

Zaragoza, 6-7 de septiembre, 2017

Identidades de género y diferencia sexual en el País Vasco en los siglos XVIII y XIX: tensiones y transformaciones

Gender identities and sexual difference in the Basque Country during the 18th and 19th centuries: tensions and transformations

Bakarne Altonaga Begoña

Resumen: La presente comunicación aborda la construcción de la diferencia sexual durante el siglo XVIII y parte del XIX en el País Vasco. Se centra en analizar el discurso del clero vasco de herencia post-tridentina, especialmente el de los misioneros, predicadores y curas que recorrieron el territorio con el propósito de cristianizar sobre todo a la población rural. El objetivo es mostrar que, si bien el siglo XVIII estuvo marcado por la aparición del pensamiento ilustrado y su formulación de género, estas convivieron con otras tradiciones de gran arraigo que siguieron afectando a la forma en que la feminidad y la masculinidad fueron entendidas incluso durante el siglo XIX.

Abstract: This paper analyses the construction of sexual difference during the 18th and part of the 19th centuries in the Basque Country. It focuses on the discourse of the Basque clergy heir of the post-Tridentine spirit, specially on the words of missionaries, preachers and priests that went across all over the towns and villages of the region with the intention to Christianize Basque provinces, specifically, rural areas. The aim is to show that, even if the 18th century was marked by the emergence of Enlightenment and its gender formulation, those coexisted with other traditions that continued to affect the ways in which femininity and masculinity were understood even during the 19th century.

Palabras clave: cuerpo, género, diferencia sexual, discurso católico, crisis del Antiguo Régimen.

Key words: body, gender, sexual difference, Catholic discourse, crisis of the “Antiguo Régimen”.

VI Encuentro Internacional de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea

Zaragoza, 6-7 de septiembre, 2017

Si aceptamos las clásicas tesis de Michel Foucault y Thomas Laqueur, el siglo XVIII constituye un periodo histórico de especial relevancia para la historia de género y la investigación de los procesos de construcción de la diferencia sexual¹. Fue precisamente durante lo que se ha denominado crisis del Antiguo Régimen – periodo en el que establecieron los pilares políticos de la contemporaneidad – cuando tuvo lugar un cambio importante en la conceptualización de las identidades de género. Efectivamente, el pensamiento ilustrado y el liberalismo, con sus múltiples diferencias cronológicas y nacionales, vinieron a configurar un nuevo orden de género y a cambiar las bases conceptuales que fundamentaban la comprensión de las diferencias entre los sexos. Estas variaciones estuvieron estrechamente relacionadas con el resto de cambios políticos, sociales, culturales e institucionales que estaban teniendo lugar en los distintos escenarios de renovación, reformas y, en algunos conocidos casos, revoluciones en el marco del continente europeo y de América del Norte.

Sin embargo, una de las premisas historiográficas que subyace a esta comunicación es que, si bien estos cambios fueron lo suficientemente importantes como para sentar ciertas bases para las concepciones de género a lo largo del siglo XIX, la visión ilustrada de género no erradicó el resto de los discursos con los que convivió. El caso de las provincias vascas es un claro ejemplo de la coexistencia de diferentes comprensiones y experiencias simultáneas de la diferencia sexual, que se afectaron y debatieron a lo largo de muchos años, en esta comunicación pretendo abordar la complejidad de la construcción de las identidades de género durante el periodo mencionado. Nos centraremos en el discurso católico del clero vasco de herencia post-tridentina que durante el siglo XVIII y el XIX debatió con las formulaciones modernas del género. Por lo tanto, no podemos entender el desarrollo de los cambios en las identidades de género de forma lineal, ya que las formulaciones modernas de la diferencia sexual convivieron y debatieron con otras de gran arraigo durante muchos años. Lo que se pretende, en última instancia, es mostrar que si bien las tendencias ilustradas de la segunda mitad de la centuria introdujeron formas de entender la

¹ Michel FOUCAULT: *Historia de la sexualidad, I. La voluntad del saber*, Madrid, Siglo XXI, 1980; Thomas LAQUEUR: *Making sex. Body and gender from Greeks to Freud*, Cambridge, Harvard University Press, 1990.

VI Encuentro Internacional de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea

Zaragoza, 6-7 de septiembre, 2017

diferencia sexual que se fundamentaban en el binarismo sexual, estas visiones no erradicaron al resto de formulaciones de forma inmediata.

Para hacer justicia a esta complejidad y ofrecer interpretaciones que historicen tanto los conceptos o procesos que constituyen nuestro objeto de estudio, así como las categorías que utilizamos como herramientas de análisis, es importante tener en cuenta dos ejes analíticos. Por un lado, resulta imprescindible prestar atención a los cambios en las concepciones del cuerpo y el modo en el que las diferentes visiones del cuerpo afectaron a la construcción del género. Y por otro, las complejas interrelaciones que tuvieron lugar entre diferentes categorías identitarias: el género; el rango social, la jerarquía o la clase; la nación, la comunidad o la etnia y la religión. Los significados y relevancia que estas categorías adquieren en los procesos de construcción identitaria son variables y cambiantes, precisamente porque se construyen en relación a otras variables por las cuales se ven afectadas. Primero trazaré los planteamientos teóricos que sirven de guía en esta investigación. Posteriormente, explicaré la concepción de la diferencia sexual propuesta por los agentes religiosos más influyentes durante el siglo XVIII y XIX para remarcar las diferencias que guardaban con la comprensión ilustrada.

Género y diferencia sexual como categorías de análisis.

