

# Educación los sentimientos y las costumbres

Una mirada desde la historia

MÓNICA BOLUFER  
CAROLINA BLUTRACH  
JUAN GOMIS  
(eds.)



**MÓNICA BOLUFER** enseña Historia Moderna en la Universitat de València y es especialista en historia cultural del siglo XVIII (modelos de género, prácticas intelectuales, construcción de comportamientos en la literatura médica y de civilidad, relatos de viajes, nociones del yo). Ha publicado, entre otros, los libros *Mujeres e Ilustración* (1998), *La vida y la escritura en el siglo XVIII* (2008) y *Viaje fuera de España de Antonio Ponz* (2007).

**CAROLINA BLUTRACH** ha trabajado como investigadora Juan de la Cierva en la Universitat de València y actualmente disfruta de una ayuda postdoctoral de la Fundación BBVA. Sus investigaciones combinan la historia sociocultural de la nobleza en la Edad Moderna, la historia de la familia y de género. Es autora de *El III conde de Fernán Núñez, 1644-1721. Vida y memoria de un cortesano práctico* (2014).

**JUAN GOMIS** es doctor en Historia por la Universitat de València y profesor de Ciencias Sociales en la Universidad Católica de Valencia. Investiga sobre la cultura popular en España y Europa durante el siglo XVIII, con especial interés en la literatura de cordel. Ha publicado, entre otros, *Menudencias de imprenta. Producción y circulación de la literatura popular (Valencia, siglo XVIII)* (2014).

La versión original y completa de esta obra debe consultarse en:  
<https://ifc.dpz.es/publicaciones/ebooks/id/3410>



Esta obra está sujeta a la licencia CC BY-NC-ND 4.0 Internacional de Creative Commons que determina lo siguiente:

- **BY (Reconocimiento):** Debe reconocer adecuadamente la autoría, proporcionar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo de cualquier manera razonable, pero no de una manera que sugiera que tiene el apoyo del licenciador o lo recibe por el uso que hace.
- **NC (No comercial):** La explotación de la obra queda limitada a usos no comerciales.
- **ND (Sin obras derivadas):** La autorización para explotar la obra no incluye la transformación para crear una obra derivada.

Para ver una copia de esta licencia, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.



# Educar los sentimientos y las costumbres

Una mirada desde la historia

MÓNICA BOLUFER  
CAROLINA BLUTRACH  
JUAN GOMIS  
(eds.)



Institución Fernando el Católico (CSIC)  
Excma. Diputación de Zaragoza

Zaragoza, 2014

Este volumen se inscribe en el proyecto *El proceso de civilización y la cuestión del individuo: normas, prácticas y subjetividades (siglos XVII-XIX)*, HAR2011-26129, y para su publicación ha contado con la ayuda de la Acción Complementaria HAR2011-16038-E, ambos financiados por el MINECO.

Publicación núm. 3333 de la  
Institución Fernando el Católico  
Organismo autónomo  
de la Excma. Diputación de Zaragoza  
plaza de España, 2, 50071 Zaragoza (España)  
tels. [34] 976 288 878 / 976 288 879  
fax [34] 976 288 869  
ifc@dpz.es  
<http://ifc.dpz.es>



DISEÑO DE LA COLECCIÓN  
Víctor Lahuerta

IMPRESIÓN  
Cometa, SA

ISBN: 978-84-9911-298-5

D.L.: Z 1545-2014

© Los autores. 2014

© del diseño gráfico, Víctor Lahuerta. Zaragoza, 2014

© de la presente edición, Institución Fernando el Católico. Zaragoza, 2014

Impreso en España—Unión Europea  
Printed in Spain—European Union

# Índice

- 7 Modelar conductas y sensibilidades: un campo abierto de indagación histórica**  
MÓNICA BOLUFER (Universitat de València)
- 19 La construcción cultural de lo social. El proceso civilizatorio: Elias, Gracián, Amelot.**  
ROGER CHARTIER (Collège de France)
- 31 Cortesanía y diplomacia: la obra del III conde de Fernán Núñez leída a través de su experiencia en Suecia**  
CAROLINA BLUTRACH (Universitat de València)
- 51 Educar y civilizar**  
MARÍA VICTORIA LÓPEZ-CORDÓN CORTEZO (Universidad Complutense)
- 81 La escritura privada y la representación de las emociones**  
MARÍA JOSÉ DE LA PASCUA SÁNCHEZ (Universidad de Cádiz)
- 109 La educación de los sentimientos y de las costumbres: el punto de vista del segundo marqués de Alorna (1726-1802)**  
VANDA ANASTÁCIO (Universidad de Lisboa)
- 131 La contribución de las mujeres a una nueva forma de civilidad (ss. XVII-XVIII)**  
BENEDETTA CRAVERI  
(Università degli Studi Suor Orsola Benincasa di Napoli)

**149 Sociabilidad mixta y civilización: miradas desde España**

MÓNICA BOLUFER (Universitat de València)

**175 Apasionados de este delirio: lecturas incivilizadas**

JUAN GOMIS (Universidad Católica de Valencia)

**197 Hechiceramente inválidas. La representación de la fragilidad femenina como objeto de deseo en la pintura y literatura españolas del siglo XIX**

ROSA E. RÍOS LLORET (I.E.S. Rodrigo Botet)



# Modelar conductas y sensibilidades: un campo abierto de indagación histórica<sup>1</sup>

MÓNICA BOLUFER

Universitat de València

Este volumen se plantea como objetivo indagar en los procesos de formación de normas y prácticas acerca del comportamiento civil, entendiéndolos no sólo vinculados a los códigos de urbanidad, sino, en un sentido más amplio, como construcción de valores morales, sentimientos y conductas. Para ello, nos han resultado inspiradores los estudios de Norbert Elias sobre el «proceso de civilización», revisados a la luz de los desarrollos más recientes de la historiografía. Como historiadoras, nos interesa subrayar precisamente su dimensión de *proceso* en el tiempo, así como poner de relieve su condición sexuada, en la medida en que en él se configuran modelos diferenciados masculinos y femeninos y se concede un papel fundamental a las mujeres como sujetos de la práctica moral<sup>2</sup>.

Tales cuestiones nos vienen preocupando desde hace años como grupo de investigación que trabaja de forma colectiva y en contacto con otros investigadores y equipos dentro y fuera de nuestras fronteras<sup>3</sup>. Para discutir las, reunimos a un conjunto de historiadores y de especialistas en Literatura, Filosofía e Historia del Arte cuyos trabajos incorporan las aportaciones de la historia cultural, la historia de la vida privada y la historia de las mujeres y del género y renuevan de manera signifi-

1 Esta introducción y el volumen en su conjunto se inscriben en el proyecto *El proceso de civilización y la cuestión del individuo: normas, prácticas y subjetividades (siglos XVII-XIX)*, HAR2011-26129, financiado por el MINECO.

2 Isabel MORANT, «Las costumbres del amor y la diferencia de sexos en la novela de la modernidad», en María Isabel DEL VAL y Henar GALLEGO (eds.), *Las huellas de Foucault en la historiografía: poderes, cuerpos y deseos*, Barcelona, Icaria, 2013, pp. 135-162.

3 Una presentación, en Mónica BOLUFER, «El arte de las costumbres. Una mirada sobre el debate de la civilidad en la España del siglo XVIII», *Res Publica*, 22 (2009), pp. 195-224.

cativa las perspectivas con las que se abordan estos temas, ampliando y diversificando las fuentes (literatura de urbanidad, escritos pedagógicos y morales, prensa, ensayo, obras de ficción, literatura «popular», correspondencia o iconografía) y adoptando enfoques comparativos.

Al incorporar a nuestro título y plantear como uno de los ejes de este volumen la noción de «costumbres», de sabor un tanto añejo, nos apropiamos conscientemente, reivindicándolo para su uso historiográfico, de un concepto que en los tiempos modernos revistió un fuerte significado, al tiempo que nos situamos lejos de una historia costumbrista, descriptiva o anecdótica de los hábitos curiosos o llamativos (por su contraste con los nuestros) de las gentes del pasado<sup>4</sup>.

El *Diccionario de Autoridades* definía en 1729 costumbre como: «Hábito adquirido a executar una misma cosa continuadamente»<sup>5</sup>. Décadas más tarde, en 1786, el diccionario de Terreros y Pando le asigna dos acepciones. Por una parte, en la línea de la definición anterior, lo entiende como comportamiento individual: «hábito que se engendra con una serie de acciones repetidas muchas veces, y que dan cierta facilidad para hacerlas»; por otra, lo identifica, en un sentido colectivo, con el «uso de los pueblos, tiempos, naciones»<sup>6</sup>. Aunque las definiciones de los diccionarios, un tanto secas, nunca atrapan del todo los matices y la riqueza de los usos y los significados, *costumbres* es un término de amplia valencia. Engloba tanto las acciones como, en cierta medida, los valores y percepciones que las impulsan o justifican; incluye lo personal y lo colectivo, acentuando el carácter compartido de los hábitos sociales, aunque éstos se conjuguen siempre de manera individual. En la época moderna el vocablo tenía un intenso componente moral e incluso político, pues se entendía que las costumbres estaban estrechamente relacionadas con la constitución o la configuración de las instituciones y los modos de gobierno<sup>7</sup>. Se les atri-

4 Michel de CERTEAU, *L'invention du quotidien*, Paris, Gallimard, 1990-1994; Manuel PEÑA (ed.), *La vida cotidiana en el mundo hispánico (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Abada, 2012. Son ejemplos de una aproximación analítica.

5 *Diccionario de Autoridades*, vol. II, 1729 [<http://web.frl.es/DA.html>] [consultado el 13 abril 2014].

6 Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española, <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltG/UIMenuNtlle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0>. [consultado el 13 abril 2014].

7 Idea central de la teoría política en *El espíritu de las leyes* de Montesquieu, a la que la historiografía ilustrada imprimirá un sentido diacrónico.

buía un carácter normativo, distinto y complementario al de las leyes, pero igualmente poderoso. Incluso los pensadores más atrevidos (de Descartes a Diderot), aquellos que osan cuestionar la racionalidad de las costumbres adquiridas (apoyándose con frecuencia en las evidencias sobre la variedad de formas de vida y cultura aportadas por la literatura de viajes), procurarán aconsejar, en sus obras más pragmáticas y menos especulativas, que se acate (al menos exteriormente) los hábitos sociales establecidos. Un imperativo que, además, se plantea de forma particularmente acuciante para las mujeres, cuyo comportamiento se somete de modo más estricto a la censura social, y a quienes se atribuye una particular responsabilidad en mantener y modelar las costumbres, al tiempo que los hombres se ocupan de las leyes, tal según advertirán con amarga lucidez en el siglo XVIII pensadoras como Mme de Lambert.

Asimismo, entendemos la educación no sólo como la instrucción formal que se procura en las instituciones o a través de la literatura pedagógica *strictu sensu*, sino en su sentido más amplio de formación y socialización, como la disciplina que, de forma expresa o implícita, se esfuerza por modelar el cuerpo y la mente, configurando no sólo conocimientos, sino también valores, actitudes y sensibilidades. Es aquí donde cabe insertar, a nuestro juicio, la formación de los sentimientos en su dimensión social y cultural. Las autoras y autores de este volumen compartimos la idea de que los afectos son eminentemente sociales, es decir, cobran sentido en un marco de relaciones interpersonales, y resultan indisolubles de las percepciones y juicios: por decirlo en los términos de una reciente discusión historiográfica, las emociones no pueden separarse de los procesos cognitivos, ni constituyen entidades autónomas, sino que están relacionadas con patrones más amplios que incluyen modos de percepción y de pensamiento<sup>8</sup>. Ello puede expresarse, tal como propone David Wickberg, recuperando un término de la historia cultural clásica, el de «sensibilidades», o bien adoptando otros de los manejados por la historiografía, como los de «mentalidad» (en la

8 Daniel WICKBERG, «What Is the History of Sensibilities? On Cultural Histories, Old and New», *American Historical Review (AHR)*, 113/3 (june 2007), pp. 661-684; p. 682; véase la respuesta de Barbara H. ROSENWEIN, en carta abierta, *AHR* 112/4 (oct. 2007), pp. 1313-1314. Esa convicción inspira también el libro de María TAUSIET y James S. AMELANG (eds.), *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, Madrid, Abada, 2009.

tradición francesa de Annales), «habitus» (prestada del sociólogo Pierre Bourdieu) o «economía psíquica» (empleada por Norbert Elias), o con la relación dialéctica entre «representación» y «práctica» (en el sentido que le atribuye Roger Chartier).

En cualquier caso, no nos contentamos con analizar las formas en que la sociabilidad, la civilidad o los afectos son representados discursivamente, de manera textual o gráfica. Somos conscientes de que la experiencia desnuda resulta inasible (para el historiador e incluso para el mismo sujeto que la vive) y sólo puede darse a conocer a través de las formas culturalmente codificadas en un momento y un contexto dados. Sin embargo, creemos que los códigos hacen algo más que ofrecer fórmulas constrictivas de los pensamientos o las emociones, puesto que también les permiten cobrar forma, entenderse y hacerse entender<sup>9</sup>. Y al mismo tiempo, estamos convencidas de que entre los códigos sociales y su apropiación individual y colectiva existe siempre un margen en el que es posible la desviación, la resignificación y, en última instancia, el cambio<sup>10</sup>. En este sentido, participamos del desplazamiento historiográfico que en las últimas décadas, especialmente gracias a las aportaciones de la microhistoria, la historia de las mujeres y la biografía, ha insistido en recuperar las posibilidades de maniobra que la época y el medio, la posición social, sexo, fortuna o educación, dejan al individuo, articulando «estructuras objetivas y representaciones subjetivas, inscribiendo los pensamientos, voluntades e intenciones individuales o particulares en los sistemas de coacción colectivos que, a su vez, los hacen posibles y los refrenan»<sup>11</sup>. Contra todo determinismo, pero también frente a una filosofía del «sujeto libre», la Historia recuerda que los individuos se encuentran ligados siempre por lazos de dependencia mutua, históricamente contingentes, que influyen incluso sobre la propia subjetividad<sup>12</sup>.

En estas reflexiones, incorporamos como referente insoslayable la obra de Elias como clásico con el que establecemos un diálogo crítico.

9 William REDDY, *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of the Emotions*. Cambridge: Cambridge U.P., 2001.

10 María José DE LA PASCUA, «Tradición y cambio en el lenguaje de los afectos. El discurso literario». *Ayer*, 78 (2010), pp. 47-68.

11 Roger CHARTIER, «Al borde del acantilado», en *Pluma de ganso, libro de letras, ojo viajero*, México, Editorial Iberoamericana, 1997, p. 90.

12 Norbert ELIAS, *La sociedad de los individuos*, Barcelona, Península, 1990.

Según su conocida tesis, el «proceso de civilización» constituiría la amplia evolución de los comportamientos que, desde fines de la Edad Media, se caracterizó por el reemplazo de las coacciones impuestas desde el exterior sobre los individuos por formas de autoacción que controlaban las pulsiones de forma más rigurosa, sometiénolas a las exigencias de la «civilidad» y el trato social. Para él, sus motores fueron el carácter cada vez más complejo de la organización social, que obligaba a regular la convivencia interiorizando reglas y prohibiciones, y, en particular en el caso francés, la construcción de la monarquía absoluta y la irradiación de la corte y sus estilos de vida, constituidos en modelos para la imitación. Sus resultados serían, de una parte, una elevación del umbral del pudor en la relación con los demás y consigo mismo, induciendo una contención del cuerpo y de los afectos y una nueva noción y práctica de la intimidad como aquel ámbito donde no llegaba la mirada y la presencia de otros; de otra, el desplazamiento de los conflictos sociales desde formas de violencia abierta, a otras de «violencia simbólica» (Bourdieu) o competencia por el poder y el prestigio a través del despliegue de signos externos de distinción.

Muchas han sido las críticas que se han planteado sobre su obra desde que ésta, publicada en 1939 en alemán, fuese traducida a otras lenguas y empezase a ejercer su influencia sobre historiadores y sociólogos a partir de las décadas de 1970 y 1980<sup>13</sup>. Desde los estudios sobre la civilidad, se le ha objetado que prestara excesiva importancia a la acción de la monarquía y la influencia de la corte, cuando fueron más diversos los centros desde los que se difundieron los nuevos códigos de conducta, incluyendo la Iglesia (en particular comunidades monásticas y órdenes especializadas en la tarea educativa) y las ciudades (crisol de la civilidad humanista de corte erasmiano)<sup>14</sup>. Frente a la etiqueta cortesana, rígidamente jerárquica, y su regulación estricta de los afectos, algunos autores han destacado la emergencia de una sociabilidad alternativa, basada en un ideal de convivialidad elitista y ficticiamente igualitaria y en una ética de la *honnêteté*, que tendría su máxima expresión en los salones franceses y otros espacios de la vida mundana

13 Norbert ELIAS, *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 1987; *La sociedad cortesana*, México, FCE, 1993.

14 Daniela ROMAGNOLI, *La Ville et la Cour. Des bonnes et des mauvaises manières*, Paris, Fayard, 1993.

europ<sup>15</sup>. Pero también las investigaciones sobre la corte han reprochado a Elias su atención preferente al caso francés, poniendo de relieve el carácter pluricéntrico del sistema cortesano europeo y el importante influjo de las cortes italianas o las de los Habsburgo<sup>16</sup>. Entre quienes investigan en historia de las emociones, en particular medievalistas, ciertas voces han cuestionado el modo en que Elias presenta la vida afectiva de las épocas anteriores al siglo XII, en términos de pulsiones intensas e incontroladas, faltas de disciplina y contención, asumiendo así lo que Rosenwein llama un «modelo hidráulico» de las pasiones (que brotan, se reprimen o se desbordan)<sup>17</sup>. De forma más general, autores como Anna Bryson desconfían de la idea, central en la teoría de Elias y de filiación freudiana, de una incorporación de los controles a nivel psíquico individual, para entender la civilidad más bien en términos de prescripciones aprendidas y adoptadas<sup>18</sup>. Pero ante todo, se cuestiona que la nueva economía psíquica, a pesar de conllevar algunos costes en términos de autorrepresión de los instintos (el «malestar en la cultura» según Freud), constituyera en última instancia un progreso lineal y ascendente hacia formas más elevadas y civilizadas de vida social y desarrollo moral<sup>19</sup>.

Sin embargo, a pesar de la pertinencia de algunas de esas críticas y del hecho de que la obra de Elias (escrita, recordemos, hace más de

- 15 Véase el debate entre Daniel GORDON, «The Canonization of Norbert Elias in France: A Critical Perspective», *French Politics, Culture & Society*, 20/1 (2002), pp. 68-94, y Roger Chartier, «The Oldest Hath Borne Most: Response to Daniel Gordon», pp. 95-99 del mismo volumen. Sobre los vínculos y diferencias entre la corte y la sociabilidad mundana, Antoine LILTI, *Le monde des salons: sociabilité et mondanité à Paris au XVIIIe siècle*, Paris, Mapero, 2006, y Mónica BOLUFER, «De la cortesía a la urbanidad: modelos en tensión», en José MARTÍNEZ MILLÁN, Concepción CAMARERO y Marcelo LUZZI (coords.), *La corte de los Borbones: crisis del modelo cortesano*, Madrid, Polifemo, 2013, vol. III, pp. 1439-1464.
- 16 Jeroen DUINDAM, *Myths of Power: Norbert Elias and the Early Modern European Court*, Amsterdam, Amsterdam U.P., 1994.
- 17 Especialmente Barbara H. ROSENWEIN, «Worrying about Emotions in History», *AHR*, 107/3 (2002), pp. 821-828, y *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca y Londres, Cornell U.P., 2006.
- 18 Anna BRYSON, *From Courtesy to Civility: Changing Codes of Conduct in Early Modern England*, Oxford, Oxford U.P., 1995.
- 19 Justo SERNA, «Norbert Elias y Europa. La caída de la civilización»; *Saitabi*, 55 (2005), pp. 233-246; Fermín BOUZA ÁLVAREZ, «Debatiendo con Norbert Elias: entre el “yo” y el “nosotros”», *Revista española de investigaciones sociológicas*, 65 (1994), pp. 79-92 (volumen dedicado a Elias).

medio siglo) refleja el momento intelectual y político de su tiempo y no es ni pretende ser la de un historiador, su aportación, ya clásica, constituye hoy todavía un referente importante para pensar las transformaciones de las costumbres y los sentimientos, así como los nexos entre individuo y colectividad a lo largo del tiempo. Su carácter de estímulo para la historiografía radica ante todo en haber señalado el carácter histórico de las formas de relación personal, los gustos y los hábitos aparentemente más «naturales», poniéndolos en relación con transformaciones políticas y sociales. Mucho deben a la influencia de Elias, por ejemplo, los estudios sobre la construcción histórica de lo privado como categoría y como espacio de experiencia<sup>20</sup>. Pero la historia de la privacidad, la historia de la vida cotidiana y, de un modo más amplio, la historia cultural, incluida la hoy emergente historia de las emociones, son también deudoras, más de lo que suele reconocerse, de las aportaciones de la teoría y la historiografía feminista, que no sólo han visibilizado el papel de las mujeres en la Historia, sino que han contribuido a cuestionar poderosas dicotomías como las de público/privado, natural/cultural, femenino/masculino, racional/emocional, moral/política, desvelando su compleja construcción y entrecruzamiento constante a lo largo del tiempo<sup>21</sup>.

Precisamente, Roger Chartier reflexiona sobre dos elocuentes silencios en el modelo del proceso de civilización formulado por Elias. Por un lado, la ausencia de las experiencias religiosas en una visión que es total y excesivamente secularizada; por otro, el hecho de que soslaye la dimensión de género del proceso, aspecto que, sin embargo, sí estaría presente en sus inquietudes intelectuales en el último periodo de su vida y que abordaría brevemente en otro texto más tardío y menos conocido, dedicado a los cambios en el equilibrio de poder entre los sexos. Ambas cuestiones guardan relación con la gran importancia que Elias concede a la sociedad de corte en el proceso civilizatorio, que Chartier no considera exagerada (al menos para ciertos territorios europeos modernos –como Francia y la monarquía hispánica– y también otros no europeos –como Japón), respondiendo así a las críticas lanzadas desde ciertos sectores de la historiografía estadounidense

20 Philippe ARIÈS y Georges DUBY (eds.), *Historia de la vida privada*, Madrid, Taurus, 1991, 5 vols.

21 Sonia O. ROSE, *¿Qué es historia de género?*, Madrid, Alianza, 2012; Françoise THÉBAUD, *Escribir la historia de las mujeres y del género*, Oviedo, KRK, 2014.

y holandesa. Subraya igualmente la importancia del modelo cortesano Carolina Blutrach, analizando la regulación normativa y práctica de la figura, funciones y cualidades del embajador en los tiempos modernos. Su trabajo, centrado en la experiencia del III conde de Fernán Núñez en el siglo XVII y en el modo en que ésta se traslada a su obra escrita, sus cartas e informes diplomáticos, demuestra que el ideal de embajador como personaje dotado de prudencia política, cortesía y saber estar aristocrático, dominio de los propios afectos y penetración psicológica, estuvo estrechamente relacionado con el de cortesano.

