilds, and work identity: perspectives from Sixteenth-Century Paris». *French Historical Studies*, vol. 20, núm. 1, págs. 9-44; Comas, Mireia; Muntaner, Carme;

en algunos casos, las viudas de maestros encabezaron negocios artesanos.[22] Las artesanas trabajaron bajo la tutela gremial (aprendizas, oficialas, incluso maestras) y no siempre en los oficios del marido. Sin embargo, en general, incluso cuando ocupaban mayoritariamente un sector, las autoridades se negaban a reconocerles el derecho a asociarse bajo un gremio propio.[23] De forma paulatina fue aumentando la dependencia de las artesanas de su entorno familiar y profesional, y empezaron a trabajar con mayor intensidad en los talleres de sus maridos, con la salvedad de algún sector, como el de la confección. Se reafirmaba así la unidad productiva doméstica artesana en la que la participación de esposas e hijas era fundamental.[24]

En la mayoría de las ciudades europeas desde el siglo XV, las mujeres fueron expulsadas progresivamente del aprendizaje y del trabajo gremial. La exclusión de las artesanas del aprendizaje formal las situaba en una clara situación de desventaja respecto a los varones, y las obligaba a encargarse de actividades sin reconocimiento oficial. Desventaja agravada por la exclusión de las normativas y las regulaciones laborales, así como por la beligerancia de los gremios, que derivaba a las mujeres hacia las manufacturas más precarias, menos remuneradas y con peores condiciones de trabajo. Este trabajo femenino se percibía como un complemento de los bajos salarios masculinos o como solución a la ociosidad y la pobreza. Así, con la abolición de los gremios, el mundo artesanal se adaptó al nuevo contexto capitalista manteniendo las costumbres del período moderno. Para algunas autoras, la división del trabajo en la familia artesana fue la base de la posterior división sexual del trabajo industrial.[25]

Las mujeres participaban en numerosas actividades que escapaban al control gremial. Su presencia era muy frecuente en el comercio (venta en mercados, venta ambulante, venta al detalle, en establecimientos de comidas y bebidas, herbolarios); en la confección de ropa y la costura a domicilio, que a veces desarrollaban por encargo de los maestros agremiados; en la producción de

---

VINYOLES, Teresa (2008). «Elles no només filaven: producció i comerç en mans de dones a la Catalunya baixmedieval». *Recerques*, núm. 56, págs. 19-45.

22 VICENTE, Marta (1988). «El treball de la dona dins els gremis a la Barcelona del segle XVIII». *Congrés d'Història Moderna de Catalunya*. Catalunya a l'epoca de Carles III. Pedralbes. *Revista d'Història Moderna*, 1988, 8-1, 1988, Barcelona, págs. 267-276.

23 DALE, Marian (1933). «The London silkwomen of the Fifteenth-Century». *Economic History Review*, núm. 4, págs. 324-335.

24 COFFIN, Judith (1994). «Gender and the guild order: the garment trades in eighteenth-century Paris». *The Journal of Economic History*, vol. 54, núm. 4, págs. 768-793; VICENTE, Marta (1990). «El treball de les dones en els gremis de la Barcelona moderna». *L'Avenç*, núm. 142, págs. 36-39.

25 ROSE, Sonya (1992). *Limited livelihoods: gender and class in nineteenth century England*. Berkeley: University of California Press.

indianas, donde hilaban y devanaban; y algunas de ellas ejercieron de «fabricantes» sin tener, sin embargo, ningún reconocimiento oficial, así como trabajaban en las nacientes fábricas textiles.[26]

La historiografía ha constatado que algunas mujeres consiguieron, recurriendo a los tribunales, desarrollar actividades autónomas.[27] En este sentido, en la Barcelona moderna se ha detectado trabajo independiente de mujeres en sectores con poca presencia femenina conocida (por ejemplo, en la cirugía), incluso enfrentándose en algunos casos a los gremios a través de pleitos.[28]

El servicio doméstico se convirtió en una de las ocupaciones femeninas remuneradas más importantes de las urbes europeas a final del período moderno. Lo desempeñaban mujeres jóvenes, solteras e inmigrantes campesinas que se habían dirigido a las ciudades más próximas para emplearse.[29] Por ejemplo, las nodrizas pasiegas adquirieron renombre y las familias pudientes de las capitales requerían sus servicios.[30] Para algunas de ellas era una vía de obtención de la dote para el matrimonio.[31] Se trataba de un sector en el cual existía aún una heterogeneidad de oficios y estatus: los hombres ejercían de cocheros, cazadores, pajes o peluqueros en casas nobles y en la corte, mientras que las mujeres eran camareras, doncellas, criadas, niñeras o costureras.[32] Los estudios acerca

26 Rendall, Jane (1991). *Women in industrializing society: England, 1750-1880*. Cambridge: Basil Blackwell, págs. 26-32; Duby, George; Perrot, Michelle (dirs.). (1991). *Historia de las mujeres en Occidente*, *op. cit.*; Comas, Mireia; Muntaner, Carme; Vinyoles, Teresa (2008). «Elles no només filaven: producció i comerç en mans de dones a la Catalunya baixmedieval», *op. cit.*; Vicente, «El treball de…», *op. cit.*

27 Wiesner, Merry (1993). *Women and gender in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press; Solà, Àngels (2008). «Negocis i identitat laboral de les dones». *Recerques: Història, Economia i Cultura*, núm. 56, págs. 5-18.

28 Capdeferro, Josep (2019). «Mujeres y trabajo en Barcelona a través de procesos judiciales inéditos (1560-1710)». En: Solà, À. (ed.). *Artesanos, gremios y género en el sur de Europa (siglos xvi-xix).* Barcelona: Universitat de Barcelona / Icaria, págs. 77-101.

29 Gutton, Pierre (1981). *Domestiques et serviteurs dans la France de l'Ancien Régime.* París: Aubier Montaigne; Sarasúa, Carmen (1994). *Criados, nodrizas y amos. El servicio doméstico en la formación del mercado de trabajo madrileño, 1758-1868*. Madrid: Cátedra; Rial, Serrana (1996). «El servicio doméstico: una vía laboral para las mujeres en Santiago de Compostela a fines del Antiguo Régimen». En: Ramos, M. D.; Vera, M. T. (eds.). *El trabajo de las mujeres. Pasado y presente*, *op. cit.*, págs. 313-321; Pérez-Fuentes, Pilar (ed.) (2016). «El servicio doméstico en España, siglos xviii-xx. Una agenda de investigación». *Revista de Demografía Histórica*, vol. xxxiv, núm. 1; Dubert, Isidro; Gourdon, Vincent (eds.) (2017). *Inmigración, trabajo y servicio doméstico en la Europa urbana, siglos xviii-xx.* Madrid: Casa de Velázquez, núm. 163.

30 Soler, Elena (2010). «Parentesco de leche y movilidad social. La nodriza pasiega». En: Levi, G. (ed.). *Familias, jerarquización y movilidad social.* Murcia: Universidad de Murcia, págs. 171-180.

31 Rial, Serrana (1996). «El servicio doméstico: una vía laboral para las mujeres en Santiago de Compostela a fines del Antiguo Régimen», *op. cit.*

32 Sarasúa, Carmen (1994). *Criados, nodrizas y amos. El servicio doméstico en la formación del mercado de trabajo madrileño, 1758-1868*, *op. cit.*; Sarti, Raffaella (1997). «Notes on the feminization of domestic service. Bologna as a case study (18th-19th centuries)». En: Fauve-Chamoux, A.; Fialová, L.

del servicio doméstico coinciden en destacar la dificultad para conocer sus condiciones de trabajo y remuneraciones. Sí están documentadas, en cambio, las duras condiciones de trabajo a las que se hallaban sometidas, al estar permanentemente al servicio de una familia, con plena dedicación, bajo una férrea disciplina, expuestas al maltrato, etc. Sabemos poco sobre sus ingresos debido a que los acuerdos solían ser privados y verbales; parece que, en este período, aún existían diferentes formas de remuneración: manutención y alojamiento, salario monetario, salario en especies, gratificaciones, combinaciones mixtas de pago, etc.[33]

También había mujeres que se ocupaban en instituciones hospitalarias, educativas y benéficas, donde ejercían de lavanderas, planchadoras, veladoras, limpiadoras u otros trabajos vinculados al cuidado de enfermos y asilados.[34] Eran actividades ingratas, de largas jornadas y que suponían gran esfuerzo físico. Dichas instituciones también disponían de talleres en los que se ocupaba a las asiladas.

Frente a la idea tradicional de que las mujeres de clases acomodadas no trabajaban, investigaciones recientes han puesto de relieve que las hijas, las esposas y las viudas de negociantes no permanecían ociosas, sino que participaban en los negocios familiares, o gestionaban inversiones propias o de la familia.[35]

Tras la desaparición de los gremios, las mujeres —con mayores opciones para las viudas, aunque no en todos los sectores— accedieron al derecho a poner un negocio, siempre que el marido las autorizara a hacerlo. Generalmente las mujeres con negocio propio continuaron presentes en los sectores habituales (confección de ropa y complementos, venta de víveres y bebidas, telares nuevos o de segunda mano, lavandería, planchado, cocina).[36] Eran acti-

---

(eds.). *Le phénomène de la domesticité en Europe, XVIe-XXe siècles (Acta Demographica, XIII)*. Praha: Ceská Demografická Sociologický Ústav av CR, págs. 123-146.

33 Sarasúa, Carmen (1994). *Criados, nodrizas y amos. El servicio doméstico en la formación del mercado de trabajo madrileño, 1758-1868*, *op. cit.*; Del Amo, María Carmen (2010). *Mujer, familia y trabajo. Madrid, 1850-1900*. Málaga: Atenea / Universidad de Málaga.

34 Rivasplata, Paula Ermila (2018). «Las lavanderas de instituciones hospitalarias en el Antiguo Régimen español. Un caso de estudio». *Investigaciones Históricas. Época Moderna y Contemporánea*, núm. 38, págs. 161-186.

35 Vinyoles, Teresa María (2005). *Història de les dones a la Catalunya medieval*. Lérida: Pagès Editors; Solà, Àngels (2006). «Las mujeres y sus negocios en el medio urbano». En: Gómez-Ferrer, G.; Cano, G.; Larvin, A.; Barrancos, D. (coords.). *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. III, *Del siglo XIX a los umbrales del siglo XX*. Madrid: Cátedra, págs. 381-403; Solà, Àngels (2008). «Negocis i identitat laboral de les dones», *op. cit.*

36 Beachy, Robert; Craig, Béatrice; Owens, Alastair (eds.) (2006). *Women, business, and finance in nineteenth-century Europe. Rethinking separate spheres*. Oxford / Nueva York: Berg; Solà, Àngels (2008). «Negocis i identitat laboral de les dones», *op. cit.*

vidades en las que se desarrollaban destrezas femeninas —no naturales, sino aprendidas en el domicilio familiar o en su entorno—, y que podían combinar con más comodidad con el cuidado del hogar, ya que se ejercían en él. Además, la clientela era básicamente femenina, lo que facilitaba, así, la respetabilidad de estas mujeres y la de sus familias, que se adaptaba a las reglas sociales imperantes.[37]

Cuadro 2

No hay ninguna institución pública para la educación de las mujeres y, no hay nada inútil, absurdo o fantástico en la educación que reciben habitualmente. Se les enseña lo que sus padres o guardianes juzgan útil y necesario que aprendan y no se les enseña nada más. Cada parte de su educación sirve, evidentemente, a algún propósito útil: a mejorar el atractivo natural de su persona o a prepararla para la reserva, la modestia, la castidad y la economía; a prepararla adecuadamente para que llegue a ser ama de casa de una familia y para que se comporte debidamente cuando llegue a serlo.

Smith, Adam (1794). *Una investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Valladolid: Oficina de la Viuda e Hijos de Santander, pág. 716. Traducción propia.

Un hombre ha de vivir siempre de su trabajo, y su salario debe al menos ser capaz de mantenerlo. En la mayor parte de los casos debe ser capaz de más; si no le será imposible mantener a su familia, y la raza de los trabajadores se extinguiría pasada una generación.

Smith, Adam (1794). *Una investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, págs. 112-113. Traducción propia.

Con independencia de la actividad a la que se dedicasen, el salario de las mujeres era inferior al de los varones y, en momentos de crisis económica, cuando descendían las oportunidades de empleo para ambos sexos y hombres y mujeres entraban en competencia, tenían mayor probabilidad de verse abocadas a la caridad o a la mendicidad.[38]

37 Solà, Àngels (2006). «Las mujeres y sus negocios en el medio urbano». En: Gómez-Ferrer, G. y Cano, G. (coord.). *Historia de las mujeres en España y América Latina*. vol. 3, págs. 381-403.

38 Valenze, Deborah (1995). *The first industrial women.* Nueva York: Oxford University Press; Carbonell, Montserrat (1997). *Sobreviure a Barcelona: dones, pobresa i assistència al segle xviii*. Vic: Eumo.

La contribución del trabajo femenino al presupuesto familiar continuó siendo, durante todo el período, un elemento esencial para asegurar la supervivencia del grupo familiar, con la aportación de ingresos y la organización las estrategias de producción y consumo del hogar.[39]

Trabajo femenino en las sociedades contemporáneas

Los efectos de la industrialización sobre el trabajo de las mujeres han dado lugar a un debate muy controvertido. Para algunas autoras[40] se generaron nuevas oportunidades laborales, mientras que para otras la transición de la economía campesina y de los sistemas de trabajo protoindustriales a la economía industrial la hizo disminuir, por lo que se deterioró su posición en la familia, su autonomía y su estatus social.[41] Desde esta última perspectiva, a medida que la ideología de la domesticidad se fue difundiendo a distintos sectores sociales, habría habido un descenso en la actividad de las mujeres. Esta tesis del descenso de la actividad ha sido considerada recientemente en distintos países como un efecto estadístico debido a la ocultación del trabajo femenino en los Censos Nacionales de Población.[42]

39 Rendall, Jane (1991). *Women in industrializing society: England, 1750-1880*, *op. cit.*; Honeyman, Katrina (2000). *Women, gender and industrialization in England, 1700-1870.* Londres: MacMillan.

40 Pinchbeck, Ivy (1930). *Women workers in the Industrial Revolution, 1750-1850*. Londres: Routledge.

41 Clark, Alice (1919). *Working life of women in the seventheen century*. Nueva York: Dutton.

42 Pérez-Fuentes, Pilar (1995). «El trabajo de las mujeres en los siglos xix y xx. Consideraciones metodológicas». *Arenal: Revista de Historia de las Mujeres*, vol. 2, núm. 2, págs. 219-245; Borderías, Cristina (2003). «La transición de la actividad femenina en Barcelona (1856-1930)». En: Sarasúa, C.; Gálvez, L. (eds.). *Mujeres y hombres en los mercados de trabajo: ¿privilegios o eficiencia?*, *op. cit.*, págs. 241-273; Borderías, Cristina (2006). «El trabajo de las mujeres: discursos y prácticas». En: Gómez-Ferrer, G.; Cano, G.; Larvin, A.; Barrancos, D. (coords.). *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. iii, *Del siglo xix a los umbrales del siglo xx*, *op. cit.*, págs. 353-379; Borderías, Cristina (2013a). «Revisiting women's labor force participation in Catalonia (1920-1936)». *Feminist Economics*, vol. 19, núm. 4, págs. 224-242; Muñoz Abeledo, Luisa (2012). «Actividad femenina en industrias pesqueras de España y Portugal (1870-1930)». *Historia Contemporánea*, núm. 44, págs. 49-72; Muñoz Abeledo, Luisa (2015). «Condicionantes de la actividad femenina en la Galicia de mediados del siglo xix». *Revista de Historia Industrial*, núm. 59, págs. 39-80; Humphries, Jane; Sarasúa, Carmen (2012). «Off the record: Reconstructing women's labour force participation in the European past». *Feminist Economics*, vol. 18, núm. 4, págs 39-67; Sarti, Raffaella (2018). «Toiling women, non-working housewives, and lesser citizens: Statistical and legal constructions of female work and citizenship in Italy». En: Sarti, R.; Bellavitis, A.; Martini, M. (2018) (eds.). *What is work? Gender at the crossroads of home, family, and business from the Early Modern Era to the present*, *op. cit.*, págs. 188-226.

Como en los anteriores períodos históricos, hombres y mujeres se distribuyeron de forma diferenciada en los mercados de trabajo, encargándose de actividades distintas (segregación horizontal) y ocupando diferentes niveles en la jerarquía laboral (segregación vertical). El concepto de segregación no solo hace referencia a la división sexual del trabajo, sino también a las distintas condiciones en que este se da y a la diferente valoración que recibe en cuanto que masculino o femenino. Las desigualdades salariales entre hombres y mujeres no siempre son resultado de la menor cualificación de las mujeres. Los trabajos femeninos se pagan peor porque los realizan mujeres, no porque su cualificación sea inferior o porque sean menos productivas.

Si bien en la etapa preindustrial se esperaba que las mujeres, como cualquier otro miembro de la familia, contribuyeran a la economía familiar, ello no excluía la apreciación de que su trabajo para el mercado debía ser compatible con el trabajo del hogar, y que su salario era un complemento de los ingresos domésticos, tal y como ya lo había planteado la economía política clásica a finales del siglo XVIII. Estas concepciones se transfirieron a la nueva etapa industrial, favoreciendo políticas laborales discriminatorias.

Hemos dicho antes que los factores institucionales y culturales juegan un papel fundamental en la segregación del mercado de trabajo. Pues bien, a lo largo del siglo XIX, la Iglesia, asociaciones higienistas y económicas, reformadores sociales y asociaciones patronales y obreras confluyeron en la defensa de un modelo de división sexual del trabajo en el cual correspondía a los hombres la responsabilidad de la producción y del mantenimiento económico de la familia, y a las mujeres el trabajo reproductivo o doméstico.