Las categorías principales que vertebran el presente análisis son la diferencia sexual y el género. La influencia de planteamientos postestructuralistas de autores como Jacques Derrida y Michel Foucault ha sido decisiva para la historiografía de género porque sus herramientas analíticas permiten poner en cuestión los análisis históricos que se fundamentaban en visiones esencialistas y ahistóricas del género y el sexo². En el caso de historiadoras como Joan Scott, la apropiación de elementos teóricos del postestructuralismo aportó las herramientas para problematizar las universalizaciones y las naturalizaciones del género. Según argumentaba la historiadora norteamericana hacia finales de la década de los ochenta, son cuatro los elementos principales de los que el feminismo se ha beneficiado del postestructuralismo: el lenguaje, el discurso, la

² Al mismo tiempo, considero que ha sido precisamente desde posicionamientos teóricos feministas, junto con las posturas postcoloniales, desde las que de forma más brillante se ha contribuido a complejizar los conceptos teóricos planteados por las críticas a la racionalidad occidental de los años 60 y 70 en adelante.

VI Encuentro Internacional de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea

Zaragoza, 6-7 de septiembre, 2017

diferencia y la deconstrucción³. No podemos detenernos a elaborar en detalle estos cuatro aspectos, pero cabe resumir los puntos principales. En primer lugar, se parte de cuestionar el propio ámbito de generación del significado. Desde la crítica de las teorías referenciales del lenguaje y repensando el estructuralismo lingüístico, se pasa a aceptar que los significados no son entidades inmanentes e inmutables de los objetos, sino fruto de complejos procesos de los sistemas lingüísticos, y por supuesto, contextuales y cambiantes. Gracias a la influencia de Michel Foucault se parte de entender los discursos, no como lenguaje o texto, sino como estructuras institucionalizadas, generadoras de espacios de saber-poder creadoras de las condiciones de la verdad o el conocimiento objetivo. Y las lecturas deconstructivas de Derrida, por su parte, han sido especialmente atractiva en tanto que muestran la necesidad de no aceptar como natural y neutral el valor de las diferencias binarias (hombre/mujer, hombre/animal, naturaleza/civilización) que fundamentan el racionalismo occidental, entendidas por sí mismas como naturales, para poder entenderlas en los contextos en el que fueron generadas y reproducidas⁴. Todo ello responde, en realidad, a una crítica más fundamental que subyace a todo acercamiento teórico postmoderno: la crítica del sujeto moderno como entidad unitaria de significado trascendental y su relación con el mundo.

Nuestra visión del género y de la diferencia sexual, vienen también influenciadas por estas aportaciones del giro lingüístico. El uso de la categoría de diferencia sexual ha sido en ocasiones criticado por determinadas posturas feministas radicales siendo acusado de perpetuar una visión esencialista o metafísica de las diferencias entre hombres y mujeres⁵. Sin poder entrar a posicionarnos en torno a la infinidad de matices que encontramos en el debate entre el feminismo de la “igualdad” y de la “diferencia”, en esta investigación entendemos que la diferencia sexual no es un concepto que designa una suerte de realidad objetiva y natural, ni a un sujeto mujer/es u hombre/es, ni individual ni colectivo, unitario, con esencia propia y de clara delimitación. El concepto diferencia sexual es útil porque tiene la capacidad de designar a la multiplicidad de procesos significantes, históricamente específicos, a través de los cuales se ha generado

³ Joan SCOTT: “Deconstructing Equality-Versus-Difference: or, the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism”, en Wendy Kolmar y Frances Bartkowski (eds.), *Feminist Theory. A Reader*, London, Mayfield Publishing Company, 2000, pp. 414-432, esp. p. 414.

⁴ *Ibid.*, p. 416.

⁵ Respecto a los debates en torno a esta cuestión Véase Rosi BRAIDOTTI: *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Barcelona, Gedisa, 2015, pp. 89 y sig.

VI Encuentro Internacional de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea

Zaragoza, 6-7 de septiembre, 2017

o construido la idea de que hombres y mujeres son diferentes. Y también porque diferencia sexual no solo puede ser una categoría de análisis, sino un objeto de estudio en sí mismo, en tanto en cuanto esa diferencia ha operado históricamente, de forma concreta y diferenciada según el contexto, afectando a la vida de personas que se han experimentado como mujeres, como hombres, o como ninguna de las dos cosas, en función de las definiciones que se le otorgaba a la misma. La cuestión, por lo tanto, radica en analizar cuáles son los elementos que estructuran la diferencia sexual y qué significados tiene en cada momento histórico.

En sus aportaciones más recientes, Scott ha apuntado que la categoría de género sigue siendo una categoría útil para el análisis histórico, siempre y cuando constituya una vía de acceso al análisis de la diferencia sexual⁶. A este respecto ha argumentado que la categoría de género debe tomarse como la

“invitación a pensar de manera crítica sobre cómo los significados de los cuerpos sexuados se producen en relación el uno con el otro, y cómo estos significados se despliegan y cambian. El énfasis debería ponerse no en los roles asignados a las mujeres y a los hombres, sino a la construcción de la diferencia sexual en sí”⁷.

Con esta afirmación Scott manifestaba la necesidad que la historia de género tenía de incluir en sus análisis la tesis butleriana de que el género y el sexo son en realidad la misma cosa. Dicho de otro modo, que el sexo es igual de construido que el género y que es precisamente el género el que constituye al sexo como una entidad natural prediscursiva:

“gender must also designate the very apparatus of production whereby the sexes themselves are established. As a result, gender is not to culture as sex is to nature; gender is also the discursive/cultural means by which ‘sexed nature’ or ‘a natural sex’ is produced and established as ‘prediscursive’ prior to culture, a politically neutral surface on which culture acts”⁸.

⁶ Joan SCOTT: “Género: ¿Todavía una categoría útil para el análisis?”, *La manzana de la discordia*, 6:1, (2011), pp. 95-101, esp. p. 98. Véase también a este respecto una entrevista realizada por Ángela Rivera y Mara Viveros a finales de 2016 en <https://cerosetenta.uniandes.edu.co/joan-scott-una-historiadora-feminista/?ed=1> [consulta 5 de abril, 2017].