Situándose en un periodo posterior y en otro contexto social y cultural, María Victoria López-Cordón indaga en la crucial importancia que adquirió en el siglo XVIII educar siguiendo los preceptos de la civilidad. El fenómeno no era nuevo, pues las normas que definían lo cortés y urbano formaban parte de la educación nobiliaria desde el Renacimiento (como recuerdan los trabajos anteriores). Sin embargo, sí alcanzó una amplitud inusitada al incorporarse de manera firme a los objetivos de la educación dirigida a amplios sectores de la sociedad: por la difusión de las formas de sociabilidad propias de la nobleza cortesana, ligadas ahora al ascenso y consolidación social de las élites administrativas y profesionales, pero también por el carácter profundamente moralizante y reformista que el ideario ilustrado imprimió a la educación de cada uno según su rango. Ello llevará a incluir de forma creciente a las mujeres, por una parte, y a las clases populares, por otra, en el aprendizaje de las normas de la urbanidad. Vanda Anastácio, a su vez, se adentra en un caso singular, el de la familia noble portuguesa de los marqueses de Alorna, sometidos en el siglo XVIII a encierro y persecución política por su supuesta implicación en una conspiración cortesana. Separado de su esposa, sus hijas y su hijo, el marqués se esforzará por desempeñar cumplidamente, contra todas las dificultades y aun espoleado por ellas, el papel de padre a quien corresponde guiar la educación de sus vástagos. En ese impresionante documento que son sus cartas desde la prisión, se establecen los principios de una educación cristiana y nobiliaria, que distingue, entre los deberes morales y prácticos del rango, aquellos que corresponden a varones y a mujeres, y que concede a su esposa, más todavía en las circunstancias impuestas por el encierro, una autoridad moral y ética para actuar como madre y señora.

La correspondencia, con su complicado balance entre fórmulas codificadas y esfuerzo expresivo, es también la fuente escogida por



María José de la Pascua para analizar las expresiones del amor en la sociedad hispánica moderna, a través de las cartas amorosas (conservadas en mayor número de lo que habíamos pensado). Su análisis apuesta por una historia cultural que, asumiendo el peso de los moldes recibidos y la condición siempre retórica de las fuentes (que no permiten acceder a los sentimientos en estado puro), mantiene el interés por la experiencia vivida. Así, las cartas intercambiadas entre cónyuges o amantes utilizan, como no podría ser de otra manera, fórmulas amorosas tomadas de la literatura, pero al hacerlo dan forma a los propios sentimientos e imprimen a esas recetas expresivas heredadas inflexiones personales, mostrando de modos más prosaicos y cotidianos los gestos del afecto, el cuidado, la preocupación o el desamor.

Los trabajos de Benedetta Craveri y Mónica Bolufer se ocupan del desarrollo de formas de sociabilidad mixtas entre las elites francesas y españolas de los siglos XVII y XVIII. En Francia, pero también en otros países (España y Gran Bretaña entre ellos) se difundió entonces la idea de que el progreso de la civilización requería de la interacción entre los sexos en espacios de relación y conversación. Esa noción no refleja de forma directa y transparente las prácticas sociales, sino que se relaciona con ellas de forma compleja: responde a las transformaciones de la sociabilidad cultivada y mundana, en las que las mujeres ejercen un papel creciente, al tiempo que idealiza y embellece esos mismos hábitos a los que se refiere. La sociabilidad mixta en tanto que noción normativa justificó y contribuyó a estimular una ampliación de los roles sociales de las mujeres, no sólo entre la aristocracia sino también en el seno de las clases medias. Sin embargo, podía declinarse de modos muy distintos: desde la insistencia en una relación mutua enriquecedora tanto en la dimensión mundana como en la moral e intelectual, a un concepto de galantería que reforzaba la complementariedad entendida en términos profundamente opuestos a cualquier atisbo de igualdad o de equilibrio entre los sexos, que suscitó voces contrarias, en particular femeninas, ya a finales del siglo XVIII.

Juan Gomis examina los discursos que definen de forma taxativa la frontera moral y social entre lecturas civilizadas, estimadas propias de gentes refinadas y distinguidas en pensamientos y afectos, y aquellas consideradas pasto del vulgo, pero también las prácticas que subvierten dicha distinción. La condena de los «pliegos de cordel» por gobernantes, educadores y reformadores de todo tipo se basó en el cargo de que estimulaban los impulsos más bajos de la sensualidad y

la violencia, frente a la buena literatura, que debía educar gustos, sentimientos y conductas. Sin embargo, esa literatura fue ampliamente consumida por lectores de muy distinta condición, y sus fórmulas adoptadas incluso como forma de afirmación distintiva y desafiante por sectores de la nobleza que gustaron de identificarse, de modo festivo, con las pasiones supuestamente libres de un «pueblo» más imaginado que real.

El último trabajo, de Rosa Ríos, analiza la representación femenina en la pintura (especialmente el retrato) y la novela de finales del siglo XIX, centrándose en la figura de la mujer enferma. Los significados de ese frecuente motivo son diversos dependiendo de su adscripción social: la enfermedad puede subrayar la distinción y delicadeza de una dama, pero también mostrar (de forma más compasiva que crítica) las duras condiciones de vida de las clases populares y las dificultades de la supervivencia, o bien censurar la depravación de las «malas mujeres» que al vulnerar la castidad considerada natural en su sexo se acarrearán la destrucción física y moral. Producto de una pluma o un pincel empuñados casi siempre por un varón, en cualquier caso esa figura contiene con frecuencia una dimensión erótica, como objeto de deseo de una mirada morbosa.

\* \* \* \*

Este volumen tiene su origen en las discusiones habidas en el marco de un seminario de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo de Valencia en octubre de 2012, que a su vez formó parte de un proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. Para su celebración contamos además con el respaldo organizativo de la Universitat de València y con sendas ayudas del Ministerio de Economía y Competitividad y de la Conselleria de Cultura, Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana<sup>22</sup>. Agradecemos de manera especial a todos los y las ponentes sus contribuciones; a Isabel Morant, codirectora del seminario, su inspiración constante; a los estudiantes y colegas que participaron en el encuentro, tanto en Valen-

22 Acción Complementaria HAR2011-16038-E y AORG/2012/224, respectivamente.

cia como desde el otro lado del Atlántico, su entusiasmo, y a la Institución «Fernando el Católico», el interés con que acogió nuestra propuesta de editar los trabajos presentados en el seminario y revisados a la luz del intercambio a que éste dio lugar<sup>23</sup>. El debate, rico y fructífero, fue la mejor demostración de que los temas que nos propusimos discutir constituyen un terreno abierto de indagación histórica capaz de conectar con las inquietudes intelectuales y sociales de nuestro presente: mediante este volumen esperamos hacer partícipes de nuestras discusiones a un público más amplio.

23 Además de las autoras y autores de los capítulos que forman este volumen, participaron en el encuentro Vicente Sanfèlix (Universitat de València), Joan Pau Rubiès (ICREA-Universitat Pompeu Fabra) e Isabel Morant (Universitat de València).

# La construcción cultural de lo social. El proceso civilizatorio: Elias, Gracián, Amelot

ROGER CHARTIER  
Collège de France

Los objetivos del coloquio que está en el origen de esta publicación plantearon dos interrogantes fundamentales que obligan a considerar en una nueva perspectiva la obra de Norbert Elias<sup>1</sup>.

El primero es el de la relación en el proceso de civilización de las tensiones entre un modelo religioso y una ética laica. El proceso civilizatorio tal como lo concibió Elias es un proceso totalmente secularizado. Las prácticas religiosas, las divisiones confesionales, las prohibiciones o los mandamientos de las iglesias no desempeñan ningún papel en la plasmación de una nueva estructura psicológica. Ni la confesión o la penitencia en el catolicismo, ni la escritura de su vida bajo la mirada de Dios en el protestantismo (por lo menos puritano y pietista) aparecen como posibles matrices de una nueva economía psíquica caracterizada por la interiorización de los controles y disciplinas.

## Del *Oráculo manual* a *L'homme de cour*

Nada muestra mejor esta radical ausencia de las experiencias religiosas en el proceso de civilización que la manera en la cual Elias utiliza el *Oráculo manual y arte de prudencia* de Baltasar Gracián<sup>2</sup>. Cita tres de sus

1 Citaré las dos obras esenciales de Elias en sus traducciones al español: Norbert ELIAS, *La sociedad cortesana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, y *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

2 Baltasar GRACIÁN, *Oráculo manual y Arte de Prudencia*, Edición facsímil de la primera edición, ed. de Aurora EGIDO, Zaragoza, Diputación General de Aragón-Instituto «Fernando el Católico», 2001 [*Oráculo Manual y Arte de Prudencia sacada de los Aforismos que se discurren En las obras de Lorenço Gracian*, Huesca, Juan Noguez, 1647], y *Oráculo manual y Arte de Prudencia*, ed. de Emilio BLANCO,

aforismos en *La sociedad cortesana* en una parte titulada «El arte de manejar a los hombres». Son los aforismos 179: «La retentiva es el sello de la capacidad», 117: «Nunca hablar de sí», y 14: «La realidad y el modo». Lo significativo es que Elias cita el título o un extracto de estos tres aforismos, no a partir del original español, sino a partir de su traducción francesa por Amelot de la Houssaie en su libro *L'homme de cour*, como si no existiese ninguna diferencia entre el texto impreso en Huesca en 1647 y el libro publicado en París en 1684<sup>3</sup> —y como si Gracián hubiese escrito un tratado para enseñar cómo conducirse en la corte.

Puede parecer paradójico que Elias, después de Amelot, encontrara la formulación más completa de la racionalidad cortesana en el texto del jesuita español, que nunca menciona la corte. La obra de Gracián no estaba específicamente dirigida a los cortesanos sino a un destinatario impreciso, inestable y universal a quien se proponían sucesiva y a veces contradictoriamente varios modelos de identificación: el héroe, el político, el discreto, que habían sido los tipos humanos propuestos por Gracián en sus libros publicados con estos títulos en 1637, 1640 y 1646. Al traducir la obra, Amelot de la Houssaie «curializa» el texto porque le da por título una expresión (*l'homme de cour* —«el cortesano») que no figura en él. Mientras que el texto español apuntaba a todos aquellos que por su estado son distintos de la «gente del común», la traducción francesa sitúa el modelo que dibuja y el lector al que será útil en un espacio social muy particular: la sociedad cortesana.

Si la transformación del texto de Gracián en manual cortesano era posible, es porque la manera en que el jesuita describía la sociedad podía leerse como si se aplicara adecuadamente a una formación social que está organizada en su totalidad como un campo de batalla simbólico. El léxico de Gracián y de Amelot abreva naturalmente en el repertorio guerrero, dividiendo el mundo entre aliados y enemigos, coordinando ataques y retiradas y alternando ofensivas y contrabaterías. Comparaciones y metáforas indican a las claras que las nuevas compe-

Madrid, Cátedra, 1995. Citamos los aforismos tal como aparecen publicados y numerados en esta edición.

- 3 *L'Homme de Cour, Traduit de l'Espagnol de Baltasar Gracian Par le Sieur Amelot de la Houssaie*, Paris, Veuve Martin et Jean Boudot, 1684; GRACIAN, *L'Homme de cour*, ed. de Sylvia ROUBAUD, Paris, Gallimard, 2011 (puede señalarse que nunca Gracián escribió un libro titulado «El Hombre de corte»).

tencias de la sociedad cortesana, de la que se expulsa toda violencia física, deben pensarse como una violencia simbólica, como formas eufemísticas del enfrentamiento tradicional, militar y sangriento.

Los aforismos de Gracián estaban escritos en la distancia existente entre la radical imperfección del mundo de aquí abajo (211: «Este mundo es un cero: a solas, vale nada; juntándolo con el Cielo, mucho») o la espantosa dureza del tiempo presente (219: «Floreció en el siglo de oro la llaneza, en este de yerro la malicia») y, por otra parte, el imperioso ideal de la virtud (300: «Es la virtud cadena de todas las perfecciones, centro de las felicidades [...]. La virtud es cosa de veras, todo lo demás de burlas»). De la contradicción nace la moral «a lo práctico» propuesta por el texto, que debe dar armas contra los peligros de este mundo malo, corrupto y caído y los proyectos de los malvados. Frente a ellos, la prudencia es necesaria, el disimulo justificado, la habilidad esencial. Como lo señala Elías, medida con la vara de otras exigencias, la ética de Gracián parecerá completamente «inmoral» porque no se apoya en la universalidad de mandamientos absolutos e interiorizados sino que tiene por legítimas las conductas que permiten desbaratar las trampas sembradas en un mundo de imperfecciones: 120: «¡O, grande infelicidad del siglo nuestro, que se tenga la virtud por extraña y la malicia por corriente! Viva el Discreto como puede, si no como querría».

## El arte de la prudencia

La primera de las reglas, por lo tanto, debe ser saber gobernar sus pasiones a través del estudio del «arte de contenerse»: 155: «Si es posible, prevenga la prudente reflexión la vulgaridad del ímpetu. No le será dificultoso al que fuere prudente. El primer paso del apasionarse es advertir que se apasiona, que es entrar con señorío del afecto, tanteando la necesidad hasta tal punto de enojo, y no más. Con esta superior reflexa entre y salga en una ira. Sepa parar bien, y a su tiempo, que lo más dificultoso del correr está en el parar». Dominar la pasión para transformar el extravío en instrumento, no abandonarse a los humores sino, al contrario, refrenarlos y moderarlos a voluntad: tal es el principio primordial del comportamiento. Lo que implica un completo dominio de los afectos y la censura de los impulsos: 52: «Nunca descomponerse. Gran asunto de la cordura, nunca desvaratarse: mucho hombre arguye, de corazón coronado, porque toda magnanimidad es dificultosa

de conmoverse. Son las pasiones los humores del ánimo, y qualquier excesso en ellas causa indisposición de cordura; y si el mal saliere a la boca, peligrará la reputación. Sea, pues, tan señor de sí, y tan grande, que ni en lo más próspero ni en lo más adverso pueda alguno censurarle perturbado, sí admirarle superior».

La segunda regla del arte de prudencia es el arte del disimulo: 98: «Cifrar la voluntad. Son las pasiones los portillos del ánimo. El más plático saber consiste en dissimular; lleva riesgo de perder el que juega a juego descubierto. Compita la detención del recatado con la atención del advertido: a lince de discurso, xibias de interioridad». Evitar las trampas tendidas por quienes al descubrirte esperan perderte exige el secreto (179: «Las cosas que se han de hazer, no se han de dezir, y las que se han de dezir no se han de hazer») y la astucia (250: «¿Quando se ha de discurrir al revés? Quando nos hablan a la malicia. Con algunos todo ha de ir al encontrado. El *Sí* es *No*, y el *No* es *Sí*»).

Esta celebración del disimulo, introduce una doble pregunta. En primer lugar, ¿esta doble justificación del fingimiento es compatible con los mandamientos cristianos? Para Gracián, en este mundo imperfecto, corrupto, pecador, que por sí solo no vale nada, virtud y prudencia, sabiduría y contención son una misma cosa. Prueba de ello, la actitud de los directores de conciencia: 144: «Entrar con la agena para salir con la suya. Es estratagemata del conseguir. Aun en las materias del cielo encargan esta santa astucia los Christianos maestros». Con la traducción de Amelot, la «moral a lo práctico» se transforma en una moral aristocrática que, al mismo tiempo que se acomoda a los gestos esenciales requeridos por la Iglesia, tiene sus propios preceptos.

Por otra parte, ¿es conciliable este uso virtuoso del embuste y de la astucia con las reglas de urbanidad que pretenden establecer correspondencias transparentes entre las conductas visibles y las disposiciones del alma? Gracián no brinda una respuesta, pero el éxito mismo de la traducción de su tratado indica, como en negativo, la incapacidad de garantizar la conformidad entre el decoro de las maneras y la verdad del sentimiento o los pensamientos. El disimulo, condenado en cuanto corrompe los fundamentos mismos de la urbanidad al pervertirla y transformarla en apariencia engañosa queda legitimado por el *Oráculo manual* y *L'Homme de cour*, que lo piensan como un medio de prevenir las decepciones prometidas a quien no finge.

## Proceso de civilización y racionalidad cortesana

El principio que debe regir las conductas es enunciado de este modo por Gracián: 130: «Hazer, y hazer parecer. Las cosas no passan por lo que son, sino por lo que parecen. Valer y saberlo mostrar es valer dos veces. Lo que no se ve es como si no fuesse. No tiene su veneración la razón misma donde no tiene cara de tal [...] Ai cosas que son mui otras de lo que parecen. La buena exterioridad es la mejor recomendación de la perfección interior». Hacer creer que la apariencia vale por lo real, postular que la cosa no tiene existencia sino en la figura que la exhibe, no reconocer la identidad del ser sino en la apariencia de la representación: todas las formas de teatralización de la vida suponen a la vez una metafísica de la inconstancia, de ningún modo segura de la existencia de referentes estables idóneos para garantizar la verdad de los signos, y una teoría de la imaginación considerada tan débil que toma por realidades los embustes que se le proponen. La exacerbación de las luchas de representación es por lo tanto el corolario obligado del proceso de acotamiento y censura de la violencia, querido por el Estado monárquico e interiorizado por sus súbditos. En la lectura de Amelot, la corte ilustra esta ley en su tensión máxima ya que es el lugar social donde la más severa erradicación del enfrentamiento violento genera la más áspera de las competencias simbólicas.

La perspectiva de Elias que liga estrechamente la definición de la urbanidad y la sociedad de corte fue criticada por los libros de Jeroen Duindam<sup>4</sup> y Daniel Gordon<sup>5</sup>. La argumentación de Daniel Gordon se fundamenta sobre dos ideas esenciales. Según él, Elias exageró mucho el poder de la corte como modelo de comportamiento «civilizado» y consideró la urbanidad como un conjunto de formas sociales que definen todos los encuentros como jerárquicos, lo que conduce a una interpretación en la cual la cortesía se vuelve solamente la traducción o la imposición de una jerarquía.

4 Jeroen DUINDAM, *Myths of Power: Norbert Elias and the Early Modern European Court*, Amsterdam, Amsterdam U.P., 1994.

5 Daniel GORDON, *Citizens without Sovereignty: Equality and Sociability in French Thought 1670-1789*, Princeton, Princeton U.P., 1994. Cf. mi respuesta en Roger CHARTIER, «Les plus vieux ont le plus souffert! Réponse à Daniel Gordon», en *Norbert Elias et l'anthropologie*, Sophie CHEVALIER et Jean-Marie PRIVAT (eds.), Paris, CNRS Editions, 2004, pp. 217-221.



¿Exageró efectivamente Elias el poder y el papel de la corte en el «proceso de civilización»? No lo pienso. Debemos recordar que para él la expresión «sociedad de corte» tiene un doble sentido. Por un lado, debe considerarse la corte como una configuración social donde se definen de manera específica las relaciones entre los individuos y donde las dependencias recíprocas que vinculan unos con otros engendran o suponen un control más estricto e interiorizado de los afectos y pulsiones. Por otra parte, la sociedad de corte debe entenderse como una forma de sociedad dotada de una corte y organizada a partir de ella (tal como la sociedad feudal se organiza a partir de los lazos de vasallaje o la sociedad industrial a partir de la propiedad de los medios de producción). La corte en este tipo de sociedad desempeña un papel central porque permite fortalecer y controlar la aristocracia y así mantener con la élite judicial y administrativa el equilibrio de las tensiones necesario para la construcción del poder del rey. Al preservar la aristocracia mientras la somete al soberano, la corte constituye un mecanismo fundamental, con el monopolio sobre el ejercicio legítimo de la violencia y el monopolio fiscal, que permite la perpetuación del poder absoluto del príncipe.

Para Elias, no solo en la Europa de la primera modernidad sino también en otras sociedades no europeas, la «curialización de los guerreros» fue una matriz fundamental para el proceso de civilización entendido como la interiorización bajo la forma de un mecanismo de autocontrol individual ejercido sobre las emociones y las pulsiones que antes se imponían desde el exterior. La sociedad de corte, en el doble sentido de la expresión, fue un laboratorio esencial para este desplazamiento de la coacción social hacia el autocontrol psíquico y, así, de la transformación de la estructura de la personalidad requerida por la racionalidad cortesana.

Sin embargo, este análisis no significa que la corte sea la única configuración social que hizo posible una «economía psíquica» caracterizada por el control de los afectos, el rechazo de las promiscuidades y el fortalecimiento del pudor. Entre los siglos XVI y XVIII, sociedades sin corte tales como las repúblicas italianas u holandesa, o bien el mundo burgués del siglo XIX gobernado por leyes morales interiorizadas como la voz de la conciencia o los mandamientos de la religión, ofrecen ejemplos de procesos civilizatorios que no encuentran su justificación ni en la moral «a lo práctico» de Gracián, ni en las estrategias y tácticas exigidas por las trampas y competencias cortesanas de Amelot.

Si Elías hizo hincapié en el texto de Gracián, que conocía solamente en la traducción de Amelot, es porque, para él, los aforismos del jesuita de Huesca eran «el primer manual de la psicología cortesana, de la misma manera que *Il Príncipe* era el primer manual clásico de la política absolutista de las cortes principescas». Sigue Elías: «Encontramos en Gracián y después en La Rochefoucauld y La Bruyère, en la forma de sentencias generales, todos los modelos de comportamiento que encontramos, por ejemplo, en Saint Simon, en la práctica misma de la vida de corte». De las conductas requeridas por la vida de la corte, La Bruyère desmonta los mecanismos y Saint-Simon ejecuta las figuras.

En agosto de 1718, Saint-Simon logra un triunfo cuando el regente, por un asiento real [*lit de justice*], golpea las pretensiones de los bastardos legitimados de Luis XIV, sus enemigos jurados, y reduce al Parlamento, su aliado<sup>6</sup>. El júbilo del duque, quien asiste al asiento real en el *Parlement*, alcanza su clímax y poco falta para que se desmorone la obligada contención: «Yo, sin embargo, me moría de alegría; llegué a temer un desmayo; el corazón, dilatado en exceso, ya no encontraba lugar para extenderse. La violencia que me hacía para no dejar escapar nada era infinita, y no obstante ese tormento me resultaba delicioso». Pero en ese momento de victoria Saint-Simon debe disimular su gozo a fin de obligar aún más a los vencidos a exhibir el sufrimiento de su derrota. Así, con el primer presidente del Parlamento: «Durante el registro [de las decisiones y los edictos impuestos por el rey], paseaba suavemente mis ojos por todas partes, y si bien los forzaba con constancia, no pude resistir la tentación de resarcirme con el primer presidente. Lo abrumé entonces en cien oportunidades durante la sesión con miradas insistentes y prolongadas. El insulto, el desprecio, el desdén, el triunfo que le lanzaban mis ojos le llegaban hasta el tuétano. A menudo bajaba la vista al sorprender mis miradas; una o dos veces fijó la suya sobre mí, y me plugo ultrajarlo con sonrisas veladas, pero negras, que acabaron por confundirlo. Me bañaba en su rabia, y me deleitaba al hacérselo sentir». Sin una palabra, sin un gesto, únicamente con los movimientos de los ojos y el rostro, Saint-Simon instala en su víctima el amargo sentimiento de su propia humillación.

6 Louis de Rouvroy, duque de SAINT-SIMON, *Mémoires (1718-1721)*. *Addition au Journal de Dangeau*, ed. de Yves COIRAULT, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Tome VII, 1987, pp. 263-268.

La Bruyère: «Hay en las cortes dos maneras de lo que se denomina librarse del mundo o deshacerse de la gente: disgustarse con ella o actuar de tal modo que ella se enfade y se disguste»<sup>7</sup>. La racionalidad cortesana es pues un arte de manejar a los hombres y de acomodar los actos a la medida de los efectos esperados. Igual que en el billar, muy apreciado en la corte, en el que cada golpe correctamente ejecutado entraña infaliblemente el movimiento buscado, los comportamientos bien calculados deben hacer que el otro efectúe las acciones deseadas. Pero el juego exige una habilidad creciente a medida que se afina la ciencia que descifra las conductas para conocer lo que ocultan. La más esperada de las actitudes puede transformarse, así, en el más sutil de los disimulos, desconcertante por su misma evidencia.