Cuadro 3

Si el obrero percibe un salario lo suficientemente amplio para sustentarse a sí mismo, a su mujer y a sus hijos, dado que sea prudente, se inclinará fácilmente al ahorro y hará lo que parece aconsejar la misma naturaleza: reducir gastos, al objeto de que quede algo con que ir constituyendo un pequeño patrimonio. Pues ya vimos que la cuestión que tratamos no puede tener una solución eficaz si no es dando por sentado y aceptado que el derecho de propiedad debe considerarse inviolable. Por ello, las leyes deben favorecer este derecho y proveer, en la medida de lo posible, a que la mayor parte de la masa obrera tenga algo en propiedad. Con ello se obtendrían notables ventajas, y en primer lugar, sin duda alguna, una más equitativa distribución de las riquezas.

León XIII (1891). *Rerum Novarum, Sobre la cuestión social*. Carta encíclica, 15 de mayo de 1891.

En unos casos se argumentaba que dicho modelo era relación directa al orden natural, y en otros que era una manera más eficiente de organizar la sociedad y las economías privada y pública. En este modelo, la participación de las mujeres en el mercado de trabajo productivo se concebía como algo provisional y discontinuo: hasta el matrimonio o hasta la llegada de los hijos. Por el contrario, los hombres eran los encargados del sustento de la familia, y por lo tanto su salario debía ser equivalente al coste de reproducción familiar. Se asentaba así, en las sociedades industriales, el modelo de hombre ganador de pan / mujer ama de casa, y también la idea del salario familiar masculino en detrimento de los salarios femeninos, que eran concebidos como un mero complemento de las economías familiares.[43] Sin embargo, estudios muy recientes sobre las economías de las familias obreras señalan que los salarios masculinos eran insuficientes para cubrir las necesidades económicas de las familias, lo que hacía imprescindible la aportación de las mujeres[44] y también de los niños.[45]

Figura 3. *Joven obrera*, William-Adolphe Bouguereau (1869). Óleo sobre lienzo.

43 Pérez-Fuentes, Pilar (2003). «Ganadores de pan y amas de casa: los límites del modelo de "Male Breadwinner Family". Vizcaya, 1900-1965». En: Sarasúa, C.; Gálvez, L. (eds.). *Mujeres y hombres en los mercados de trabajo: ¿privilegios o eficiencia?*, *op. cit.*, págs. 217-240; Borderías, Cristina (2003). «La transición de la actividad femenina en Barcelona (1856-1930)», *op. cit.*

44 Borderías, Cristina (2013b). «Salarios infantiles y presupuestos familiares en la Cataluña obrera, 1856-1920». En: Borrás Llop, J. M. (ed.). *El trabajo infantil en España (1750-1950).* Barcelona: Universitat de Barcelona / Icaria, págs. 371-408; Pérez-Fuentes, Pilar; Pareja, Arantza (2013). «Trabajo infantil y género en el País Vasco, 1825-1935». En: Borrás Llop, J. M. (ed.). *El trabajo infantil en España (1750-1950)*, *op. cit.*, págs. 333-370; Borderías, Cristina; Muñoz Abeledo, Luisa (2018). «¿Quién llevaba el pan a casa en la España de 1924? Trabajo y economías familiares de jornaleros y pescadores en Cataluña y Galicia». *Revista de Historia Industrial*, núm. 74, págs. 77-106.

45 Borrás, José María (2012). «Tasas de actividad infantil y género en la Cataluña de 1900: estudio de casos de la cuenca del Ter». *Historia Contemporánea*, núm. 44, págs. 73-108; Borrás, José María (2013). «Una historia recuperada. Las aportaciones de la infancia al crecimiento económico y a la subsistencia familiar». En: Borrás Llop, J. M. (ed.). *El trabajo infantil en España (1750-1950)*, *op. cit.*, págs. 9-26; Iturralde, Martín (2017). «La explotación del trabajo infantil en la industria algodonera: de las indianas al moderno sistema de fábrica, Barcelona, 1790-1856». *Historia Social*, núm. 87, págs. 25-47.

Diversas autoras han afirmado que la intervención del Estado en la regulación del trabajo femenino, a pesar de la escasa aplicación que tuvo, intensificó la división sexual del trabajo.[46] Las primeras leyes protectoras del trabajo femenino y de menores —prohibición del trabajo nocturno, exclusión de algunos sectores donde el trabajo se realizaba en condiciones «insalubres y peligrosas», protección de la maternidad— partían de la concepción de las mujeres como una mano de obra frágil y débil a la que había que proteger y cuyo destino principal era la maternidad y el trabajo doméstico. Además, la limitación y segregación de algunos empleos a través de la legislación reforzó la ideología de la domesticidad a la vez que contribuyó a debilitar la posición de las mujeres en el mercado de trabajo.[47] Se ha discutido sobre el grado de aplicación de la legislación laboral según países y sectores económicos. La limitada aplicación de algunas de las normas protectoras sobre el trabajo femenino respondió a distintos motivos: en unos casos, a la omisión del empresariado, al que no le interesaba prescindir de la mano de obra femenina; y en otros, a la negligencia de la inspección de trabajo, que no ejercía sus funciones, o por la negativa de las trabajadoras a abandonar determinadas actividades.[48]

A finales del siglo XIX, el movimiento obrero había asumido el discurso de la domesticidad,[49] ya fuese por la supuesta amenaza que la competencia femenina podía suponer sobre el empleo, el estatus y el salario masculino[50] o bien por la identificación con los nuevos modelos de familia y de relaciones de gé-

46 Humphries, Jane (1981). «Protective legislation, the capitalist State, and working class men: the case of the 1842 Mines Regulation Act». *Feminist Review*, núm. 7, págs. 1-32; Nielfa, Gloria (2003). «Trabajo, legislación y género en la España contemporánea: los orígenes de la legislación laboral». En: Sarasúa, C.; Gálvez, L. (eds.). *Mujeres y hombres en los mercados de trabajo: ¿privilegios o eficiencia?*, *op. cit.*, págs. 39-56; Borderías, Cristina (2003). «La transición de la actividad femenina en Barcelona (1856-1930)», *op. cit*.

47 Hartmann, Heidi (1979). «Capitalism, patriarchy and job segregation by sex». *Signs*, vol. 1, núm. 3, págs. 137-169.

48 Nielfa, Gloria (2003). «Trabajo, legislación y género en la España contemporánea: los orígenes de la legislación laboral», *op. cit.*; Borderías, Cristina (ed.) (2007). *Género y políticas del trabajo en la España contemporánea, 1836-1936*, *op. cit.*

49 Nash, Mary (1993). «Identidad cultural de género, discurso de la domesticidad y la definición del trabajo de las mujeres en la España del siglo XIX». En: Duby, G.; Perrot, M. (dirs). *Historia de las mujeres en Occidente*, *op. cit.*, vol. 4, págs. 585-598; Arbaiza, Mercedes (2000). «La cuestión social como cuestión de género. Feminidad y trabajo en España (1860-1930)». *Historia Contemporánea*, núm. 21, págs. 395-458.

50 Humphries, Jane (1981). «Protective legislation, the capitalist State, and working class men: the case of the 1842 Mines Regulation Act», *op. cit.*; Humphries, Jane (1991). «The sexual division of labour and social control: An interpretation». *Review of Radical Political Economics*, vol. 23, núm. 3-4, págs. 269-296.

nero.[51] Y aunque en los programas y acuerdos de congresos aparecían demandas de carácter igualitario, las reivindicaciones femeninas desaparecían en las negociaciones colectivas, aspecto que alejaba a las mujeres de las organizaciones sindicales y que contribuyó a la configuración y perpetuación de la división sexual del trabajo.[52]

Cuadro 4

[...] si la protección de las industrias de cada país u otra medida económica más radical proporcionase a la familia obrera lo indispensable para satisfacer sus más perentorias necesidades, tal vez no mandaría sus niños a fábricas y talleres [...] [para que hiciesen] la competencia a sus propios padres y hermanos trabajando no mucho menos por muchísimo menos. Lo mismo se puede decir del trabajo de las mujeres.

El Obrero, 13 de agosto de 1886, núm. 299, pág. 2.

Aunque las trabajadoras no se integrasen en la organización sindical, era habitual que participaran en las movilizaciones sociales en demanda de mejores condiciones de trabajo, que sostuvieran con sus cuotas las huelgas de los sindicatos masculinos y que fueran a la huelga en solidaridad con sus reivindicaciones.[53] Además, en los programas y en las reivindicaciones, raramente se ponía en cuestión el modelo de domesticidad que responsabilizaba a las mujeres de las tareas domésticas y de cuidado.[54]

Junto con la ocupación femenina en establecimientos fabriles, la otra actividad que continuó acaparando mano de obra femenina en el contexto urbano fue el servicio doméstico, que ya a mediados del siglo XIX era un sector muy

51 Hartmann, Heidi (1979). «Capitalism, patriarchy and job segregation by sex», *op. cit.*; Arbaiza, Mercedes (2003). «Orígenes culturales de la división sexual del trabajo en España (1800-1935)». En: Sarasúa, C.; Gálvez, L. (eds.). *Mujeres y hombres en los mercados de trabajo: ¿privilegios o eficiencia?*, *op. cit.*, págs. 189-216.

52 Borderías, Cristina (ed.) (2007). *Género y políticas del trabajo en la España contemporánea, 1836-1936*, *op. cit.*; Borrell-Cairol, Mònica (2020). «La precarización del servicio doméstico en España 1900-1939. Factores institucionales». *Historia Social (monográfico: En las fronteras de la precariedad. Trabajo femenino y estrategias de subsistencia (XVIII-XXI),* en prensa.

53 Soto, Álvaro (1989). *El trabajo industrial en la España contemporánea (1874-1936).* Barcelona: Anthropos; Enrech, Carles (2007). «Género y sindicalismo en la industria textil (1836-1923)». En: Borderías, C. (ed.). *Género y políticas del trabajo en la España contemporánea, 1836-1936*. *op. cit.*, págs. 127-163.

54 Villar, Conchi; Borrell-Cairol, Mònica; Enrech, Carles; Romero, Juanjo; Ibarz, Jordi (2010). «Working women "de-unionization". The struggles for autonomy (Barcelona, 1900-1936)». En: Woodward, A.; Renom, M. (eds.). *Transforming gendered well-being in Europe: The impact of social movements*. Londres: Routledge, págs. 51-66.

feminizado.[55] Por ejemplo, en Barcelona, el sector textil y el servicio doméstico ocupaban al mayor número de trabajadoras activas durante las últimas décadas del XIX y las primeras del XX.[56] La precariedad de este trabajo (bajos salarios, largas jornadas, exposición a múltiples riesgos laborales, etc.) se agravó a principios del siglo pasado cuando se empezaron a regular normativamente las relaciones laborales y se excluyó a este colectivo de las leyes laborales y de las agendas sindicales.[57] Así, una parte importante de las características que padece el servicio doméstico en la actualidad tiene sus raíces en el pasado. Hoy está conformado mayoritariamente por mujeres inmigrantes, con bajos salarios y con menores prestaciones y derechos que el resto de los trabajadores,[58] por lo que es un paradigma del trabajo precario.

Figura 4. Fábrica de máscaras de gas, Ginebra (1914-1918). Colección del Swiss Federal Archives.

55 Sarti, Raffaella (1997). «Notes on the feminization of domestic service. Bologna as a case study (18th-19th centuries)». *op. cit.*; Fauve-Chamoux, Antoinette; Fialová, Ludmila (eds.) (2004). *Domestic service and the formation of European identity: Understanding the globalization of domestic work, 16th-21st centuries*. Berna/Berlín: Peter Lang; Pérez-Fuentes, Pilar (ed.) (2016). «Dosier. El servicio doméstico en España, siglos XVIII-XX. Una agenda de investigación», *op. cit*.

56 Borrell-Cairol, Mònica (2016). «La feminización del servicio doméstico. Barcelona 1848-1950». *Revista de Demografía Histórica*, vol. XXXIV, núm. I, págs. 25-62.

57 Borrell-Cairol, Mònica (2020). «La precarización del servicio doméstico en España 1900-1939. Factores institucionales», *op. cit.*

58 Sarti, Raffaella (2008). «The globalisation of domestic service in a historical perspective». En: Lutz, H. (ed.). *Migration and domestic work: A European perspective on a global theme*. Aldershot: Ashgate, págs 77-87.

Los inicios del siglo XX traerían también nuevas oportunidades gracias al aumento de los niveles educativos, la innovación tecnológica y la demanda de capacidades comunicativo-relacionales que los nuevos sectores de servicios personales (telégrafos, teléfonos, correos, sanidad, oficinas, bancos) consideraban como cualificaciones femeninas. Estas nuevas oportunidades permitieron a las hijas de los estratos más cualificados de las clases obreras (operarios de Renfe, Correos, etc.) y de algunos sectores de las clases medias (oficinistas, comerciales, maestros, militares, etc.) incorporarse a estos nuevos puestos de trabajo.[59]

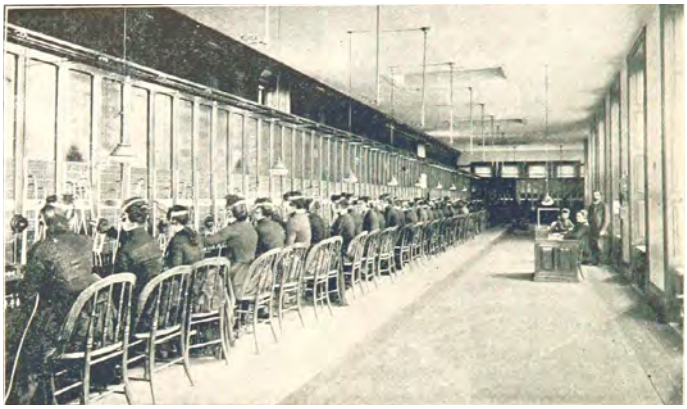

Figura 5. Telefonistas, 1910. España.

La incorporación de las mujeres a la educación superior —entre 1880 y 1910— se enfrentó a múltiples dificultades que retardaron el acceso de las mujeres a la universidad española.[60] Las mujeres de clases medias despuntaron en profesiones con reconocimiento público, como el periodismo, o en el mundo radiofónico.[61]

59 Borderías, Cristina (1993). *Entre líneas: trabajo e identidad femenina en la España contemporánea. La Compañía Teléfonica, 1924-1980*. Barcelona: Icaria; Ibáñez, Marta (2017). *Mujeres en mundos de hombres: La segregación ocupacional a través del estudio de casos*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

60 Flecha, Consuelo (2003). «Los obstáculos a la entrada de las mujeres en el empleo cualificado: formación y profesionalización». En: Sarasúa, C.; Gálvez, L. (eds.). *Mujeres y hombres en los mercados de trabajo: ¿privilegios o eficiencia?*, *op. cit.*, págs. 57-75; Magallón, Carmen (2010). «Las mujeres que abrieron los espacios de las ciencias experimentales para las mujeres, en la España del primer tercio del siglo XX». *Arenal: Revista de Historia de Mujeres*, vol. 17, núm. 2, págs. 319-347.

61 Altés, Elvira (2016). «Periodistas radiofónicas: De la República a la Transición. Entrevista a la periodista Anna Comas». *Arenal: Revista de Historia de Mujeres*, vol. 23, núm. 1, págs. 195-211; Tavera,

La medicina, el magisterio y la farmacia fueron ámbitos donde destacaban profesionales femeninas, ya que el perfil se adecuaba mejor al modelo femenino de cuidadora.[62] En 1874 se licenció la primera mujer en España. Fue Dolors Aleu, que obtuvo el título de Medicina, así como el doctorado, si bien —como le sucedió a la también médica Elena Maseras— tuvo que dedicarse prioritariamente a la enseñanza. Y aún fue más difícil la participación femenina en el mundo del derecho, más alejado del modelo de feminidad imperante. En España, las primeras mujeres abogadas, Ascensión Chirivella Marín y Victoria Kent, se licenciaron en 1922 en Valencia y Madrid, respectivamente.

Las trabas que encontraron las mujeres para incorporarse a la universidad fueron acompañadas de las facilidades —como el impulso de nuevos estudios destinados únicamente a las mujeres— para desarrollar actividades de menor cualificación, como la enfermería o la biblioteconomía. Por ejemplo, en Barcelona y Madrid, en 1917, se fundó la Escuela Especial de Enfermeras y Auxiliares de Medicina, y en Barcelona, en 1915, la Escuela Superior de Bibliotecarias. Se habían concebido como ocupaciones femeninas y sin competencia con las masculinas. De hecho, fue muy estricta la división sexual del trabajo en ambas: la Escuela de Bibliotecarias aceptaba exclusivamente mujeres, y, en los hospitales, las tareas, las condiciones de trabajo y la distancia entre los estatus de médicos y enfermeras estaban muy bien delimitadas por las diferencias de género.

No fue hasta la segunda mitad del siglo XX, con cronologías distintas según los países, cuando se impuso un marco legislativo formalmente igualitario para hombres y mujeres que, junto con otros elementos —como la mejora del nivel educativo—, ha supuesto un creciente incremento de la presencia de las mujeres en el mundo de las profesiones liberales, aunque se mantiene la segregación vertical en los puestos profesionales de mayor responsabilidad[63] (v. cuadro 5).

La persistencia de las desigualdades de género en los mercados de trabajo actuales ha hecho a las mujeres en especial vulnerables a la crisis económica actual. La precariedad en el empleo se ha intensificado desde la década de 1970 en todo el mundo, con la proliferación del trabajo flexible y las nuevas formas atípicas de empleo. El trabajo femenino es el que más ha sufrido esta depaupe-

---

Susanna (2016). «Professionalització de les dones a la ràdio: les baules d'una cadena (1939-1960)». *Cercles: Revista d'Història cultural*, núm. 20, págs. 13-39.