⁷ *Ibid.*, p. 98.

⁸ Judith BUTLER: *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*, Londres, Routledge, 1999, p. 11.

VI Encuentro Internacional de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea

Zaragoza, 6-7 de septiembre, 2017

Siguiendo esta lógica, entendemos por tanto que no es suficiente con constatar que las imágenes de feminidad y masculinidad han sido múltiples y que han variado a lo largo del tiempo, como si una suerte de sustrato biológico alojado en los cuerpos se hubiera mantenido inalterado. Es decir, no solo tenemos que historizar el género, sino también el cuerpo. Esto implica por un lado, analizar cómo se construye la experiencia del cuerpo, es decir, qué es el cuerpo y cómo debe experimentarse para un determinado marco discursivo. Y por otro, implica estudiar qué relación guardan estas construcciones del cuerpo con los ideales de género del momento y cómo se afectan mutuamente. Se trata, en definitiva, de deconstruir los procesos de generización de la experiencia del cuerpo, es decir, de desentrañar las complejas tramas significantes, que pueden ser discursivas, emocionales, sentimentales..., que hacen que los cuerpos sean experimentados como entidades sexuadas, masculinas y femeninas, de formas diferentes a lo largo de la historia. Todo ello sin olvidar que el sistema sexo/género ha generado y genera sus límites y abyectos, formas no inteligibles de existencia dentro de marcos normativos predeterminados.

El sexo y el género en el Antiguo Régimen.

Siguiendo estas reflexiones, en el análisis de la construcción de la diferencia sexual en la crisis del Antiguo Régimen en el País Vasco, trato de indagar en los cambios que tuvieron lugar en la comprensión y la experiencia del cuerpo sexuado y su relación en la configuración de la identidad de las personas, especialmente la identidad de género. Mi tarea principal con las fuentes trata de analizar cuáles son las concepciones del cuerpo, pero tratando siempre de llegar a analizar las propias experiencias del mismo. Sabemos que el texto sobre moralidad sexual femenina, el manual de confesión o el trato sobre educación de las mujeres o las reglamentaciones de seminarios para niñas, por poner unos ejemplos, no reflejan las experiencias de las personas individuales que habitaron el pasado, pero si nos informan sobre los efectos que pudieron tener en la conformación de su mentalidad. En ausencia de mayor abundancia de fuentes que nos remitan a experiencias subjetivas, se trata de ver en los textos normativos las condiciones discursivas que posibilitan determinadas experiencias de los cuerpos y del sexo.

VI Encuentro Internacional de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea

Zaragoza, 6-7 de septiembre, 2017

Durante los siglos XVIII y XIX la presencia religiosa en el País Vasco estuvo marcada por un fenómeno, no exclusivo a la región, pero que adquirió mucha relevancia en las provincias: el auge de la pastoral post-tridentina y de las misiones populares a lo largo de los pueblos del entorno vasco-navarro. Una de las peculiaridades de esta actividad fue precisamente que vino acompañada de otro fenómeno: el de la defensa de la prédica en euskera. Esta defensa no solo tenía una vocación filológica sino también pastoral, para alcanzar mediante la prédica en euskera a las poblaciones más rurales y populares. Durante la primera mitad del siglo XVIII las misiones más importantes fueron las realizadas por parte de los padres jesuitas, mientras que tras su expulsión, durante la segunda mitad y durante las primeras décadas del siglo XIX, fueron los misioneros franciscanos los que recogieron el testigo de esta actividad.

Es difícil estimar el grado de arraigo que las ideas del mensaje del catolicismo post-tridentino tuvieron en la población vasca mediante la prédica y la misión, que se estima, además, tuvo diferente acogida dependiendo del entorno – rural o urbano – y la clase social a la que iba dirigida. Sin embargo, las investigaciones que han analizado los efectos que el catolicismo del siglo XVIII tuvieron en las mentalidades y prácticas de la población, así como el gran número de miembros con los que el clero regular y secular vasco contaba, apuntan a un importante impacto de este agente, así como altas cotas de permeabilidad y control sobre la sociedad⁹. Uno de los aspectos más controvertidos o que mayor debate suscitó entre predicadores, población y agentes civiles fue el de los bailes públicos tradicionales y populares. Estos debates no solo tienen la virtud de mostrar el control que determinados sectores del clero más rigorista pretendían introducir en contra de tradiciones y prácticas de origen pagano, sino que existieron resistencias respecto a la condena de estas tradiciones¹⁰. Sin poder detenernos en este aspecto, me detendré primero en explicar la concepción y la experiencia del cuerpo que

⁹ Javier FERNÁNDEZ: *La génesis del fuerismo: prensa e ideas políticas en la crisis del Antiguo Régimen (País Vasco, 1750-1840)*, Madrid, Siglo XXI, 1991, pp. 24-25; Lola VALVERDE: *Entre el deshonor y la miseria: infancia abandonada en Guipúzcoa y Navarra, siglos XVIII y XIX*, Leioa, UPV/EHU, 1994, pp. 46-59; Juan MADARIAGA: “Predicación y cambios culturales en la Euskal Herria de los siglos XVIII-XIX”, en Joseba Intxausti (ed.) *Historia de los Religiosos en el País Vasco y Navarra*, Oñati, Arantzazu Edizio Frantziskotarrak, 2004, pp. 489-525; Belen ALTUNA: *El buen vasco. Génesis de la tradición “Euskaldun fededun”*, Donostia, Hiria, 2012.

¹⁰ Es difícil indagar sobre las respuestas populares en contra de las condenas y denuncias eclesiásticas contra los bailes, principalmente por falta de documentación. Sin embargo, existen varios expedientes en los archivos oficiales vascos de procesos judiciales en los que las prohibiciones de bailes motivadas por la censura de la Iglesia fueron revocadas a favor de la petición popular por restablecer los mismos.