En la quinta edición de *Les Caractères*, La Bruyère da el ejemplo espectacular de un cálculo semejante, que sorprende a contrapié el arte curial de la interpretación: «Se intriga para lograr un gran puesto, se preparan todos los mecanismos, todas las medidas están bien dispuestas, y uno debe ser servido según sus anhelos; unos deben atacar, los otros apoyar; el fulminante ya está en su lugar y la mina lista para actuar; entonces, uno se aleja de la corte. ¿Quién se atrevería a sospechar que *Artemon* pensara en ubicarse en un cargo tan hermoso, cuando se lo saca de su tierra o de su gobierno para hacerlo instalarse en él? Artificio grosero, sutilezas gastadas, de los que el cortesano se sirvió tantas veces que, si yo quisiera engañar a todo el público y ocultarle mi ambición, me encontraría bajo la mirada y la mano del príncipe, para recibir de él la gracia que hubiera buscado con el mayor arrebató»<sup>8</sup>. De este modo, la corte se piensa como un vasto tablero de ajedrez o un gran damero en el que el vencedor no es necesariamente quien mejor juega sino quien sabe sacar partido de sus recursos con la máxima destreza: «La vida cortesana es un juego serio, melancólico, en el que hay que esforzarse: es preciso disponer las piezas y las baterías, tener un plan, seguirlo, prevenir el del adversario, arriesgarse a veces, y jugar con el capricho; y después de todas las ilusiones y todas las medidas, uno está en jaque, y a veces en mate;

7 Jean de LA BRUYÈRE, *Les Caractères*, ed. de Louis VAN DELFT, Paris, Imprimerie Nationale, 1998, «De la Cour», 35, p. 271.

8 *Ibidem*, 43, p. 272.

a menudo, con peones bien ubicados, se hace dama y se gana la partida: el más hábil se impone, o el más afortunado»<sup>9</sup>.

La Bruyère y Saint-Simon permiten percibir con toda nitidez un rasgo esencial de la estructura de la personalidad exigida por la vida cortesana y que requiere una violencia que el individuo ejerce sobre sí mismo: los comportamientos no deben en manera alguna traducir y delatar los propios designios o humores, sino que tienen que ser calculados para llevar al otro a sentir lo que se quiere que sienta, a actuar como se desea que lo haga. Es una razón suficiente para atribuir a la corte, como sociedad, un papel esencial en el proceso civilizatorio.

## Cortesía y relaciones entre los sexos

Otra propuesta para nuestro coloquio fue reflexionar sobre la dimensión sexuada del proceso de civilización descrito por Elías. Es verdad que en *La sociedad cortesana* o *El proceso de civilización* esta perspectiva no tiene mucha importancia. En el índice de *La sociedad cortesana*, el libro acabado —aunque no publicado— en 1933, la palabra *Frauen* («Mujeres») indica solamente dos referencias. La segunda remite al lector al capítulo «Curialización y romanticismo aristocrático». Elías designa así la valorización nostálgica o utópica de una vida nobiliaria antigua, libre, natural, que enuncia la resistencia a las nuevas disciplinas, dependencias y obligaciones impuestas por la vida cortesana. La idealización de una existencia pastoral o la representación de la naturaleza como escenario nostálgico de una vida perdida con la curialización indican, a la vez, la interiorización y la crítica de las nuevas normas de conducta.

Es en este marco que Elías esboza también un análisis de la relación entre el proceso de civilización que exige la autoacción, el control de los impulsos, el distanciamiento entre los individuos y la transformación de las relaciones entre hombres y mujeres. El «amor romántico como realidad, y aún más como culto e ideal» opera «la transición entre la afectividad simple, directa, y la afectividad complicada y compuesta» que caracteriza el complejo emocional que implica los placeres retardados o prohibidos y la felicidad melancólica. Los amores puros, inocentes, respetuosos, de los pastores y pastoras de *L'Astrée* expresan, a la vez, la

9 *Ibidem*, 64, p. 280.

valorización del proceso de civilización, que permite contener las pulsiones y los deseos, y una condena implícita de las costumbres frívolas y libertinas de la corte. Así, los autocontroles plasmados por la racionalidad cortesana se vuelven una crítica de la propia vida de corte.

Las posibles vinculaciones entre el proceso civilizador, el desarrollo del poder del Estado y las relaciones entre los sexos fueron un interrogante presente en la reflexión de Elias. En una entrevista que hice con él en 1985 declaró: «Si bien me interesa el pasado, también me preocupan profundamente los temas de mi época. Y estoy seguro de que los cambios de las relaciones entre los sexos son uno de los principales. Tuve la experiencia, en el transcurso de mi larga vida, de esta transformación en la manera en que viven juntos los hombres y las mujeres. A comienzos de siglo [el siglo XX] habría sido impensable. Para comprender esta evolución, me concentré en períodos que también sufrieron cambios similares –por ejemplo Roma entre el siglo III a. C. y el siglo I d. C.–. La época misma en que vivo me impone ciertos temas que es necesario situar en el largo plazo de las transformaciones de las formas sociales y los dispositivos psicológicos»<sup>10</sup>. Elias se refiere a un ensayo suyo, poco conocido o citado, que dedicó al «cambiante equilibrio de poder entre los sexos en el antiguo Estado romano», que fue en primer lugar una conferencia dictada en Italia en 1985 (y también un libro cuyo manuscrito fue destruido por error por una asistenta cuando vivía en Bielefeld)<sup>11</sup>. En este ensayo Elias quiere mostrar que si la conquista de una cierta igualdad entre marido y mujer en los matrimonios romanos, caracterizada por el derecho de las mujeres a tener su propia propiedad y por la posibilidad para ambos sexos de terminar su matrimonio por consentimiento, ocurrió en primer lugar a través de un cambio en las costumbres, no se pudo fortalecer sino con un impulso civilizador, que impuso un alto grado de restricción en los acercamientos de los hombres hacia las mujeres, y con la formación de un Estado que publicó leyes obligatorias y estableció instituciones judiciales vigilando

10 «Procesos de larga duración y discontinuidades. Diálogo con Elias», en CHARTIER, *El juego de las reglas. Lecturas*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 291-294.

11 Citamos este texto en su traducción al francés: ELIAS, «La transformation de la balance de pouvoir entre les sexes. Étude sociologique d'un processus à travers l'exemple de l'État romain antique», *Politix*, vol. 13, 51 (2000), pp. 15-53. Existe también una versión en inglés: «The Changing Balance of Power Between the Sexes – A Process-Sociological Study», *Theory, Culture and Society*, 4 (1987), pp. 287-316.

el cumplimiento de estas leyes. Desgraciadamente, Elías nunca escribió un análisis comparable para el equilibrio de poder entre los sexos en la sociedad de corte (en el doble sentido de la expresión). Pero podemos apoderarnos del modelo de comprensión que construyó en relación con la sociedad romana para imaginarla.

Esta perspectiva no prohíbe, sin embargo, interrogarse sobre las razones de la ausencia, no de las relaciones entre hombres y mujeres, sino de las mujeres como actrices en *La sociedad cortesana* y en *El proceso de civilización*. Puede ligarse con la ausencia de la dimensión religiosa en la medida en que las mujeres desempeñaban un papel esencial en la transmisión de las prácticas de devoción y las normas de conducta. Puede ligarse, también, con la definición de la «civilización» como transformación de la violencia directa, brutal, masculina, que es la violencia de las guerras, de los torneos, de los duelos, en competencias cuyas apuestas y armas son las representaciones, de sí mismo o del otro –lo que con Bourdieu podemos designar como violencia simbólica. Finalmente, puede ligarse esta ausencia de las mujeres en la perspectiva de Elías con su desaparición en los manuales de cortesía. En *El oráculo manual* de Gracián transformado en manual cortesano por Amelot de la Houssaie, no aparece ninguna referencia a las diferencias o relaciones entre los sexos. Para el jesuita español es porque la ética «a lo práctico» que propone se dirige a la humanidad entera, caída después del pecado original, o bien porque el destinatario de sus aforismos está pensado como un hombre o un varón (veinte aforismos tienen una u otra palabra en su título) invitado a identificarse con el héroe o el discreto. Para el cortesano francés, la ausencia de las mujeres se liga a la perspectiva según la cual las competencias en la corte tienen como apuestas cargos, distinciones o gratificaciones que son fundamentalmente masculinos. No fue siempre así. Es suficiente recordar que el tercer libro de *Il Cortegiano* de Castiglione, publicado en 1528, está dedicado a «formar della donna di palazzo» porque, dice «il signor Gasparo», las reglas dadas para el cortesano deben servir también para la «donna»<sup>12</sup>. Entre la corte de Urbino y la corte de Versalles la diferencia no es la ausencia de las mujeres en la existencia cotidiana o la etiqueta de la corte, sino su desaparición en los discursos que reflejan o plasman el «habitus» cortesano.

12 Baldassare CASTIGLIONE, *Il Cortigiano*, ed. de Amadeo QUONDAM, Milano, Mondadori, 2002.

# Cortesanía y diplomacia: la obra del III conde de Fernán Núñez leída a la luz de su experiencia en Suecia

CAROLINA BLUTRACH  
Universitat de València

Abraham de Wicquefort, en la introducción a su obra *L'ambassadeur et ses fonctions*, publicada en 1680-81, señalaba que aquellos que antes que él escribieron sobre «el perfecto embajador» lo habían hecho de una manera general señalando los lugares comunes que formaban a cualquier ministro. Sin embargo, y a pesar de este juicio crítico general sobre la tratadística anterior, en su propio texto recorrió esos mismos lugares comunes y seguía reconociendo que sin la cortesía y urbanidad un embajador no podría llegar a ser un excelente *honnête homme*. Respecto a la formación de los enviados, siguiendo los pasos que Juan de Vera y Zúñiga había marcado en su afamado manual *El embaxador* (1620)<sup>1</sup>, Wicquefort señalaba la ventaja que otorgaba el nacimiento (la noble cuna) y subrayaba que aquello que faltase de natural debía suplirse con el estudio. Apuntaba también que la *honnêteté* debía ser «la première qualité de l'ambassadeur», cuyas reglas podían encontrar los que sirviesen en este oficio en el tratado escrito a principios del siglo XVI por Baldassare Castiglione:

Je parlerois bien d'autres livres, qui ne seroient pas inutiles à l'Ambassadeur ; mais je suppose qu'il en a veu un partie, & que n'ayant pas le loisir de s'appliquer à la lecture avec assiduité, il ne doit faire choix que des plus necessaires ; c'est pourquoy je ne luy en marqueray encore qu'un seul, qui est *l'admirable traitté du Comte Balthasar de Castillon* ; parce que l'Ambassadeur devant estre non seulement habille, mais aussi honneste homme, ou du mois en faire la figure, il est impossible qu'il

1 Juan de VERA Y ZÚÑIGA, *El embaxador*, Sevilla, Francisco de Lyra, 1620. Esta obra acabó por convertirse en el manual por antonomasia de los embajadores, fama a la que contribuyó su traducción al francés en 1635 como *Le parfait ambassadeur*.

le foit, ou qu'il le fasse, s'il ne se forme sur les regles de civilité & d'honnesté, que ce galant homme donne dans son livre<sup>2</sup>.

La conformidad entre la cultura cortesana y las calidades y formación del embajador es una constante a lo largo de toda la Edad Moderna, un período en el que la diplomacia no constituía todavía una profesión independiente con sus normas propias. El cargo de embajador era una de las funciones que la aristocracia de servicio podía desempeñar durante su carrera pública. Sus cualidades, situadas entre la práctica de la corte y la virtud política<sup>3</sup>, no diferían de las que debían poseer los capitanes, ministros y cortesanos en general, motivo por el que se daba un bajo perfil de profesionalización entre los embajadores. Éstos debían mostrar maestría en el estilo y usos de la sociabilidad aristocrática y un sentido de aquello que encajaba en cada situación. Debían dominar el arte del «savoir faire», de la urbanidad y la cortesía<sup>4</sup>, y saber moverse en el laberinto de la corte.

La amplia difusión de la obra de Baldassare Castiglione, publicada por primera vez en Venecia en 1528 y reeditada y traducida a varios idiomas, contribuyó a extender por Europa el modelo del «perfecto cortesano» que todavía en el último cuarto del siglo XVII seguía siendo un referente moral y pedagógico para la formación de las élites dirigentes<sup>5</sup>. Los componentes fundamentales de la ética y estética cortesanas recogidos en aquel texto canónico<sup>6</sup>, la concepción de las buenas maneras y la regulación afectiva que allí se presentan acabaron impregnando en buena medida los tratados sobre el ejercicio de diversos oficios como, por

2 Abraham de WICQUEFORT, *L'ambassadeur et ses fonctions*, La Haya, Chez T. Johnson, 1724, p. 174. Se cita manteniendo la ortografía original. La cursiva es nuestra.

3 Daniela FRIGO, «Virtù politiche e “pratica delle corti”: l'immagine dell'ambasciatore tra cinque e seicento», en Cesare MOZZARELLI y Chiara CONTINISIO (eds.), *Repubblica e Virtù. Pensiero politico e monarchia Cattolica fra XVI e XVII secolo*, Roma, Bulzoni, 1995, pp. 355-373.

4 Sobre la evolución de los términos, véase Mónica BOLUFER, «Ciencia del mundo: concepto y prácticas de la civilidad en la España de las Luces», *Cheiron*, 2 (2002), 143-85.

5 La difusión de esta obra en Europa y sus múltiples traducciones, en Peter BURKE, *Los avatares del cortesano. Lecturas y lectores de un texto clave del espíritu renacentista*, Barcelona, Gedisa, 1998.

6 Amedeo QUONDAM, «La “forma de vida”. Apuntes para el análisis del discurso cortesano», en Amedeo QUONDAM, *El discurso cortesano*, Madrid, Ediciones Polifemo, 2013, pp. 19-77, p. 25 (publicado originalmente en 1980).



ejemplo, sobre el perfecto embajador, así como otros escritos pedagógicos entre los que se cuentan los «avisos», instrucciones de corte y preceptivas de herederos. A este último género pertenece *El hombre práctico o discursos varios de su conocimiento y enseñanzas* (1686) escrito por un experimentado cortesano como fue Francisco Gutiérrez de los Ríos, III conde de Fernán Núñez (1644-1721), quien en su carrera de servicios sirvió como embajador extraordinario en Suecia en los años inmediatamente anteriores a la publicación de sus discursos (entre 1670 y 1675). Como el manual para embajadores de Wicquefort, los discursos que escribió aquel noble cordobés para la educación de sus hijos recogen en gran medida los preceptos para la formación de hombres virtuosos difundidos en la obra de Castiglione. *Il Cortegiano* figura en el relato que Norbert Elias presenta en su obra *El proceso de la civilización*<sup>7</sup> pero, como ya advirtiera Peter Burke, posiblemente el sociólogo no le concedió la importancia que merece en cuanto que *architexto* del discurso cortesano<sup>8</sup>.

Las páginas que siguen ponen en relación la producción intelectual de Gutiérrez de los Ríos con su propia experiencia cortesana leída a través de su correspondencia diplomática<sup>9</sup>, así como con una parte del «arbor textualis» cortesano como son los manuales sobre el perfecto embajador de la época. Como se desprende de la lectura de las cartas del III conde de Fernán Núñez, su obra posterior recoge un saber que su autor pudo ensayar, probar y practicar durante sus servicios en las cortes europeas. Sus enseñanzas, conservadas en el archivo familiar, publicadas en una edición no venal en 1686 y reimpresas a lo largo del siglo XVIII, acabaron convirtiéndose en un legado práctico y simbólico para sus descendientes y una guía para la formación de neófitos cortesanos.

7 Norbert ELIAS, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, FCE, México/Madrid, 2010, pp. 159-160.

8 BURKE (1998), p. 24. Amedeo QUONDAM, *El discurso cortesano*, Madrid, Ediciones Polifemo, 2013.

9 Además de la ya conocida correspondencia que mantuvo con el Consejo de Estado (AGS, Estado 4024) usada por Quatrefages, remitiremos a la correspondencia que mantuvo con otros embajadores de la monarquía hispánica: con el III marqués de los Balbases, embajador en Viena, conservada en el Archivo de la Fundación Duques de Alburquerque (de aquí en adelante, AFDA), y con el marqués del Fresno, embajador en Londres, conservada en la Serie Frías del Archivo Histórico Nacional, sección Nobleza (de aquí en adelante, AHN-SN). René QUATREFAGES, «Las relaciones diplomáticas hispano-suecas (s. XVI-XVII)», en Enrique MARTÍNEZ RUIZ y Magdalena de PAZZIS PI CORRALES (eds.), *España y Suecia en la época del barroco (1600-1660)*, Madrid, Consejería de Educación y Cultura, 1998, pp. 993-1006.

## El oficio de embajador en la gramática cortesana

Desde el *Ambaxiator Brevilogus* (1436) de Bernard du Rosier, considerada la primera monografía medieval sobre diplomacia, se desarrolló en Europa una extensa literatura sobre las cuestiones relativas al derecho de legación, los diferentes tipos de embajadas, los derechos y prerrogativas de los embajadores y el ceremonial diplomático que los enviados habían de manejar perfectamente para cumplir con su función de representación. Estos textos incluían advertencias detalladas sobre el cuidado que los embajadores debían poner en el vestido, en sus palabras o en sus gestos, y avisaban sobre el peligro de los rumores, de los espías y de los sobornos. Se ocupaban, en definitiva, de los aspectos formales y prácticos del oficio de embajador y de las cualidades físicas, intelectuales y morales que éste debía poseer, contribuyendo a presentar el modelo del «perfecto embajador» en la Europa moderna.

Juristas, hombres de letras y hombres de estado con experiencia en el campo diplomático (entre los que destacan Francesco Guicciardini, Nicolás Maquiavelo, Pierre Ayrault, Hugo Grocio, Samuel Puffendorf, Friederic Marselaer, Juan de Vera y Zúñiga, Cristóbal de Benavente y Benavides, Abraham de Wicquefort o François de Callières, entre muchos otros) contribuyeron a desarrollar con sus escritos este género de la literatura diplomática<sup>10</sup>. Dejando a un lado las cuestiones jurídicas, el modelo de «perfecto embajador» que esta literatura transmitió se apoyaba, como ya se ha dicho, en el del «perfecto cortesano» –difundido a través de *Il Cortegiano* de Castiglione, pero también de *Il Galateo* de Giovanni della Casa o *La civil conversazione* de Stefano Guazzo– cuya construcción no puede separarse de la discusión en torno al

10 B. BEHRENS, «Treatises on the Ambassador Written in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries», *The English Historical Review*, 51: 204 (1936), 616-27; Pedro UGARTECHE, «Panorama de la literatura diplomática (de la Edad Media al siglo XX)», *Cuadernos de Historia Diplomática*, IV (1958), 179-93; Garrett MATTINGLY, *Renaissance Diplomacy*, Boston, Houghton Mifflin, 1995; Daniela FRIGO, *Principe, ambasciatori e «jus gentium»: l'amministrazione della politica estera nel Piemonte del Settecento*, Roma, Bulzoni, 1991, especialmente pp. 123-133 y 219-229; Douglas BLOW, *Doctors, Ambassadors, Secretaries. Humanism and Professions in Renaissance Italy*, Chicago, University of Chicago Press, 2002; Stefano ANDRETTA, *L'arte della prudenza. Teorie e prassi della diplomazia nell'Italia del XVI e XVII secolo*, Roma, Bilibin editori, 2006, especialmente pp. 63-104; Miguel Ángel OCHOA BRUN, *Historia de la diplomacia española*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 2003-2013 (3ª ed.).

concepto de virtud aristocrática. Nobleza y corte son por tanto los parámetros dentro de los cuales hay que pensar la identidad y la práctica del embajador en la Europa moderna.

El embajador, en cuanto representante del príncipe y servidor de sus intereses, debía encarnar el ideal de excelencia y virtud nobiliaria que garantizase la reputación del príncipe y la suya propia; ideal sobre el que se basaban el servicio público y los privilegios nobiliarios. La nobleza del embajador era una cualidad necesaria no sólo por las virtudes heredadas a través de la sangre, sino porque dicha condición era la vía de acceso a un tipo de formación necesaria para moverse en el mundo de la política cortesana.

¿Qué calidades y prendas no debían faltar al perfecto embajador-cortesano? Juan de Vera y Zúñiga incluía la «confianza, la fe, la traça, la virtud, la sangre, la hazienda, la práctica de negocios, el ingenio»<sup>11</sup>. Por su parte, Cristóbal de Benavente y Benavides avisaba que en los embajadores debían concurrir muchas virtudes y buenas cualidades, pues «los negocios que han de tratar los embajadores son de tanta importancia i gravedad, que piden un *ánimo regio*»<sup>12</sup>. Junto a la nobleza y riqueza (las embajadas eran servicios muy exigentes desde el punto de vista financiero), los autores coinciden en señalar como cualidades fundamentales en un embajador la fidelidad y la lealtad. «La fidelidad es el requisito más sustancial para la ejecución de sus comisiones sin la cual nada podrá obrar que no sea pernicioso para su príncipe», escribía Benavente<sup>13</sup>. A ellas había que sumarles la elocuencia<sup>14</sup>, una gracia natural que le permitiera desenvolverse con soltura en las cortes europeas, el conocimiento de la etiqueta y las cortesías que en ellas se practicasen adaptándose así a los usos del lugar, agudeza para penetrar

11 VERA Y ZÚÑIGA (1620), p. 10v.

12 Cristóbal de BENAVENTE Y BENAVIDES, *Advertencias para reyes, principes i embaxadores*, Madrid, Francisco Martínez, 1643, pp. 129-130. La cursiva es nuestra.

13 BENAVENTE Y BENAVIDES (1643), p.132. Señalaba Wicquefort al respecto: «l'Ambassadeur est inutile, & mesmes dangereux, s'il n'a pour son Maistre une fidélité incorruptible, un zele ny estourdy ny intéressé», WICQUEFORT (1724), p. 6.

14 «No puede uno ser buen Embaxador sin ser buen orador, porque todo el oficio se reduce a persuadir, o a disuadir, i esto sin copia de elegancia retórica, i caudal natural, no se pondrá bien en práctica, i como dizen muchos, de aquí tiene origen, que los Latinos llamen comúnmente Orador al Embaxador», VERA Y ZÚÑIGA (1620), p. 67v. BENAVENTE Y BENAVIDES (1643), p. 157.

en los corazones de los hombres a la vez que se practicaba un férreo autocontrol de las propias pasiones y, ciertamente, la virtud política por excelencia: la prudencia.

Los embajadores servían «a los Imperios lo que al cuerpo humano los ojos, los oídos, i la lengua»<sup>15</sup>. Esa observación del otro (no sólo de los cortesanos con quienes debía negociar, sino de las condiciones generales del reino) debía ser remitida a la corte de origen, lo que convertía a los embajadores en informadores o espías<sup>16</sup>. Para desempeñar con éxito su labor de representación, negociación e información, el embajador debía dominar los distintos niveles de la comunicación política. De un lado, el ceremonial público y todo lo concerniente a las políticas de publicación oficial de información; del otro, la información que circulaba de manera informal en la arena política. Como ha señalado Filippo de Vivo, los embajadores fueron actores políticos que jugaron un papel activo y central entre la comunicación formal e informal<sup>17</sup>. Durante sus embajadas los enviados debían por tanto gestionar las campañas de propaganda que circulaban en la corte y propiciar ellos mismos la creación de una opinión pública favorable a los intereses de la corona que representaban. Era fundamental para el embajador controlar qué, cómo y cuándo se publicaba una determinada noticia y, si fuera necesario, acallar rumores y desmentir opiniones. Debía saber moverse con prudencia en un espacio público que no era uno de consenso, sino de disputa y competencia, donde se encontraban distintas opiniones que ponían de manifiesto tensiones y conflictos políticos. En definitiva, gran parte de la labor del enviado consistía en gestionar, prudentemente, la información política que se difundía a través de la voz, la escritura (impresa y manuscrita) y la imagen. Además, el enviado debía conocer el ceremonial y cuidar cada uno de los actos, gestos, palabras y acciones desplegados en el marco de la práctica diplomática. Convenía a los embajadores mostrarse afables, naturalmente bien dispuestos, practicando el disimulo y el secreto para conseguir el éxito en su negociación. El embajador debía controlar por tanto su comunicación (ges-

15 BENAVENTE Y BENAVIDES (1643), p. 8.

16 Además de aparecer este término en las propias fuentes, fue usado en el estudio sobre los embajadores de Luis XIV de Lucien BÉLY, *Espions et ambassadeurs au temps de Louis XIV*, París, Fayard, 1990.