62 Ortiz, Teresa (2006). «Profesiones sanitarias». En: Morant, I. (dir.). *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. III, *Del siglo XIX a los umbrales del siglo XX*, *op. cit.*, págs. 523-543; Ballarín, Pilar (2006). «Educadoras». En: Morant, I. (dir.). *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. III, *Del siglo XIX a los umbrales del siglo XX*, *op. cit.*, págs. 505-522.

63 Gálvez, Lina; Fernández, Paloma (2007). «Female entrepreneurship in Spain during the nineteenth and twentieth centuries». *Business History Review*, núm. 81, págs. 496-515.

Cuadro 5

Ley de 13 de marzo de 1900: Condiciones de trabajo de las mujeres y de los niños.
www.boe.es/datos/pdfs/BOE/1900/073/A00875-00876.pdf

Real Decreto de 13 de noviembre de 1900: Reglamento para la aplicación de la Ley de 13 de marzo.
www.boe.es/datos/pdfs/BOE/1900/320/A00574-00575.pdf

Real Decreto de 26 de junio de 1902: Jornada de trabajo de las mujeres y los niños.
www.boe.es/datos/pdfs/BOE/1902/178/A01307-01307.pdf

Ley de 8 de enero de 1907: Reforma del artículo 9 de la Ley de 13 de marzo de 1900 sobre el trabajo de las mujeres y los niños.
www.boe.es/datos/pdfs/BOE/1907/010/A00114-00114.pdf

Real Decreto de 25 de enero de 1908: Industrias y trabajos que se prohíben total o parcialmente a los niños y a las mujeres menores de edad.
www.boe.es/datos/pdfs/BOE/1908/027/A00373-00375.pdf

Ley de 27 de febrero de 1912: Obligación de tener dispuesto un asiento para las mujeres empleadas.
www.boe.es/datos/pdfs/BOE//1912/059/A00565-00566.pdf

Ley de 11 de julio de 1912: Prohibición del trabajo nocturno de las mujeres en talleres y fábricas.

Real Decreto del 22 de marzo de 1929 para regular el Seguro de Maternidad.
www.boe.es/datos/pdfs/BOE/1929/083/A02202-02206.pdf

Reglamento general del Seguro obligatorio de Maternidad, 29 de enero de 1930.
www.boe.es/datos/pdfs/BOE/1930/032/A00827-00835.pdf

ración, aunque las condiciones de trabajo de las mujeres en sociedades históricas han sido tradicionalmente precarias.[64] Como en otras crisis económicas, la recuperación está siendo más tardía para el empleo femenino.[65] A la vez, el desmantelamiento progresivo del estado de bienestar está devolviendo a las familias algunas de las responsabilidades que el Estado había comenzado a

64 Bellavitis, Anna; Zucca Micheletto, Beatrice (2018). *Gender, law and economic well-being in Europe from the Fifteenth to the Nineteenth Century. North versus South?* Nueva York: Routledge / Taylor & Francis; Bettio, Eloisa (2018). «Historicizing precarious work: forty years of research in the social sciences and humanities». *International Review of Social History*, vol. 63, núm. 2, págs. 273-319; Borderías, Cristina; Martini, Manuela (2020). «Precariedad y género. Pasado y presente: Una introducción». *Historia Social.* Monográfico: *En las fronteras de la precariedad. Trabajo femenino y estrategias de subsistencia (xviii-xxi)*, en prensa.

65 Gálvez, Lina; Rodríguez-Modroño, Paula (2011). «La desigualdad de género en las crisis económicas». *Investigaciones Feministas*, núm. 2, págs. 113-132.

asumir, lo que está intensificando, además, el trabajo de cuidados, realizado fundamentalmente por las mujeres en la familia.

Cuadro 6

Enlace a CNP: www.ine.es/inebaseweb/libros.do?tntp=71807 (los censos están colgados en el INE).

Padrón de población de Palafrugell: www.palafrugell.cat/serveis-ciutadania/arxiu municipal/ (el Archivo Municipal de Palafrugell tiene los padrones de población colgados *online*).

La construcción histórica del trabajo de cuidados

Como hemos visto en páginas anteriores, en las sociedades grecorromanas, medievales y modernas, los miembros de la unidad familiar combinaban en el seno del hogar tareas productivas, reproductivas y de consumo. Y aunque prevalecía una división sexual del trabajo, esta era menos rígida y presentaba una mayor variabilidad.[66] Así, por ejemplo, en el sistema de producción doméstico llevado a cabo dentro de los hogares protoindustriales (*putting-out-system*), hombres, mujeres, niños y niñas compartían el trabajo realizado para la casa y para el mercado.[67] En contextos en los que las mujeres no podían ocuparse de las criaturas se recurría a las nodrizas —una opción mayoritaria entre las mujeres de la aristocracia y la burguesía— o al cuidado de otras mujeres de la familia o la comunidad.[68]

En las sociedades preindustriales, la asistencia a los ancianos, pobres, enfermos e indigentes era entendida como una responsabilidad colectiva realizada no solo en la familia, sino también en la comunidad.[69] Así, con diferencias según los países, el trabajo de cuidados concernía a diversas instancias públicas

66 Delgado, Ana; Picazo, Marina (eds.) (2016). *Los trabajos de las mujeres en el mundo antiguo. Cuidado y mantenimiento de la vida*, *op. cit.*; Vinyoles, Teresa María (2015). *Història de les dones a la Catalunya medieval*, *op. cit.*; Comas, Mireia; Muntaner, Carme; Vinyoles, Teresa (2008). «Elles no només filaven: producció i comerç en mans de dones a la Catalunya baixmedieval», *op. cit.*

67 Borderías, Cristina; Carrasco, Cristina; Torns, Teresa (eds.) (2011). *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*, *op. cit.*

68 Sarasúa, Carmen (1994). *Criados, nodrizas y amos. El servicio doméstico en la formación del mercado de trabajo madrileño, 1758-1868*, *op. cit.*; Carbonell, Montserrat (1997). *Sobreviure a Barcelona: dones, pobresa i assistència al segle* xviii, *op. cit.*

69 Carbonell, Montserrat (2009). «Género y previsión en la España del siglo xix». En: Castillo, S.; Ruzafa, R. (eds.). *La previsión social en la historia.* Madrid: Siglo XXI, págs. 137-170.

(gobierno local, estatal), privadas (fundaciones religiosas, casas de misericordia, parroquias, gremios, montepíos, etc.) e informales (familia, vecindad, comunidad), en las cuales las mujeres jugaron un papel clave.[70] Con el tránsito al capitalismo, la pobreza y la vejez pasaron a concebirse como una cuestión individual, y este cambio de visión se tradujo en medidas que sustituyeron las formas consuetudinarias de ayuda a la pobreza por medidas individuales de ahorro y previsión. El sistema liberal desprotegió a los hombres y mujeres ante situaciones de riesgo (desocupación, orfandad, vejez, etc.) y la responsabilidad y el trabajo de cuidados recayó en las familias y, dentro de ellas, en las mujeres. Además, al transferirse a las familias, este servicio se desvalorizó social y económicamente, y, en consecuencia, se situó a las mujeres como responsables *naturales* del cuidado.[71]

El proceso de industrialización conllevó cambios profundos en la concepción del trabajo doméstico y de cuidados. Las tareas productivas realizadas en el hogar fueron sustituidas por la incorporación de hombres y mujeres de clases populares a las nacientes concentraciones fabriles. Las tareas reproductivas adquirieron centralidad en el trabajo familiar doméstico. Para compaginar ambas actividades, el trabajo a domicilio se consideró una actividad óptima para las mujeres, en especial para las que tenían responsabilidades familiares. En la industria, la rigidez del trabajo fabril obligó a desarrollar diversas estrategias de conciliación. Por ejemplo, la Real Fábrica de Tabacos de Sevilla, que contaba con un importante número de trabajadoras, permitió la presencia de los lactantes en las instalaciones acompañados de las hijas mayores, que se encargaban de cuidarlos.[72] Situaciones similares se dieron en el sector corchero ampurdanés, en las conservas de pescado, en las papeleras[73] o en el textil catalán, donde, por ejemplo, en Vilassar de Dalt, durante las primeras décadas del siglo XX, eran las obreras retiradas ya por edad las que se ocupaban de los hijos de las obreras más jóvenes.[74] Otras mujeres optaron por derivar el cuidado de menores hacia otras mujeres de la familia o de la comunidad, o por contratar a niñas o a ancianas.[75]

70 Woolf, Stuart (1989). *Los pobres en la Europa Moderna*. Barcelona: Crítica.; Carbonell, Montserrat (2009). «Género y previsión en la España del siglo XIX», *op. cit.*

71 Borderías, Cristina; Carrasco, Cristina; Torns, Teresa (eds.) (2011). *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*, *op. cit.*

72 Gálvez, Lina (2000). *Compañía Arrendataria de Tabacos, 1887-1945*. Madrid: LID.

73 Jiménez, Montserrat (2009). «La mujer en la esfera laboral a lo largo de la historia», *op. cit.*

74 Llonch, Montserrat (1994). «Inserción laboral de la inmigración y sistema de reclutamiento de la fábrica textil: Vilassar de Dalt, 1919-1945». *Revista de Demografía Histórica*, vol. 12, núm. 2-3, págs. 149-162.

75 Borderías, Cristina; Carrasco, Cristina; Torns, Teresa (eds.) (2011). *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*, *op. cit.*

Figura 6. *Las cigarreras*, Gonzalo Bilbao Martínez (1915). Óleo sobre lienzo. Museo de Bellas Artes de Sevilla.

Tras la Gran Depresión y la Segunda Guerra Mundial, el acceso a los derechos y prestaciones sociales se vinculó únicamente al trabajo asalariado, centrándose en medidas para paliar la vejez, o la desocupación. Tampoco quedaron cubiertos por los beneficios sociales muchos de los trabajos asalariados desarrollados por mujeres, pues eran irregulares e informales, como era el caso del servicio doméstico o del trabajo a domicilio. O bien lo eran en menor medida, pues abundaban los trabajos a tiempo parcial, discontinuos y precarios. Y dado el no reconocimiento como trabajo de las actividades reproductivas, las mujeres que se dedicaban al trabajo familiar solo podían acceder a algunos derechos como esposas de asalariados, de manera, pues, subsidiaria.[76]

A medida que avanzaba el siglo XX, la aparición de la sociedad de consumo y los cambios tecnológicos vinculados a los hogares, y por extensión al trabajo doméstico y de cuidados (electrificación de los hogares, mecanización de tareas, aparición de múltiples enseres cotidianos, mejoras en los domicilios), hicieron pensar que disminuirían las horas que las mujeres dedicaban a dichas tareas. Pero, al contrario, algunos estudios indican que las nuevas preocupacio-

76 Carbonell, Montserrat; Gálvez; Lina; Rodríguez-Modroño, Paula (2014). «Género y cuidados: respuestas sociales e institucionales al surgimiento de la sociedad de mercado en el contexto europeo». *Áreas: Revista Internacional de Ciencias Sociales*, núm. 33, págs. 17-32.

nes por la higiene y la alimentación provocaron una intensificación de las tareas domésticas.[77]

Asimismo, aumentaron las horas dedicadas al trabajo de cuidados (a finales del siglo pasado, las horas dedicadas al cuidado de los menores; en el siglo XXI, las dedicadas al cuidado de los mayores dependientes debido al envejecimiento de la población). Sin embargo, durante las últimas décadas del siglo XX, la incorporación masiva de mujeres profesionales al mercado laboral implicó, sobre todo en los países con estados de bienestar débiles, una mercantilización del trabajo doméstico. Este trabajo recayó mayoritariamente en mujeres migrantes, y se articuló así una cadena mundial de cuidados que ha generado una mayor desigualdad entre las mujeres.[78]

Para concluir

La idea de que la incorporación al mercado de trabajo es un fenómeno reciente requiere matizaciones. Las mujeres han trabajado siempre, aunque lo han hecho en condiciones de desigualdad respecto a los hombres, en cuanto al tipo de ocupaciones que han desarrollado, sus condiciones de trabajo y sus salarios. Siempre ha existido división sexual del trabajo y de las ocupaciones, aunque esta ha cambiado con el tiempo y es mucho más diversa de lo que se puede pensar. Trabajos masculinos en un país son femeninos en otro y viceversa. Las opciones abiertas a las mujeres y sus modalidades de trabajo dependen de un conjunto muy heterogéneo de factores, económicos, sociales, institucionales y culturales. El modelo de domesticidad ha tenido una vigencia histórica muy breve y una difusión muy limitada en las clases populares porque el salario femenino ha sido necesario para la subsistencia familiar. La idea de que las mujeres de las clases medias y de estatus más elevados han estado ociosas se está revisando en la actualidad y está emergiendo una multiplicidad de experiencias más variada y compleja de lo que se pensaba.

El trabajo de las mujeres ha sido central para las familias y para la sociedad en general. Lo ha sido el trabajo doméstico, que constituye un elemento básico de la reproducción social. Y también el trabajo productivo, sin el cual los nive-

77 Schwartz-Cowan, Ruth [1976] (2011). «La "revolución industrial" en el hogar, tecnología doméstica y cambio social en el siglo XX». En: Borderías, C.; Carrasco, C.; Tons, T. (eds.). *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*, *op. cit.*, págs. 97-122.

78 Boris, Eileen (2019). «Reproduction as production: Thinking with the ILO to move beyond dichotomy». *Journal of Labor and Society*, núm. 22, págs. 283-298.

les de vida de las familias habrían sido más precarios y la movilidad intergeneracional, menor de lo que ha sido. El análisis de su interrelación es clave para entender las experiencias de trabajo y la identidad de las mujeres, así como la lógica de la organización de nuestras sociedades.

Bibliografía

Beachy, Robert; Craig, Béatrice; Owens, Alastair (eds.) (2006). *Women, business and finance in nineteenth-century Europe. Rethinking separate spheres*. Oxford / Nueva York: Berg.

Bellavitis, Anna; Zucca Micheletto, Beatrice (2018). *Gender, law and economic well-being in Europe from the fifteenth to the nineteenth century. North versus south?* Oxford: Routledge / Taylor & Francis.

Bock, Gisele; Thane, Pam (eds.) (1996). *Maternidad y políticas de género. La mujer en los estados de bienestar europeos, 1880-1950*. Valencia: Cátedra / Instituto de la Mujer, Crítica.

Borderías, Cristina (ed.) (2006). «El trabajo de las mujeres: discursos y prácticas». En: Gómez-Ferrer, G.; Cano, G. (coords.). *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. iv. Madrid: Cátedra, págs. 353-379.

— (2007). *Género y políticas del trabajo en la España contemporánea, 1836-1936*. Barcelona: Universitat de Barcelona / Icaria.

Borderías, Cristina; Carrasco, Cristina; Torns, Teresa (eds.) (2011). *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y política*s. Madrid: Los Libros de la Catarata.

Borrás Llop, José María (ed.) (2013). *El trabajo infantil en España, (1750-1950)*. Barcelona: Universitat de Barcelona / Icaria.

Comas, Mireia; Muntaner, Carme; Vinyoles, Teresa (2008). «Elles no nomes filaven: producció i comerç en mans de dones a la Catalunya baixmedieval». *Recerques: Història, economia i cultura*, núm. 56, págs. 19-45.

Delgado, Ana; Picazo, Marina (eds.) (2016). *Los trabajos de las mujeres en el mundo antiguo. Cuidado y mantenimiento de la vida*. Tarragona: Institut Català d'Arqueologia Clàssica.

Fauve-Chamoux, Antoinette; Fialova, Ludmila (eds.) (2004). *Domestic service and the formation of European identity: Understanding the globalization of domestic work, 16th-21st centuries*. Berna/Berlín: Peter Lang.

Flecha, Consuelo (2003). «Los obstáculos a la entrada de las mujeres en el empleo cualificado: formación y profesionalización». En: Sarasúa, C.; Gálvez, L. (eds.). *Mujeres y hombres en los mercados de trabajo: ¿privilegios o eficiencia?* Alicante: Publicaciones de la Universidad de Alicante, págs. 57-75.

Frader, Laura; Rose, Sonya (eds.) (1996). *Gender and class in modern Europe*. Itaca / Londres: Cornell University Press.

Nielfa, Gloria (2003). «Trabajo, legislación y género en la España contemporánea: los orígenes de la legislación laboral». En: Sarasúa, C.; Gálvez, L. (eds.). *Mujeres y hombres en los mercados de trabajo: ¿privilegios o eficiencia?* Alicante: Publicaciones de la Universidad de Alicante, págs. 39-56.

Romero, Juanjo (2005). *La construcción de la cultura del oficio durante la industrialización*. Barcelona: Universitat de Barcelona/Icaria.

Sarasúa, Carmen; Gálvez, Lina (eds.) (2003). *Mujeres y hombres en los mercados de trabajo: ¿privilegios o eficiencia?* Alicante: Publicaciones de la Universidad de Alicante.

Sarti, Raffaella; Bellavitis, Anna; Martini, Manuela (eds.) (2018). *What is work? Gender at the crossroads of home, family, and business from the Early Modern Era to the present.* Nueva York / Oxford: Berghan.

Solà, Àngels (2006). «Las mujeres y sus negocios en el medio urbano». En: Gómez-Ferrer, G.; Cano, G. (coords.). *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. 3, págs. 381-403.

— (2019) (ed.). *Artesanos, gremios y género en el sur de Europa (siglos xvi-xix)*. Barcelona: Universitat de Barcelona / Icaria.

Patria, región y género. Patagonia-Argentina (siglo XX)

Cielo Zaidenwerg
Universitat de Barcelona

Nación y relaciones de poder

Pensar la nación es un ejercicio que nos compromete a considerar la coexistencia de consensos y conflicto entre los ciudadanos y los no ciudadanos que habitan el centro y la(s) periferia(s). Pensar la nación nos invita, asimismo, a reconsiderar las prácticas y los discursos que consiguieron imaginarla, fabricarla, atravesando ineludiblemente el análisis con las subjetividades resultantes de las múltiples relaciones de poder que se ponen en juego en estos complejos escenarios. Pensar en esta agencia del poder implica, a su vez, desentrañar las confrontaciones entre las clases sociales, el género, la etnicidad y la diferencia etaria, entre otras muchas cuestiones, así como nos anima a repensar diversas experiencias, proyectos, deseos e imaginaciones, tanto colectivas como individuales.