VI Encuentro Internacional de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea

Zaragoza, 6-7 de septiembre, 2017

los predicadores del catolicismo vasco más rigorista extenderían en su comunidad y la diferencia sexual, así como los modelos de perfección femenina y masculina, que devendrían de los mismos.

Para entender la lógica de la construcción de la diferencia sexual que dominaría en el imaginario del catolicismo post-tridentino vasco, es necesario primero tener en cuenta los planteamientos que Thomas Laqueur haría en el clásico y controvertido *Making Sex. Body and gender from the Greeks to Freud* (1990) sobre las formas “pre-ilustradas” de entender la diferencia sexual. De acuerdo a las teorías de Laqueur antes de que los sexos fueran conceptualizados como dos sustancias o esencias específicamente diferentes “to be a man or a woman was to hold a social rank, a place in society, to assume a cultural role, not to *be* organically one or the other of two incommensurable sexes”¹¹. El autor norteamericano proponía así que con anterioridad a que el discurso médico de la ilustración definiera el cuerpo en términos científicos y que el sexo genital se convirtiera en el elemento principal que vendría a fijar el género de las personas, otros factores de definición social como la jerarquía, la pertenencia comunitaria o la piedad religiosa podían llegar a tener mayor relevancia que el género a la hora de construir la identidad de una persona. Según el autor la concepción de la diferencia sexual en el Antiguo Régimen estaba basada en una “metafísica de la jerarquía” en la que las diferencias entre los sexos eran de grado y no específicas¹². Estas diferencias eran establecidas de acuerdo a una única cadena de perfección humana, cuyo mayor grado de perfección era la virilidad cuyo significado iba estrechamente ligado al ejercicio de la guerra como caballeros y nobles, a la jerarquía social y a la piedad religiosa. En esta línea de perfección, de acuerdo a la misoginia de la patrística cristiana así como a las teorías médicas clásicas, las mujeres ocupaban un lugar mucho más bajo que los hombres. Eran, por naturaleza, más imperfectas que los hombres.

En las sociedades del Antiguo Régimen con su fuerte misoginia, hostilidad hacia las mujeres y la feminidad y el sentido de la jerarquía, los espacios de perfección femenina eran sumamente reducidos. Sin embargo, sus fuertes lógicas del privilegio social de unos pocos elegidos en conjunción con una comprensión de los cuerpos en la que el sexo biológico no constituía un hecho o dato inapelable de la naturaleza humana,

¹¹ Thomas LAQUEUR: *Making sex...*, p. 8.

¹² *Ibid.*, p. 6.

VI Encuentro Internacional de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea

Zaragoza, 6-7 de septiembre, 2017

abrían espacios de excepcionalidad en el que ciertas mujeres podían optar a alcanzar los mismos grados de virtud masculina, o superiores, trascendiendo su inferioridad “natural” a través de grandes hechos o hazañas¹³. Se trataba de un proceso de virilización espiritual, social y en ocasiones hasta física que se traducían en la adquisición de logros típicamente limitados a los hombres¹⁴. Como Nerea Aresti ha formulado estas sociedades estuvieron caracterizadas por la “debilidad relativa” del género en relación a otras categorías de identificación social. Este sería también el caso de la sociedad tradicional vasca en la cual la jerarquía social, la piedad religiosa o la identidad comunitaria/nacional podrían ser categorías identitarias con mayor peso que el género en la construcción de la identidad de las personas, provocando la posibilidad de espacios de excepcionalidad para ciertas mujeres¹⁵. Esta visión del género podía coexistir con grados elevados de misoginia sin conflicto, precisamente porque lo que se valoraba en una mujer “excepcional” era precisamente la superación de todos los rasgos que la hacían inferiores a los ojos de esa mentalidad.

Las fuentes religiosas del País Vasco muestran que, en este preciso marco social del Antiguo Régimen, la relación de su concepción del cuerpo con el género facilitó una comprensión de la diferencia sexual que era radicalmente diferente al binarismo que la Ilustración vendría a instaurar. El cuerpo del catolicismo del Antiguo Régimen no se definía tanto por naturaleza sexuada sino por una consideración especialmente negativa del cuerpo como cárcel del alma, dimensión esta última que sería entendida como la verdadera depositaria de la esencia humana. Esto así, el discurso de la misoginia católica convivió con la defensa de similares modelos de perfección masculina y femenina que se sustentaba en el férreo control y mortificación de las pasiones corporales. Aunque se consideraba que las mujeres estaban marcadas por el pecado original, en casos de excepcional piedad se otorgaba a las mujeres el privilegio de la suma virtud. Esta experiencia de perfección femenina no era otra que la de la santidad y la de la castidad ejemplificada y promovida hasta la saciedad por curas y predicadores a través de vidas de santas y literatura hagiográfica.

¹³ Mónica BOLUFER: “Galería de las “mujeres ilustres” o el sinuoso camino de la excepción de la norma cotidiana”, *Hispania*, LX/I: 204, (2000), pp. 181-224.

¹⁴ Nerea ARESTI: “The Gendered Identities of the “Lieutenant Nun”: Rethinking the Story of a Female Warrior in Early Modern Spain”, *Gender & History*, 19-3, (2007), pp. 401-418.

¹⁵ *Ibid.*, p. 402.

El rigorismo católico vasco: el cuerpo virtuoso, el cuerpo viril.