17 Filippo DE VIVO, *Information and Communication in Venice. Rethinking Early Modern Politics*, Oxford, Oxford U.P., 2007, p. 71.

tual, corporal, de palabra y escrita) y gobernar sus pasiones. En definitiva, como ha señalado Daniela Frigo, «l'ambasciatore non cessava di essere un cortigiano»<sup>18</sup>.

En 1670, ante la conclusión de la garantía de la Triple Liga y los intentos por parte de Francia de separar a Suecia de ella, el marqués de la Fuente transmitió al Consejo de Estado la conveniencia de enviar un representante de la monarquía hispánica a la corte de Estocolmo<sup>19</sup>. Por entonces, el III conde de Fernán Núñez había sido solicitado para pasar a las cortes de Viena y Varsovia en representación del monarca Carlos II para dar la enhorabuena por el matrimonio entre el rey de Polonia y la archiduquesa Leonor<sup>20</sup>. Aprovechando su cercanía, el Consejo estimó conveniente que Fernán Núñez pasase desde Varsovia a Estocolmo, corte a la que podría llegar «en 10 o 12 días de viaje»<sup>21</sup>. No jugaron a favor del nombramiento de Fernán Núñez únicamente razones logísticas (su relativa cercanía a la corte de Estocolmo). Escribía Juan de Vera y Zúñiga «ser desdichado el Reino que haze mala elección de ministros: pero desdichadísimo el que ierra la de los Embaxadores»<sup>22</sup>, por lo que además de estar en el lugar indicado en el momento oportuno, debe suponerse que el candidato contaría, si no con la experiencia, sí con la formación necesaria para servir con éxito a la corona.

El embajador encarnaba la representación simbólica de la persona real por lo que nadie mejor que un aristócrata podía desempeñar tal función, condición que cumplía el candidato. Representar y negociar, otros de los cometidos del embajador, exigían asimismo el desembolso de grandes cantidades de dinero que en la mayoría de las ocasiones tocaba al ministro adelantar. Al entonces titular de la Casa de Fernán Núñez se le presuponía esta capacidad. También era deseable que el enviado tuviera experiencia en la práctica de negocios, ya fuese en la diplomacia o en otros cargos de gobierno político y/o militar; bagaje necesario para desenvolverse en el espacio cortesano y en la negociación política donde la prudencia —o inteligencia práctica— era una herramienta indispensable. El conde de Fernán Núñez cumplía también este requisito pues tenía

18 FRIGO (1991), p. 133.

19 AGS, Estado 4024. Así lo formula el Consejo de Estado el 27 de febrero de 1670.

20 AHN, Estado, leg. 2661-218 a 224.

21 AGS, Estado, 4024, Madrid, 15 de marzo de 1670.

22 VERA Y ZÚÑIGA (1620), p. 10v.

experiencia militar y de cortes. Su primer cargo cortesano fue el de menino de la reina Mariana de Austria y de las infantas María Teresa y Margarita<sup>23</sup>. En 1660, ya con dieciséis años, formó parte de la comitiva de meninos que acompañó a María Teresa en su viaje a Francia para casarse con Luis XIV. En París siguió sirviendo a la ya reina, episodio que se silenció en la relación de servicios del III conde que Luis de Salazar y Castro incluyó en el *Catálogo historial genealógico de los señores y condes de la Casa y villa de Fernán Núñez*, pero del que sí guarda memoria la correspondencia de la marquesa de Villars<sup>24</sup>. Sólo en un memorial, escrito ya en el siglo XVIII, se rompía el silencio que rodeaba dicho capítulo de su vida<sup>25</sup>. En todo caso, la experiencia en la corte francesa no debió durar mucho, pues la muerte en 1660 de su madre, la condesa titular doña Ana Antonia, y en 1661 de su padre, don Diego, lo trajeron nuevamente a tierras castellanas. Poco después, siendo ya titular y cabeza de su Casa y linaje, comenzó a servir en la Armada como capitán de infantería y gobernador de fragata, carrera militar que tuvo que interrumpir en 1670 para volver a servir en las cortes europeas de Viena, Varsovia y Estocolmo. Fue el 8 de mayo de aquel año, con veintiséis años y en calidad de embajador extraordinario<sup>26</sup>, cuando el III conde de Fernán Núñez salió de la corte de Madrid iniciando un viaje que iba a ampliar su conocimiento sobre las singulares formas europeas de la sociabilidad cortesana.

## Practicar la corte, escribir la práctica

Fernán Núñez desembarcó en tierras suecas el 13 de noviembre de 1670, bastante más tarde de lo previsto por los ministros del Consejo ya

23 Luis de SALAZAR Y CASTRO, *Catálogo historial genealógico de los señores y condes de la Casa y villa de Fernán Núñez, desde la conquista de Córdoba año de 1236 hasta este año de 1682*, Madrid, por Lucas Antonio de Bedmar y Baldivia, Impresor del Reyno, 1682, p. 169. Se señaló este servicio en distintos memoriales: AHN-SN, Fernán Núñez, C. 964-2, C. 344-3 y C. 446-60; AHN-SN, Osuna, C. 3-34, y CT. 119-1.

24 Marquise de Villars, *Lettres de Madame de Villars*, Amsterdam, aux depens de la Compagnie, 1760, Lettre XXXIV a Madame de Coulanges, Madrid, 19 de febrero 1681, p. 227. En la mayoría de los memoriales consultados se mencionaba que había sido menino y se añadía de manera general que «acompañó a María Theresa en las jornadas de su boda». Véase como ejemplo AHN-SN, Fernán Núñez, C. 446-60.

25 AHN-SN, Fernán Núñez, C. 964-2.

26 *Instrucciones para Suecia al Enviado Extraordinario de S. M. El Conde de Fernán Núñez*, en AHN, Estado, leg. 3455/36.

que el mal tiempo lo tuvo varado en el puerto de Danzig más de tres semanas<sup>27</sup>. Su servicio en la corte de Estocolmo se prolongó más de lo previsto. Lo que en un principio iba a ser una estancia de tres meses se extendió, con gran pesar para el conde y costes para su salud<sup>28</sup>, hasta enero de 1675. El propio Fernán Núñez consideró su misión diplomática como un «destierro» que le impedía volver a su profesión (la militar) y lo mantenía «fuera del comercio de las gentes»<sup>29</sup>. A pesar de estas declaraciones, no practicó Fernán Núñez una vida retirada en la corte del norte, pues como señalaba Carlos Maria Carafa, «no haze profesión el Embaxador de vida solitaria, ni ha de gastar todo el tiempo en las audiencias con los Príncipes, o en las juntas con los ministros; y assí no sólo le es lícito, sino aun tal vez necesario tratar, y conversar familiarmente con todo estado, y condición de gente»<sup>30</sup>. De hecho, aunque desde el principio no mostró demasiado entusiasmo con su nuevo cargo de embajador, durante el tiempo que duró su misión diplomática no dejó de cumplir con su obligación de informar a su corte y a otros ministros sobre todo aquello que iba observando y sobre las noticias que de manera formal e informal se publicaban en la corte sueca.

En Suecia, el III conde de Fernán Núñez conoció un modelo de corte itinerante y militarizada típica del norte de Europa. Pudo ver y admirar a un rey, Carlos XI, virtuoso en el arte de la guerra aunque poco inclinado a los asuntos del gobierno y de cuya educación la regencia no se había ocupado adecuadamente<sup>31</sup>. Sin embargo, como cualquier embajador de la Europa de aquella época, durante las negociaciones que hubo de llevar a cabo como representante de

27 AGS, Estado 4024. Así informaba en carta del 24 de octubre de 1670 al secretario Diego de la Torre.

28 «El haverme asegurado los médicos (como se servirá V.M. de reconocer por mis repetidas representaciones y por la atestación adjunta) que el mal que e contraído en este clima llamado escorbuto acabará de quitarme la salud y la vida si me detengo en él», AGS, Estado, 4025, Estocolmo, 23 de junio de 1674.

29 AFDA, 519 núm. 1, Estocolmo, 19 de enero de 1673. Respecto al retraso en la salida de ciertos enviados, escribía Fernán Núñez: «no me sucediera a mí lo mesmo si tuviera horden para fenezer este destierro bolviendo a mi profesión», AFDA, 523 núm. 2, Estocolmo, 24 de agosto de 1672.

30 Carlos Maria CARAFA, *El embaxador politico christiano*, Palermo, Thomas Romolo, 1691, p. 218.

31 Sobre la corte sueca y el modelo llamado «Baltic martial court», véase Fabian PERS-SON, *Servants of Fortune: The Swedish Court Between 1598 and 1721*, Lund, Wallin & Dalholm, 1999, especialmente las pp. 200-206 para el periodo aquí tratado.

la monarquía hispánica tuvo que lidiar con hábiles cortesanos que dominaban el arte de la prudencia política y la sociabilidad cortesana, hecho que quedó reflejado en sus cartas. Poco tiempo después de tomar contacto con la corte de Estocolmo y comprobar que el anterior enviado imperial, el Barón Hermann de Basserode, había fallecido, avisó a su homólogo en Viena, el III marqués de Balbases, sobre la necesidad de enviar a uno nuevo para restablecer las relaciones entre Suecia y el Imperio. Según Fernán Núñez, dicho enviado debía contar con cualidades que le permitiesen llevar a efecto su misión, es decir, ser una

persona de maña y inteligencia de Cortes (...) que no ay en el Norte gente de tan delicado paladar como los de esta corte, y que todos ellos han bisto las de Italia, las de Francia y las de España y tienen tan buenos ingenios y tantas noticias como el más vivo de cualquiera de estas naciones<sup>32</sup>.

En sus movimientos e interacciones en la corte de Estocolmo, Fernán Núñez tuvo que desplegar sus propias dotes cortesanas, en particular, su capacidad para descubrir las verdaderas intenciones y las estrategias que se escondían tras la máscara de las buenas maneras y la etiqueta. Aunque el conde finalmente no logró el objetivo de su misión -separar a Suecia de Francia y evitar que la primera interviniera militarmente en el conflicto- su talento e inteligencia de cortes fueron señalados por sus contemporáneos. Su corresponsal, el marqués de los Balbases, confiaba en que «la actitud y maña» de su homólogo en Estocolmo bastarían para lograr «el acierto que podemos desear no obstante las muchas dificultades que el día de oy se encuentran en todas partes por la falta de medios que en nosotros experimentamos y la ventaja que en ésta nos llevan nuestros émulos»<sup>33</sup>. Balbases valoraba la experiencia y destreza de Fernán Núñez y así se lo puso de manifiesto frente a las repetidas alusiones que a lo largo de los años le hizo el conde en sus cartas sobre su deseo de salir de Estocolmo<sup>34</sup>. El conde de Sternberg, vicescanciller de Bohemia y enviado cesáreo a Estocolmo entre 1673 y 1674, dedicó grandes halagos a Fernán Núñez en los informes que entregó a su llegada a Viena y a los

32 AFDA, 523, núm. 1, Estocolmo, 31 de diciembre de 1670.

33 AFDA, 523, núm. 1, Viena, 22 de enero de 1671.

34 Por ejemplo, escribía Balbases: «no puedo dexar de insinuarle sentiría que en las pressentes coyunturas faltasse en essa Corte una persona tan diestra y experimentada como V.S.», AFDA, 519, núm. 2, Viena, 18 de junio de 1674.



que tuvo acceso Balbases, quien escribía al respecto: «que se confirma el buen original de que os tiene, y que de los de la persona de V.E. su mucho talento y capacidad y lo reconocido que viene de sus favores habla de forma que no deja que desear a los más finos servidores de V.E. con que yo quedo muy alborozadísimo así por lo que mira al servicio de nuestro amo como lo que se interesa en que el conde haya venido tan satisfecho de la atención y fineza de V.E.»<sup>35</sup>. También el enviado sueco al Imperio, Bengt Gabrielsson Oxenstierna, entró a Viena «murmurando» mucho y positivamente sobre Fernán Núñez, señalando la gran estimación que se había ganado en la corte de Estocolmo<sup>36</sup>.

Para desempeñar con éxito su servicio, el embajador Fernán Núñez debía conocer el protocolo y el conjunto de prácticas y gestos que conformaban el ceremonial diplomático. El primer ceremonial público que tuvo que afrontar fue la *representación* de su entrada pública en la villa y corte. Era habitual que el embajador efectuase su entrada en la corte un tiempo antes, lo que señalaba el carácter artificioso de dicha ceremonia. Fue éste el caso de Fernán Núñez, quien a su llegada a Estocolmo primero permaneció en una casa en las afueras de la corte, «donde —escribía— quedo incógnito aguardando que mi ropa pueda llegar para pedir mi audiencia»<sup>37</sup>. Tras la entrada pública se daba paso a la audiencia, momento en el que, siguiendo los pasos que marcaba el ritual, tenía lugar la presentación de las credenciales<sup>38</sup>. Éstas debían ser aceptadas por el soberano del reino que se visitaba y posteriormente se procedía a la asignación de un ministro o una comisión con la que el embajador podía ir tratando el asunto que había motivado su visita. Junto a la entrada y audiencia, los enviados participaban de la vida de corte y de su ceremonial, ocupando un lugar determinado dentro del mismo.

En cuanto que representante de su príncipe, tanto en su entrada a la corte extranjera como durante su estancia en ella, el embajador debía recibir un trato decoroso que pusiese de manifiesto el poder y

35 AFDA, 519, núm. 2, Naudorf, 17 de mayo de 1674.

36 AFDA, 519, núm. 2, Viena, 25 de octubre de 1674.

37 AGS, Estado 4024, Estocolmo, 19 de noviembre de 1670.

38 Sobre la entrada y presentación de credenciales, véase OCHOA BRUN (2003-2012), VOL VIII, pp. 243-251.

la majestad de la autoridad que representaba. En su aspecto y formas, debía también guardar el decoro que le exigía su condición y función de representación de la majestad real. Benavente señaló al respecto que «no es la menos necesaria entre las calidades la de buena persona, buen talle i agradable aspecto; pues siempre obliga a veneración como dize Heliodoro la apariencia de la nobleza»<sup>39</sup>. El cuidado de la imagen pública incluía el acicalado de su vestido, la pulcritud de sus gestos, el cuidado de su comitiva así como la manifestación de actos que mostrasen su liberalidad y magnanimidad, o lo que es lo mismo, un «ánimo regio». La construcción de dicha imagen exigía el desembolso de grandes sumas de dinero. Como la elocuencia no bastaba para atraerse a los ministros suecos, el conde de Fernán Núñez solicitó a Madrid el envío de fondos «para despachos como para los combites de los Senadores y demás cosas del servicio»<sup>40</sup>. Pero la hacienda real del Rey Católico no permitía estos gastos, por lo que desde Madrid se le respondía en los términos siguientes: «en quanto a ganar alguno por vía de regalo ya save que los medios no permiten este género de negociación y que así se gobierne con destreza procurando atraerles con buenas palabras que no lleguen a empeño»<sup>41</sup>.

Con destreza, elocuencia y buenas maneras, el conde debía ganarse amigos a la causa de la monarquía hispánica y no descuidar nunca las formas, tampoco con los adversarios. Uno de los máximos representantes en la corte de Suecia del partido profrancés era el canciller Magnus de la Gardie. Aunque el conde sabía que no podría ganarse su amistad, el ánimo contrario del canciller no iba a influir en las exterioridades que don Francisco le representaría en cada momento, ajustándose a las normas que marcaba la cortesía y haciendo gala del arte de la disimulación que imponían los negocios políticos: «me he aplicado a ganar los que se le oponen, y tengo dada cuenta a V.M. que hoy tenemos la mayor parte de botos en el Senado no obstante en todas las exterioridades assí de comidas como de cumplimientos he procurado y procuraré cumplir con el canciller de tal manera que no pueda formar el menor asomo de queja»<sup>42</sup>.

39 BENAVENTE Y BENAVIDES (1643), p. 168.

40 AGS, Estado, 4024, Estocolmo, 17 de noviembre de 1670.

41 AGS, Estado, 4024, Madrid, 25 de marzo de 1671.

42 AGS, Estado, 4024, Estocolmo, 22 de abril de 1671.

Dominar el lenguaje formal, emocional y gestual de la política otorgaba ventaja en la negociación<sup>43</sup>. De hecho, la falta de cortesía o el incumplimiento del protocolo estaban en el origen de conflictos tan habituales como los de precedencia<sup>44</sup>. La etiqueta y los códigos formales de la comunicación política no sólo constituían un sistema simbólico sobre el que se basaba el orden social y político que había que aprender y reproducir. Conflictos y quejas relacionados con su uso incorrecto expresaban la tensión y competición política entre los estados. Como expresó el propio Balbases, la *quexilla* de Suecia por el empleo del alemán y no del latín en la negociación que imperiales y suecos llevaban a cabo sobre el asunto de Brunswick era una maniobra más de entre las que la monarquía báltica utilizaba para impedir o retrasar un acuerdo con el emperador<sup>45</sup>. Tal era la importancia social, política y estratégica del protocolo, que la circulación de información acerca de éste era algo corriente entre los cortesanos en general y embajadores en particular. El mismo III conde de Fernán Núñez recurrió a Balbases para que le recordase el protocolo que gobernaba las audiencias de las emperatrices<sup>46</sup>.

Conocer el *genio* de una corte o de un ministro era necesario para sacar el mejor provecho de la negociación. Así, cuando el gobierno sueco nombró a Bengt Gabrielsson Oxenstierna como embajador extraordinario al Imperio, Fernán Núñez aconsejaba a su homólogo en Viena que durante su estancia en aquella corte se le contentase a través de apariencias, pues alimentando su gusto por las formalidades y su vanidad, decía, se podría conseguir crear una impresión que convenía

43 Isabella LAZZARINI, «Il gesto diplomatico fra comunicazione politica, grammatica delle emozioni, linguaggio delle scritture (Italia, XV secolo)», en Monica BAGGIO y Monica SALVADORI (eds.), *Gesto-Immagine tra antico e moderno. Riflessioni sulla comunicazione non-verbale*, Roma, Quasar, 2009, pp. 75-93.

44 Balbases informó a Fernán Núñez sobre un problema de asientos entre el embajador francés Grenonville y el Príncipe Lobkowitz durante la fiesta de comedia que tuvo lugar en la celebración del cumpleaños del Emperador, AFDA, 523, núm. 1, Viena, 11 de junio, 23 de julio y 20 de agosto de 1671. Por su parte, el propio Fernán Núñez se vio envuelto en un conflicto de asientos en el festejo de la mayoría de edad del rey sueco, suceso del que informó a Balbases (AFDA, 519, núm. 1, Estocolmo, 4 de enero de 1673) y al marqués del Fresno (AHN-SN, Frías, C. 176, D. 119-120).

45 AFDA, 523, núm. 1, Viena, 20 de agosto de 1671.

46 AFDA, 523, núm. 1, Estocolmo, 17 de octubre de 1671.

a los imperiales. Conocedor de las tácticas empleadas en el teatro cortesano de la negociación política, sugería tratar al enviado «procurando satisfacer a las banidades insubstanciales de su embaxador con cortesía y ceremonia (que no cuestan ni plazas ni dinero)»<sup>47</sup>.

Como se ha mencionado, adquirir noticias y remitirlas al príncipe era otra de las actividades centrales del embajador. Éste debía procurar obtenerlas de distintas fuentes, contrastarlas, analizar las circunstancias en las que esa noticia aparecía y penetrar en la persona que emitía el mensaje para desentrañar su veracidad. «Debe tener informado i capaz al consejo de estado de las cosas maiores de la Provincia donde asiste, las dissensiones i competencias de las personas grandes della (...) debe decir la abundancia o esterilidad de las riquezas del reino», escribía Vera y Zúñiga<sup>48</sup>. Los embajadores fueron observadores privilegiados de la dinámica política de las cortes a las que fueron destinados. Su posición les permitía informar sobre las formas de gobierno y sus principales figuras políticas, sobre las facciones que había en la corte y las formas de decisión política, sobre las estrategias de negociación empleadas y las intenciones ocultas, además de aportar datos sobre sus territorios, provincias y geografía, sobre sus costumbres, ejércitos y riquezas. Para hacer llegar toda esta información el embajador se valía de la correspondencia. Además de con su corte, el enviado debía mantener asidua correspondencia con sus homólogos en otros destinos. «No sólo a su Príncipe, pero a sus confederados, i conjuntos en sangre, i intereses ai obligación de advertirlos, i avisarlos», advertía Benavides<sup>49</sup>. Se entretejía así una red de correspondencia diplomática que permitía a cada agente estar enterado de lo que iba ocurriendo en otros centros de negociación política.

Las cartas que Fernán Núñez fue enviando desde Estocolmo contenían descripciones de ceremonias a las que había asistido, mencionaban aquello que las gacetas publicaban, se referían a rumores que se oían, a conversaciones informales que el propio embajador había mantenido o a la información suministrada por confidentes. En ocasiones,

47 AFDA, 519, núm. 2, Estocolmo, 14 de julio de 1674.

48 VERA Y ZÚÑIGA (1620), p. 21.

49 BENAVENTE Y BENAVIDES (1643), p. 446. En la obra de Carafa el Capítulo XIV lleva por título «Correspondencia que ha de tener el Embaxador con los demás que lo son».

la carta llevaba adjunta la copia de algún tratado, papel o *aviso* que circulaba en la corte. La importancia de los asuntos que se trataban en los pliegos obligaba al uso de un lenguaje cifrado<sup>50</sup>, una medida que no resolvía definitivamente el problema puesto que «la cifra» podía ser interceptada. Así le ocurrió a Fernán Núñez en diciembre de 1674, obligándole a ser cauto en su comunicación.

En la búsqueda de información y en su interacción con otros ministros, lo que ante todo debía evitar el embajador era ser engañado. Advertían sobre ello los manuales: «Casi todos los Príncipes están persuadidos, a que los más de los Embaxadores, que residen en sus Cortes, son investigadores de sus acciones, siempre procuran tener muchos ojos sobre ellos, i con arte introducirles personas, que con pretexto de avisarlos, los engañen (...) i muchas vezes hazen les den avisos de cosas de poca importancia, para poder engañarlos después en cosas grandes»<sup>51</sup>. Por ello el embajador debía ser cauto, no creer con ligereza, ponderar lo que oía, observar la proveniencia y circunstancias en las que se le comunicaba una noticia tratando de dilucidar las verdaderas intenciones, tratar con mucha reservas el asunto de sus confidentes; en resumen, debía poner en práctica su prudencia política<sup>52</sup>.

Como sus homólogos en otras cortes, el conde de Fernán Núñez tuvo que hacer frente en Estocolmo a los rumores que, puestos en circulación por los enviados franceses, afectaban a la reputación de la monarquía hispánica, generaban confusión y pretendían influir en el proceso de negociación. Balbases y Fernán Núñez intercambiaban datos sobre rumores que iban conociendo y los confirmaban o desmentían si disponían de tal información. Así, el conde trataba de acallar la desconfianza del marqués hacia la monarquía báltica señalándole que «con

50 Juan Carlos GALENDE DÍAZ, «La correspondencia diplomática: criptografía hispánica durante la Edad Moderna», en Carlos SÁEZ y Antonio CASTILLO GÓMEZ (eds.), *La correspondencia en la Historia. Modelos y prácticas de escritura epistolar*, Madrid, Calambur, 2002, pp. 145-156.