No obstante, y aunque asumamos todas y cada una de estas premisas, la nación no deja de ser un mito incluso en el presente. En un territorio como el que ocupa Latinoamérica, donde hallamos una gran heterogeneidad étnica y cultural entre las distintas regiones geográficas, y donde gran parte de la población posee orígenes étnicos e inmigratorios diversos, todo concepto *objetivo* de nación resulta inaplicable. Esta situación no es excepcional de manera alguna, ya que la gran mayoría de los países están constituidos por mosaicos multiétnicos que no son, propiamente hablando, naciones. Más aún, siguiendo la idea que ofrece Benedict Anderson (1983) al afirmar que todas las naciones, incluso las más homogéneas, son construcciones sociales, o adoptando la relevante propuesta de Rita Segato de pensar formaciones nacionales de alteridad para analizar cómo, históricamente, la emergencia de subjetividades localizadas se opone a las identidades politizadas que transitan circuitos globales (Segato, 2007: 28).

Sea la nación una invención (Gellner, 2001 [1983]), un artefacto de ingeniería social (Hobsbawm, 1991) o una comunidad imaginada (Anderson, 1993), una de las cuestiones que resulta importante rescatar de este fenómeno es el

hecho de que se basa en una interpretación del mundo moderno y contemporáneo como un complejo proceso de articulación política, social, y que este proceso es atravesado por relaciones de poder interseccional de clase, raza y género.

Visto así, entre los múltiples acercamientos posibles al tema de la edificación nacional y de los nacionalismos desde la perspectiva anterior es, justamente, a través del estudio de las representaciones que van dando contenido al imaginario nacional, que involucra el entendimiento, también complejo, de la creación de las identidades en cuanto partes indisociables de ese proceso. Los nacionalismos rescatan antiguos vínculos, representaciones, sentimientos, símbolos y «recuerdos históricos comunes» (Salmerón, 2003: 13), y resulta necesario, y vigente, seguir indagando en ellos.

Sabemos que el Estado privilegia para su fortalecimiento ciertos actos como algo abstracto, pero a la vez no como una ficción, sino que asume muchas formas y se exhibe a través de diversos agentes y sus mismas subjetividades. En este sentido, hombres y mujeres han contribuido a dicha construcción social, pero definitivamente no en igualdad de condiciones, ni siquiera de significancia, a veces por omisiones, otras veces porque estas contribuciones no fueron reconocidas. Mientras que las mujeres encarnaban nociones en cuanto reproductoras de ciudadanos nacionales, se afianzaba la masculinización de ciertas virtudes patrióticas, como la honorabilidad. Sin embargo, sabemos que no es posible hablar de naciones si no hablamos de las mujeres que contribuyeron, desde diversas acciones, a su consolidación.

Aquí cabe afirmar que, en América Latina, la contribución de la educación, de la instrucción de la Historia en particular, y la celebración de efemérides patrias obraron como eficaces instrumentos para imaginar y consolidar dichas naciones. Así, al mecanismo de moldear al ciudadano fue necesario imbuirlo de carácter nacional, de mantener vivo el sentimiento de pertenencia al país donde este residía, entre otras cosas insistiendo en los relatos vinculados al origen de la nación.

Estos relatos han sido transmitidos en la mayoría de los países de la región a través de las celebraciones patrias, un fenómeno que se desarrolló hacia finales del siglo XIX en el marco de planes estatales y que, si bien estaban dirigidas a la ciudadanía en general, concedía a la escuela y a la infancia un lugar privilegiado en el proceso de formación de una identidad común (Amuchástegui, 1999).

En este sentido, las fiestas patrias no pueden entenderse de forma aislada, puesto que fueron la expresión de tiempos culminantes en la construcción del Estado-nación. Hacían referencia, sobre todo, al momento cumbre de la inde-

pendencia, a partir del cual se evocaban las guerras y los principales héroes nacionales, con lo que, por un lado, conseguían unir a las comunidades frente al enemigo extranjero y, por otro lado, consolidar la soberanía nacional. Esto fue lo que configuró, en definitiva, la tradición patria.

De esta manera, desde sus inicios, dichas conmemoraciones educaron a los escolares en determinados valores, actitudes, símbolos y recuerdos sobre el pasado de su país, caracterizándose por ser actividades integradoras, capaces de aglutinar a todos los habitantes de una comunidad política. En ellas se celebraba y representaba la supremacía del interés general sobre el interés particular. Así, los intereses particulares lograban transformarse en intereses públicos en la medida en que debían reconocerse y respetarse, por parte de toda la comunidad, un conjunto de tradiciones y de valores nacionales. En síntesis, las efemérides patrias vincularon, de forma ritualizada, el pasado con el presente, y permitían justificar, a la vez que legitimar, la supremacía de las instituciones estatales correspondientes, pero por supuesto esta práctica no estaba exenta de discordancias.

No podemos dejar de mencionar que en América Latina este proceso fue impulsado por sectores pertenecientes a las oligarquías, en la medida en que buscaron actuar sobre aquellos resortes que resultaban más eficaces a largo plazo para imponer a la sociedad las transformaciones más convenientes en orden al propio grupo y, una vez conseguido esto, lograr que la autorreproducción de la sociedad implicara la autorreproducción legitimada de las relaciones de poder existentes (Zaidenwerg, 2011).

Ahora bien, esta identidad nacional homogeneizadora proponía, a su vez, la legitimación de relaciones de poder afincadas en la discriminación y en la desigualdad, entre otras, de género. Tal y como sugieren Joan Scott (1989) y Mary Nash (2002), en el transcurso del siglo XX las mujeres fueron adquiriendo independencia en el ámbito económico y, con el suceder de las luchas, fueron accediendo a ciertos derechos políticos; sin embargo, esto también colaboró con la reestructuración y expansión del sistema patriarcal en la figura del Estado-nación, y la persistencia de las desigualdades de género en el seno de la sociedad civil.

En este sentido, nuestra propuesta busca reflexionar acerca del rol y la disposición que las mujeres asumieron en la configuración de la comunidad nacional, a partir de distintas prácticas sociales, y desde espacios periféricos de la nación argentina, como es la región patagónica. Sin embargo, antes de asumir esta tarea, vale la pena reparar en algunas puntualizaciones teórico-metodológicas.

Pensar la nación desde la región y el género

La identidad nacional está llena de sujetos en los que debemos indagar, y creemos que esta es una labor indispensable desde la Historia, y más aún si asumimos el compromiso de centrarnos justo en los bordes del espacio nacional.

Nuestro interés aquí se centra en analizar las celebraciones patrias en la región patagónica argentina a inicios del siglo XX, en perspectiva de género, pensando fundamentalmente en mujeres y hombres en cuanto que agentes y actores activos en la construcción de ciudadanía. En este mismo sentido, al reflexionar acerca del modo en que las identidades nacionales están incorporadas en las prácticas culturales de la vida cotidiana, también tomamos en consideración la sugerencia de Nicola Miller sobre la importancia de rastrear el desarrollo histórico en las construcciones de estas identidades, mirando no solo quién se involucra en ciertas prácticas o quién produce ciertas imágenes, sino también cómo dichas prácticas e imágenes se crean y recrean infinitamente (2006: 211).

Así, conforme avanzamos en la trabajosa tarea de sumergirnos y revisar fondos y documentos varios, se nos plantea otro gran reto para los historiadores, cómo historiar a las mujeres en cuanto que sujeto. Superada la instancia en que nos preguntábamos y tratábamos de dar cuenta de si había o no había mujeres en los momentos y espacios históricos que estudiábamos, conseguimos dar un paso más allá, asumiendo que las mujeres siempre han estado presentes y, en esta dirección, lo verdaderamente imprescindible que debíamos investigar es: dónde están, qué hacen, cómo se involucran, cómo tejen estrategias de participación, de resistencia, y qué contribución histórica les agenciamos, entre otras muchas e infinitas cuestiones. En este punto, nos resultó esclarecedor el trabajo de síntesis y reflexión metodológica de la historiadora Andrea Andújar, cuando sentencia que el mayor límite no está en los documentos y archivos en sí mismos, sino en las preguntas con las que se los aborda (Andújar, 2012: 101).

De esta manera, si, por un lado, una de las claves consiste en hacer otras preguntas a las mismas fuentes, por otro lado, se nos presenta el desafío de repensar categorías analíticas. En este caso, en su obra *Historia, género y política*, Lola Luna planteaba el siguiente dilema fundamental:

> […] hay aspectos de la historia en donde las mujeres no se pueden hacer presentes si no tenemos los conceptos apropiados para explicar de qué manera lo están. ¿Cómo explicar la experiencia política de las mujeres, si seguimos manteniendo un concepto tradicional sobre el poder y la política, que en sus orígenes epistemológicos ya las excluyen? (Luna, 1994: 34).

El presente trabajo resulta una primera aproximación al análisis de las prácticas y discursos que, a través de la celebración de efemérides patrias, contribuyeron a desarrollar un sentimiento nacional en Argentina desde poblaciones alejadas al centro de poder en Buenos Aires, como son las ubicadas en la región patagónica. Para ello, destacamos la labor y las estrategias de los habitantes, fundamentalmente de los sectores dominantes, que hicieron posible la puesta en marcha de estas celebraciones, teniendo en cuenta el rol social asumido por las mujeres en la vehiculación de dichas experiencias. En este sentido, insistimos en que se trata de un enfoque que, sin negar el contexto de subordinación material y cultural, opta por poner de relieve a las mujeres en cuanto sujetos activos.

Así, en el próximo apartado, expondremos un breve análisis del territorio que se va a abordar y sus particularidades, y haremos mención de algunas cuestiones teórico-metodológicas. A continuación, dedicaremos otro a centrar la mirada en lo pertinente a las fiestas patrias en Río Negro. Y daremos paso en el siguiente apartado al estudio de la labor asumida por los sectores más destacados de la sociedad local en estas celebraciones, dando especial relevancia a las mujeres que intervinieron en y desde diversos compromisos. Analizamos, para ello, fuentes recopiladas en los archivos municipales de diversas localidades, así como también indagamos en la prensa local.

Patagonia: periferia de la nación argentina

El período que transcurre entre 1880 y 1930 se reconoce de vital importancia en la historia de la Argentina, al ser aquel en el que se consolidó el proyecto de Estado nacional, y con ello la construcción de la nacionalidad argentina. En este proyecto, la cultura nacional fue el resultado de políticas estatales identitarias, a través de las cuales se buscó alcanzar una homogeneidad cultural, al mismo tiempo que organizar la diversidad interna (Grimson, 2007). A partir del desprecio por la población nativa y la valorización de lo europeo, de la hipotética superioridad racial del hombre blanco, se buscó la unidad étnica del país.

Así, hacia 1880 se conformaba el Estado argentino en cuanto instancia de dominación nacional, que se extendió sobre todo el territorio. Dicho Estado se encaminó hacia la ocupación efectiva del espacio nacional y la creación de redes institucionales que lograron poner en marcha la integración en el modelo central imperante (Favaro, 1997). De esta manera, con antecedentes como la ley de 1862 de asignación de las «tierras nacionales», y la dictada en 1872 para

la incorporación del territorio del Chaco —luego extendida a la gobernación de la Patagonia y Misiones—, estos espacios se incorporarían progresivamente a través de sucesivas campañas militares hasta terminar organizados, en 1884, en los llamados Territorios Nacionales. Dichos dominios fueron considerados en el discurso oficial como espacios desiertos, vacíos de habitantes *civilizados*; constituyeron, además, entidades jurídicas que, a diferencia del resto de las provincias históricas, formaron meras divisiones administrativas carentes de autonomía y con dependencia directa del poder central.

Su falta de autonomía significaba que los pobladores radicados, o por radicar, en los territorios no participaban en la conformación del Gobierno local y nacional, no contaban con ninguna representación en el Congreso y solo podían actuar, con limitaciones, en el ámbito local. Asimismo, el programa de gradual autonomía para estos espacios se basó en un criterio demográfico, por el cual aquellas localidades que alcanzaban mil habitantes podrían disponer de un concejo municipal y un juez de paz; cuando el territorio contara con treinta mil habitantes podría instalar su propia legislatura, y cuando llegara a sesenta mil habitantes se convertiría en provincia. Así, sería el Estado el encargado de organizar y reproducir el ejercicio de la dominación política y la inserción en el modelo de acumulación central en estas amplias proporciones territoriales (Arias Bucciarelli, 2009).

De esta manera y bajo la Ley de Territorios Nacionales 1532 quedaron establecidas nueve gobernaciones,[1] de las cuales cinco pertenecían al sur argentino, es decir, al área patagónica —Neuquén, Río Negro, Chubut, Santa Cruz, Tierra del Fuego—, el resto pertenecientes al centro y a la zona norte y noreste del país —La Pampa, Formosa, Misiones— y, finalmente, la gobernación del Chaco.

En este marco, nuestro estudio se centra en el territorio norpatagónico de Río Negro durante las primeras décadas del siglo XX. Nos interesa indagar en las prácticas que promovieron los habitantes de las localidades en la celebración de las fiestas patrias. Examinamos el espacio que ocuparon o asumieron estos sujetos en dichas instancias, y cómo fueron conquistando notoriedad en el espacio público, atravesando nuestro aporte desde un enfoque de género.

1 Hasta entonces, el gobernador, máxima autoridad en el territorio, sería un funcionario designado por el poder ejecutivo con acuerdo del Senado y, por lo tanto, percibido en el peor de los casos como una autoridad ajena a las inquietudes e intereses locales. Para ampliar el tema, véanse Vapñarsky (1983); Bandieri (2007) y Ruffini (2007).

Celebrando la nación en la gobernación norpatagónica de Río Negro

En la región patagónica, la ocupación definitiva procedió del norte, y el río Negro actuó como eje de penetración. Por otro lado, el proceso de poblamiento y el progreso de la actividad económica se vieron favorecidos, entre otros factores, por el potencial hidroeléctrico de su cuenca (Quiroga, 1987: 18).

El territorio rionegrino se instituyó, así, como el espacio poblado más antiguo de la frontera sur, y el Fuerte del Río Negro —también conocido como del Carmen o de Patagones— fue fundado en 1776. Ya durante la República, la Gobernación, al igual que los demás territorios nacionales, tuvo unos límites más o menos precisos, y quedaron divididos internamente conforme lo aconsejaban las conveniencias de un mejor orden administrativo.

Para la primera década del siglo xx, dos de las zonas que más despuntaron en el territorio fueron el valle inferior del río Negro —zona atlántica— y el alto valle. La primera, determinada por ser un área de antiguo poblamiento, mucho antes de la conquista militar, y por ser el centro político administrativo del territorio; y la segunda, por constituirse en un área de gran desarrollo económico y comercial.

En los nuevos núcleos de población se irían afincando funcionarios, propietarios, pequeños y medianos productores, trabajadores/as rurales, maestros/as, periodistas, comerciantes, médicos, etc. Los vecinos radicados en esta localidad promovieron el desarrollo cultural —escuela, biblioteca, banda de música— y el material —asociado fundamentalmente al desarrollo de las comunicaciones: muelle, ferrocarril—, inscribiendo en la agenda de gobierno sus demandas (Elvira, 2008: 15), y muchos de ellos devinieron actores políticos claves que conformaron e intervinieron en los municipios, comisiones de fomento y juzgados de paz (Iuorno, Miralles y Nasser, 2007).

Asimismo, a principios del siglo xx, el territorio rionegrino se presentaba como una fragmentación de espacios, subordinados en muchos casos a jueces de paz, a comisarios y a sus nexos locales, que expresaban las relaciones de poder en la articulación de redes sociales. Aquí, mientras se construían discursos críticos frente a la injerencia del Estado federal, se generaban las primeras redes sociopolíticas gestionadas por un funcionariado, las cuales, al mismo tiempo que permitían conformar poderes personales, hacían viable la intervención de las instituciones centrales en constante renegociación, tanto en el plano local como entre este y la política federal (Argeri, 1999: 92-96).

Por lo que respecta a las mujeres que poblaron estos espacios, y debido justamente a su condición femenina, compartieron un Código Civil que afian-

zaba su existencia social subordinada. La mujer casada integraba la lista de los incapaces, y la legislación determinaba el liderazgo masculino bajo la argumentación de proteger la institución familiar y el bien de los hijos. Solo en el caso de viudez la mujer podía ejercer tutela sobre sus hijos, pero perdía esta prerrogativa si volvía a casarse (Méndez, 2011: 99). Esto, sin embargo, no evitó la injerencia de diferentes grupos de mujeres de la región en la esfera pública, que negociaron espacios y participación. Para 1914, una columna del periódico *Río Negro* reproducía la noticia de una conquista de derechos por parte de las mujeres en la lejana provincia argentina de Santa Fe. Entre muchas cuestiones, lo que nos resulta interesante analizar de esta crónica es el hecho de que la prensa escrita local,[2] en su avanzada civilizatoria y argentinizadora, se encargara de divulgar entre los hombres y mujeres del territorio informaciones cruciales en la experiencia de conformación y defensa de una futura ciudadanía efectiva.

Cuadro 1

Mientras las sufragistas inglesas cometen innumerables desmanes en propaganda de lo que pretenden, las mujeres de una de nuestras provincias sin ningún esfuerzo, puede decirse, se han internado un paso en el mundo de las cosas públicas.

Acaba de sancionarse en Santa Fé una ley concediendo voto á la mujer para las elecciones municipales.

Esta sanción, como es natural, ha sido muy bien recibida por las feministas de aquella provincia, y seguramente ha de gustar á la generalidad de las mujeres de nuestro país. Ello significa el paso inicial hacia la reforma que flota universalmente.