La versión más rigorista del catolicismo entendió el cuerpo humano – el de las mujeres, pero también el de los hombres – como algo sumamente corruptible y perecedero. En términos religiosos, el cuerpo humano se entendía y experimentaba como una masa de carne que era necesario mortificar y trascender. La teología cristiana definió el ser humano como una entidad dividida en dos esferas: el cuerpo y el alma. El cuerpo era material, corruptible y perecedero, en constante proceso de descomposición. El alma era también corruptible, pero más cercana a la virtud, a la perfección y a Dios. Como ha explicado Roy Porter desde sus inicios la Iglesia entendió el cuerpo y el alma como las metáforas de una continua guerra entre fuerzas puras e impuras¹⁶. Era el campo de combate de esta batalla permanente que todo penitente debía cumplir. La verdadera esencia del ser humano se situaba en el alma, en definitiva. De acuerdo a esta versión tan rigorista de lo humano la experiencia de la realidad y del propio yo que predicadores y confesores proponían la espiritualidad se convertía en principal camino para una vida virtuosa. Precisamente por este motivo entiendo que si bien la dimensión corporal era importante, en tanto que hacía el camino de las mujeres hacia la virtud más difícil por su supuesta marca del pecado, en la experiencia de la virtud católica el sexo del cuerpo no establecía diferencias entre la perfección masculina y la femenina. Ambos podían adquirir similares grados y formas de santidad. La adquisición de santidad, que era en realidad la completa trascendencia del cuerpo y sus pasiones, correspondía a un mismo camino para hombres como mujeres: la superación de los límites que el cuerpo imponía sobre el alma.

Esta relación tan problemática entre cuerpo y alma marcó las prácticas y sermones de los predicadores y confesores vascos más rigoristas. Misioneros jesuitas muy conocidos por su austeridad, rigor y teatralidad como Pedro de Calatayud, Sebastián Mendiburu o Agustín de Cardaberaz predicaron entre su feligresía la necesidad imperiosa de la mortificación y el castigo del cuerpo y cualquier tentación sensual. “Padre, y cómo hemos de vencer la tentación?” preguntaba retóricamente Calatayud en sus Doctrinas prácticas para aclarar que “El primer modo puede ser, resistiendo positiva, y eficazmente al deleyte del apetito con alguna aflicción penal, especialmente con el

¹⁶Roy PORTER: *Flesh in the Age of Reason*, London, Penguin, 2004, p. 38.

VI Encuentro Internacional de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea

Zaragoza, 6-7 de septiembre, 2017

ayuno, ò cilicio”¹⁷. Para vida en santidad requería la mediación corporal, porque la vida en la tierra era necesariamente corporal, pero el fin último era siempre trascender la carne y todas sus pasiones. Lo que observamos es que en el discurso católico las experiencias de lo corporal y lo material, incluso las experiencias del yo y de su relación cotidiana con el mundo, quedaban siempre mediadas y definidas por una concepción que equiparaba el alma propia con el espíritu divino

En contraste con las nociones de progreso, evolución y optimismo que caracterizaron el pensamiento ilustrado la idea de que el ser humano y la vida en la tierra eran sucios y finitos era algo que los clérigos vascos gustaban de repetir. El pesimismo del catolicismo post-tridentino se evidencia sobre todo en uno de los ejercicios que los curas ordenaban a su rebaño: el ejercicio no solo de imaginarse a las puertas de la muerte y el juicio final, sino de sentir corporalmente ese momento. “Considera el lance de tu última agonía, y pon en tu imaginación, como te encontrarás en la pelea de tu última muerte” recomendaba a sus penitentes Agustín Cardaberaz¹⁸. Este método no solo funcionaba como un disuasorio para el pecado y los vicios ante el terror del juicio final. Funcionaba como generador y configurador de una experiencia del cuerpo y de los sentidos, de la carne, muy concreta. Fomentaba una experiencia del cuerpo en el que la dimensión sensual debía ser irrelevante frente a la fortaleza espiritual necesaria que se necesitaría para afrontar la muerte, aspecto que como vemos, atraviesa toda la cosmovisión del catolicismo post-tridentino. Solo aquellas personas materialmente austeras y espiritualmente regias vivirían eternamente en paz.

Estos ejercicios eran los que el mencionado misionero Cardaberaz ordenaba sus penitentes femeninas lo mismo que a los masculinos. Exponía con ese fin el ejemplo de una beata conocida de la zona de Azkoitia que llegó a ser abadesa de un convento, Josefa de Larramendi (1642-1725), cuya biografía espiritual – escrita por el confesor de la misma – tradujo del castellano al euskera. Siguiendo la herencia de las autobiografías espirituales femeninas del siglo de oro Josefa era descrita como una joven que gracias a su entereza espiritual y mortificación consiguió superar las tentaciones del diablo y ganar el amor divino. “Imagina que estas muriendo” sugería Cardaberaz a sus penitentes

¹⁷Pedro CALATAYUD: *Doctrinas prácticas, Tomo II*, Valencia, Joseph Estevan Dolz, 1739, p. 175.

¹⁸ Agustín de CARDABERAZ: “Meza eta Komunioa”, en *Agustín Cardaberaz. Euskal Lan Guztiak (Obras Completas Euskericas). Tomo II*, Bilbao, La Gran Enciclopedia Vasca, 1974, [¿?], pp. 263-318, esp. p. 311. La traducción del euskera es mía.

VI Encuentro Internacional de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea

Zaragoza, 6-7 de septiembre, 2017

femeninas “y preguntate a ti misma: ¿En esa hora que preferiré?” La disyuntiva se planteaba clara: haber vivido una muerte en vida –esclava de placeres, gozos, sentidos, soberbia... - con el consiguiente infierno que supondría tras la muerte o haber vivido como Josefa, en humildad, quietud, pobreza, austeridad y penitencia, con lo que la muerte se convertiría en realidad las puertas del cielo¹⁹. Estos ejercicios pretendían condicionar la experiencia del cuerpo que se basara no solo en un miedo abstracto del infierno, sino en el miedo a sentir. Tenía una faceta tremendamente productiva en sentido foucaultiano de generar formas de experimentar el cuerpo.