51 BENAVENTE Y BENAVIDES (1643), p. 436.

52 Un hábil negociador «ne croit pas legerement tous les avis qu'il reçoit, il en examine auparavant tous les circonstances, l'interêt & les passions de ceux qui les lui donnent», escribía Callières a principios del siglo XVIII, una advertencia que se encuentra también en los manuales del siglo anterior. François CALLIÈRES, *De la manière de négocier avec les Souverains, de l'utilité des négociations, du choix des Ambassadeurs & des Envoyes, & des qualités nécessaire pour réussir dans ces emplois*, Amsterdam, pour la Compagnie, 1716, p. 93.

toda confianza podrá siempre dezir que es incierto todo aquello que no le huviere avisado yo»<sup>53</sup>. En la otra dirección, Fernán Núñez pidió en una posdata confirmación a Balbases sobre ciertos rumores que habían llegado a sus oídos y que ponían en peligro los intereses de la monarquía hispánica. Al parecer, el ministro sueco en Ratisbona había informado a Estocolmo de que entre las razones que daban los imperiales para no concluir el tratado con Suecia se hallaba un escrito de Fernán Núñez donde señalaba que no sacarían ningún fruto de ese acuerdo. Además, acusaban al conde de haber hablado con desprecio de la monarquía sueca. Fernán Núñez pidió a Balbases que se informase sobre este asunto para poder combatir este *fraude* que tantos perjuicios le podía traer<sup>54</sup>. En realidad, se trataba de voces puestas en circulación por sus émulos cuya intención no era otra que sembrar desconfianza entre cortes amigas<sup>55</sup>.

El no tener noticias seguras no debía frenar la correspondencia que el embajador debía mantener con su príncipe y otros ministros. Tan sólo debía especificar la calidad de la noticia con anotaciones tales a «esta voz corre, i se habla de ello públicamente» o «esto es mui secreto»<sup>56</sup>. Sobre estas cuestiones se ocupó Fernán Núñez en su libro *El hombre práctico* señalando, por ejemplo, que para evitar los inconvenientes de engañar y ser engañados, «es preciso saber la propiedad de lo que se dice, o de lo que se oye (...) todos los tratos, palabras y cosas humanas se reducen a estos tres principios: cierto, falso y dudoso»<sup>57</sup>.

Aunque *El hombre práctico* no está escrito en primera persona, en sus páginas su autor recogió un saber previamente probado —o ensaya-

53 AFDA, 523, núm. 2, Estocolmo, 7 de septiembre de 1672.

54 AFDA, 523, núm. 1, Estocolmo, 6 de mayo de 1671.

55 Escribía Balbases: «yo antes quiero persuadirme a que todo sean efectos de las voces que nuestros émulos echan en todas partes para meternos en desconfianza entre nuestros amigos pero sin embargo yo procuraré aberiguar la verdad y de lo que supiese haré partícipe a V.M. aunque como digo supongo que esta noticia debe de ser inventiva de los poco inclinados a la sola verdad», AFDA, 523, núm. 1, Viena, 4 de junio de 1671.

56 BENAVENTE Y BENAVIDES (1643), p. 441. Por su parte Vera y Zúñiga escribía «[...] i huía como de la cosa más peligrosa, que es afirmar por cierta, nueva considerable, no siéndolo de todo punto, pues referirla con las calidades que la oie basta», en VERA Y ZÚÑIGA (1620), p. 21.

57 Jesús PÉREZ MAGALLÓN y Rusell P. SEBOLD (eds.), *El hombre práctico, o discursos varios sobre su conocimiento y enseñanzas*, Córdoba, Cajasur, 2000, Discurso XX, «De la prudente y sabia desconfianza», p. 171.

do, si se quiere— por él durante su experiencia cortesana europea. En este sentido, la obra de Francisco Gutiérrez de los Ríos entraría dentro de la categoría de «libros vivos», tomando la expresión del vizconde de la Corzana quien, en un interesante memorial escribía que «la teórica de los estudios, desnuda del *tacto de la experiencia*, son libros muertos, y la *práctica del conocimiento*, son libros vivos»<sup>58</sup>. De hecho, el propio Fernán Núñez en su correspondencia diplomática defendía la experiencia como fuente de conocimiento. Sobre el enviado cesáreo el conde de Sternberg señalaba que,

Parézeme el mejor cavallero del mundo, pero como sin tener ciencia infusa *no se puede saver lo que no se ha visto ni tratado* no podía conozer el Señor Conde el genio de esta Corte, ni las razones que hazen impresión o qué determinan el juicio de los que la gobiernan (...); le he dicho todo quanto he alcanzado sobre esta materia<sup>59</sup>.

A la altura de 1674, el III conde de Fernán Núñez estaba dispuesto también a transmitir la experiencia adquirida «al pie de la obra»<sup>60</sup> a su propio hermano, don Diego de los Ríos, quien se hallaba como capitán de caballos en Flandes, a quien el conde propuso como su sustituto en una de las múltiples ocasiones en las que solicitó al Consejo de Estado licencia para salir de Estocolmo con el fin de retomar su carrera militar y recuperar su salud. Pedía que le sucediera o al menos que le relevara en el cargo para poder pasar el invierno «fuera de este país» y curarse en Flandes o en cualquier otro lugar. Su viaje, seguía argumentando el conde, supondría además ahorros para la hacienda de la monarquía

58 Cito por Hurtado de Mendoza, Diego, Vizconde de la Corzana (1633), *Por el agricultura, criança, artifices, marinería del Reyno: Contra el exceso de libros nuevos, y mal uso en las ciencias física, medicina, iurisprudencia, matemática, astrología y otros abusos y costumbres en las profesiones de las Rpublicas democratica, Aristocrática y Moarquía y su mejor gobierno. De el príncipe sucessivo, Y electivo: Su poder temporal y obligación de su cargo en iusticia, en paz y, en guerra y de la obediencia que deven el vasallo, súbditos, y esemptos: y oficios públicos*, 1633, BNE, MSS/6531, f. 41r. Sobre La Corzana y su memorial, véase Fernando BOUZA, «Buen gobierno, cultura escrita y biblioclismo. El memorial *Por el agricultura* del Vizconde de la Corzana», en *Papeles y opinión. Políticas de publicación en el siglo de Oro*, Madrid, CSIC, 2008, pp. 111-130.

59 AFDA, 519, núm. 1, Estocolmo, 22 de noviembre de 1673.

60 «Nadie como V.E. que se halle al pie de la obra puede estar en conocimiento de lo que ejecutará esse Reyno en la coyuntura presente». AFDA, 523, núm. 2, Viena, 29 de diciembre de 1672.

puesto que vendría desde Flandes y él le dejaría «las alajas y demás tren» que allí tenía. Su falta de experiencia no sería un obstáculo ya que él mismo, experto formado en el terreno como tantos otros enviados en las cortes de Europa, se encargaría de instruirle en materias políticas:

el no aver sido hasta aora ministro no me parece que puede ser de inconveniente pues yo tampoco lo avía sido quando S.M. me mando venir aquí ni ningún otro de los embiados que oi tiene V.M. en las cortes de Europa (...) Yo le ynstruiré de manera de las cosas deste reyno y de todo lo que mira en él a el Real Servicio de V.M.<sup>61</sup>.

Ya había actuado Fernán Núñez de cicerone del conde de Sternberg y hubiera instruido a su hermano si Madrid hubiese aceptado su propuesta. Unos años después de finalizada su misión diplomática, quiso el III conde de Fernán Núñez legar asimismo los conocimientos adquiridos en la práctica de la corte a sus hijos y lo hizo en la forma de los sesenta y un discursos que componen su obra *El hombre práctico*. Como solía ocurrir con textos pedagógicos similares de carácter semi-privado<sup>62</sup>, sus enseñanzas alcanzaron un auditorio más amplio a través de su circulación manuscrita e impresa.

Del carácter experiencial de *El hombre práctico* dan cuenta sus paratextos. El jesuita Agustín de Herrera instaba al III conde de Fernán Núñez en la censura a no ser «avaro de la doctrina que ha[bía] adquirido con su continuo estudio, gran juicio, dilatadas experiencias en los mayores intereses de Europa y en la disciplina terrestre y naval»<sup>63</sup>. Por su parte, escribía el autor en el Proemio que en su libro recogía aquello que «había ido observando así en libros como en el trato del mundo»<sup>64</sup>.

La relación entre la vida (en particular su experiencia cortesana leída a través de su correspondencia diplomática) y obra de Francisco Gutiérrez de los Ríos se hace especialmente explícita cuando en sus discursos emplea ejemplos que él mismo conoció de manera directa. Esto se observa, por ejemplo, en su discurso XXIX, «De la sociedad y magistrados, o imperio entre los hombres», donde al tratar sobre las

61 AGS, Estado, 4025, Estocolmo, 23 de junio de 1674.

62 Nieves BARANDA, «Escritos para la educación de nobles en los siglos XVI y XVII», *Bulletin Hispanique*, 97:1 (1995), 157-71.

63 *El hombre práctico* (ed. cit.), p. 114.

64 *El hombre práctico* (ed. cit.), p. 123.



formas de gobierno, Gutiérrez de los Ríos señala la monarquía hereditaria como la más conveniente frente a la electiva, y en su argumentación se refiere al caso de Polonia<sup>65</sup>. En la correspondencia que Fernán Núñez mantuvo con Balbases se trataron asuntos relacionados con el desorden interno de la monarquía polaca y, en particular, sobre la inestabilidad y riesgos que trajo la muerte de su rey Miguel Korybut Wisniowiecki en noviembre de 1673<sup>66</sup>. En lo que se refiere a las formas de sociabilidad, puede mencionarse su discurso XXV, «De la cortesía y estimación», donde describe algunas diferencias en las formas de cortesía que se dan en distintas cortes europeas que él pudo ver con sus propios ojos. Señala cómo en Alemania y Polonia, lugares que había visitado, era desatención dar la mano con guante a las señoras a quien el caballero quería servir de bracero, o cómo en Alemania, Suecia y Dinamarca besar la mano de una mujer era un acto de cortesía, mientras en Francia era una declaración indubitable de amor<sup>67</sup>. Conocer estas diferencias era sumamente importante pues en los actos exteriores los hombres debían acomodarse a las costumbres y usos de los lugares en los que vivían evitando así la singularidad, sobre lo que avisa en su obra<sup>68</sup>.

La lectura de sus discursos en combinación con su correspondencia diplomática, permite establecer otras conexiones entre la experiencia cortesana de Gutiérrez de los Ríos y su posterior producción intelectual. La impresión que causaron los juegos bélicos en los que participó el rey de Suecia y sobre los que informó en su correspondencia también se filtraron en *El hombre práctico*<sup>69</sup>. Al escribir sobre la prudente y sabia desconfianza<sup>70</sup>, sobre la mentira y la verdad<sup>71</sup>, sobre

65 *El hombre práctico* (ed. cit.), p. 201.

66 Sobre la cuestión polaca se trata en AFDA, 523 núm. 2, Estocolmo, 11 de mayo de 1672, y AFDA, 519, núm.1, Viena, 23 de noviembre de 1673, entre otras cartas.

67 *El hombre práctico* (ed. cit.), p. 188.

68 En su Discurso XLII, «De la afectación y singularidad».

69 Pueden compararse AFDA, 519 núm. 1, Estocolmo, 12 de julio de 1673 y *El hombre práctico* (ed. cit.), p. 182.

70 *El hombre práctico* (ed. cit.), Discurso XX, «De la prudente y sabia desconfianza», pp. 170-171.

71 *El hombre práctico* (ed. cit.), Discurso XXXI, «De la mentira y la verdad», pp. 205-207.

el callar y el hablar<sup>72</sup>, sobre la distinción entre cortesía y estimación<sup>73</sup>, sobre la malicia y el fraude<sup>74</sup>, o sobre las cortes y cortesanos<sup>75</sup>, Fernán Núñez recorre lugares comunes de la literatura cortesana, presentes también en los manuales sobre el perfecto embajador de la Edad Moderna. Son todas ellas cuestiones que además de tratarse en los libros, el III conde de Fernán Núñez conoció de primera mano y tuvo que practicar durante sus viajes y servicios por las cortes europeas y, en especial, durante su misión diplomática.

Además del contenido, el estilo con que se tratan las materias en *El hombre práctico* también entronca con prácticas cortesanas. El conde «no cita ni alega, sino habla la más profunda erudición de la antigüedad», escribía el padre Herrera<sup>76</sup>. La idea del texto como conversación no afectada trasladaría al papel una de las prácticas por excelencia de la nobleza cortesana. El estilo empleado por Fernán Núñez en sus discursos estaría en sintonía con la elocuencia sincera y clara que según Carafa debían practicar los embajadores, no siendo necesarios en ellos «un hablar artificiosamente, muy florido de tropos, y figuras, de oyrse con agrado en las Academias, ò teatros, [...] su elocuencia ha de ser sincera, y clara»<sup>77</sup>. No era la erudición lo que otorgaba autoridad al III conde de Fernán Núñez como autor de enseñanzas políticas sino su familiaridad con aquello de lo que hablaba en tanto que experimentado, práctico, cortesano.

72 *El hombre práctico* (ed. cit.), «De la cortedad y del entremetimiento», pp. 233-234.

73 *El hombre práctico* (ed. cit.), Discurso XXV, «De la cortesía y de la estimación», pp. 187-189.

74 *El hombre práctico* (ed. cit.), Discurso XLIV, «De los artificios, sutilezas o cavilaciones», pp. 237-239.

75 *El hombre práctico* (ed. cit.), Discurso LI, «Del servicio de los príncipes, o causa pública, y de las cortes y cortesanos», pp. 263-267.

76 Censura, p. 120.

77 CARAFA (1691), p. 62. Y seguía más adelante: «[e]n el modo ordinario de hablar, que ha de tener un embajador, es ser grave, assentado, mas no arrogante; suave, dulce, mas no afectado; que mueva y penetre, mas con blandura», *ibidem*, p. 65.

# Educación y civilización

MARÍA VICTORIA LÓPEZ-CORDÓN CORTEZO  
Universidad Complutense de Madrid

## Historia y polisemia de unas palabras

Aunque las dos palabras que enmarcan este texto sean de uso frecuente y de contenido explícito, sin embargo, detrás de su aparente simplicidad, hay una interesante etimología que enriquece su contenido y lo contextualiza, en un sentido histórico. Los términos latinos de los que procede educar, *ex ducere*, encaminar, o *educare*, sacar lo mejor de cada uno, y el más largo recorrido de civilizar, cuyo origen está en *civilis*, es decir, en lo relativo y propio del que tiene la *civitas*, la ciudadanía romana, dieron lugar a distintas acepciones, presentes también en nuestros días, pero que fueron objeto de interesantes matizaciones en el siglo XVIII, en el que constituyeron dos verdaderas ideas fuerza<sup>1</sup>.

En 1729, en el tomo II del *Diccionario de Autoridades*, el término civil figura tanto en el sentido de «lo que toca a la ciudad y sus moradores» como de «sociable, urbano, cortés, político y de prendas propias del ciudadano», aunque se advierte que este uso ha decaído, pero no así lo que es su contrario, es decir, «desestimable, mezquino, ruin y de baja condición y proceder». Lo mismo ocurre con el de civilidad, en

1 Sobre la significación de estas palabras y su versatilidad en el siglo XVIII hay excelentes estudios, desde el pionero de José A. MARAVALL, «La palabra civilización y su sentido en el siglo XVIII», en *Estudios del pensamiento español. Siglo XVIII*, Madrid, CEPC, 1991, pp. 213-232, hasta el extenso estudio de Pedro ÁLVAREZ DE MIRANDA, *Palabras e ideas: el léxico de la ilustración temprana en España*, Madrid, RAE, 1992. Igualmente merecen destacarse los estudios de José ESCOBAR, «Más sobre los orígenes de «civilizar» y «civilización» en la España del siglo XVIII», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 1984 (XXXIII), pp. 88-114; Mónica BOLUFER, «Ciencia del mundo: concepto y prácticas de la civilidad en la España del siglo XVIII», *Cheiron: materiali e strumenti di aggiornamento storiografico*, 2 (2002), pp. 143-185; y Jean-Louis GUEREÑA y María del Carmen SIMÓN PALMER, «Manuels de civilité espagnols XVIII-XIX<sup>e</sup> siècles», en A. MONTANDON (ed.), *Bibliographie des traités de savoir-vivre en Europe. Italie, Espagne, Portugal...*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blas Pascal, 1994, pp. 129-193.

el sentido de «sociabilidad, urbanidad y cortesía», pero no como «miseria, mezquindad, ruindad»<sup>2</sup>. Por el contrario, educar, incluido en el T. III, aparece como «criar, enseñar, amaestrar y dar doctrina a la juventud», en relación con lo cual educación significa «la crianza, enseñanza y doctrina que se da a los niños en sus primeros años»<sup>3</sup>. Así se mantienen en la edición resumida de 1780, donde figuran sin ninguna variación mientras que por el contrario, el uso propio de civilidad es «sociabilidad, urbanidad», mientras que su acepción en sentido contrario figura como palabra antigua<sup>4</sup>. Siguiendo estas pautas, en 1786, Josefa Amar y Borbón, considera «hombres instruidos y civiles» a los que consideran y respetan a las mujeres, al tiempo que recomienda para estas, para conseguir la «ilustración de entendimiento», dos cosas imprescindibles, «instrucción y civilidad»<sup>5</sup>. Por los mismos años, en 1786, el *Diccionario* de Esteban Terreros utiliza este mismo sentido, ya no para el adjetivo, sino para el verbo civilizar, al señalar que significa «instruir, suavizar alguno su genio, condición y rusticidad»<sup>6</sup>. Así lo emplea Seixo, cuando recomienda a los hombres dar a las mujeres un trato «civilizado», es decir, alejado de cualquier tipo de «tiranía», como corresponde a quienes comparten una naturaleza común<sup>7</sup>. También Terreros introduce un interesante matiz, no en el significado de educar,

- 2 *Diccionario de la lengua castellana: En que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua*, t. II, Madrid, Imprenta de F. de Hierro, 1729, p. 364.
- 3 *Diccionario de la lengua castellana*, t. III, Madrid, Imprenta de F. de Hierro, 1732, p. 369.
- 4 *Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real academia española, reducido aun tomo par su más fácil uso*, Madrid, Imprenta de Joaquín Ibarra, 1780, pp. 385 y 232.
- 5 Josefa AMAR Y BORBÓN, «Discurso en Defensa del Talento de las mujeres», en M. Victoria LÓPEZ-CORDÓN, *Condición femenina y razón ilustrada. Josefa Amar y Borbón*, Zaragoza, PUZ, 2005, p. 271, y *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres*, edición de LÓPEZ-CORDÓN, Madrid, Cátedra, 1994, p. 187.
- 6 Esteban TERREROS Y PANDO, *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina é italiana*, t. I, Madrid, Imprenta de la Viuda de Ibarra, 1786, p. 440.
- 7 Vicente SEIXO, *Discurso filosófico y económico político sobre la capacidad o incapacidad de las mujeres para las ciencias y las artes*, Madrid, imp. De Repullés, 1801. La obra de Seixo es ampliamente comentada en BOLUFER, *Mujeres e ilustración. La construcción de la feminidad en la España del siglo XVIII*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1998, pp. 86-89.

que sigue figurando como «enseñar, amaestrar, adoctrinar», sino en educación, al entenderlo como «el cuidado en la crianza de los hijos», pero también como la acción de «instruir y adornar el alma en ciencias y costumbres»<sup>8</sup>, en sentido parecido al que usa Cabarrús en su carta segunda «Sobre los obstáculos de opinión y el medio de removerlos con la circulación de las luces y un sistema general de educación»<sup>9</sup>.

En la 7.<sup>a</sup> edición del *Diccionario* de la Real Academia, publicado en 1832, las voces educar, «criar, enseñar, adoctrinar», y educación, «la crianza, enseñanza y doctrina que se da a los niños y jóvenes», apenas cambian, pero sí lo hacen lo relativo a civil y civilidad, que se desdoblán en distintos términos, el primero de todos el de civilización, que es «aquél grado de cultura que adquieren pueblos o personas, cuando de la rudeza natural, pasan al primor, elegancia y dulzura de voces, usos y costumbres propias de gentes cultas». De él derivan civilizado, «el que ya se ha acostumbrado al lenguaje uso y modales de gente culta», y civilizarse, «suavizarse el lenguaje y las costumbres de pueblos y personas rudas, acomodándose al uso de gentes urbanas y cultas»<sup>10</sup>.

Más allá de estas precisiones, civilización fue un término de raíces antiguas, en cuanto derivado de civil y civilidad, pero extremadamente dúctil para expresar situaciones nuevas. Así, en el siglo XVIII fue perdiendo su sentido jurídico original hasta convertirse en un neologismo que expresaba una sociedad culturalmente avanzada, cuyo carácter dinámico contrarrestaba con el más estático y personal de civilidad. Sin duda, su utilización en castellano proviene del francés, lengua en la cual mantuvo su doble sentido durante todo el setecientos, es decir, como sinónimo de urbanidad y cortesía, entendidas como cualidades de la condición humana, tanto material como moral, tal y como lo empleó Mirabeau, en 1756, en *L'ami des hommes ou traité de la population*, pero también con un marcado carácter histórico y europeísta, al modo de Raynal en la *Histoire de Deux Indes*. Ya a finales de la centuria, se incorporó la noción de sucesión y progreso, que formulara Condor-

8 TERREROS Y PANDO (1786), t. II, p. 6.

9 La Carta, que figura en la edición de 1808, fue escrita entre 1793 y 1795. Conde de CABARRÚS, *Cartas*, edición de J.A. MARAVALL, Madrid, Castellote, 1973, p. 127.

10 *Diccionario de la lengua castellana, por la Academia Española*, Madrid, Imprenta Real, 1831, p. 171.

cet en su conocido *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*<sup>11</sup>.

Al traducir la obra de Raynal, el marqués de Almodóvar utilizó la palabra en su sentido originario<sup>12</sup>, que es el mismo con que aparece en la prensa española de finales de los años ochenta<sup>13</sup>:

El hombre en sociedad está en el estado de su deber, esto es en el de civilización; si la abandona se aleja del espíritu para el que fue criado<sup>14</sup>.

Que la cortesía en el trato entre hombres y mujeres era una de las principales consecuencias, es casi un lugar común, así como el reconocer que se trataba de una característica que distinguía a la sociedad europea de la africana o la asiática, de manera que, aunque en ella hubiera contrastes, la razón y las leyes, al impedir los excesos, eran la prueba de su mayor progreso<sup>15</sup>. Ciertamente que, como señala Bolufer, esta complacencia con respecto a las costumbres europeas tenía dos caras, ya que también se utilizaba para señalar que todavía en el continente más evolucionado persistían la sujeción y la ignorancia, lo que desmentía su pretendida superioridad. Pero el mismo reproche significaba que, en cualquier caso, la consideración que gozaba la mitad femenina en la «ilustrada Europa» era mucho mejor que en otras partes<sup>16</sup>.