Será esta innovación de los diputados santafesinos un progresso para aquella provincia?...

Algunas sátiras habrán de sufrir posiblemente. Pero por de pronto, merecen un aplauso por haber tenido la valentía de poner á prueba para los asuntos públicos al sexo femenino, aunque será en la medida que sus representantes quieran.

Periódico *Río Negro* (General Roca), 6 de julio de 1914, pág. 1.

Nos adentramos ahora en una de las actividades que tuvo mayor alcance y repercusión en la región a comienzos del siglo XX, y que se dio a la par que el crecimiento demográfico y desarrollo económico. Las efemérides patrias

2 En nuestro trabajo fueron analizados *La Voz del Sud*, *Río Negro* y, fundamentalmente, *La Nueva Era*, uno de los periódicos de mayor tirada y alcance regional.

—25 de mayo y 9 de julio fueron las que recibieron mayor lucimiento— ayudaron tanto a consolidar el sentimiento nacional como a propiciar relaciones y lazos sociales en las mismas localidades, y dieron como resultado dinámicas regionales propias. Mientras que desde Buenos Aires se empeñaban en hacer coincidir festejos, sincronizar actos a lo largo y ancho de la República, en las regiones surgían actividades y coyunturas particulares, develando iniciativas propias y, asimismo, instancias a partir de las cuales se consiguió reforzar la realidad regional. Ya a partir de la década de 1920, los festejos se consolidaron en la región y alcanzaron un grado mayor de participación.

La prensa local reflejó en sus publicaciones la progresión de los programas patrióticos. En el transcurso de estos años, el aumento de población hizo que la concurrencia a dichas celebraciones se acrecentara; así, para 1928, a propósito del festejo del 25 de mayo en Viedma, el periódico *La Voz del Sud* resaltaba la nutrida concurrencia y, en consecuencia, la prodigalidad del festejo:

> El día 25 la ciudad amaneció profusamente embanderada [...]. A las 10 y 30, realizóse la concentración y desfile de los alumnos de las Escuelas Primarias, Normal y particulares, en la Plaza Alsina. Fue este, sin duda, el acto más imponente y conmovedor de los realizados en el día patrio. Los alumnos en numero de 1040, formados en columnas, bien disciplinados cantaron el Himno Nacional con verdadera unión y entusiasmo patrióticos. Luego el educacionista señor Héctor Quiroga, en una alocución saturada de entusiasmo y bríos levantó el espíritu de los niños, estallando en los ternos corazones el fervor patriótico de que está impregnada el alma argentina [*sic*].[3]

El análisis de los diversos programas de fiestas patrias durante las primeras décadas del siglo XX nos permite sugerir que, si bien renovaban sus elementos y disposiciones en lo ateniente a la organización y de acuerdo a la localidad, existía cierta similitud general. Se constata una serie de elementos recurrentes, tales como: la presencia de la bandera, símbolo que identificaba a la patria, las marchas patrióticas, el Himno Nacional Argentino, etc. En estos casos, el acto también implicaba transcurrir entre ciertos escenarios, y la plaza central, la casa de gobierno o municipalidad, y algunas calles principales, entre otros, resultaban ser los puntos de mayor concentración. Se convertían en el sitio predeterminado para el encuentro de la comunidad, el desarrollo del acto y el desfile, y en varias ocasiones en la plaza central o en la sede de gobierno tenían lugar cenas, bailes o tertulias nocturnas.

3 *La Voz del Sud*, Viedma, núm. 208, 31/5/1928.

Si en Buenos Aires dichas conmemoraciones solían estar compuestas por grandes y épicas procesiones cívicas, en los territorios nacionales —espacios alejados del centro de poder— fue la escuela la institución encargada de cultivar el sentimiento de la nacionalidad y fueron los diferentes sectores de la comunidad —autoridades locales, opinión pública, vecinos destacados integrantes de las comisiones de fiestas, etc.— los encargados de promover la celebración de las efemérides patrias, siguiendo las disposiciones centrales, pero también con cierto margen de maniobra para destinar y gestionar presupuestos.

Regularmente se daba inicio a la festividad con un oficio en el templo, con asistencia de las autoridades locales, civiles, militares y religiosas. A continuación, se iniciaba la manifestación cívica, que contaba con diversos sujetos: personal escolar, asociaciones civiles diversas, pobladores que peregrinaban generalmente a la plaza central. Allí, se cantaba el himno nacional y se recitaban alocuciones sobre acontecimientos y personajes histórico-patrióticos. Estos actos eran seguidos por juegos diversos que convocaban a la diversión y el esparcimiento, para acabar, normalmente, con tertulias o cenas, a las que solían asistir los vecinos *caracterizados.*

Resulta indudable, así, que las celebraciones y festejos patrios comprendían una serie sistemática de prácticas que involucraban a otros tantos actores sociales, y que definían asimismo las instancias claves para la sociabilidad local. En apariencia, estas celebraciones se concebían como momentos que hacían posible el cruce de diversos sectores sociales, el encuentro de inmigrantes y criollos, la mezcla de costumbres y, seguramente, de lenguas. Sin embargo, cabe destacar en el análisis cómo en la disposición de los actos se proyectaba al interior de cada localidad un modelo de sociedad jerarquizada y ordenada. La colocación de los participantes en el desfile cívico, con las autoridades a la cabeza, formando una columna vertical que llegaba a una plaza, o la solemnidad de los cantos, discursos y demás actos oficiales producían y reproducían los modelos simbólicos de adhesión a la patria, y fijaban a su vez los espacios de poder en el ámbito de lo local.

Conviene precisar que, si bien pensamos los festejos patrios como el fruto de una intencionalidad estatal uniformadora, cada espacio geográfico y temporal donde estos se llevaron a cabo fue envuelto por los elementos distintivos y sesgos culturales propios de su región. Como mecanismo empleado para construir una memoria histórica facilitaron la difusión de los elementos culturales y políticos, contribuyendo a la conformación de una identidad de conciencia nacional y de realidad local. Con *conciencia nacional* y *realidad local* nos referimos a un fenómeno en el que, si bien son evocados los símbolos nacionales y se recrea la nación imaginada en las diferentes localidades, dichas celebraciones pasan a ser una coyuntura ideal para que las poblaciones vecinas se congre-

gasen y participasen de forma conjunta, visibilizando sus realidades locales e interactuando a partir de ellas. Entendiendo, asimismo, que en estas regiones la nación se convierte en lo abstracto, lo que se conoce solo en cuanto que imaginado, mientras que lo local se convierte en el entorno cotidiano, en una realidad contrastable (Zaidenwerg, 2014: 14-16).

A continuación, nos centraremos en el análisis de la labor asumida por los sectores más destacados de la sociedad local, enfatizando especialmente en aquellos espacios en que las mujeres intervinieron desde diversos compromisos, colaborando de manera activa en la cimentación del sentimiento nacional en aquellos parajes.

Hombres y mujeres en espacios de acción e intervención

Resulta incuestionable la importancia que tuvieron, en todas las poblaciones, las actividades destinadas a la conmemoración de los aniversarios patrios. Eran miembros de las élites locales —autoridades civiles, militares, miembros de asociaciones diversas, educacionistas, o vecinos destacados— los que se encargaban de organizar dichos acontecimientos, y para ellos creaban las Comisiones Pro Fiestas Patrias. Se trataba de conceder lucimiento a las festividades y, a su vez, de mantener efectivos los compromisos comunitarios.

Podemos afirmar, además, que, desde una concepción amplia de la política, la participación en las fiestas patrias implicó a la vez una iniciación a la ciudadanía, también en sentido amplio. Los hombres y mujeres, casados y solteros, comenzaban a ejercer la ciudadanía local, participando en comisiones o asociaciones diversas, y de este modo conseguían ascender en la jerarquía de poder y prestigio social de la comunidad. En este escenario, las familias que deseaban seguir esos pasos estaban dispuestas a hacer y a gastar lo necesario para obtener dichos beneficios.

Sin embargo, la exclusión de las mujeres, no solo en los cargos políticos tradicionales sino también, y en este caso, en las principales Comisiones Pro Fiestas Patrias, era una característica común. Los integrantes de estas comisiones eran en su gran mayoría hombres; en cambio, las mujeres, en relación con una existencia social subordinada al elemento masculino, por lo general llevaban a cabo acciones formando parte de asociaciones no oficiales, como las dedicadas a la beneficencia, o desde su rol de madres-educadoras.

Una de las primeras comisiones organizadoras de carácter mixto, la primera de la que se tiene registro, la encontramos en la localidad de General Roca,

para el año 1935, presidida por María Angélica P. V. de Lercari, quien fuera esposa del entonces presidente del Honorable Consejo Municipal, don Francisco Lecari. A partir de entonces, y sobre todo en la siguiente década (la de 1940), no fue extraño encontrar mujeres en los cargos principales de organización en General Roca. Las mujeres de las élites comenzaban, en esta etapa de génesis y fortalecimiento de las festividades patrias en el territorio, a desplegar con mayor frecuencia prácticas habituales de intervención ciudadana.

Por otro lado, si bien durante las primeras décadas del siglo xx los puestos de cargos en las comisiones organizadoras estaban reservados a hombres y vedados a las mujeres, en la práctica, ellas asumían diversas labores en el desarrollo y sostenimiento de las celebraciones. Son varias las crónicas de periódicos locales en las que se va distinguiendo con mayor frecuencia el trabajo de distintas mujeres en torno a dichas fiestas. Casos como el de directoras de escuelas de las diversas localidades que pronunciaban discursos patrióticos frente a los vecinos, o educadoras que organizaban, junto con alumnos y alumnas, representaciones teatrales o de sucesos históricos.

En la región patagónica, así como en otros espacios periféricos, maestras y maestros constituyeron figuras destacadas en la comunidad, ya que poseían un capital simbólico que les permitía ocupar una posición social y, por tanto, un espacio de poder. Se los asociaba al progreso y a la cultura que enseñaban desde las aulas, pero también fuera de ellas (Lussetti y Mecozzi, 2010: 7; Méndez, 2011: 105).

Coincidimos así con Laura Méndez, al señalar que se puede advertir a las mujeres de estas localidades como gestoras de ciudadanía en su rol de directivas, docentes y miembros de bibliotecas populares, comisiones de fomentos, asociaciones de beneficencia. Su misión no consistió en interpelar la dominación masculina, sino en, desde su lugar de madres, trascender el espacio doméstico. Asimismo, Méndez afirma que, en los primeros centros urbanos de la Patagonia, la impronta de estas mujeres fue esencial en la contribución a la construcción de un tipo particular de sociedad, signada por el ansia de homogeneizar sin interpelar a las relaciones desiguales de poder (Méndez, 2011: 107).

De igual manera, la prensa local reflejaba en sus crónicas cómo diversas comisiones de damas y señoritas asumían, cuando se acercaban las fechas patrias, compromisos benéficos, como el reparto de juguetes y ropa a niños pobres, la recaudación de dinero para comprar banderas, o la ayuda en las instalaciones. Así, comprobamos que a comienzos del siglo xx las mujeres pertenecientes a la élite local permanecían al margen de los puestos que otorgaban poder de cargos oficiales, si bien se les adjudicaba notoria visibilidad en algunos espacios aparentemente ligados a esos cargos, como eran los bailes sociales. Con respecto a esta

instancia, nos gustaría destacar que, si bien en ellos se reproducían los mandatos de género en la región, también devinieron espacios que las mujeres de las élites supieron aprovechar para ir ganando reconocimiento social.

Un ejemplo de este fenómeno lo constituyen las siguientes crónicas de bailes y tertulias a raíz de las celebraciones de mayo en Viedma. La primera, correspondiente al año 1908, y la segunda, al centenario de la misma conmemoración en 1910.

La Nueva Era publicaba lo siguiente: «*Todo* Viedma y muchísimas familias de Patagones asistieron al Tedeum, á la recepción en la Casa de Gobierno y al baile en los salones de la Gobernación»;[4] en esta crónica intuimos que con «todo» se refería a los vecinos más caracterizados, pues la realidad es que no todos formaban parte de la comitiva que iba a la casa de gobierno y a los bailes, y, de hecho, más adelante la crónica relataba a quiénes se refería con ese «todo Viedma»:

> Señor gobernador acompañado por los miembros de la Municipalidad, Juez Letrado, y su secretario, Fiscal, Jefe de la Escuadrilla y sus oficiales, Cónsul Italiano, Gerente del Banco de la Nación, Directores y Maestros de las escuelas, Director de la Cárcel, Secretario de la Gobernación, Jefe de Policía y demás personal de empleados de la administración y un compacto numero de invitados.[5]

Este era el público que, calificado como «selecto» o como «lo más distinguido de la sociedad viedmense», concurría a dichos actos. Asimismo, en esta crónica, pero ya para Patagones, el periódico hacía notar que el baile celebrado en el centro social de esa localidad tenía la gran virtud de reunir «lo mas florido, lo mas bello y escogido de nuestra sociedad», con lo que se demostraba «la mas exquisita cultura, distinción y buen gusto».[6]

Por otro lado, dos años después y para el baile de celebración del centenario de la revolución de mayo, en una columna titulada «La semana social», el mismo periódico destacaba la concurrencia de los habitantes de las vecinas localidades, Viedma y Carmen de Patagones, subrayando las «gracias» de las damas frente a la «galante urbanidad» y «cultura» de los señores.[7]

Siguiendo esta línea de análisis, son también numerosas las crónicas que hacían referencia o visibilizaban los nombres y los modales, vestimentas y actitudes de las damas y señoritas asistentes a dichos bailes y tertulias, en los cua-

4 La cursiva es nuestra. *La Nueva Era*, 4/6/1908, núm. 227.
5 *Idem*.
6 *Idem*.
7 *La Nueva Era* (Viedma), 1/6/1910, VII, núm. 424.

les, por otro lado, podían llegar a exigir a estas mujeres cierto decoro en sus vestidos u ornamentos, como lo demuestra una crónica del periódico *La Nueva Era*. Mientras que las mujeres de los sectores dominantes eran los elementos que atraían y embellecían la jornada, a los hombres se les solía distinguir por su capacidad intelectual.

Cuadro 2

A propósito de las funciones de gala anunciadas en los teatros *2 de Mayo* y *Giuseppe Garibaldi* para festejar el próximo centenario, hemos recibido, verbalmente y por escrito, buen número de opiniones contrarias al uso del sombrero en el teatro por el público femenino.

Se aduce como razón principal la extraordinaria amplitud de los sombreros puestos en boga por la moda actual; y, por más que nos declaramos oficiosos defensores de la más bella mitad del género humano, no podemos dejar de reconocer la justicia del reclamo.

El sombrero es una prenda indispensable de la indumentaria femenina. Una señora sin sombrero se nos antoja incompleta, y peor aun si se trata de una señorita joven y hermosa, cuyos encantos no brillarán sino bajo el marco de un elegante sombrero cubierto de rizas plumas, de artísticos ramos de flores o de caprichosos nudos de cintas combinados acertadamente por una mano diestra.

Empero, también es preciso colocarse en la situación de un espectador que tiene delante de sí, á guisa de pantalla, uno de estos monumentos de terciopelo, seda y plumas, al que imprime suaves ondulaciones la movediza cabeza de su dueña, ocultando a la vista de aquel el escenario. ¡No hay paciencia que resista a semejante tortura!

Según nuestro parecer, las damas deberían mostrarse condescendientes a este deseo de los caballeros, plenamente justificado. Por otra parte, las señoras tienen en los peinados postizos un recurso precioso con que terminar su toaleta y satisfacer el mas exigente gusto estético. Un peinado sencillo y elegante y una cinta de color apropiado entrelazada con los bucles del cabello son de excelente efecto y suplen sin desventaja la falta del sombrero por unas pocas horas.

Confiamos, pues en la amabilidad de las damas, esperando que concurrirán al teatro sin sombrero.

Periódico *La Nueva Era* (Patagones), 22 de mayo de 1910, año VII, núm. 423.

Esto refuerza la idea de que las fiestas pueden, y deben, ser analizadas desde diferentes ámbitos y concepciones: en el aspecto religioso, artístico, económico, lúdico, en el de la identidad cultural y también desde la perspectiva de género. El eje articulador en estos espacios reservados a los vecinos caracterizados era la ostentación: el lujo de sus vestimentas, la calidad y cantidad de los músicos, la belleza de sus figuras femeninas y la magnificencia de sus festejos. Creemos que estas fiestas internas añadían otras identidades a la nacional, si se quiere en términos de clase, instituyendo un grupo cuyo estatus social necesitaba espacios de vinculación para consagrarse y reproducirse.

Así, sostenemos que la celebración de las fiestas patrias sirvió para exaltar la argentinidad y, además, estas fueron espacios para la construcción y el robustecimiento de lazos de unión local y regional, así como de legitimación de poder para la élite de las diferentes localidades rionegrinas. Y, en estas dinámicas, las mujeres de las familias destacadas, incluso con derechos políticos restringidos, comenzaron a tomar cada vez mayor protagonismo en las esferas de organización de estas conmemoraciones y, a partir de estas intervenciones, lograron ir ejercitando mecanismos en el devenir político de sus comunidades.

Consideraciones finales

En el Territorio de Río Negro, las celebraciones de las efemérides patrias devinieron espacios donde la población de las diferentes localidades se conocía e interactuaba, generando y construyendo lazos de carácter político, social y económico. Fueron asimismo escenarios que, según los tipos de participación existentes, reflejaron los espacios de poder de cada sector de la población, convirtiéndose en instancias claves para la sociabilidad local. Mientras estas instancias contribuyeron a concretar un imaginario colectivo bajo el ideal de una comunidad homogénea y argentina, en las diferentes localidades las celebraciones se convertían a su vez en una coyuntura ideal para consolidar los espacios de poder de las élites locales.