Este ejemplo de Josefa que se planteaba como espejo en el que el resto de muchachas debían mirarse muestra que el camino a la perfección que requería trascender la carne y cultivar la virtud espiritual era similar en hombres y mujeres. Más aun, en ocasiones la fortaleza espiritual otorgaba a Josefa cualidades capaces de superar la fortaleza masculina: “fuertes cuevas en el corazón del invierno, tuvieron que cruzar en corto tiempo. Comenzaron a subir hacia la fuente-helada; pero Josefa con alas de amor siempre hacia delante. Su padre era muy fuerte, pero no podía seguir el hermoso brío de su hija”²⁰. Podríamos interpretar pasajes como este que Cardaberaz incluye en la vida de Josefa como la superación de la debilidad física femenina y la adquisición de características limitadas a los hombres en su imaginario: rapidez, resistencia y aguante. Creo, sin embargo, que lo que Cardaberaz estaba implicando era que su religiosidad y piedad capacitaban a Josefa para moverse y experimentar su cuerpo más allá de las máximas expresiones de fuerza humana: la fortaleza masculina. En este tipo de pasajes Josefa no estaba mostrando características atribuibles a los hombres, sino valores atribuidos a lo no-humano, es decir, se convertía en la incorporación de la superación de la imperfección humana. Y esto se aplicaba de la misma manera a los casos masculinos de santidad, siendo para la tradición jesuítica ejemplos paradigmáticos de fortaleza espiritual y física referencias como las de San Ignacio de Loyola. A pesar de funcionar como ejemplos de masculinidad, no representaban la perfección masculina sino la superación de todo lo negativo atribuible a los hombres, a lo humano. Todo ello nos invita a reflexionar, igualmente, sobre las nociones de virilidad – aplicables tanto a hombres como mujeres – en la mentalidad católica del Antiguo Régimen. Ignacio de

¹⁹ Agustín de CARDABERAZ: “Ama Veneragarri Josefaren Vicitza”, en *Agustin Cardaberaz. Euskal Lan Guztiak (Obras Completas Euskericas). Tomo I*, Bilbao, La Gran Enciclopedia Vasca, 1974, [¿?], pp. 321-391, esp. p. 385. La traducción del euskera es mía.

²⁰ *Ibid.*, p. 338. La traducción del euskera es mía.

VI Encuentro Internacional de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea

Zaragoza, 6-7 de septiembre, 2017

Loyola o Teresa de Jesús son las imágenes recurrentes que los jesuitas utilizarían en sus catecismos y sermones como la quintaesencia de la humanidad quasi-divina. Por lo tanto, la paradoja que mencionábamos arriba resulta ahora más evidente: la perfección y virtud tanto masculina como femenina consistía en incorporar atributos no corporales. La misma Josefa era poseedora de una erudición bíblica que había desarrollado “milagrosamente” sin intermediación de ninguna educación²¹. En definitiva, se trataba de una concepción del ser humano en la que los hombres, a pesar de ser humanos, y también las mujeres, a pesar de humanas y mujeres – que consideraban una forma más imperfecta de humanidad – podían alcanzar grados similares de santidad y en parecidos términos.

Siguiendo el rastro de estos modelos de perfección femenina es interesante destacar el papel y la definición que adquiriría la maternidad. Al contrario que en el discurso ilustrado en el que la maternidad fue dignificada, en el catolicismo post-tridentino la maternidad constituía una cuestión problemática. La facultad femenina de la procreación era sin duda un aspecto que había suscitado no pocos debates en términos teológicos, como el de la virginidad de María. Para la mentalidad católica a la que aludimos la maternidad no suponía el cumplimiento del destino natural o la dignificación de las mujeres madres. Se trataba más bien de una posibilidad, entre otras, de un mal menor dentro de la lógica de procreación desde la que se configuraban las relaciones sexuales entre hombres y mujeres. Precisamente porque la maternidad no garantizaba necesariamente la virtud femenina – como recalcan, era imposible que ninguna mujer real fuera igual de virtuosa que la Virgen María – el clero más rigorista vasco nunca ofreció un relato elogioso de la maternidad como quehacer femenino. En el ensalzamiento de heroínas bíblicas como Judith de Betulia podemos observar que la maternidad nunca operó en este discurso como un medio de perfección o dignificación femenina, sino casi al contrario. De acuerdo al relato bíblico Judith, siendo mujer viuda y sin hijos, consiguió liberar a su pueblo cortando la cabeza al general del ejército contrario, Holofernes, mostrando finalmente su verdadero destino y fortaleza. Sebastián Mendiburu, entre otros, recurría a esta figura femenina para poner en valor que no era necesario ser madre para ser virtuosa y subrayar su valentía y coraje.

²¹ *Ibid.*, pp. 385-386.

VI Encuentro Internacional de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea

Zaragoza, 6-7 de septiembre, 2017

Una de las cuestiones más interesantes del cuerpo católico y de los modelos de perfección femenina y masculina que hemos podido observar es que se definían desde un discurso religioso que privilegiaba la espiritualidad y el alma como los espacios de perfección humana, mientras el cuerpo quedaba relegado al cruce entre un mundo sensual cargado de connotaciones negativas y la necesidad de trascenderlo, es decir, en un espacio de indefinición material. Ello afectó de forma directa a la forma en la que el género fue construido. La experiencia del cuerpo en la tierra aparece como saturada de espiritualidad y en constante necesidad de ser mortificado y regulado por el control clerical. En una concepción de la vida en el mundo sumamente pesimista hombres y mujeres eran apremiados a trascender sus cuerpos y pasiones humanas en la búsqueda de la verdadera virtud. Lo que podemos observar es que debido a que el espacio de perfección humana no residía en el cuerpo, el cuerpo sexuado no funcionaba como un elemento de diferenciación necesaria entre los modelos de virtud femenina y masculina.