Fue ya entrado el siglo XIX cuando el concepto de civilización alcanzó un sentido plenamente histórico y bajo la forma de lecciones, de ensayos o de reflexiones filosóficas sobre la historia dio lugar a una disciplina que, bajo la poderosa influencia de Constant, Guizot, Blanco

- 11 Marie-Jean-Antoine Nicolas de Caricat, marquis de CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Chez Agase, An III (1794-1795). Hans Jürgen LÜSEBRINK, «Civilización» en V. FERRONE y D. ROCHE (eds), *Diccionario Histórico de la Ilustración*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 148-154. Sobre la evolución del término en España, véase MARAVALL (1991); ESCOBAR (1984); y Juan Ramón GOBERNA FALQUE, *Civilización. Historia de una idea*, Santiago, Universidad de Santiago de Compostela, 1999.
- 12 Pedro Francisco Jiménez de Góngora y Luján, duque de ALMODÓVAR, *Histórica Política de los Establecimientos Ultramarinos de las Naciones por Eduardo Malo de Luque*, Madrid, Antonio de Sancha, 1785, vol. II, p.3
- 13 *Espíritu de los mejores diarios que se publican en Europa* (13 abril 1789), núm. 176, p. 1103; *Correo de Madrid (o de los ciegos)*, t. III, pp. 971, 1082 y 1092, t. IV, p. 1386.
- 14 *Correo de Madrid (o de los ciegos)*, t. IV, p. 1386.
- 15 *Correo de Madrid (o de los ciegos)*, t. V, pp. 2403-04.
- 16 BOLUFER (1998), pp. 89-91.

White, Martínez de la Rosa y otros muchos, se convirtió en el prisma de análisis tanto de la historia de Europa como de la española.

## Un dilema: educar o instruir

Volvamos, por tanto, al punto de partida, al dilema educar/civilizar y a su relación con la capacidad intelectual de las mujeres, pero centrándonos no solo ya en la significación diferenciada de estos términos, sino en sus contenidos. Ya antes de que el conocido texto de Feijoo «Defensa de las mujeres» diera una resonancia pública al tema de la educación femenina, la idea de que las mujeres, a partir de un cierto nivel social, necesitaban saber leer para no desmerecer en sociedad, al menos en el plano de la teoría, estaba plenamente aceptada. A una cierta distancia, la escritura también terminó imponiéndose como conocimiento útil que permitía no solo enviar cartas, concertar citas, dar noticias o solicitar favores, sino también representaba un instrumento imprescindible para quienes, por distintas circunstancias, se veían abocadas a llevar las cuentas de un negocio o a administrar un patrimonio. Incluso para brillar en sociedad, escribir una poesía, aplicarse a la traducción de una obra de moda o, simplemente, esbozar unos apuntes que permitieran contar historias para entretenimiento de los más íntimos, resultaba positivo. Objetivos utilitarios y poco ligados al reconocimiento de una valía intelectual, pero suficientes para que algunas damas comprendieran las ventajas que la instrucción reportaba.

No era fácil, sin embargo, adquirir la doble pericia de la lectura y la escritura, tal y como las fuentes nos indican, sobre la prueba reiterada de la torpeza en la firma de tantas mujeres alfabetizadas, incluso de buena posición. Como el ciclo de aprendizaje de las niñas era más breve, les afectaba especialmente un problema general: el que la enseñanza de ambas habilidades fuese consecutiva e independiente. Solo a finales del siglo XVIII, y lentamente, empezó a introducirse en las escuelas y en las casas el aprendizaje simultáneo de ambas pericias, lo que explica la grafía vacilante de tantas damas lectoras<sup>17</sup>. Sin grados, ni

17 Antonio VIÑAO, «Alfabetización e Ilustración: difusión y usos de la cultura escrita», *Revista de Educación*, núm. extraordinario sobre *La educación en la Ilustración española* (1988), pp. 275-302, y «Alfabetización, lectura y escritura en el Antiguo Régimen (siglos XVI-XVIII)», en A. ESCOLANO (dir.), *Leer y escribir en España*.

más materias preceptivas que «la religión, las costumbres, la lectura, escribir y aritmética»<sup>18</sup>, los conocimientos que las niñas aprendían en las escuelas de primeras letras eran escasos y su asistencia a las mismas muy limitada<sup>19</sup>. Algo mejor era la formación que proporcionaban los escasos colegios femeninos dirigidos a su formación, 50 en total, con 2745 pupilas. Algunos eran de fundación real, como el Loreto o Santa Isabel, otros debidos a la iniciativa de las órdenes religiosas femeninas, cuya actividad en la enseñanza en España fue tardía y, los más, regentados por «matronas, honestas e instruidas» que enseñaban «principios y obligaciones de la vida civil y cristiana» y en «habilidades propias del sexo»<sup>20</sup>. Los que se acercaron más a una enseñanza reglada fueron los de la Compañía de María, cuyo primer centro se abrió en Zaragoza en 1744<sup>21</sup>. El de mayor prestigio fue el fundado por la reina Bárbara de Braganza, encomendado a las monjas salesas, que empezó a funcionar provisionalmente en 1749, y para el que se construyó un hermoso monasterio<sup>22</sup>. Su objetivo era procurar la «buena educación y crianza de niñas nobles», para lo cual, además de los enseres propios de un inter-

*Doscientos años de alfabetización*, Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 1992, pp. 45-68; José María HERNÁNDEZ DÍAZ, «Alfabetización y sociedad en la revolución liberal española», en ESCOLANO (1992), pp. 69-89; Julio RUIZ BERRIO, «La enseñanza de la lectura de la Ilustración al liberalismo», en A. ESCOLANO (dir.), *Historia ilustrada del libro escolar en España. Del antiguo Régimen a la Segunda República*, Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 1997, pp. 193-227.

- 18 Real Cédula de 1783 en *Novísima Recopilación de las leyes de España*, Libro VIII, tit. I, ley X.
- 19 Según el Censo de Floridablanca de 1797, había 2303 escuelas femeninas y 8704 masculinas, lo que significaba 88.513 y 304.613 escolares respectivamente.
- 20 LÓPEZ-CORDÓN, «La situación de la mujer a finales del antiguo régimen (1760-1860)», en M. A. DURÁN HERAS y R. M. CAPEL MARTÍNEZ (dirs.), *Mujer y sociedad en España: 1700-1975*, Madrid, Instituto de la Mujer, 1986, p. 96. *Novísima Recopilación*, l. VIII, tit. I, ley IX.
- 21 Eloy FERNÁNDEZ CLEMENTE, *La Ilustración aragonesa. Una obsesión pedagógica*, Zaragoza, 1973, pp. 187-195. Otros centros destacados fueron el de las Dominicas en Huesca o, en Málaga, el colegio de «Niñas educandas» regentado por las Beatas del Carmen, dirigido a las niñas de la burguesía (Marion REDER GADOW, «La enseñanza femenina en la Málaga del XVIII», en AA.VV., *La mujer en Andalucía*, Granada, 1990, t. II, pp. 579-589).
- 22 Gloria FRANCO RUBIO, «Patronato regio y preocupación pedagógica en la España del siglo XVIII: El Real Monasterio de la Visitación de Madrid», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, H. Moderna*, 7 (1994), pp. 227-244; y «Educación femenina y propopografía: las alumnas del colegio de las Salesas Reales en el siglo XVIII», *Cuadernos de Historia Moderna*, 19 (1997), pp. 171-181.



nado, debían llevar algunos libros básicos para su formación, como el *Catecismo* de Ripalda, el de San Carlos, las *Conversaciones sobre diferentes asuntos morales* de P. Collot, traducidas por F. Flores<sup>23</sup> y el *Compendio de la Fe* de Fleury. La instrucción comprendía las mismas materias de las escuelas de primeras letras, lectura, escritura, nociones de gramática y ortografía, y las cuatro reglas, a las que se añadía iniciación a las lenguas clásicas, francés, y música.

Más numerosas eran quienes, residiendo en una ciudad, optaban por la educación doméstica, recibiendo clases de un aya o de un preceptor, que solía ser el de sus hermanos. Además del catecismo, si algo tenía de específico la enseñanza de las niñas era la importancia y las horas que se dedicaban a las labores propias de su sexo, es decir, a la costura y el bordado, considerados conocimientos imprescindibles, hasta el punto de constituir ambos el eje de los exámenes a que se sometían las maestras para recibir la habilitación necesaria para desempeñar su ministerio<sup>24</sup>. Todavía en el *Plan y Reglamento de Escuelas de Primeras Letras del Reino*, de 1825, que las maestras supieran leer y escribir era un mérito y no un requisito imprescindible. En realidad, hasta mediados del siglo XIX no se regularon las materias que debían cursar para obtener este título<sup>25</sup>.

Fruto de todo ello, la instrucción de las niñas fue un acto voluntarista para todas las partes implicadas en el proceso: para los padres, que debían actuar para proporcionar lo que no constituía una necesidad social, sino un adorno; para las maestras que, en una amplia mayoría, debían compensar con dedicación los conocimientos de que carecían; para las propias educandas, que pocas veces entendían los beneficios del empeño y que, según crecían, encontraban menos motivos para perseverar en él. Es cierto que una mayoría de los ilustrados españoles convinieron en que era positivo que las mujeres distinguidas tuvieran ciertos conocimientos, pero discrepaban a la hora de escogerlos. La historia, la geografía, las lenguas modernas, en general y salvo algunas

23 Madrid, Imprenta Real, 1787.

24 *Novísima Recopilación*, l. VIII, tit. I, ley II, III y IV.

25 En 1838 se establecieron las escuelas normales, pero las femeninas no se establecieron hasta mucho más tarde. En la *Colección legislativa de Instrucción primaria*, Madrid, 1855, p. 43, puede leerse el «Reglamento de exámenes de maestras» que establece la Ley de 1838.

reticencias, se consideraban oportunas. No así el latín, sobre el que predominaba la opinión negativa que oscilaba entre poco útil y perjudicial. Solo una mujer, Josefa Amar y Borbón, lo recomendó con énfasis, por su asociación con la supremacía intelectual masculina y, también, por su carácter instrumental. La jurisprudencia también despertaba dudas, incluso a una dama tan ilustrada como la Condesa de Montijo. Y las reticencias eran casi unánimes respecto a la filosofía moderna y las nuevas ciencias matemáticas y experimentales, ya que, en opinión de algunos, podían convertir a una señorita en un sabio frustrado. También en esto mostró su desacuerdo Josefa Amar, y no fue la única, como prueba que la Marquesa de Espeja fuera la traductora de *La lengua de los cálculos* de Condillac, en 1805.

Pero, aunque las más afortunadas se interesaran por la historia y la geografía y aprendieran el francés, no era el mediocre nivel de estos conocimientos, sino la falta de enseñanza reglada la causa principal del reducido universo conceptual del que disponían una mayoría de mujeres. Por ello, muchas damas tenían serias limitaciones a la hora de expresarse correctamente y, en el caso de las lectoras, el reducido vocabulario les obligaba a conformarse con textos sencillos. Sin rudimentos de latín, muchas obras, no solo clásicas, resultaban inasequibles y la posibilidad de resolver con competencia cuestiones de referencias y fuentes era un empeño imposible. Sin una mínima formación científica, una parte importante de la cultura de su tiempo quedaba fuera de su alcance. Aunque hubo excepciones, no es temerario afirmar que las luces fueron cuando menos «mortecinas», en lo que se refiere a la formación intelectual de las mujeres<sup>26</sup>.

Sin embargo, si no instruidas, educadas sí que estuvieron las mujeres en el siglo XVIII, si se entiende por ello la adecuación de una persona a la sociedad y la transmisión de un sistema de valores. Y en ese proceso hubo importantes novedades que alteraron el monopolio que, en ese terreno, había tenido la iglesia. El catecismo y el confesor mantuvieron su preeminencia, pero la irrupción del estado, o mejor dicho, de la política reformista, cambió, si no el sentido del adoctrinamiento, los términos del discurso. Que hombres de reconocido prestigio como Campomanes, Cabarrús o Jovellanos se interesaran

26 Esa es la expresión empleada por Martine SONNET en su obra *L'éducation des filles au temps des Lumières*, Paris, Cerf, 1987.

por la educación de las mujeres, era una novedad; que las Sociedades Económicas establecieran escuelas de niñas y que la Junta de Damas de la Matritense elaborara un plan sobre lo que convendría difundir entre las mujeres casadas para mejorar sus costumbres y hacerlas útiles a la sociedad, no lo era menos. En todas estas iniciativas se subrayaba la importancia de la religión, pero también se hablaba de abrir la mente de las niñas y jóvenes a los principios de «la constitución civil y los negocios públicos», de formarlas en las reglas de la «economía doméstica» o, incluso, de alertarlas ante los riesgos «en la elección de persona determinada en el matrimonio»<sup>27</sup>. Aunque el objetivo fuese convertir a las futuras madres en buenas educadoras y a las esposas en administradoras responsables de la economía familiar, estas consideraciones utilitarias, pese a sus insuficiencias, constituyeron un principio activo.

Prueba del interés que la cuestión suscitaba, a lo largo del siglo XVIII se publicaron muchas obras sobre la formación de las mujeres. Generales y también específicas, traducidas u originales, más dirigidas a quienes tenían responsabilidades educativas que a los sujetos, jóvenes o niñas, a quienes concernían las recomendaciones. Escritas en distintos géneros literarios, del ensayo a la novela pedagógica, reflejan una amplia gama de influencias, no siempre convergentes. No era raro que se citara a Locke, antes de ser traducido al castellano, a Filangieri, Condillac, cuyo *Cours d'études* se reputaba como «obra excelente»<sup>28</sup>, o al propio Rousseau, con las oportunas puntualizaciones<sup>29</sup>. Desde luego a Verney, el cual había hecho suya la opinión de Rollin de que con «las mujeres, se debe practicar lo mismo que apunté respecto a los chicos»<sup>30</sup>. Tanto este último autor, como otros muy difundidos como Blanchard, Jamin, o Sabatier, no incluían referencias o capítulos específicos para

27 A.R.S.E.M. Junta de Damas, Libro de acuerdos, 2 febrero 1795. Citado por Margarita ORTEGA «La educación de la mujer en la Ilustración española», *Revista de educación*, núm. extraordinario, *La educación en la ilustración española* (1988), pp. 312-315.

28 Élisabeth BADINTER, *L'enfant de Parme*, Paris, Fayard, 2008, p.132.

29 Manuel ROSELL, *La educación conforme á los principios de la Religión Christiana: leyes y costumbres de la nación española en tres libros*, Madrid, Imprenta Real, 1786, v. I, pp. 40-41.

30 Luis Antonio VERNEY, *Verdadero Método de Estudiar para ser útil a la república y a la iglesia... traducido al castellano por Joseph Maymó y Ribes*, Madrid, Joaquín Ibarra, 1760, t. II, Carta XVI, p. 292.

niñas, sino que dirigían sus obras a los educandos de ambos sexos<sup>31</sup>.

Uno de los primeros autores españoles que adoptó este criterio fue un eclesiástico, Juan Elías Gómez de Terán, cuya obra *Infancia ilustrada y niñez instruida*, publicada en 1720, conoció sucesivas ediciones hasta mediados de la centuria<sup>32</sup>. En realidad, era un sencillo tratado moral dividido en cuatro partes, dedicadas a las virtudes teologales, cuyas recomendaciones eran tan básicas que no era fácil establecer matices diferenciados por sexos. Ilustraba su doctrina con ejemplos tomados del santoral, en los que la representación femenina se intercalaba de manera muy equilibrada con la masculina. El carácter de los mismos, no exentos de elementos «maravillosos», hizo que la obra se quedara anticuada y que, carente de aplicaciones prácticas, dejara de utilizarse. Algo que quedó solventado por otras posteriores, como la del presbítero Rosell, dirigida a los padres de familia, donde aparecen referencias a autores y obras modernos, entre ellas algunas españolas, como

la que se intitula *Infancia ilustrada, y niñez instruida* del Señor Terán; á la qual podemos agregar en algún sentido la *Carta Pastoral* del señor Valero; la *Familia regulada* del Padre Arbiol; y la *Obra pia* de Don Bernardo Ward. Por ultimo, en 1775 se publicó el *Discurso sobre la Educación popular de los artesanos, y su fomento*<sup>33</sup>.

Rosell, dada la escasa edad de los destinatarios de sus consejos y el carácter general de los principios, también consideró su doctrina como «indiferente», es decir, apta tanto para los niños como para las niñas,

31 Carlos ROLIN, *Educación y estudio de niños y niñas y jóvenes de ambos sexos...*, Madrid, Manuel Marín, 1781; Juan Bautista BLANCHARD, *Escuela de costumbres o reflexiones morales e históricas sobre las máximas de la sabiduría...*, traducido del francés por Ignacio García Malo, Madrid, 1786, 4 vols.; Nicolás JAMIN, *El fruto de mis lecturas o máximas y sentencias morales y políticas*, Madrid, por Don Plácido Barco Lopez, 1795; Abate SABATIER, *El amigo de los niños...*, Madrid, Imprenta Real, 1795. Sobre estos autores y cuestiones, LÓPEZ-CORDÓN, «De la cortesía a la civilidad: la enseñanza de la urbanidad en la España del siglo XVIII» en M. RODRÍGUEZ CANCHO (ed.), *Historia y perspectivas de investigación*, Badajoz, Ed. Región de Extremadura, 2002, pp. 359-364.

32 Juan Elías GÓMEZ DE TERÁN, *Infancia ilustrada y niñez instruida en todo género de virtudes cristianas, morales y políticas que conducen a la santa educación y buena crianza de los niños para que le usen en la escuela...*, Madrid, Manuel Romás, 1720. La séptima edición, que se encuentra en la Biblioteca Nacional, es de 1766.

33 ROSELL (1786), p. 9.

si bien señalaba la necesidad de adaptarse a las particularidades, personales o sociales, de cada uno. Por ello, incluyó un capítulo de «advertencias particulares en orden a las niñas», que constituye una verdadera declaración de principios. Da por hecho que «el sexo de las mujeres es más débil», pero ello no supone que deba descuidarse su educación, más bien al contrario, por dos razones:

La una, porque las mujeres componen la mitad del género humano; y además, atendido el desorden de las cosas, sucede con frecuencia, que muchos hombres se dexan alucinar, arrastrar y gobernar no solo por los buenos dictámenes, sino también por los caprichos de las mujeres; y por consiguiente, arreglada y mejorada la educación de las niñas, se podía esperar que se arreglase y mejorase la mayor parte del género humano. La otra razón es porque la misma educación de los niños, en gran parte está a cargo de las mujeres, en los primeros años absolutamente depende de su cuidado<sup>34</sup>.

Sobre esta base, su programa resulta relativamente avanzado, si tenemos en cuenta que propone que todas estudien religión, lectura, escritura, cuentas, economía doméstica y nociones de dibujo, además de las labores propias de su sexo. También recomienda el latín para aquellas que tengan vocación religiosa, para que entiendan lo que rezan y cantan. En el caso de las casadas, mientras que los conocimientos generales bastarán a labradoras y artesanas, considera conveniente que las de las clases superiores aprendan historia, geografía, música, pintura o dibujo, tomando como modelo la propuesta de Fenelon. Pero siempre teniendo en cuenta que,

Aunque se debe procurar la instrucción de las niñas, con el esmero que queda referido, no es este el principal cuidado que se ha de tener acerca de ellas, sino la formación, y si puede ser, la inocencia de sus costumbres. Para esto, vuelvo á encargar la buena moralidad de la familia, especialmente de las ayas y criadas con quienes tratan y conversación frecuencia. Como las niñas son de suyo dóciles é inclinadas á la imitación, el buen exemplo de las madres es lo que principalmente influye en la formación de sus costumbres<sup>35</sup>.

34 *Ibidem*, pp. 55-57.

35 *Ibidem*, pp. 59-60.

## Ciencia útil y sujetos diversos

Una de las consecuencias de la progresiva toma en consideración de las mujeres como sujetos de instrucción y educación, fue la publicación de una serie de obras expresamente dedicadas a ellas. Sin ser, desde luego, el primer texto que abordaba esta materia, el *Tratado de la educación de las hijas* de Fénelon, publicado en 1687, fue un texto recurrente durante gran parte del siglo XVIII, debido a su oportunidad en el contexto francés y a preceder las reediciones de las obras de los humanistas. Así, la *Instrucción de la mujer cristiana* de Vives, que tuvo cinco ediciones en castellano entre 1528 y 1584, no se volvió a editar hasta 1792 y 1793<sup>36</sup>, y *La perfecta casada* de Fray Luis de León, mucho más difundida, después de sucesivas impresiones en el siglo XVI y otra en 1604, tampoco volvió a publicarse entre 1632 y 1765. Por esta misma fecha se vertía al castellano la obra del arzobispo de Cambrai, que circulaba en francés, y que fue publicada parcialmente por Nipho en 1761, en el *Caxon de sastre*<sup>37</sup> y, ya completa, en 1769 y 1770, aunque con nombres distintos<sup>38</sup>. Su objetivo era contribuir a educar «moral, civil y científicamente a las mujeres», lo que encomendaba a las madres a quienes consideraba las mejores maestras. Hablaba de educación moral, pero también establecía un programa de estudio que incluía lectura, escritura, aritmética, ciertas nociones de derecho, gramática francesa e incluso latín, además de pautas educativas dirigidas a fortalecer el carácter y evitar la ociosidad<sup>39</sup>. Conocimientos todos adecuados al desempeño de «las obligaciones que les ha impuesto la naturaleza», a corregir los defectos propios de la condición de mujer, pero también a potenciar las cualidades, igualmente innatas, que les atribuye. Porque Fénelon, que relativiza el ideal monástico para las mujeres, sin dejar de señalar sus defectos, les atribuye un papel decisivo en la reforma de las costum-

36 Sobre la trayectoria e influencia de esta obra de Vives, Valentín MORENO GALLEGGO, *La recepción hispana de Juan Luis Vives*, Valencia, Biblioteca Valenciana, 2006, pp. 387-440 y 763-770.

37 *Caxon de sastre*, 1761, T. II, «Cuanto importa la educación de las doncellas».

38 François SALIGNAC DE LA MOTHE FÉNELON, *Tratado de la educación de las hijas*. Traducido al español por D. Remigio Asensio, Madrid (1769 y 1804); *Escuela de mujeres y educación de las niñas*, traducida por Martín del Valle, Madrid, 1770.

39 FRANCO RUBIO, «El tratado de la Educación de las hijas de Fenelón y la difusión del modelo de mujer doméstica en la España del siglo XVIII», en A. ALVAR EZQUERRA (ed.), *Las enciclopedias en España antes de l'Encyclopédie*, Madrid, CSIC, 2009, pp. 479-500.

bres, siempre que se logre sustituir la educación mundana que reciben, por otra más intimista y virtuosa<sup>40</sup>.

El papel primordial que la mayoría de quienes trataron sobre el tema concedían a las madres en el proceso educativo de los hijos, introducía una diferencia radical entre el modelo educativo de los niños y de las niñas. En el primero, utilidad y promoción personal iban de la mano; en el segundo, la utilidad se convertía en servicio y la acción se plasmaba en efectos beneficiosos para su entorno familiar y social. Para conseguirlo, se ponían límites a la curiosidad intelectual de las educandas, se prescribía el estímulo y se hacía de la imaginación un peligro, pero lo cerrado del modelo no impedía dejar en sus manos tanto la conservación del género humano como la reforma de la sociedad. Probablemente sus propuestas gustaron poco a las jóvenes de distinción a quienes iban dirigidas, acostumbradas como estaban a las formas de vida que criticaban. Tampoco convencieron a quienes buscaban fórmulas más realistas y persuasivas, que promovieran una educación más práctica y secularizada. Por ello, en obras posteriores, aunque el tono moral sigue siendo predominante, los contenidos se abren para incluir pautas para vivir en el mundo y comportarse en sociedad. Este es el caso de la *Escuela de señoritas o cartas de una madre cristiana a su hija pensionada en el convento de \*\*\** del abate Reyre, que se tradujo, sin nombre de autor, en 1784, o de las *Conversaciones sobre diferentes asuntos de moral muy a propósito para imbuir y educar en la piedad a las señoritas jóvenes* de Pierre Collot<sup>41</sup>. Dirigidas a «la instrucción civil de una niña de calidad», daban por hecho el papel que debían jugar en una sociedad cada vez más dual.

Pero siendo importantes este tipo de obras, mayor significación tuvieron aquellas que, escritas por mujeres, hablaban con autoridad sobre la educación, en general, y la femenina en particular. Una irrupción novedosa por el número de las autoras y la difusión de las obras<sup>42</sup>.