En el caso de las experiencias de participación por parte de las mujeres, ya sea en la preparación o bien en el desarrollo de las festividades patrias, creemos que, en términos políticos, implicó una práctica de ciudadanía. En dispares proporciones respecto a los varones, las mujeres de los sectores dominantes irán progresivamente ejerciendo la ciudadanía local, participando en sistemas de (en)cargos, así como ascendiendo en la jerarquía de poder y prestigio social de la comunidad.

Por último, son muchos, y de diferente índole, los desafíos que debemos seguir asumiendo para complejizar el análisis desde esta perspectiva; entre los que consideramos ineludibles, están los estudios que permitan visibilizar a las mujeres como sujetos múltiples, en la medida en que podamos advertir y articular las particularidades en la adhesión o el rechazo a estas identidades nacionales por parte de las mujeres de clase trabajadora y/o racializadas.

Hoy, cuando el concepto de patria está más politizado que nunca, nos parece fundamental rescatar en perspectiva histórica aquellos trazos que dotaron de entidad a la conformación de una tradición, que llenaron de contenido y de un sentido construido a la pertenencia, que reivindicaron aquello en lo que prevalecía la unión, las semejanzas más que las divergencias, sin embargo, teñido de exclusión y normatividad.

Bibliografía

Amuchástegui, Martha (1999). «Escolaridad y rituales». En: Carli, S. (comp.). *De la familia a la escuela. Infancia, socialización y subjetividad.* Buenos Aires: Santillana, págs. 107-128.

Anderson, Benedict (1983). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres / Nueva York: Verso.

Andújar, Andrea (2012). «El género de la historia: aportes y desafíos para el estudio del pasado». En: Viano, C. (coord.). *Miradas sobre la historia. Fragmentos de un recorrido*. Rosario: Prohistoria, págs. 97-116.

Argeri, María E. (1999). «La formación de los sectores dominantes locales. Río Negro (Norpatagonia) a principios del siglo xx». *Secuencia, Nueva Época*, núm. 45, págs. 92-96.

Arias Bucciarelli, Mario (2009). «Otros espacios para pensar la ciudadanía. Los territorios nacionales». *Nordeste*, segunda época, núm. 29, págs. 171-183.

Bandieri, Susana (2007). «Sociedad civil y redes de poder social en los Territorios Nacionales del sur: Neuquén, Patagonia argentina, 1880-1907». *Boletín Americanista*, núm. 57, págs. 53-68.

Elvira, Gladys (2008). «Ciudadanía. Sociabilidad pública y acción colectiva en Viedma, capital del Territorio Nacional de Río Negro, 1912-1930». En: *III Jornadas de Historia de la Patagonia.* Bariloche: Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio / Universidad Nacional de Río Negro, págs. 1-16.

Favaro, Orietta (1997). «Realidades contrapuestas a los Estados provinciales: los Territorios Nacionales, 1884-1955». *Realidad Económica*, núm. 144, págs. 79-96.

Gellner, Ernest (2001 [1983]). Naciones y nacionalismos. Madrid: Alianza.

Grimson, Alejandro (comp.) (2000). *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*. Buenos Aires: Ciccus / La Crujía.

Hobsbawm, Eric (1991). *Naciones y nacionalismos desde 1780*. Barcelona: Crítica.

Iuorno, Graciela; Miralles, Glenda; Nasser, Karim (2007). «Actores y espacio público en la etapa territorial rionegrina. El Departamento General Roca y su integración desigual». En: Ruffini, M.; Masera, R. (coords.). *Horizontes en perspectiva. Contribuciones para la historia de Río Negro 1884-1955.* Río Negro: Fundación Ameghino, vol. 1, págs. 337-344.

Luna, Lola (1994). «Historia, género y política». En: Luna, L.; Villarreal, N. *Historia, género y política. Movimiento de mujeres y participación política en Colombia 1930-1991*. Barcelona: Seminario Interdisciplinar Mujeres y Sociedad, págs. 19-58.

Lusetti, Liliana; Mecozzi, M. Cecilia (2010). «Obra patriótica, sembrar de escuelas la cordillera y la frontera: un análisis desde la prensa territoriana. 1910-1945». IV Jornadas de Historia de la Patagonia. En: http://4asjornadas.rhdg.com.ar/Ponencias/mesa%2014/Lusetti-Mecozzi.pdf (consulta: 10 de marzo de 2011).

Méndez, Laura (2011). «Trayectorias femeninas en la Nortapagonia (1884-1930): ¿una ciudadanía ausente?». *Páginas. Revista Digital de la Escuela de Historia*, núm. 5, págs. 94-114.

Miller, Nicola (2006). «The historiography of nationalism and national identity in Latin America». *Nations and Nationalism*, vol. 12, núm. 2, págs. 201-221.

Nash, Mary (2002). «Las mujeres en el mundo contemporánea». *Aula Historia Social*, núm. 9, págs. 14-35.

Quiroga, Jorge (1987). «El espacio geográfico». En: Rey, H. *et. al. Historia del Valle Inferior del Río Negro. El nuevo distrito federal*. Buenos Aires: Plus Ultra, págs. 13-39.

Ruffini, Martha (2007). *La pervivencia de la República posible en los territorios nacionales. Poder y ciudadanía en Río Negro*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Salmerón, Alicia (2003). «Presentación». *Signos Históricos*, núm. 10, págs. 8-14.

Scott, Joan (1989). «Sobre el lenguaje, el género y la historia de la clase obrera». *Historia Social*, núm. 4, págs. 81-98.

Segato, Rita (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Vapñarsky, César A. (1983). *Pueblos del norte de la Patagonia: 1779-1957*. Buenos Aires: Editorial de la Patagonia.

Zaidenwerg, Cielo (2011). «La inclusión de la Patagonia al proyecto nacional argentino a través de la educación. Río Negro a principios del siglo xx». En: García Jordán, P. (ed.). *El Estado en América Latina. Recursos e imaginarios, siglos xix-xxi*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona – TEIAA, págs. 213-238.

— (2014) «Celebrando la patria en la Gobernación norpatagónica de Río Negro (1908-1930)». *Naveg@merica*, núm. 12, págs. 1-19.

Textos, cuerpos y contextos: de la abstracción a la innovación docente que encarna y humaniza la historia

Patrícia Martínez i Àlvarez
Universitat de Barcelona

La primera vez que me encargaron la asignatura de Género e Historia, en la Facultad de Historia de la Universidad de Barcelona, fue en horario de ocho a nueve y media de la noche los jueves y los viernes. Aquel grupo, de hace más de cinco cursos, era bastante adulto. Actualmente tengo a mi cargo el grupo A, de de ocho a nueve y media de la mañana, los jueves y los viernes también: joven, muy joven el grupo.

En el decurso de la asignatura, a aquel grupo le pedí que desmontara un paradigma histórico, que lo sexuara, que me explicara si el marxismo tenía sexo, y lo acompañé a corroborar que «la historia del mundo es la historia de los cuerpos» a través del análisis de fuentes y vestigios del pasado. Expliqué en algún momento de aquel curso el porqué de una asignatura así en el plan docente de la carrera de Historia, obligatoria para todos los alumnos y las alumnas: tenía que ver, la obligatoriedad, con la transversalidad, con lo moderno que quedaba hablar de género en un nuevo plan docente enfocado a la profesionalización, pero tenía sentido que aprovecháramos el curso para repensar la distancia entre la memoria y la historia cuando sexuamos el pasado, y sobre todo cuando nos acercamos a las mujeres en el pasado. Al aula del grupo de este año, a las ocho de la mañana, entré diciendo el primer día de clase que esta asignatura tenía todo el sentido del mundo «porque nos están matando». Y algunos levantaron la mirada del móvil, de las pantallas de ordenador, y otras me miraron sorprendidas. Entre aquel curso y este el contenido de la asignatura ha cambiado sustancialmente: también la realidad que nos rodea. En cuanto docente feminista, he ido creando un corpus conceptual y de pensamiento que, puesto en circulación en la interacción en el aula, me ha permitido replantear temas y modos de abordarlos, pero a la vez hemos actuado en la realidad que nos rodea. Como cuando les pido que analicen una fuente histórica, escuchen la voz y el cuerpo que hablan en ella, y luego me hablen de contexto, y no al revés, partiendo del contexto para explicar la voz y el cuerpo que hablan en una fuente, porque ese es solo el ejercicio de redundar en la historiografía

patriarcal que ya tiene dicha la historia de la humanidad. Efectivamente, desde el aula hemos actuado en la realidad que nos rodea, como hicieron tantas mujeres en el pasado aunque la historiografía androcéntrica las haya borrado de los anales de la historia, porque «quiero decirte que cuando llego a casa, después de estas clases, con mi esposa hablamos de las clases y por primera vez en la vida me he planteado si soy o no soy machista», y porque «después de hacer la asignatura contigo he estado unos meses reorganizando mi vida: dejé la relación que tenía, estoy en otro lugar de la realidad, contento», y también porque «esta es la asignatura más importante que he hecho, en toda mi vida, después de que de pequeño me enseñaran a escribir en la escuela».

Primera persona del singular, y no la categoría «mujer»: así como la historia, la práctica docente y la universidad

Pensar en el pasado cuerpos y experiencias (de modo que sean los textos y las fuentes los que narren verdaderamente contextos) inaugura una circularidad en la que lo que sucedió en el pasado, cómo fue sentido, cómo fue vivido, y la toma de conciencia de que aquello configura parte de la realidad de aquel tiempo, conectan con la experiencia en primera persona de quien lee y escucha esas fuentes y las interpreta. De modo que la historiadora está en la historia que narra, como estuvieron los historiadores de la historiografía abstracta, y como están las alumnas y los alumnos en el aula y en casa, cuando elaboran un trabajo de análisis de las fuentes.

Se conectan de tal modo, pues, qué es historia con quién piensa y escribe y decide qué es historia. En este sentido, un modo de trabajar el pasado que ponga en el centro la fuente, la voz que habla en ella, que la haga humana, que la encarne en un cuerpo, tiene el propósito de desmantelar la historia abstracta, en la que parece que no ha habido experiencia humana, y se inicia, a la vez, la reflexión crítica acerca de la distancia entre la memoria y la historia.

Son estas reflexiones y conexiones, en el ejercicio de poner en el centro la fuente para que hable, las que nos permiten ensanchar y humanizar la memoria, precisamente y sobre todo con experiencia femenina: a la abstracción historia del cristianismo, por ejemplo, que a su vez se construye bajo el paradigma cristianismo, la concreción y la encarnación —también por ejemplo— de los viajes escritos en la obra de Egeria *Itinerarium*. La autora, como otras mujeres, se desplazó a Tierra Santa en el siglo IV con el deseo de conocer a través de sus propios sentidos los lugares de los orígenes del cristianismo, como solían hacer

muchas mujeres, además predicadoras, que entre los siglos I y II viajaron por el territorio imperial.[1] El texto de Egeria y la conexión con la tradición de mujeres escritoras y viajeras nos ensancha la idea de cristianismo, y nos aparta del tópico de que la mujer —en singular universal, del todo abstracto— no fue libre en aquella época. Abstracción, a la vez, que refuerza la sensación de las alumnas y de los alumnos de que hoy estamos lejos de esa historia con la que no conectamos, porque a diferencia de entonces, las mujeres ya tienen derechos y son libres.

Experiencias concretas y encarnadas, como la de Egeria, nos narran vivencias de mujeres —en plural— que ya no caben dentro de la idea de un único modelo abstracto de mujer para todo un período histórico. Este mismo ejercicio ayuda a la vez a desmontar paradigmas y abstracciones que definen la realidad actual, porque es posible también descubrir lo vacíos que están de experiencia humana: explica Antonia Fernández Valencia que suele encontrarse en las aulas con que sus alumnas y alumnos asocian hechos en la historia de las mujeres en el pasado con lo que hoy se entiende como «violencia de género».[2] A mi modo de ver, esto expresa la dificultad que tienen las alumnas, y sobre todo los alumnos, para entender y situar en el pasado experiencias humanas concretas: que sobreinterpreten la realidad pasada depende, tal y como a su vez plantea Antonia Fernández, de cómo se trabaje lo social, lo económico y lo político. Si a estos ámbitos de las realidades podemos encarnarles experiencias humanas, la comprensión de lo que expresen pinturas o textos del pasado necesitará ir más allá del uso de categorías abstractas («violencia de género» es una categoría abstracta) y aterrizará en sentidos mucho más amplios y concretos. Dicho de otro modo: ni el pasado expresa solo machismo, violencia, o la relegación de la mujer, ni el presente es una realidad en la que las mujeres somos ya libres.

Es desde hace muy poco, por ejemplo, que podemos leer que el capitalismo o el colonialismo no fueron (solo) sistemas económicos: estudiados en abstracto, como modelos económicos aplicados a un período determinado de la historia, en contextos geográficos determinados, parecen ser entes abstractos, esquemas de organización del dinero que poco nos dicen de cómo los vivieron mujeres, hombres, personas de colores distintos conviviendo en los mismos espacios, etc. Resultan conceptos poco explicativos de las realidades

1 Rivera Garretas, María-Milagros (1995). «Egeria». En: Íd. *Textos y espacios de mujeres. Europa, siglos IV-XV.* Barcelona: Icaria, pág. 40.

2 Fernádez Valencia, Antonia (2015). «Género y enseñanza de la historia». En: Domínguez Arranz, A.; Marina Sáez, R. M. (eds.). *Género y enseñanza de la historia. Silencios y ausencias en la construcción del pasado.* Madrid: Sílex, págs. 29-55.

humanas a partir de las cuales, precisamente, esas formas de economía pudieron nacer, se mantuvieron, afectaron, organizaron las relaciones, etc. Hoy podemos leer, de historiadoras como María-Milagros Rivera Garretas, que el tránsito entre el feudalismo y el capitalismo representó la sustitución de la relación humana por la producción;[3] de antropólogas como Mercedes Fernández Martorell, que el nacimiento del capitalismo fue de la mano de la imposición del matrimonio cristiano como modo de regular el mandato de que a cada hombre correspondiera, en compensación por las desigualdades económicas, lo mismo: una mujer[4] y, de la socióloga Silvia Federici, que el auge del colonialismo español, durante el siglo XVI, tuvo como eje estratégico y argumental contra las poblaciones indígenas la «persecución de la idolatría» y, por ello, la búsqueda de mujeres brujas,[5] así como el recrudecimiento también de los mandatos eclesiásticos para las mujeres españolas y criollas en las colonias.

El ejercicio de humanizar las categorías políticas, económicas o sociales que han servido históricamente para organizar el pensamiento histórico, la producción historiográfica, y para ordenar la memoria, nos lleva sin duda a darnos cuenta de que muchas de estas están vacías de contenido,[6] y también a la evidencia de que el pensamiento histórico se ha organizado alrededor de visiones patriarcales de la realidad. Entre la práctica de abstraer, de vaciar de contenido humano y real, y las estructuras patriarcales del saber y de lo político existe, entonces, relación: por eso nos parece tan a menudo que el derecho, la jurisprudencia o la economía carecen de sentido común. Volviendo al modo en que se ha organizado el pensamiento histórico a base de abstracciones y de simbólico patriarcal, las mismas edades o etapas de la historia se organizan alrededor de hechos que han sido interpretados como grandes, de impacto, de cambio, se corresponden con formas de poder político o económico, con caídas de bloques territoriales a partir de guerras o de conquistas, y se explican solo en masculino. De la abstracción de que «Carlomagno fundó Europa», redundando en la idea de que un solo hombre lo puede todo, de que son los hombres los que proveen lo político y lo económico, a la concreción y huma-

3 Rivera Garretas, María-Milagros (2005). *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, págs. 131-132.

4 Fernández-Martorell, Mercedes (2018). *Capitalismo y cuerpo. Crítica de la razón masculina*. Madrid: Cátedra, pág. 38.

5 Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños, pág. 299.

6 Ha trabajado ampliamente sobre lo vacía que está de información cualquier abstracción política y conceptual Cristina Fallarás, y lo ha hecho en torno al relato, a la memoria común a base de experiencias de mujeres que han sufrido distintas formas de violencias masculinas (Fallarás, 2019: págs. 61-73).

nización de cómo funcionaron las relaciones personales en los entornos del linaje del emperador, de cómo lo territorial y las relaciones de servitud cruzaron las relaciones humanas y, por ello, se materializaba la expansión imperial está, por ejemplo, Duoda. En el siglo IX era habitual que, como modo de reconocimiento y de servidumbre, los nobles entregaran sus hijos a otros señores, de modo que se impedía la vivencia de la maternidad a mujeres como Duoda, marquesa de Septimania y condesa de Barcelona, de quien conservamos el libro que escribió al hijo al que no pudo acompañar a crecer y a su hijo recién nacido, y también arrebatado para ser entregado por el padre a su señor. El *Liber manualis* que escribió la condesa a sus hijos Guillermo y Bernat, desde la lógica de la abstracción de que la mujer en la Edad Media estaba relegada, es una anécdota y se explica desde la lógica marxista de que solo las mujeres de la nobleza sabían escribir. El texto, encarnado y humanizado, es un texto político: un relato de la maternidad de Duoda, en primera persona, que ensancha la historia de las maternidades de la Europa feudal en el siglo IX.

Así pues, el trabajo para lograr que las alumnas y los alumnos dejen de usar la categoría universal y vacía «mujer» y se pregunten por la utilidad de una historia abstracta en masculino ha ido más allá de las aulas de asignaturas especializadas en el grado; también la recreación de paradigmas tales como el de la división de las edades de la historia, que desde el deseo de humanizar el pasado analizamos durante tres años seguidos convirtiéndolas en edades de una vida humana: la antigüedad como infancia, el mundo medieval como la adolescencia, el moderno como la madurez y la contemporaneidad como el momento vital actual de cada participante en el aula. En el año 2016, fruto de la experiencia de aquel primer grupo de los jueves y los viernes por la noche, escribimos y publicamos conjuntamente alumnas, alumnos y docente un artículo en el que proponíamos como práctica de innovación volver al inicio: la reflexión sobre la diferencia sexual, el género y los cuerpos dentro del aula universitaria.