Compartiendo esta concepción del cuerpo desde una vertiente muy religiosa encontramos otro tipo de formulación de la diferencia sexual, como la del jesuita Manuel de Larramendi (1690-1766), que incluyen en sus planteamientos otras cuestiones como la de la identidad comunitaria o la provincial. Su defensa de la tradición foral guipuzcoana resulta especialmente interesante porque permite ver el modo en el que la diferencia sexual, la configuración de la feminidad y la masculinidad, se construyó en relación a la variable identitaria provincial. Con el objetivo de describir a los habitantes de Gipuzkoa como los depositarios de una excepcionalidad y la hidalguía universal características de la provincia, propuso un modelo de perfección viril que representaba la superioridad moral y física al que todos los habitantes, incluidas mujeres, debían corresponder. Las imágenes de masculinidad y feminidad que derivaban de esta defensa diferían profundamente la lógica binaria de la ilustración: viriles campesinas, fuertes amazonas y austeras y pías caseras constituían los referentes femeninos del imaginario larramendiano. Las mujeres de Gipuzkoa eran viriles, aguerridas y excepcionales porque eran portadoras de la nobleza excepcional guipuzcoana. Según Larramendi, estas mujeres no solo eran superiores al resto de mujeres sino también al resto de hombres de las provincias castellanas. Lo que observamos es que la necesidad que Larramendi de reforzar la identidad foral provincial de Gipuzkoa en un contexto de progresiva centralización borbónica supuso una

VI Encuentro Internacional de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea

Zaragoza, 6-7 de septiembre, 2017

formulación de la diferencia sexual en la cual la importancia del género quedaba totalmente eclipsada por la importancia de la identidad provincial en la construcción de la identidad de los guipuzcoanos y guipuzcoanas²².

La Real Sociedad Bascongada: la naturalización del cuerpo femenino.

En 1765, solo dos años antes de que los jesuitas fueran expulsados se oficializaba la fundación de la *Real Sociedad Bascongada de Amigos del País* bajo la dirección de Xabier María de Munibe e Idiáquez, el Conde de Peñafiorida. Esta institución canalizó durante la segunda mitad del XVIII las iniciativas de carácter ilustrado que se dieron en las provincias vascas²³. Compuestos principalmente por la elite nobiliaria y terrateniente de la región, los objetivos de la sociedad no eran revolucionarios como lo serían los de la vertiente ilustrada francesa o inglesa más radical de finales siglo, sino más asimilable a las manifestaciones ilustradas más tempranas y conservadoras como la escocesa. No obstante, a pesar de su elitismo, el espíritu reformista de muchos de los planteamientos de la sociedad es innegable. El primer aspecto que muestra una gran fe en el progreso de los amigos de la Bascongada es su fe en los efectos que las ciencias experimentales y avances técnicos tendrían en las personas y las provincias vascas. Los planteamientos de renovación técnica agrícola, hidráulica, termal y médica – las campañas de inoculaciones de viruela fueron muy importantes – nos indican cierta preocupación con la mejora de las condiciones de vida de la población.

Su ambición científica y enciclopedismo, sin embargo, eran conjugados con un profundo catolicismo. Este hecho que, desde una determinada comprensión de la Ilustración como fenómeno radicalmente revolucionario, anticlerical y democratizador²⁴, puede resultar paradójico no fue contradictorio para los socios de la misma. Su práctica del catolicismo se diferenciaba de la versión más rigurosa de ciertos sectores eclesiásticos e introducía grandes diferencias en la comprensión del lugar que la autoridad religiosa debía cumplir a la hora de regular la relación del sujeto con el

²² Véase Bakarne ALTONAGA: “Mujeres viriles en el siglo XVIII: la construcción de la feminidad por el discurso foralista de Manuel de Larramendi”, *Historia Contemporánea*, 52, (2016), pp. 9-42.

²³ Jesús ASTIGARRAGA: *Los ilustrados vascos. Ideas, instituciones y reformas económicas en España*. Barcelona, Crítica, 2003.

²⁴ Jonathan ISRAEL: *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

VI Encuentro Internacional de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea

Zaragoza, 6-7 de septiembre, 2017

mundo. Esto así, los extractos de Juntas de la sociedad y diferentes textos de los socios de la Bascongada muestran que operaron con una comprensión del mundo diferente a la del catolicismo tradicional. Si bien la moral católica seguía siendo indispensable entendieron la realidad con una mirada mucho más positiva para mejorarla y transformarla y desde una postura influenciada por las corrientes naturalistas europeas. Para esta nueva visión del mundo, el ser humano formaba parte del mundo natural, que a pesar de ser una creación divina, representaba ahora un espacio material a explorar, dominar y transformar. Entendieron el mundo natural como un espacio inocente y neutro, como el lugar donde buscar, mediante la experimentación las verdades sobre el mundo y el ser humano. En este sentido, el cuerpo – y su dimensión sensitiva – ya no constituían la base de todos los aspectos negativos y pasiones terrenales descontroladas necesitadas de mortificación, sino más bien una parte fundamental de lo humano cuyo bienestar era necesario proporcionar y cuidar. Incluso los clérigos que formaron parte del movimiento ilustrado en torno a la Bascongada incorporaban en sus discursos esta visión. “El trabajo crea y procura lo necesario físico” se puede leer en los Extractos de Juntas de la Sociedad de 1793 “las fuerzas instrumentos del trabajo se conservan con el alimento, y la virtud, la moderación y la tranquilidad interior aseguran por lo comun una robusta salud [...] ¡Serranas robustas, virtuosas y aplicadas” vosotras sois la prueba de estas máximas juiciosas”²⁵. Frente al pesimismo que dominaba en la comprensión rigorista de los misioneros vascos, las formulaciones de la Bascongada proponían una experiencia del cuerpo que no estaba abocada al pecado, el cuerpo y el mundo de los sentidos podían ser virtuosos y ser disfrutados al mismo tiempo. Se había establecido una nueva relación entre el sujeto y el mundo radicalmente diferencia a la ofrecida por el catolicismo más riguroso.