40 Christophe LOSFELD, *Politesse, morale et construction sociale. Pour une histoire des traités de comportements (1679-1788)*, Paris, Honoré Champion, 2011, pp. 184-189.

41 La primera, traducida por D. Cristóbal Manuel de Palacio y Viana, se publicó en Madrid, Ibarra, 1784, y la segunda, en versión de F. Fernández Flores, en Madrid, Imprenta Real, 1787.

42 Sobre estas escritoras, BOLUFER, «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*, 20 (2002), pp. 251-292.

Ninguna como Mme Le Prince de Beaumont, cuyos escritos tenían el mérito de dirigirse a los propios niños a los que pretendía enseñar, entreteniendo. Mujer notable desde muchos puntos de vista, era una profesional de la enseñanza, que se había preparado en el convento de Ernemont y que, de nuevo en el mundo, adquirió gran experiencia como preceptora y maestra<sup>43</sup>. Buena polemista, que no había dudado en coger la pluma en defensa de las mujeres<sup>44</sup> ni tampoco en defender los valores del cristianismo<sup>45</sup>, sus escritos pedagógicos conquistaron primero al público inglés y luego a gran parte de las cortes europeas que, si bien no podían disponer de sus enseñanzas directas, leían con atención sus relatos instructivos y sus cuentos. En España, donde pasó unos meses entre 1775 y 1776<sup>46</sup>, se habían traducido poco antes las *Conversaciones familiares*<sup>47</sup>, y ya después de su marcha el *Almacén y biblioteca completa de los niños*<sup>48</sup> y el *Almacén de señoritas adolescentes o diálogos de una sabia directora con sus discípulas adolescentes*, que tuvo muchas ediciones<sup>49</sup>. El tono razonable de las conversaciones entre el aya y las niñas, las que aquella mantiene con el padre, viudo, para ayudarle a ganarse la confianza de sus hijas y las novelitas que ejemplarizan sus consejos, explican bien este éxito. También incluye lecciones de historia y geografía, siempre en forma dialogada y, en ocasiones, como ocurre con el diálogo XXXIII, unas interesantes digresiones sobre un tema especialmente comprometido, el de la libertad<sup>50</sup>. Todavía en 1807 se tradujeron las *Cartas de Emeranza a Lucia*<sup>51</sup>, aunque, por el contrario,

43 Jean Marie ROBAIN, *Madame Leprince de Beaumont intime, avec ses principaux contes et des documents inédits*, Genève, Slatkine Érudition, 2004.

44 *Lettre en réponse à l'auteur de «L'Année merveilleuse»*, Nancy, 1748.

45 *Le Triomphe de la Vérité ou Mémoires de M. de la Villette*, Nancy, 1748; *Lettres de Madame du Montier*, Lyon, 1756.

46 ROBAIN (2004), pp. 139-140.

47 *Conversaciones familiares de doctrina cristiana entre gente del campo, artesanos, criados y pobres*. Traducción de Miguel Ramón y Limacero, Madrid, 1773.

48 *Almacén y biblioteca completa de los niños o diálogos de una sabia directora con sus discípulas de la primera distinción*, traducción de Mathías Guitet, Madrid, 1778.

49 *Almacen de señoritas adolescentes o diálogos de una sabia directora con sus discípulas adolescentes...*, traducción de P. Barco López, en Madrid, P. Barco López, 1787 y 1804. Con el nombre de *Biblioteca completa de educación para señoras y jóvenes...*, traducción de Josef de la Fresa, apareció en Madrid, M. Marín, 1779-80, en 4 vols.

50 *Almacen de señoritas adolescentes...* cit. ed. 1804, t. IV, pp. 401-415.

51 *Cartas de Emeranza a Lucia...* traducidas por DNDN, Madrid, viuda de Barco López, 1807.



su obra más ambiciosa, *Les Américaines, ou la Preuve de la religion pour les lumières nouvelles* no obtuvo autorización correspondiente, a pesar del empeño de su traductora, la condesa de Lalaing<sup>52</sup>. Prohibición injusta porque Mme Le Prince, que había escrito buena parte de sus obras para la juventud protestante de Inglaterra, siempre se mantuvo dentro del más estricto catolicismo. Pero su propuesta de acercamiento entre ambas confesiones y los razonamientos sobre materia de religión puestos en boca de mujeres, pudieron más que las reiteradas solicitudes de su fallida traductora.

Por el contrario, las *Conversaciones de Emilia* de Madame d'Épinay<sup>53</sup>, que se vertieron al castellano con inusitada rapidez, tuvieron una circulación mucho más restringida, lo mismo que *Cartas selectas de una señora a una sobrina suya...*, versión libre de una obra publicada originariamente en Filadelfia, realizada por Rita Caveda y Solares. En ella, se defendía la «buena crianza» y se recomendaba la economía no solo como conocimiento práctico, sino como una virtud, especialmente necesaria a las mujeres<sup>54</sup>. Pero la autora de éxito de finales de siglo y comienzos del siguiente fue, sin duda, Mme de Genlis, cuyas obras se publicaron en España muy poco después de hacerlo en Francia y que se vendían por suscripción. A Bernardo M. de la Calzada se debe la traducción de *Adela y Teodoro o cartas de educación*<sup>55</sup>, una novela epistolar, al final de la cual se incluye un «Curso de lectura, seguido por Adela, desde la edad de seis años hasta la de veintidós» que deja claras sus intenciones didácticas. La obra desde su aparición tuvo un gran éxito de público y crítica, no exento de polémica, porque mientras unos aplaudían su propuesta de una moral fundada en el Evangelio, otros se burlaban de la suficiencia de la baronesa d'Almane, que representaba a la autora, dando lecciones de prudencia y sabiduría a sus

52 *Les Américaines, ou la Preuve de la religion pour les lumières nouvelles*, Lyon, 1770. LÓPEZ-CORDÓN, «Traducciones y traductoras en la España del siglo XVIII», en C. SEGURA y G. NIELFA (eds.), *Entre la marginación y el desarrollo. Mujeres y hombres en la historia. Homenaje a M.<sup>a</sup> Carmen García Nieto*, Madrid, Orto, pp. 89-112. M. BOLUFER, «“La practicará quien quiera”»: Mme. de Lambert, Cayetana de la Cerda y la ética de la excelencia» (en prensa).

53 *Las conversaciones de Emilia, traducidas sobre la quinta edición del francés al castellano por D.<sup>a</sup> Ana Muñoz*, Madrid, 1779.

54 *Cartas selectas de una señora a una sobrina suya entresacadas de una obra inglesa impresa en Filadelfia...*, Madrid, García y Cia., 1800.

55 Madrid, Ibarra, 1785, 3 vols.; 2.<sup>a</sup> edición en Madrid, Imprenta Real, 1792, 3 vols.

pacientes discípulos<sup>56</sup>. En 1788, Fernando Guillemán tradujo *Las veladas de la Quinta*, dedicado a las «señoras socias de la Sociedad Matritense», colección de relatos cortos que tenían por objeto animar a las madres a educar a sus propios hijos<sup>57</sup>. En el prólogo de la misma, la autora se defendía de quienes reputaban su obra de «graciosa friolera», reivindicaba el género y «su celo del bien público», ya que escribía solo «con la mira de inspirar a la juventud la afición al estudio a las ciencias y a las artes»<sup>58</sup>. Aunque la pretendida sencillez quedaba desmentida por las interesantes notas incluidas en cada volumen, que muestran la amplia cultura de la autora y sus buenas fuentes de información. No menos interesante es la lista de sus suscriptores españoles: 150, algunos de los cuales lo hacen por varios ejemplares<sup>59</sup>. Solo hay 17 mujeres, tres de las cuales son tituladas: la marquesa viuda de Aranda, la condesa de Echaz y la marquesa de Uztáriz<sup>60</sup>.

Dada la buena acogida, cinco años más tarde Calzada se decidió a publicar la tercera obra de la trilogía, que en realidad era la primera, titulada *Los anales de la virtud*<sup>61</sup>, una pequeña enciclopedia de conocimientos fundamentales y en la que, como en las anteriores, pretendía mejorar las costumbres a través de consejos morales dirigidos a inspirar sentimientos nobles e inculcar buenas maneras. En ellos se ofrecen modelos de comportamiento específicos para niñas, pero alejados de la crítica habitual a los defectos femeninos<sup>62</sup>. La originalidad de la obra

56 Gabriel de BROGLIE, *Madame de Genlis*, Paris, Perrin, 1985, pp. 104-109.

57 *Las veladas de la Quinta o novelas e historias sumamente útiles*, Madrid, imp. De Manuel González, 1788, 3 vols.; 2.ª edición en Madrid, Vda. Marín, 1791.

58 *Ibidem*, t. I., «Prólogo de la autora», s.p.

59 Es el caso de Antonio Sancha, que lo hace por 5.

60 El resto de las suscriptoras son: Josefa Colón y Clavijo, Antonia Celes, Francisca Agustina Fernández de Miñana, María Fresno, Josefa Gago, Ramona González y Zaldívar, María Andrea García y Bermio, M.ª Gertrudis de Landázuri, M.ª Antonia de Luzi y Biendicho, M.ª Bernarda Ortiz de Guinéa y Terán, Ángela Clara Pineda, Leonarda de la Riva, Isabel María Ruíz, María Rey, Luisa María Sarriá, Juana Josefa Serna, M.ª Teresa Villa y Escobar.

61 Condesa de GENLIS, *Los anales de la virtud para uso y utilidad de los jóvenes de ambos sexos. Parte tercera del curso de educación que escribió en francés*, Madrid, Imprenta real, 1792.

62 Antonio OSORIO DE LA CADENA, *La virtud en el estrado. Visitas juiciosas. Crítica espiritual*, Madrid, por A. Ortega, 1764. La obra, que adopta la forma de un diálogo entre varios personajes femeninos, está dedicada a la marquesa de Squilace y es una crítica contra los «excesos» de los tiempos.

estriba en lograr una síntesis entre las preocupaciones moralistas tradicionales y las ideas de su tiempo, relativas a procedimientos y técnicas pedagógicas. Más que un sistema, su objetivo era trazar un plan que pudiera servir por igual para ambos sexos: algo práctico y concreto, que pudiera aplicarse a distintas situaciones personales y sociales.

En qué medida estos mensajes llegaron al público femenino a quien estaban destinadas las obras es difícil de precisar. El escaso número de suscriptoras no quiere decir que no hubiera lectoras, jóvenes y no tan jóvenes, que gustaran de ellas y las adquirieran a través de los padres o los maridos. En más de una ocasión la prensa madrileña se hizo eco de una popularidad que, en los parámetros propios del tiempo, debió ser real<sup>63</sup>. Porque los cuentos «morales»<sup>64</sup>, las sentidas cartas de Clarisa Derby<sup>65</sup> o los consejos maternos de Madame Montier<sup>66</sup>, todos ellos de Mme Le Prince de Beaumont, resultaban cercanos. De la misma manera, las historias ambientadas en distintos países y épocas de la condesa de Genlis eran entretenidas y fáciles de leer, sin incumplir su promesa de proporcionar no solo recreo, sino doctrina y erudición<sup>67</sup>. Frente a ellos, poco podía hacer la célebre novela pedagógica de Pedro de Montegón, *Eudoxia*<sup>68</sup>, cuya protagonista, educada bajo la dirección de la prudente Domitila, que había estudiado aritmética, algunas nociones de las ciencias naturales, economía, historia, geometría, geografía y alcanzado una gran perfección en las labores del hogar, resultaba lejana. Por más que la postura del autor, expresada en palabras del aya, fuese valiente:

63 *Diario de Madrid*, octubre y noviembre de 1797. BOLUFER (2002), pp. 94 y 95.

64 *Cuentos morales*, Madrid, 1797, y *Nuevos cuentos morales*, Madrid, Imp. de Cruzado, 1797.

65 *La nueva Clarisa: historia verdadera: cartas y contestaciones de Clarisa Derby y Madama Hariota*, trad. José Bernabé y Calvo, Madrid, Imp. de Cruzado, 1797, 3 vols.

66 *Cartas de Madame Montier a su hija... traducidas del francés por doña María Antonia del Rio y Arrendó*, Madrid, J. López, 1796.

67 Especialmente interesantes son las de *Las veladas de la Quinta*, en las que hay muchas referencias a España. Sobre la autora, François BESSIRE y Martine REID (dirs.), *Madame Genlis. Littérature et éducation*, Rouen, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2008.

68 *Eudoxia, hija de Belisario*, Madrid, Sancha, 1793. Sobre esta obra, FRANCO RUBIO, «Eudoxia, hija de Belisario de Medro Montegón y la educación femenina del siglo XVIII. La proyección literaria de una polémica», *Arenal*, vol. II, 1 (2004), pp. 59-89.

Estoy antes bien persuadida que si las mujeres hubiésemos tenido siempre igual instrucción que los hombres en todos tiempos y edades, los hubiéramos aventajado en las producciones de genio, a pesar de las mayores ventajas y mejores proporciones que puedan ellos tener para ilustrar su entendimiento<sup>69</sup>.

Su extensión, el tono más filosófico y la polémica que había suscitado el *Eusebio*, explican el poco entusiasmo que despertó entre el público mujeril y las reticencias que hubo para que la obra llegara a sus manos. Tampoco los bienintencionados propósitos educativos del *Comentario de D. Joseph Isidoro Morales, al Excmo. Señor D. Joseph de Mazarredo sobre la enseñanza de su hija*<sup>70</sup>, tuvieron consecuencias. Su preocupación por ajustar la educación de Juanita a sus futuras obligaciones y de instruirla, sin que se asemejara «a un filósofo o un sabio»<sup>71</sup>, pesaron sobre su propuesta. Se mostraba favorable al estudio de la filosofía y las ciencias, imprescindibles si, como quería el almirante, se buscaba que la joven tuviera «más instrucción que la ordinaria», pero descartaba totalmente el latín e insistía en que aprendiera la «ciencia de todas las haciendas y labores domésticas» y la «honestidad y elegancia» correspondiente a su estado<sup>72</sup>.

Frente a los tratados de educación escritos por hombres, los que llevaban la firma de una autora, y de una autora de éxito, debieron tener un efecto indirecto difícil de medir, que fue la lección de autoridad que emanaba de ellos. Literatas por vocación y educadoras por profesión, cuyos servicios se disputaban las familias más distinguidas, las propuestas de estas singulares mujeres, fruto del conocimiento y la experiencia, convencieron no solo a las jóvenes «noveleras», sino a sus hermanos y padres.

Dentro de este contexto, la obra española más ambiciosa sobre la educación femenina fue el *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres* de Josefa Amar y Borbón<sup>73</sup>. Su objetivo era contribuir al

69 P. MONTEGÓN, *Eudoxia, hija de Belisario. Selección de Odas*, edición de G. CARNERO, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1990, p. 51.

70 *Comentario de D. Joseph Isidoro Morales al Excelentísimo señor don José Mazarredo sobre la enseñanza de su hija*, Madrid, imp. de Gabriel Sancha, 1796.

71 *Ibidem*, t.I, pp. 35-42.

72 *Ibidem*, t. II, pp. 49-55.

73 AMAR Y BORBÓN (1994).

debate de su tiempo y mostrar las ventajas de la correcta educación de sus congéneres, tanto desde argumentos utilitarios, dirigidos a convencer a los varones, como de consideraciones más personales que hicieran ver a las lectoras los beneficios que la formación intelectual les reportaban<sup>74</sup>. Buena conocedora de las teorías educativas de su época, incluidas las autoras citadas, carecía, sin embargo, de su experiencia práctica. No era una maestra, sino una erudita, y por ello su obra, sistemática y llena de citas, no se dirigía a la infancia, sino a los adultos, mujeres y hombres, si bien era consciente de que su público era masculino. Trata un amplio abanico de cuestiones, unas relativas a la salud física, en estrecha relación con la medicina y la higiene; otras, que llama morales, que no solo se dirigen a la ilustración del entendimiento, sino al arreglo de las costumbres. Propone un plan de estudios extremadamente ambicioso, sin cortapisas a la hora de la elección de materias, entre las cuales están no solo el latín, la filosofía, la aritmética o el dibujo, sino el baile, la natación, la esgrima o la equitación, recomendando que sea la propia curiosidad de la educanda la que oriente la elección. También incluye «las labores» como conocimiento específico de su sexo, pero las considera habilidades complementarias y nunca excluyentes del estudio<sup>75</sup>. Respecto a la enseñanza religiosa, a la que dedica un capítulo, apoyada en la autoridad de Fleury y Fray Luis de León, aboga por la lectura de la sagrada escritura y la explicación «racional y progresiva» de los principios de la fe, sin omitir críticas a la enseñanza memorística del catecismo y a las prácticas propias de una religiosidad exterior<sup>76</sup>. PlanTEAMIENTOS todos ellos que le acercan a las tesis de los jansenistas españoles y la sitúan en el horizonte propio de una religiosidad ilustrada.

Es cierto que también tiene en cuenta la importancia de la educación para el mejor cumplimiento de las funciones de madres y esposas que corresponden a las mujeres, pero su posición está más cerca de quienes defendían el papel de la educación en la formación de la personalidad que de quienes consideraban que la naturaleza establecía entre hombres y mujeres diferencias insalvables. Era un instrumento de transformación de la sociedad, que forjaba hábitos intelectuales irrenunciables y la clave para que cualquier persona, con independen-

74 *Ibidem*, p. 143.

75 *Ibidem*, p. 156.

76 *Ibidem*, pp. 119-121.

cia de su sexo, pudiera desarrollar algo que Doña Josefa reivindicaba constantemente: la propia autoestima<sup>77</sup>.

## Reformar los comportamientos

Por más que el calado social de las propuestas educativas para las mujeres fuera superficial y la instrucción precaria y llena de cortapisas, hubo, sin embargo, avances que fueron más allá del aumento de establecimientos educativos o del número de lectoras. Porque educar suponía reformar los comportamientos, poner fin a la «rusticidad» de algunas costumbres y adaptar los usos españoles a las normas que se preconizaban en sociedades que se tomaban como modelos. Un objetivo tanto formativo como de mimesis social, que tenía un doble sentido: extensivo, en cuanto pretendía modificar usos muy arraigados, ya fuera en el comer, vestir o en las diversiones, e intensivo, en cuanto se eligió a determinados colectivos, especialmente sensibles desde el punto de vista del aprendizaje, como eran niños y mujeres, como destinatarios principales de las nuevas pautas. Además, en la medida en que educación y buenas maneras fueron siempre de la mano, los vehículos para promoverlas eran los mismos, la enseñanza, escolar o doméstica, así como los tratados, catones, manuales y lecturas instructivas en que se apoyaban.

Si el interés por la infancia fue un acicate para una acción dirigida a modelar su comportamiento, el progresivo acceso de las mujeres a escenarios que hasta entonces no habían compartido, tanto en la propia casa o fuera de ella, favoreció que fueran tomadas cada vez más en cuenta. En ambos casos de manera selectiva, porque ni la urgencia ni las reglas eran las mismas para los distintos sectores sociales. En los ambientes aristocráticos o, al menos, bien acomodados y emergentes, el saber comportarse era ya un capital social que se procuraba proporcionar desde la primera edad, con tanto o más empeño que la instrucción. Además, en la medida en que se confundía con la educación moral, la difusión era sencilla. La religión cristiana siempre había constituido uno de los fundamentos de la civilidad, porque en ella se fundaban las reglas del respeto a uno mismo, expresadas en el vestido, la limpieza o la moderación, y las de convivencia con los otros, en forma de caridad,

77 *Ibidem*, pp. 140-141.

de control del carácter o de rechazo a los excesos. Esta fusión hizo que la educación cristiana tuviera un importante cometido civilizador que favoreció la cohesión social, tanto en la iglesia como en la escuela. Es cierto que el modelo restringido, aristocratizante y secular, que significó el *Cortesano* participaba de un *ethos* distinto, pero la adopción de su modelo en determinados colegios religiosos favoreció la reconciliación entre las dos corrientes<sup>78</sup>.

Desde el punto de vista de la difusión social, nunca se ponderarán demasiado las *Reglas de cortesía y urbanidad cristiana* de Juan Bautista de la Salle<sup>79</sup>. Enseñaron a muchas generaciones a adecuar comportamiento y cristianismo, influyendo en muchas obras posteriores y permitiendo graduar las diferencias, a través de las distintas ediciones, en la pervivencia de ciertas prácticas, como el plato comunitario o el coger algunas piezas con las manos, según países y sectores sociales<sup>80</sup>.

También la *Infancia ilustrada* de Gómez de Terán cumplió un importante papel en España, sin ser un tratado de urbanidad, sino moral. Pero la complementariedad entre virtudes y comportamientos la expresa bien la lección LXVIII, dedicada a la templanza, donde trata del «modo como debe el niño estar en la mesa para tomar alimento»:

No alargue la mano para tomar de la mesa antes que los otros, ni sea el primero que pida de beber; que use lo que le ponen como un hombre templado...

En el mismo sentido, precisa:

Comerá con mucha limpieza sin ocupar más que los tres dedos, reparando las manchas del vestido con el mantel o la servilleta; irá despacio, sin atragantarse, mascando no engullendo, sin detener el bocado en el paladar; no roerá los huesos, ni golpeará con ellos sobre el plato o servilleta para sacar la médula; se privará de este gusto antes de hacer acción indecente<sup>81</sup>.

78 LOSFELD (2011), pp. 39-42.

79 Juan Bautista DE LA SALLE, *Reglas de cortesía y urbanidad cristiana*, s.l. s.i. 1716. Se trata de uno de los textos más citados por Norbert ELIAS en *El proceso de civilización*, Madrid, FCE, 1988.

80 ELIAS (1988), p. 139.

81 GÓMEZ DE TERÁN (1720), p. 447.

También las traducciones jugaron un papel importante, como fue el caso de la *Escuela o ciencia del mundo para todos los estados...* de Le Noble<sup>82</sup>, vertida al castellano en 1745 por Ignacio Benito Avalor, que se dirigía a personas adultas, y en la que se insistía en el carácter universal de los preceptos que recomendaban: «Las reglas que se escriben —aclara el traductor en el prólogo— son universalmente para todos...»

Las «particulares circunstancias» del nacimiento, la profesión o la dignidad añadían obligaciones especiales, pero nadie quedaba eximido de aquellas «que son trascendentes al ser racional»<sup>83</sup>. También Rollin<sup>84</sup>, Blanchard<sup>85</sup> y Sabatier<sup>86</sup>, cada uno en su estilo, daban entrada a estas cuestiones, resaltando la necesidad de enseñar las buenas maneras desde la más tierna infancia, considerando que una persona sin cortesía era «un precioso diamante sin brillantar». Por ello, un niño,

si se presenta atado con cierta rusticidad, si es demasiado tímido o sobrado atrevido, si no saluda, si no responde, si no da gracias cuando viene al caso, aunque en lo demás posea las más estimables partidas, todo el mundo dice: ¡que niño tan mal criado! Parece que le han sacado de alguna choza o de algún desierto<sup>87</sup>.

Tampoco eran tratados de urbanidad propiamente dichos y, aunque en ocasiones se dirigían explícitamente a las niñas, nunca lo hacían al invocar estas reglas «universales». Otra cosa es *La urbanidad y cortesía universal* de François Callières, que se tradujo en 1744 y volvió a editarse en 1762<sup>88</sup> o *El arte de conocer a los hombres, y máximas para la sociedad civil* de Morvan de Bellegarde, publicado en

82 LE NOBLE, *Escuela o ciencia del mundo para todos los estados en el que se enseña el verdadero modo de saber vivir en el con honra y provecho, escrita en francés por --- y traducida por D. Ignacio Benito Avalor*, Madrid, 1745, 2 t.

83 *Ibidem*, p. 2.