Al mismo tiempo, también en el año 2016, desde la experiencia de lo político de pensar de nuevo categorías y abstracciones, desde la experiencia de lo político de la práctica docente, y desde la certeza de la necesaria transformación de la institución universitaria, inauguré un ciclo de cursos orientados a formación de formadoras, reconocido académica e institucionalmente también por la Universidad de Barcelona. Empecé centrando el curso con docentes del ámbito de las humanidades para pensar en la relación entre docencia y feminismos.

En los tres últimos años, desde aquella primera edición, el modo de pensar en nuevas propuestas para los siguientes cursos destinados a formadoras, y el modo de diseñarlos ha sido el de incorporar a docentes que en anteriores ediciones hubieran sido alumnas, ampliando así el mapa de áreas de saber y la

posibilidad de detectar necesidades como personas que conformamos una institución humana en la que se desarrolla saber: en este sentido, actualmente los cursos están participados tanto por personal docente e investigador (PDI) como por el de administración y servicio (PAS), y ha resultado cada vez más evidente la necesidad de trabajar la distancia entre las formas de violencia patriarcal que atraviesan nuestra realidad fuera y dentro de la universidad, como docentes en cada una de nuestras especialidades, como investigadoras, como administrativas, y las formas de violencia que sostienen las abstracciones políticas de la institución universitaria dentro del ámbito político local y global.

La necesidad de abrir las aulas en las que se piensa el pasado para que entre el aire de las calles, para que entren las realidades humanas concretas —y precisamente porque existe circularidad entre lo que sucedió en el pasado, vivido en primeras personas, y las experiencias en primera persona de quien piensa la historia— es lo que da sentido al hecho de que, desde la práctica docente, se amplíe la práctica política como docentes en la universidad. Así, tanto en las aulas de grado como en espacios de trabajo común con otras personas docentes y administrativas de la universidad, ha sido necesario abordar, también, la banalización y el vaciamiento incluso de aquello que ha servido para saber que es necesario abandonar lo abstracto y banal para entender lo humano de la realidad. Por eso, después de haber descubierto desde los feminismos y en la práctica de pensar la historia que lo personal es político, que no existe una política, sino tal vez política masculina y política femenina, y que entonces también la categoría «política», usada de manera neutra y universal, es incorrecta, hemos podido ver críticamente de qué modo hasta lo político del feminismo puede ser banalizado: como cuando ante la primera configuración del proyecto de gobierno de Pedro Sánchez en España, se habló en el mundo entero del «gobierno más feminista de la historia», o ante la mesa del Parlament de Catalunya, liderada por Roger Torrent con una sola mujer, pocos medios se hicieron eco de la extrañeza de la situación.

Una evidencia de lo difícil que es, y de lo lejos que queda a veces, la posibilidad de humanizar la información, lo político, el saber y la historia son las veces en las que las alumnas y los alumnos comentan en el aula, en sus trabajos o en los exámenes artículos que han leído sin poner su propio cuerpo en el centro de su reflexión y de sus palabras. Sucedió, hace muy poco, que después de leer a Rita Segato sobre los feminicidios en Ciudad Juárez un alumno explicaba en clase lo que había entendido de la lectura: Ciudad Juárez quedaba a años luz de él, los feminicidios también, y los asesinos y las asesinadas parecían ser menos personas que él. Sigue siendo urgente humanizar las aulas universitarias, los saberes, las instituciones, y la historia:

> En suma, la reducción del femenino, como argumenté, es un episodio fundacional de la historia de la especie narrada en una gran cantidad de mitologías esparcidas en la totalidad del planeta, lo que la instala como piedra angular de la pirámide de dominaciones en una temporalidad filogenética, al tiempo que constituye también la primera lección de desigualdad en la escala ontogenética de la emergencia del sujeto en la vida familiar.
>
> Hoy, la crueldad misógina, que transforma el sufrimiento de los cuerpos femeninos en un espectáculo banal y cotidiano, es la pedagogía que habitúa a las masas a convivir con el arbitrio, con el margen agramatical de la vida humana, con el carácter finalmente ficcional de las instituciones.[7]

Plantear en las aulas «historia en masculino» e «historia en femenino»

Así como entre la producción historiográfica de los años ochenta y el desarrollo de pensamiento feminista para escribir historia en los años noventa, y en buena medida gracias a los estudios de Joan Scott pudimos transitar desde la historia de la vida privada hasta la historia de las mujeres, pienso que el florecimiento de otras tantas propuestas de análisis feminista nos permite hoy hablar de lo necesario de pensar la historia en femenino, pero también, definitivamente, de la existencia de una historia en femenino y de otra historia en masculino.

Sexuar la historia nos ha facilitado la posibilidad de repensar sistemas de gobierno, de economía y de sociedad, y por lo tanto paradigmas históricos de naciones enteras:

> Propongo, por lo tanto, leer la interface entre el mundo pre-intrusión y la colonial modernidad a partir de las transformaciones del sistema de género. Es decir, no se trata meramente de introducir el género como uno entre los temas de la crítica descolonial o como uno de los aspectos de la dominación en el patrón de la colonialidad, sino de darle un real estatuto teórico y epistémico al examinarlo como categoría central capaz de iluminar todos los otros aspectos de la transformación impuesta a la vida de las comunidades al ser captadas por el nuevo orden colonial moderno.[8]

7 Segato, Rita Laura (2016). *La guerra contra las mujeres.* Madrid: Traficantes de Sueños, pág. 103.
8 *Ibidem*, pág. 112.

Desde la reflexión acerca de los mundos culturales americanos diversos, pero también desde el modo en que vivieron, sintieron, aprehendieron, o actuaron mujeres y hombres, y sobre todo mujeres españolas, mestizas, criollas, indias y negras, he aprendido en las aulas y en la lectura de las fuentes a plantear que el orden colonial sostenido fundamentalmente en mandatos sobre las mujeres (españolas, criollas, mestizas, indias, negras) fue desplazado por el desorden colonial: las libertades, experiencias y prácticas de mujeres diferentes, a veces viviendo en espacios comunes, recrearon en femenino la vida en las colonias. De modo que del mandato del recogimiento religioso femenino para españolas y criollas se desplazaron vidas como la de sor Juana Inés de la Cruz, que probó distintas formas de vida espiritual hasta encontrar la que más placía a su deseo de dedicar la vida a escribir y a leer, que se carteó en diálogos teológicos con obispos, y que se enamoró y escribió en versos y cartas su amor a la virreina de Nueva España.[9] Se le desplazaron al orden colonial, también, vidas como la de Úrsula de Jesús, «negra criolla» a la que regaló la libertad su dueña, a la que reconocieron visionaria en la ciudad de Lima hasta los virreyes, y de quien conservamos un proceso textual que explica cómo Dios se manifestó en un cuerpo negro, en pleno siglo XVII en la Lima virreinal, y cómo un hagiobiógrafo necesitó blanquear su posible santidad ante Roma.[10] Al orden colonial se le desplazaron las mujeres indias que decidieron aprender las prácticas y costumbres españolas, y hacer uso de los instrumentos legales de los españoles a los que conocían para escapar del tributo mitayo en zonas rurales,[11] pero también perseverar en la intención de que sus hijos fueran reconocidos legítimos y pudieran deshacerse, así, de las relaciones de exclusión y servidumbre a las que el color de su piel les obligaba en el orden colonial.

A la historia en masculino del orden colonial le corresponden fuentes tan explícitas como esta, con la que trabajamos en asignaturas genéricas y también en otras sobre mundo colonial americano:

> Hermana mía, lo que habéis de hacer, vista ésta, de determinaros veniros a estas partes conmigo en la primera flota que partiere de esa ciudad para estas partes, donde, siendo Dios servido de traeros en salvamento, seréis bien recibida y regalada. Y para este fecho hallaréis en la ciudad de Nombre de Dios a Miguel de

9 Rivera Garretas, María-Milagros (2018). *Sor Juana Inés de la Cruz. Enigmas de La Casa del Placer.* Madrid: Sabina.

10 Martínez i Àlvarez, Patrícia Victòria (2004). *La libertad femenina de dar lugar a Dios.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Movimiento Manuela Ramos.

11 Mannarelli, Mariemma (ed.) (2018). *La domesticación de las mujeres. Patriarcado y género en la historia peruana.* Lima: La Siniestra, pág.30.

> Urrutia, mi hijo el mayor sobrino vuestro, para que os traiga consigo a esta ciudad y os regale en todo el camino como a tía y a hermana. Porque así él como los demás sus hermanos y sobrinos vuestros y su madre os desean conocer y veros para serviros y regalaros. Y es de manera que, viniendo alguien a esta tierra de la patria que tratamos de vos y de vuestra bondad y nobleza, más se les acrecienta el deseo de veros y me ruegan que envíe por vos. Y así, tenía determinado de enviar a uno de mis hijos a Bilbao por vos, mas pues estáis en Sevilla, os ruego que os pongáis por la obra la venida. Que con esto tengo escrito muy largo a Hernando de Urrutia, vuestro primo, donde estáis en su compañía, os avíe y os dé todo lo que menester hubiéredes, que dineros tiene míos hartos, con que lo podrá hacer. Y os compre tres pares de vestidos, y dos mantos de seda, de manera que vengáis muy honradamente. Y traed con vos una criada que os sirva por el camino, y venga en vuestra compañía, porque así conviene, y en la nao donde viniéredes procurad que sea donde venga gente honrada, y tal que ganéis mucha honra hasta llegar en salvamento a Nombre de Dios, donde desde allí para acá queda a mi cargo lo demás. Y confia en Dios que, si perdistes buen marido, que yo os busque otro con quien viváis muy descansada y honrada, que yo me ofrezco a hacerlo.[12]

En masculino, así, en la América de los siglos XVI y XVII se construyó con relatos y con instrumentos legales, con instituciones administrativas, con cargos y crónicas de fundación, o con cartas de llamado de mujeres el orden colonial. En femenino se recrearon las relaciones entre distintas, se regalaron apellidos, se encarnó Dios en cuerpos oscuros, y se tambalea la idea de que el orden colonial, además de rígido, fuera estanco: fue mediante cuerpos de mujeres que lo mestizo, híbrido, heterogéneo y diferente apareció en un escenario en el que lo puro y blanco ordenaba el universo de relaciones de manera abstracta, por mandato divino, y en vertical. Fuentes como biografías, cartas, versos, litigios o incluso visitas clericales a monasterios y conventos configuran el corpus textual de la historia del mundo colonial americano en femenino.

Entre usar el concepto género para pensar el pasado, sexuar la historia, hacer historia de las mujeres y pensar la historia en femenino existen matices que vacían de abstracción períodos enteros del pasado, que llenan de fundadoras, de recreadoras, de mujeres dialogando y de cuerpos viviendo en primera persona lo pasado.

12 Juan Martínez de Huaguaqueca a Juana de Huaguaqueca, en Sevilla. Lima, 28. V.1590. En: Otte, Enrique, *op. cit.*, págs. 441-442.

La práctica de ensanchar Estados: de política a políticas

En este tercer y último apartado del capítulo, planteo el análisis en femenino de textos de Clorinda Matto de Turner (Cusco, 1852 – Buenos Aires, 1909), una mujer que escribió a lo largo de toda su vida en diarios locales y nacionales en Perú, que enseñó a niñas a leer y a escribir en su casa, que fundó una imprenta y varios periódicos, que escribió diversas novelas, se exilió a Argentina, recorrió Europa y se dirigió a auditorios distintos tanto en Perú como en Argentina. Clorinda formó parte, además, de una red de mujeres escritoras que celebraban veladas, se escribían transnacional y transoceánicamente, y proponían que si no era para procurar educación universal a las mujeres, las repúblicas americanas nunca serían modernas. La lectura de la vida de Clorinda, de parte de sus textos y del sentido de todo lo que vivió, transcrito en las fuentes, humaniza buena parte de la historia de Perú y de la América de finales del siglo XIX, politiza la práctica femenina, amplía el significado, entonces, de «lo político», y me permite hablar de cómo la práctica política femenina de una mujer, en este caso de Clorinda Matto, ensancha aquel presente, y hoy la historia de la creación y construcción del Estado republicano en Perú, precisamente porque Clorinda dijo, de mil maneras, que debía ser —el Estado— algo mucho más humano y menos abstracto, lleno de vidas reales.

Aunque con más de un siglo de distancia, pienso que Clorinda Matto podría haber conectado con la idea que una parte del feminismo plantea hoy acerca de que «quizás los códigos de la política femenina y los códigos del derecho no se encuentren nunca»,[13] y pienso que, como otras mujeres en el pasado y hoy, terminó prefiriendo la política de las mujeres después de haber estado cerca de «la política fundada en la fuerza»[14] en tiempos de Cáceres y de Piérola: «lo político», para Clorinda, tenía un sentido peyorativo, y cuando fundó en Cusco su periódico *El Recreo* escribió en su primera columna que su publicación no serviría a estos fines, sino más bien a ampliar el espacio de la provincia en la nación, lo que significaba sin duda que Clorinda haría, con su publicación, política:

> Siempre hemos tenido publicaciones en el país, pero todas y en casi todo el tiempo no han perseguido más fin ni tenido otro carácter que el político; mientras los

13 Cigarini, Lia (2007). «¿Qué es la política de las mujeres?». *Duoda. Estudis de la Diferència Sexual*, núm. 33, pág. 232.

14 Rivera Garretas, María-Milagros (2005). «La historia de las mujeres que nombra el mundo en femenino». *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, núm. 26, pág. 1164.

> verdaderos intereses sociales han sido descuidados, faltándoles un órgano que abogue de continuo por ellos. Los más de los periódicos que ha habido, debidos a las circunstancias, lo repetimos, se han circunscrito exclusivamente a la política y siguiendo los vaivenes de esta han tenido que morir tarde o temprano.
>
> La literatura nacional en general y la de las provincias deberían estar en más auge si desde un principio se hubiesen ideado y puesto en práctica los medios de fomento y estímulo […]. El Cuzco como pocos pueblos está llamado a tener una rica y variada literatura; porque sus tradiciones históricas, la riqueza de sus producciones, lo encantador de algunas de sus regiones y otras muchas circunstancias que sería largo enumerar, le proporcionan material bastante a la vez que motivos de inspiración.[15]

«Femenina», su política, no solo significaba abordar cuestiones relativas a las mujeres. Significaba también hacer espacio a otras mujeres y reconocerlas públicamente, darles crédito por sus obras, crear memoria a través de su escritura como en tantas ocasiones hizo recogiendo vidas de mujeres que, por supuesto, también habían hecho historia en Perú. Femenina, su política, la que se distanciaba de aquella a la que se dedicaban los otros periódicos, significaba asimismo reconocer a todas las mujeres:

> Siendo uno de los fines del periodismo el de inmortalizar los nombres de las personas dignas de la celebridad, he querido consagrar mis Primeros trabajos a la memoria de la señora Francisca Zubiaga de Gamarra, deseosa de que no se pierda en la oscuridad de los tiempos el nombre e historia de tan ilustre cuzqueña […]. Dedico este pequeño trabajo a mis queridas paisanas, y a la señora gorriti, por creer que tanto ellas como yo rendimos un culto de admiración a la memoria de la señora Zubiaga, cuyo nombre nos es igualmente honroso y simpático. Al poner pues estos ensayos bajo la protección de ellas, les ruego que acepten como un homenaje del profundo aprecio con que las distingo.[16]

Femenina, su política significaba, además, hablar y escribir en primera persona, contar emociones, impresiones y vivencias: humanizar la escritura que otros intelectuales y políticos dedicaban al poder:

> Me detuve a contemplar la tarde, el sol, la pampa, los alambrados que son linderos; todo un escenario estimulante a la vibración de mi ser con el recuerdo de la

15 Matto, Clorinda (1876). «Doña Francisca Zubiaga de Gamarra. Dedicado al bello sexo del Cuzco, y a la insigne literata señora Juana Manuela Gorriti». *El Recreo*, núm. 1, pág.1.

16 *Ibidem*, pág. 2.

patria; confundiendo en afecto íntimo a los de allá con los de acá; y en esa tarde germinó este libro.

Hoy lo entrego á la prensa recogiendo en un volumen las hojas que he derramado casi diariamente en faena periodística; unas, que son fruto de labor paciente en la observación y la historia; otras, como haz de páginas esparcidas por el viento huracanado en las horas sin descanso de viajera, de proscrita, de operaria en la factoría de los grandes pueblos donde hay que ganarse el pan á peso de oro.

Pongo mi libro en manos de mis lectores, abrigando la pretensión de que en sus páginas hallarán nombres y fechas que más tarde han de ser buscados por los que de literatura se ocupen en nuestro naciente taller americano.[17]

En esta misma obra, *Boreales, miniaturas y porcelanas*, Clorinda dedicó las «Porcelanas» básicamente a mujeres: en esta sección se encuentra la conferencia «Las obreras del pensamiento en la América del Sur, memoria extensa de las escritoras a las que leyó y conoció Clorinda, pero, además, en las miniaturas, en la breve biografía de Teresa Antúnez Estrada, señalaba ya la autora lo que muchas historiadoras hoy todavía tenemos que eludir, que «[m]uchos escritores, historiadores y sociólogos se han ocupado de la influencia que ejerce la mujer en la obra de la civilización y también en la del estancamiento del progreso humano, pero muy pocos la estudian bajo el punto de la acción directa».[18] «Muy pocos», decía la escritora, porque la interpretación que suelen hacer los hombres de las mujeres casi nunca logra decir a las mujeres. Clorinda habló de los artífices de la política del poder en sus escritos: admiraba y ayudó a las tropas de Cáceres, y sufrió la venganza de Piérola:

Paz! pax multa, era el supremo reactivo para la madre[19] nuestra agonizante y á ella se entregaron los pueblos después del 3 de Junio de 1886, fecha en la que ascendió al mando supremo de La República el general don Andrés A. Cáceres. Llamado el héroe de la resistencia y fundador de ese partido Constitucional que tomó por distintivo el rojo, rojo como la sangre derramada en defensa de la bandera nacional.