Esta visión más naturalista del mundo y del cuerpo, y de la relación entre ambos, vino acompañada de un cambio importante en la concepción del sexo y el género, de las feminidades y las masculinidades. La Bascongada propuso una feminidad cuya esencia se fundamentaban en su naturaleza sexuada²⁶. Desde posturas asimilables a las tendencias y definiciones que desde otros países europeos se estaban ofreciendo, los

²⁵ REAL SOCIEDAD BASCONGADA DE AMIGOS DEL PAÍS: *Extractos de las Juntas Generales (1789-1791)*, Donostia – San Sebastián, Sociedad Guipuzcoana de ediciones y publicaciones, 1985, p. 30.

²⁶ Xabier María de MUNIBE e IDIÁQUEZ: “Historia de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País” *RIEV*, 22:3, (1931), pp. 443-482, esp. pp. 450-455.

VI Encuentro Internacional de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea

Zaragoza, 6-7 de septiembre, 2017

ensayos de importantes socios muestran una conceptualización de las mujeres como el complemento a lo masculino. Ternura, sensibilidad, dulzura y la inocencia natural, siempre ligados a la capacidad maternal, venían a definir los aspectos característicamente femeninos que funcionaban como complemento a la austeridad y racionalidad masculina en esta nueva configuración de la diferencia sexual²⁷. Se puede afirmar pues que la Bascongada incorporó la ideología de la complementariedad de los sexos que venían a fundamentar todo un proyecto social en que el la configuración del ámbito doméstico y familiar como complemento de lo público comenzó a adquirir especial relevancia. Lo más interesante de esta nueva visión del género es que apelaba a una pretendida naturalidad, depositada en los cuerpos, en la que se fundamentaba la autenticidad de la feminidad y de la masculinidad.

Conclusiones: las evoluciones no lineales del sexo y género.

Las importantes novedades introducidas por la Ilustración, no obstante, no supusieron una evolución de no retorno en la consideración de las identidades de género. De hecho, durante el contexto revolucionario de finales de siglo y durante las primeras décadas del siglo XIX tuvo lugar una considerable revitalización de la literatura religiosa vasca escrita en euskera. Esta surgía no solo como continuadora de la tradición post-tridentina de la que era heredera, sino como reacción a un contexto de cambios políticos y culturales que hacían peligrar los pilares tradicionales sobre los que fundamentaba su cosmovisión y control social. El mantenimiento del orden de género y de las formas de feminidad y masculinidad tradicionales suponía un tema importante de disputa para una gran cantidad de clérigos que, como muestran sus sermones, vivieron los contextos post-revolucionario francés, la Guerra de Convención y el auge del liberalismo con extrema ansiedad. Ejemplo de la reacción a los posibles cambios que la atmosfera cambiante de entresiglos podía suponer en el orden de género es la salud de la que la literatura hagiográfica seguía gozando entre el clero vasco, tanto en euskera como en castellano. Las biografías espirituales, tanto de personajes femeninos como masculinos locales, reforzaban los lugares comunes de los modelos femeninos y masculinos de la tradición católica: cuerpos blindados al mundo sensitivo, la mortificación de la carne, la trascendencia de lo humano y la consecución de la santidad en la comunión con el espíritu divino. Sin embargo, este discurso religioso que prolifera

²⁷ *Ibid.*, p. 450.

VI Encuentro Internacional de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea

Zaragoza, 6-7 de septiembre, 2017

en el contexto de entresiglos incluye aspectos novedosos que se diferenciaban de la herencia recibida. No podemos analizarlos en profundidad aquí, pero cabe destacar, por ejemplo, que se intuye un modelo de feminidad en el que el quehacer doméstico adquiere mayor peso en su definición. Este discurso católico, no obstante, no recreará los espacios domésticos dulcificados de corte ilustrado, sino que se tratará más bien de una suerte de estrategia de encerramiento ante actividades que en aquel contexto se comenzaron a entender como potencialmente peligrosas, como el trabajo en el campo de las mujeres. Aún así, otro tipo de discursos como los que se centraban, desde espacios más políticos que religiosos, en la construcción de una determinada identidad étnica o comunitaria, seguían revitalizando las imágenes de las forzudas caseras, las aguerridas amazonas que habían luchado contra los romanos o las lozanas sardineras de las zonas costeras.

A lo largo del texto se ha tratado de mostrar la complejidad que subyace a la construcción de la experiencia sexuada del cuerpo en un contexto concreto que resulta especialmente interesante por varios motivos: porque desde su manifestación en un contexto concreto muestra un cambio en las formas de significar y experimentar el cuerpo, el sexo y su relación con el género de relevancia histórica capital y porque muestra que dicho cambio no ha sido ni lineal ni homogéneo. En el caso del País Vasco resulta indispensable atender a varios aspectos para entender cuáles han sido los procesos significantes que han dado lugar a determinados modelos de feminidad y masculinidad en los inicios de la contemporaneidad. Por un lado, el discurso y las prácticas religiosas cuya impronta en las provincias vascas durante el periodo mencionado era de importante relevancia. Por otro, los cambios que, con mayor o menor arraigo, introdujeron las posturas reformistas ilustradas y los posibles efectos que las mismas tuvieran en otros discursos. Y por último, que el análisis de la construcción de la diferencia sexual y el género implica necesariamente atender al resto de diferencias con las cuales es significada, no solo porque afecte a su significado, sino porque afecta al propio peso que el género puede adquirir en un momento dado en la experiencia del sujeto. En el caso del País Vasco una de las variables identitarias que mayor relevancia adquiere es la de comunidad, etnia o nación, por el peso específico que dicha dimensión ha adquirido a lo largo del tiempo. Pero otras como la clase constituyen igualmente factores a tener en cuenta.

VI Encuentro Internacional de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea

Zaragoza, 6-7 de septiembre, 2017