Cuatro años de labor, tal vez, sólo significaban la desmontación de los escombros dejados por el incendio, la tala y el saqueo. Surgió la época de la trasmisión de mando que, desgraciadamente, vino á recaer en una personalidad mediocre, casi pobre de aptitudes de estadista; pero el país apreciaba la paz como la prenda segura de reacción y á la paz sacrificó conveniencias de otro género y simpatías personales. Otros cuatro años de paz y de trabajo ya le señalaban nuevos rumbos á la República; en la espectativa de las naciones americanas, el Perú merecía las

17 *Ibidem*, págs. 7-8.
18 *Ibidem*, pág. 239.
19 Para «la patria».

> simpatías de todas menos una; sólo una se inquietaba por la existencia vigorosa de la paz y de la unión, salvadoras de las naciones; y los gérmenes de la ambición desmedida y de la vanidad infecunda fermentaban en el seno de la República.[20]

En el siguiente relato que Clorinda elaboró ya desde el exilio en Argentina, ella misma identificaba y reconocía el sentido político de su escritura, de todo lo que contenían sus novelas, sus leyendas y recortes, sus artículos en el periódico *El Perú Ilustrado*: si en la primera columna de *El Recreo*, en 1876, proponía el nacimiento de un periódico no dado a la política sin contenido social y sin contenido provinciano, en 1902, al publicar los «Boreales», las «Miniaturas» y las «Porcelanas», ella misma ponía palabras a la política de sus textos, a todo aquello que las tropas de Piérola no podrían quemar el día que quemaron su imprenta y tuvo que dejar Perú:

> Era la madrugada del 17 de Marzo de 1895. Desde el sábado corría la noticia de que las fuerzas coalicionistas contrarias al gobierno establecido se decidían á atacar la ciudad, pero, poco crédito se daba á esta versión, mas lo cierto fué que ellas aparecieron por partes diferentes. Por el sur, las fuerzas al mando de los señores Oré y Collazos, con don Nicolás de Piérola, la división de Durand por el oeste.
>
> Después de vadear el río, éstas no encontraron resistencia; no así las primeras, que fueron repelidas en dos ataques y emprendieron un tercero que los puso de empuje en la Plazuela del Teatro Principal que, desde ese momento, fue convertido en cuartel general y centro de las operaciones de las fuerzas coalicionistas, las que procedieron á levantar barricadas en las esquinas Calonge y San Agustín, Lártiga y La Fuente, y se posesionaron de las torres de San Agustín y la Merced, generalizándose el combate ya con ventajas para la coalición sobre las fuerzas del Gobierno que ocupaban el Palacio, en cuya puerta principal se paseaba el Presidente sin más arma que un chicotillo de á caballo. La lucha duró hasta el anochecer [...]. Los niños, aterrorizados, buscaban refugio en nuestros brazos y los del doctor Matto; la servidumbre también se plegó hacia nosotros, y los asaltantes, mandados exprofesamente, pretextaron buscar armas que diz teníamos escondidas, y en su investigación saquearon cuanto poseíamos, destruyendo lo que no podían cargar y buscar en el prólogo o en el texto de aves sin nido, y buscar en leyendas y recortes o en el Perú ilustrado para ver qué importancia daba a la cultura, a la escritura, o en las obreras del pensamiento.[21]

20 Matto, Clorinda (1876). «Doña Francisca Zubiaga de Gamarra. Dedicado al bello sexo del Cuzco, y a la insigne literata señora Juana Manuela Gorriti». *El Recreo*, núm. 1, pág. 12.

21 *Ibidem*, pág. 29.

Femenina, la política escrita de Clorinda Matto, porque con ella ensanchó la memoria a la nación, porque ensanchó la nación misma, incluyéndole las provincias que los intelectuales insignificaban, porque en sus textos habló de otras mujeres para que quienes la leían y escuchaban a ella las conocieran más, y porque habló del deseo masculino de control y poder sobre las mujeres: femenina porque su escritura fue transformadora y porque cambió el sentido mismo que tenían, entre la intelectualidad peruana, la palabra escrita y la palabra dicha:

> Adela Castell ha sido juzgada y aplaudida con justicia por aquellos espíritus superiores que jamás tuvieron enclavados los ojos del alma en la roca negra del egoísmo, para circunscribir la esfera de acción de la mujer al estrechísimo recinto del elemento puramente reproductor, de simple placer ó de utilidad servil. Séres ennoblecidos por la idea de la igualdad y del derecho, han juzgado y juzgan con verdadero criterio en lo justo á la mujer inteligente que se eleva de entre el vulgo de las mujeres con la misma exuberancia del cedro cuya copa domina desde lo alto á los arbustos de la pradera. En virtud de aquella justipreciación y de esta superioridad, es que hoy, la mujer escritora, la poetisa, la pensadora, se ven rodeadas de la aureola refulgente que es honra y es gloria.[22]

En 1909 se publicaron sus *Cuatro conferencias sobre América del Sur*: Clorinda había hablado y escribía entonces acerca del trabajo de las mujeres y de la necesaria educación de las mujeres también.

> ¿Puede un hombre ser madre?
>
> Pero el hombre compuesto de espíritu y materia participa del rayo del infinito y de la leche de la mujer.
>
> El momento es propicio para que las que hemos desplegado la bandera proteccionista de la mujer le llevemos la buena doctrina unida al ejemplo de nuestros propios procederes, sin que nos amedrente el escarnio que hacen de nuestra propaganda los egoístas; rememoremos para alentarnos, el comienzo de todas las grandes causas que han contribuido al progreso humano […].
>
> Sí, ellos tienen que ir unidos, armónicamente unidos, y, como el gigante de acero, será el correr de los tiempos, la causa de la mujer trabajadora, fuerte, con la fortaleza que da la virtud del trabajo libre, porque sólo es libre quien a sí mismo se basta […].
>
> Cuidemos, pues, de la educación y dirección de la mujer obrera como del precioso antídoto que hemos de ofrecer al varón contra el veneno de las perturbaciones sociales, como gloriosa conquista de la civilización dentro de la industria.

22 *Ibidem*, pág. 123,

> Tenemos que admirar al aeronauta que, en su dirigible, cruza la región del éter, aplaudir al constructor de caminos férreos en la superficie y en el seno de la tierra, alentar al fundador de fábricas, pidiéndole a la vez equidad y justicia para el obrero, y entregar la suerte de las naciones de la joven América al esfuerzo bien encaminado de la mujer [...].
>
> A nosotras nos toca llevar de una manera eficaz nuestro apoyo a la mujer obrera, hermana nuestra: vamos a «confortar los espíritus que flotan y los corazones que zozobran»; abrámosle campo de acción más amplio, consigamos que su trabajo sea debidamente remunerado, pues, existen industriales que, haciendo igual trabajo, pagan menos a la mujer, sólo por ser mujer. ¡Ah!, cómo olvidan estos tales que el zumbido de la abeja es más provechoso que el rugido del león.
>
> Fundemos centros de instrucción recreativa y sociedades protectoras de los derechos de la obrera, sin los tumultos de las huelgas, que mal se avienen con el carácter de la mujer, de suyo dulce, amigo de la paz y de la conciliación.
>
> Alentémosla en la lucha por la vida poniendo ante sus ojos manifiesta, la hermosura del trabajo ordenado y la figura más hermosa aún, de la obrera transparentando un espíritu culto embellecido por aquella sutil aureola de la virtud verdadera, una alma diáfana impulsora del bien y de la felicidad en el hogar y en la patria.[23]

Fue político que escritoras como Clorinda recuperaran tradiciones, que denunciaran violencias e invisibilidades, que hicieran de la escritura un lugar común para otras mujeres, que abrieran espacios de reconocimiento intelectual para ellas y que fuera desde ahí y desde la palabra dicha que recordaran constantemente que la nación solo sería nación moderna si la educación era universal, por supuesto incluidas las mujeres en esa idea de universalidad. De hecho, Clorinda no había sido la única que criticara que de la escritura se hiciera otra cosa distinta. La misma Juana Manuela Gorriti había escrito:

> Pláceme ese tan gran movimiento literario en Lima. Aquí lo hay también, pero ahogado por esa ola inmensa de auríferos anhelos que arrastran a todos hacia el mundo de la finanza, que eclipsa las aureolas de nuestros genios, y ha tornado a R. Obligado, a C. Oyuela, a J. Castellanos en prosaicos corredores de Bolsa. Sus nombres ya no figuran sino en la pizarra de ese templo de grosera idolatría. Eso sí que es prostituir el talento y enlodar el espiritualismo de la pluma.[24]

23 *Ibidem*, págs. 6-9.

24 Gorriti, Juana Manuela. Carta al Señor Dn. Ricardo Palma, Buenos Aires, 27 de julio de 1887. En: Batticuore, Graciela (ed.) (2004). *Juana Manuela Gorriti, Cincuenta y tres cartas inéditas a Ricardo Palma. Fragmentos de lo íntimo*. Lima: Universidad de San Martín de Porres, pág. 36.

Eran tiempos en los que la intelectualidad masculina servía con sus escritos a los deseos de crecimiento y de modernidad de los Estados, tiempos en los que las mujeres debían medir bien de qué lado escribir y diciendo qué, tiempos de revistas y de periódicos, de columnas diarias y de hacerse un lugar cómodo, o incómodo, en el mapa escrito de los países americanos.

Que las repúblicas independientes contaban políticamente con el apoyo de los académicos lo sabemos desde tiempos del mismo general José de San Martín, que había creado hacía tiempo por decreto la Sociedad Patriótica, un espacio literario de intelectuales elegidos por el Gobierno. Todo aquello que acontecía en las al menos ocho sesiones que debía celebrar la Sociedad cada mes se publicaba en el diario *El Sol del Perú* y, a pesar de estar organizada para que se trabajaran en ella cuestiones relativas a las artes, el comercio, las ciencias físicas, la filosofía y las letras, lo cierto es que la Sociedad tenía la función de fortalecer los valores republicanos: debía abordar cuestiones de políticas públicas, de proyecto político. Que los intelectuales se pronunciaran apuntalando las directrices del Estado significó, ya en el año 1822, por ejemplo, el enfrentamiento de sus miembros entre aquellos que proponían un gobierno republicano y aquellos que defendían tesis monárquicas para el desarrollo del país:[25] eran los años en los que los gobernantes caudillistas y los intelectuales diseñaban la República.

Ciudad Juárez sigue quedando lejos de muchos de los cuerpos de mis alumnos y de mis alumnas, y ni las ocho de la mañana ni las ocho de la noche de ningún jueves y de ningún viernes, en pleno otoño e invierno, son buenos momentos para desplazarse de abstracciones, pensar, decir, humanizar la historia y preguntarse por la política en el pasado o en la disposición de las aulas universitarias en fila, frente a la tarima del saber, pero los cuerpos y los textos del pasado dicen. Como los de hoy.

Bibliografía

Arango-Keeth, Fanny (2010). «La inscripción de la matria: discurso de género, memoria histórica e identidad de la heroína como alegoría de la construcción de la nación». En: Guardia, S. B. (ed.). *Las mujeres en la independencia de América Latina.* Lima: Centro de Estudios La Mujer en la Historia de América Latina.

25 Mc Evoy, Carmen; Novoa, Mauricio; Palti, Elías (2012). *En el nudo del imperio. Independencia y democracia en el Perú.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto de Estudios Peruanos, págs. 75-79.

Borderías, Cristina (ed.) (2006). *Joan Scott y las políticas de la historia*. Barcelona: Icaria.

Cigarini, Lia (2007). «¿Qué es la política de las mujeres?». *Duoda. Estudis de la Diferencia Sexual*, núm. 33, págs. 225-241.

Denegri, Francesca (2004). *El abanico y la cigarrera. La primera generación de mujeres ilustradas en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

— (2017). «Cortar el nudo. Los relatos de viaje de Maipina de la Barra, Clorinda Matto de Turner y Eduarda Mansilla». *Revista Chilena de Literatura*, núm. 96, págs. 29-54.

Fallarás, Cristina (2019). *Ahora contamos nosotras. #Cuéntalo: una memoria colectiva de la violencia.* Madrid: Anagrama.

Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Fernández-Martorell, Mercedes (2018). *Capitalismo y cuerpo. Crítica de la razón masculina*. Madrid: Cátedra.

Fernández Valencia, Antonia (2015). «Género y enseñanza de la historia». En: Domínguez Arranz, A.; Marina Sáez, R. M. (eds.). *Género y enseñanza de la historia. Silencios y ausencias en la construcción del pasado.* Madrid: Sílex, págs. 29-55.

Guardia, Sara Beatriz (ed.) (2013). *Historia de las mujeres en América Latina*. Lima: Centro de Estudios La Mujer en la Historia de América Latina.

Londoño López, Jenny (2008). «Manuela Sáenz: "mi patria es el continente de la América"». *Cuadernos Americanos*, núm. 125, págs. 67-85.

Mannarelli, Mariemma (ed.) (2018). *La domesticación de las mujeres. Patriarcado y género en la historia peruana.* Lima: La Siniestra.

Martínez i Àlvarez, Patrícia Victòria (2004). *La libertad femenina de dar lugar a Dios.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Movimiento Manuela Ramos.

— (2018). «Puentes tejidos con viaje interior: mujeres narrándose y contando territorios en la América del siglo xix». En: Medeiros, L.; Pagnotta, C. (coords.). *Pontes entre a Europa e América Latina (xix-xxi): histórias de migrações e mobilidades / Puentes entre Europa y América Latina: (xix-xxi): historias de migraciones y de movilidades*. Río de Janeiro: Laboratório de Estudos de Imigração / Universidade do Estado do Rio de Janeiro, págs. 245-263.

— (2016). «Innovació docent tornant a l'inici: diferència sexual, gènere i cossos dins l'aula universitària». *Duoda. Estudios de la Diferencia Sexual*, núm. 51, págs. 194-209.

— (2017). «Escritura y viaje en Flora Tristán y en Clorinda Matto de Turner: ideas de modernidad y de civilización para narrar el Perú (siglos xix-xx)». En: García Jordán, P. (ed.). *La (re)invención de América: proyecciones y percepciones Europa – América Latina, siglos xix-xx*. Barcelona: Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona / Instituto Francés de Estudios Andinos, págs. 151-169.

Matto, Clorinda (1876). «Doña Francisca Zubiaga de Gamarra. Dedicado al bello sexo del Cuzco, y a la insigne literata señora Juana Manuela Gorriti». *El Recreo*, núm. 1, pág. 2.

— (1895 *online*). *Las obreras del pensamiento en la América del Sur.* Conferencia pronunciada el 14 de diciembre de 1895 en el Ateneo de Buenos Aires. En: www.ellibrototal.com/ltotal/?t=18d=3556.
— ([1889] 2001). *Aves sin nido.* México D. F.: Colofón.
— (1902). *Boreales, miniaturas y porcelanas*. Buenos Aires: Imprenta de Juan A. Alsina.
— ([1909] 2010). *Viaje de recreo*. Doral: Stockcero.
— (1893). *Leyendas y recortes*. Lima: La Equitativa.
— (1909). «La obrera y la mujer». En: *Cuatro conferencias sobre América del Sur.* Buenos Aires: Imprenta de Juan A. Alsina.
Mc Evoy, Carmen; Novoa, Mauricio; Palti, Elías (2012). *En el nudo del imperio. Independencia y democracia en el Perú.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto de Estudios Peruanos.
Miserés, Vanesa (2009-2010). «De artesana de la palabra a obrera del pensamiento: Clorinda Matto de Turner y sus reflexiones en torno a la prensa en "La Bolsa" de Arequipa (1884)». *Boletín del Instituto Riva Agüero*, núm. 35, págs. 171-188.
Paredes, Julieta (2017). «Hilando fino desde el feminismo comunitario». En: VV. AA. *Mujeres intelectuales. Feminismos y liberación en América Latina*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
Rivera Garretas, María-Milagros (1995). «Egeria». En: *Textos y espacios de mujeres. Europa, siglos IV-XV.* Barcelona: Icaria.
— (2005). «La historia de las mujeres que nombra el mundo en femenino». *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, núm. 26, págs. 1155-1164.
— (2005). *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València.
— (2012). *El amor es el signo*. Madrid: Sabina.
— (ed.) (2018). *Sor Juana Inés de la Cruz. Enigmas de La Casa del Placer.* Madrid: Sabina.
— (2019). *Sor Juana Inés de la Cruz. Mujeres que no son de este mundo*. Madrid: Sabina.
Segato, Rita Laura (2016). *La guerra contra las mujeres.* Madrid: Traficantes de Sueños.

Género(s)

La historia de las mujeres es sin duda un referente ineludible para los estudios de diferencia sexual e identidad de los géneros. Esta obra aborda desde distintas perspectivas episodios y experiencias que permiten conocer la sensibilidad, las acciones y el perfil de las mujeres desde la antigüedad hasta nuestros días: la escritura de los textos líricos de la antigua Babilonia, centrados en el deseo; la configuración de la identidad masculina en la Roma republicana; el envejecimiento de la mujer durante la Edad Media; el gobierno de la casa, la práctica de la lectura y la alimentación en la modernidad; la división sexual del trabajo en la era industrial, y el papel del colectivo femenino en la construcción de una consciencia socialmente crítica en el siglo XX.

Con un enfoque tan transversal como novedoso, *Alternativas. Mujeres, género e historia* contribuye a la definición social y cultural de la feminidad y de la masculinidad en una época en que la aceptación de la diversidad de género es un desafío de primer orden en la agenda política y ciudadana.

UNIVERSITAT DE BARCELONA
Edicions