84 ROLIN (1781). El llamado *Rolin abreviado o compendio de Historia Antigua* se había publicado en Amsterdam en 1745 y, dos años más tarde en Madrid, la *Educación de la juventud...* dedicado por D. Leandro Tovar a D. José Carvajal y Lancaster.

85 BLANCHARD (1786).

86 SABATIER (1795), p. 342 (las citas por la edición hecha en Zaragoza, Magallón, 1824).

87 *Ibidem*, p. 216.

88 François de CALLIÈRES, *La urbanidad y cortesía universal que se practica entre las personas de distinción*, Madrid, Miguel Escribano, 1744.



España en 1743<sup>89</sup>. El carácter aristocrático de ambos textos se trasluce en la atención que conceden a las mujeres, a las que la práctica de la conversación ha puesto en valor. Además, dado su carácter, más dulce que el de los hombres, les atribuyen una beneficiosa influencia civilizadora. También valoran el poderoso control que ejercen sobre sí mismas, que lleva a Bellegarde a hacer una interesante consideración sobre la honestidad:

De allí nace también, que quando se sienten inclinadas á la galantería, y que les sucede alguna ocasión capaz de tentarlas, hazen secretos esfuerzos para retenerle, para mantenerle en la esfera en que se han puesto, y ser siempre distinguidas de las otras personas de su sexo. Estas ambiciosas honestas se asemejan mucho á las Vestales: porque estas votaban su virginidad á los falsos Dioses y aquellas votan su castidad y su honestidad á la gloria, que es una de las falsas Divinidades que el Mundo adora<sup>90</sup>.

Un protagonismo que desaparece en las obras que postulan no solo una educación civil, sino política<sup>91</sup>, y en los textos de difusión más amplia como los *Documentos de buena crianza* de Francisco de Ledesma<sup>92</sup> o el *Catón cristiano para uso de las escuelas*, dirigidos a centros escolares masculinos. Este último incluía en su segunda parte, dedicada a «la buena crianza de los niños», una serie de normas sociales que los educadores debían procurar extender entre sectores sociales cada vez más amplios. La limpieza y la modestia, así como el saber comportarse en la mesa, forman parte del plan de vida propuesto, en el que la templanza ya no supone solo no apurar las viandas, ni demostrar ansiedad, sino cumplir con formalidades como la servilleta, la mano derecha o el salero<sup>93</sup>. En las *Reglas de buena crianza civil y cristiana*, publicada en Barcelona y dedicada a un genérico «niños», las normas de cortesía se

89 Jean Baptiste MORVAN DE BELLEGARDE, *El arte de conocer a los hombres, y máximas para la sociedad civil*, Amberes, s.n., 1743; 2.ª edición por André Perisse, 1750 (cito por esta edición).

90 *Ibidem*, p. 113.

91 Jaime de ABREU, *Proyecto sobre la educación pública, traducido de francés al castellano por...*, Madrid, J. Ibarra, 1767; Mateo Antonio BARBERI, *El buen ciudadano o verdadero patriota explicados en diálogos entre Mentor y Telémaco*, Impreso en San Lúcar de Barrameda, 1773.

92 1.ª edición en Valencia, 1771; 2.ª en Zaragoza, 1778; y 3.ª en Valladolid 1788.

93 *Catón cristiano para el uso de las escuelas*, Madrid, por Miguel Esbribano, 1773, p. 68.

definen como el «ornamento bellísimo de la vida civil», que se identifica con la modestia, virtud que «se considera absolutamente necesaria a los que quieren vivir con crédito de civiles en el mundo»<sup>94</sup>. Porque la cortesía no solo es «una manera de obrar y conversar, decente, dulce y hermosa», o la «circunspección para dar a cada uno, lo que derecho le pertenece», sino «una modestia y una cultura que obra con reflexión y es propiamente la ciencia de la gente honrada». Civilidad y modestia adquieren así un mismo alcance y contenido, de manera que al hombre incivil se le considera grosero, pero también presuntuoso, extendiéndose este conjunto de normas a toda la población, de acuerdo con la condición social de cada uno:

La civilidad tiene una extensión infinita. La edad, la calidad, el carácter causan obligaciones distintas y si no se observan todas estas diferencias, que constituyen la urbanidad, pararemos por inciviles y desalentados<sup>95</sup>.

Esta es la tónica que encontramos en algunas otras obras posteriores<sup>96</sup> y la que se impone plenamente en los años finales del siglo. Una obra de gran difusión, el *Libro de la urbanidad y cortesía para uso de las escuelas* de Antonio Cortés Moreno, resume muy bien el proceso de relativa generalización de unas enseñanzas en las que modestia, contención y decoro se convierten en reglas de convivencia, incompatibles con la falta de aseo, el mal comportamiento en la mesa o el gesticular al hablar:

El niño ha de comprender que la urbanidad y cortesía no es otra cosa sino la modestia y honestidad que debe practicarse en todas las acciones, sacando por ventaja de estas calidades la de ser hombre de bien, haciéndose acreedor a este título por sus prendas y virtudes<sup>97</sup>.

Los primeros años del siglo XIX fueron especialmente ricos en este tipo de publicaciones, dirigidas tanto a los maestros de primeras letras

94 *Reglas de buena crianza civil y cristiana. Utilísima para todos y singularmente para los que cuidan de la educación de los niños*, Barcelona, Piferrer viuda, 1781, «Al que leyere».

95 *Ibidem*, p. 3.

96 Por ejemplo, ROSELL (1786), Francisco Gabriel MALO DE MEDINA, *Guía del niño instruido y padre educado, cartilla y catón para todas artes*, Madrid, Imprenta Real, 1787, o, sobre todo, el *Catón christiano para uso de las escuelas con ejemplos y un tratado de buena crianza para la educación de la juventud*, Madrid, Imprenta Real, 1798.

97 Antonio CORTÉS MORENO, *Libro de la urbanidad y cortesía para el uso de las escuelas por el profesor de primeras letras de número de esta corte...*, Madrid, Imprenta de Viuda e hijo de Marín, 1795 (5.ª edición).

como a los padres de familia, unas veces debidas a la iniciativa de sus autores<sup>98</sup> y otras a instancias de las propias autoridades<sup>99</sup>. Explícitamente dirigido a niños y a niñas, el *Catón español político cristiano...* de Pedro Alonso Rodríguez, defendía la conveniencia de la educación moral, civil y científica de las mujeres, para poder vivir con sus maridos «en compañía racional»<sup>100</sup>.

Comer, dormir, hablar o saber comportarse en una reunión hacía tiempo que eran ya actos perfectamente reglados, cuya enseñanza era una de las principales competencias de maestros y ayos. La novedad estriba ahora en la insistencia, en el carácter cotidiano de sus prácticas y en la variedad de términos con que se designa: cortesía, civilidad, urbanidad o ciencia del mundo, que remiten a una cultura menos exclusiva y más laica. Que debían de aprender las mujeres, si no querían ser tachadas de rancias y mal educadas. Y es que, el compartir la mesa con el esposo o el abrir la casa a contertulios y amigos no fueron, desde luego, hechos sin consecuencias. El pudor y la modestia seguían siendo virtudes recomendadas, pero se fueron haciendo cada vez más compatibles con una vida social que imponía hablar, comer y sentarse con varones, y no parecer «antiguas y rancias». También imponía ir arrinconando el ceremonioso trato que, hasta entonces, se dispensaban hombres y mujeres. Ni Don, ni Doña, ni estrados, ni inclinaciones: padres y maridos confiaban en ellas y querían que, en calidad de anfitrionas, supieran comportarse sin desmerecer los méritos, profesionales y mundanos, del cabeza de familia. Debían no solo saber leer en voz alta y, si era posible, cantar o bailar, sino comer en público, saludar y

98 Juan Ignacio BARRANQUERO, *Documentos de cristiana y civil educación, escritos y publicados por el sacerdote...*, Toledo, Imprenta de Tomás Anguiano, 1804, o el de Pedro Alonso RODRÍGUEZ, *Catón español político Christiano. Obra original para la enseñanza y buena educación de los niños, niñas y jóvenes, acomodada al carácter, costumbres, leyes y religión de la nación española, con advertencias político-morales a los padres y maestros*, Madrid, Imprenta Real, 1800.

99 *Tratado de urbanidad y cortesía que el supremo Consejo a solicitud del Real Colegio académico de Primera educación ha aprobado y mandado usar en todas las escuelas de esta ciudad y Principado en su Provisión de 22 de diciembre de 1800*, Barcelona, Imprenta Agustín Roca. Juan RUBIO, *Exemplos molares o las consecuencias de la buena o mala educación en los varios destinos de la sociedad*, Madrid, Viuda de Ibarra, 1800. Una relación cronológica de una serie de obras aparecidas en estas fechas puede encontrarse en GUERENA y SIMÓN PALMER (1994), pp. 139-141.

100 RODRÍGUEZ (1800), p. 2 (cito por la edición de 1804). Citado por FRANCO RUBIO (2009), p. 498.

actuar con naturalidad, evitando que su comportamiento desentonara, no tanto por emulación, como por respeto.

Las voces que advertían sobre los peligros de que las damas perdieran la antigua «altivez» fueron muchas. Pero, como decía Bellegarde, no se podía ir contra los tiempos, ni vivir «como salvajes», ni hacer de los falsos escrúpulos virtud. Era mejor sumarlas a la «civilidad», aprovechar el «mucho poder que tienen sobre los hombres», para hacerlos, con su influencia, más suaves, respetuosos y corteses<sup>101</sup>.

Sin formalizarlo en reglas, las obras de Mme Le Prince de Beaumont y de la condesa de Genlis incidían en estos aspectos, e ilustraban en sus ejemplos prácticos modelos de niñas bien educadas que, ya fuera en la placidez de la vida campestre o cumpliendo sus compromisos sociales, hacían gala de saber estar en el mundo, de ejercer un control sobre el comportamiento y los afectos. Más explícita, Josefa Amar no pudo dejar de prestar atención a estas exigencias en su tratado de educación. Así, el capítulo III de la segunda parte incluyó recomendaciones que se ajustaban perfectamente a las normas de cortesía propuestas por obras menos doctrinales. El respeto a los mayores, la afabilidad con los criados, o el hablar oportunamente, formaban parte de su programa educativo, pero también todo lo relativo a la higiene y compostura en la mesa:

Se han de acostumbrar a lavarse por lo menos dos veces al día, a la mañana y después de comer, cuidando de no mancharse los vestidos y de comer con aseo, conforme las reglas que tiene establecidas en este punto la política y fina educación<sup>102</sup>.

## La pedagogía política, ¿un arte complejo?

Las invectivas contra las damas pretenciosas o las incapaces de seguir una conversación seria o de escribir sin faltas de ortografía<sup>103</sup>, que constituyó casi un género en sí mismo, fueron paralelas a una acción progresiva en favor de su educación. Porque quienes pensaban en refor-

101 BELLEGARDE (1750), pp. 317-318.

102 AMAR Y BORBÓN (1994), p. 154.

103 *El Pensador Matritense. Discursos críticos sobre los asuntos que comprende la sociedad civil*, Madrid, 1762-1767. Edición furtiva publicada en Barcelona por Pedro Ángel de Tarazona, s.a., vol. III, p. 40 y ss.

mas estaban cada vez más convencidos de que no podían hacerse sin tener en cuenta la mitad de la población, ya fuera porque por sus manos pasaban las nuevas generaciones, o porque su actividad tradicional, bien dirigida, podía contribuir al progreso del país. Ello significaba aplicarse a este objetivo, en el convencimiento de que el mejor desempeño de las funciones que correspondían a su sexo requería una educación específica, intelectual en algunos casos, manual en otros, funcional siempre. La resistencia de algunos padres a la alfabetización de sus hijas, considerándolo como un peligro para la honestidad, carencia de fuerza y el escaso aprecio en que se tenía a las «bachilleras», por parte incluso de algunas mujeres distinguidas, como la reina María Luisa, contrastaba con la consideración, real u obligada, que los hombres de letras mostraban por sus protectoras y con los esfuerzos que muchas de esas damas, desdeñosas con los méritos de sus contemporáneas, hacían para promover, más que la virtud, el mérito de sus desvelos artísticos y literarios<sup>104</sup>.

Pero, aunque a finales del siglo XVIII, ninguna opinión medianamente ilustrada podía mantener que no fuera conveniente educar a las mujeres, el desacuerdo sobre lo que se les debía enseñar, dónde y cómo hacerlo fue la tónica predominante<sup>105</sup>. De ahí que los debates sobre el tema giraran en torno a dos cuestiones concretas: la finalidad misma a la que se dirigía la formación de las mujeres, lo cual, en definitiva, era lo mismo que preguntarse por su papel en la sociedad; y los conocimientos que mejor se adecuaban a las funciones que les correspondían desempeñar, lo cual era consecuencia de otra polémica de mayor alcance, la de la naturaleza femenina. Fruto de este clima y, en buena medida, contribuyendo a él, algunas damas de la nobleza hicieron gala de su buena formación intelectual en las tertulias y salones de la época, mientras otras se aplicaban al estudio bajo la dirección de competentes preceptores privados, como fue el caso de Isidra de Guzmán, Cayetana de la Cerda, Josefa Amar o Rosario Cepeda, entablándose una cierta rivalidad a la hora de contratar institutrices y ayos<sup>106</sup>, o de publicitar los conocimientos de los vástagos de la familia.

104 Carmen MARTÍN GAITE, *Usos amorosos del siglo XVIII*, Madrid, Siglo XXI, 1972.

105 Una referencia a la polémica en BOLUFER (1998), pp. 145-167.

106 Como fue el caso de las hijas del duque de Híjar que contaron nada menos que con una discípula de Mme Le Prince de Beaumont.

Aunque la educación doméstica seguía contando con muchos partidarios, los varones disponían de centros de prestigio, colegios y academias, en los que podían formarse al margen de la Universidad o antes de acceder a ella. Pero en el caso de las niñas, ni siquiera los más selectos cumplían con las garantías suficientes, de ahí la desconfianza que inspiraban a las mentes más lúcidas y la apuesta decidida por la enseñanza doméstica, en su caso. De este modo, si el impulso para lograr una cierta formación intelectual no provenía del propio entorno, se hacía depender su formación de circunstancias, cuando menos aleatorias, o de una férrea voluntad.

Mucho más fácil que abordar la puesta en marcha de una educación con instrucción, que necesitaba financiación y medios y provocaba discusiones, resultó para los ilustrados aplicarse a moldear los comportamientos. Ellos mismos, en sus casas y en sus formas de relacionarse, constituían un modelo que reforzaba los valores que defendían. Las prescripciones, las reglas del bien comer, la sustracción a la vista de las funciones corporales o la vigilancia constante de la intimidad, constituían las buenas maneras, o la urbanidad, como cada vez se llamaban más, que podían enseñarse y aprenderse, en las casas o fuera de ellas, de abajo a arriba, de señores a criados. Algunas eran igualitarias, pero admitían matices que reforzaban las convenciones entre los grupos sociales, o los condicionamientos del sexo y la edad; otras seleccionaban a sus destinatarios, o se dirigían a un medio concreto, determinando una sociabilidad restringida, ya fuese en función del lugar donde transcurrían las relaciones, el carácter de las mismas o los requisitos externos de pertenencia.

Ser un hombre o una mujer cabal suponía tener una mediana instrucción, poder leer y comunicarse por escrito con cierta fluidez, y estar al día en ciertos usos sociales. Es decir, saber vivir en compañía de los demás, «con urbanidad y política», dos cualidades que enseñaban a conservar el decoro, porque «quizás sin este freno, se atropellaría más a menudo»<sup>107</sup>. Así, sin poner nunca en entredicho el sentido religioso de la vida, ni su sistema de valores trascendentes, lo que la antigua educación confiaba a las virtudes pasó a ser regido por las convenciones sociales. En el proceso de conciliación de lo accesorio y lo fundamental, lo mudable y los principios indiscutibles, del aprendizaje

doméstico y el sistema escolar con la ciencia, el catecismo con la cortesía, los principios profanos se hicieron cada vez más indispensables, y no solo la aritmética, la historia o la geografía fueron ensanchando el campo social de su aprendizaje, sino que también lo hicieron las reglas fundamentales de una convivencia que despreciaba la «rusticidad» de las maneras antiguas y secularizaba el significado último del pudor, la modestia, o la templanza<sup>108</sup>. De esta manera, lo que se denominaba cada vez más urbanidad, se fue imponiendo, de manera que, sin adquirir «los políticos modales», o conocer «la ciencia que enseña a colocar en su debido lugar lo que hemos de hacer o decir»<sup>109</sup>, todos los demás merecimientos, naturales o adquiridos, podían quedar arruinados. En un siglo de grandes avances de la privacidad, en este tema, la frontera entre lo público y lo privado se diluye porque existe el convencimiento de que lo doméstico es la mejor escuela de la «civilidad»<sup>110</sup>. Al tratarse de un aprendizaje inducido, no natural, sus destinatarios siguieron siendo aquellos sectores de la población más susceptibles de ser influenciados, es decir, la infancia y las mujeres, por su condición de trasmisoras. Esta función y el que muchas reglas resultasen comunes, contribuyó sin duda, a una sociabilidad más integrada y plural.

108 GÓMEZ TERÁN (1720), p. 447.

109 Torio de la RIVA Y HERRERO, *Arte de escribir por reglas y con muestras: segun la doctrina de los mejores autores antiguos y modernos, extrangeros y nacionales: acompañado de unos principios de Aritmética, Gramática y Ortografía castellana*, Madrid, Joaquín Ibarra, 1798, p. 397.

110 *Reglas de la buena crianza civil y christiana: utilissimas para todos y singularmente para los que cuydan de la educacion de los niños, à quienes las deberan explicar, inspirándoles insensiblemente su práctica en todas ocurrencias*, Barcelona, M.<sup>a</sup> Ángela Martí, 1767, p. 3.

# La escritura privada y la representación de las emociones

MARÍA JOSÉ DE LA PASCUA SÁNCHEZ

Universidad de Cádiz

## Sobre la historia de las emociones

Acercas de las emociones podemos seguir un reciente diálogo historiográfico que, tras subrayar su condición de constructo cultural, se ha detenido, no sin cierta perplejidad, en la complejidad de sus representaciones y de las actitudes ante ellas. Sus estudiosos, desde el campo de las Ciencias Sociales, vienen dando cuenta del interés que éstas han despertado en científicos, moralistas y pensadores de todos los tiempos, y destacando la presencia de significados «emocionólogos» –desde Aristóteles a los moralistas franceses del XVII, pasando por teólogos como San Agustín o Santo Tomás de Aquino– que señalaron los hitos de la cultura emocional en el mundo occidental. Desde el campo de la ciencia no parece que se haya avanzado mucho y aunque en el siglo XX los estudios teóricos y prácticos se han ido materializando a buen ritmo, los planteamientos bien fundamentados sobre el tema contenidos en la *Retórica* de Aristóteles siguen manteniendo su vigencia, en particular la problemática que anuda las emociones a la cognición (o a las creencias) y su complementaria que señala entre algunos de los antecedentes de las emociones estados mentales no cognitivos<sup>1</sup>. Pero más allá de la complejidad del análisis de las emociones, en gran medida debido a su condición híbrida entre lo natural y lo cultural, hay un aspecto en el estudio de las emociones especialmente atractivo para los historiadores y es la capacidad de lo emocional para revelar aspectos significativos de la estructura social<sup>2</sup>. Así se ha destacado en estudios

1 Jon ELSTER, *Alquimias de la mente. La racionalidad y las emociones*, Barcelona, Paidós Básica, 2002, especialmente cap. II.

2 Ana M. GONZÁLEZ, «Emotional Culture and the Role of Emotions in Cultural Analysis», en A. M. GONZÁLEZ (ed.), *The Emotion and Cultural Analysis*, Aldershot, Ashgate, 2012, pp. 1-2.



que han marcado el desarrollo de la sociología de las emociones desde los 70, insistiendo en la dependencia que cada «régimen emocional» tiene de su contexto cultural y en la necesidad de un conocimiento histórico para comprender las especificidades de cada cultura emocional. En este sentido el sociólogo Arlie R. Hochschild percibe el control de las emociones como reflejo del lazo vital que vincula las normas sociales a los esfuerzos individuales por gobernar los propios sentimientos y la necesidad de considerarlos conjuntamente para comprender tanto la cultura emocional como al individuo<sup>3</sup>.

En gran parte de la época que nos ocupa, los siglos XVI y XVII, la palabra *emoción* no se utiliza con el mismo sentido que tiene hoy en nuestra cultura. Se habla de afectos, de pasiones, de apetitos, en definitiva de agitaciones o «*accidentes del alma*»<sup>4</sup>, considerados no obstante, en tanto movimientos producidos por factores externos que afectan al ánimo, como *pathos*, es decir como enfermedades del cuerpo. Era planteamientos influidos por la teología, al menos hasta el siglo XVIII, cuando aparece una categoría laica de emoción que reemplaza a las anteriores. Los primeros en usar el término emoción en sentido laico serán los filósofos empiristas de la Escuela de Escocia —David Hume y Thomas Brown— para quienes, sin embargo, la emoción sugerirá un estado mental pasivo y no cognitivo<sup>5</sup>. El pensamiento cristiano sobre las emociones, que forma parte de nuestra herencia y sobre el que una lectura un tanto simplista ha trasladado la idea de que abomina de las pasiones, no es sencillo ni homogéneo, sino que contiene diferentes matices pudiéndose distinguir, en general, dos posturas básicas, una estoica, según la cual es preciso desterrar las emociones en pos de la paz espiritual y otra, agustiniana, que asumiendo la condición «natural» de las pasiones se propone controlarlas. Si seguimos a Dixon<sup>6</sup>, en la teoría del alma de San Agustín y Santo Tomás de Aquino, obtenemos algunas líneas dominantes del pensamiento cristiano sobre la concepción de las emociones. Así la diferencia que se establece entre pa-

3 Arlie R. HOCHSCHILD, *The Managed Heart: Commercialisation of Human Feeling*, Berkeley, University of California Press, 2003, pp. 202-3.

4 María TAUSIET y James S. AMELANG (eds.), *Accidentes del alma. Las emociones en la Historia Moderna*, Madrid, Abada, 2009.

5 Thomas DIXON, *From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge, Cambridge U.P., 2003, p. 22.

6 *Ibidem*, pp. 28-9.

siones inapropiadas y afectos buenos y su implicación en las perturbaciones del alma y del cuerpo. Prevalece, en este sentido, la imagen de las pasiones como fuerzas desordenadas que hay que someter mediante la voluntad y la importancia de ésta a la hora de utilizar las pasiones para transformar posibles «caídas» en triunfos de un alma intelectual en la búsqueda de la trascendencia. Esto merece ser destacado porque nos sitúa en un contexto de pensamiento, que significa las pasiones como algo natural, como algo no sorteable ni evitable y además establece una jerarquía entre ellas, distinguiendo entre pasiones buenas y pasiones malas e insistiendo en la necesidad de esfuerzos racionales por el control de las mismas.

En esta perspectiva, vigente desde la Antigüedad hasta el siglo XVIII, el análisis de las emociones tenía como interés fundamental identificar las pasiones, discernir sus efectos y procurar medios para su control. Esta necesidad de clasificar las emociones sigue presente hoy en día, si bien el debate teórico ha desplazado su interés hacia la naturaleza o el origen de las emociones. En este sentido, desde la década de los 70 del siglo XX, se vienen manteniendo dos posiciones: la que defiende que las emociones humanas son universales y espontáneas y la que opina que no puede hablarse de emociones fuera del ámbito de una cultura. Esta segunda perspectiva se ha fortalecido considerablemente en los últimos años, apuntalada sobre la tesis de la psicología cognitiva que sugiere que las emociones no pueden separarse de las ideas (pensamientos, creencias, expectativas). El mundo emocional no nos viene dado sino que es aquello que construimos tanto social como individualmente en un proceso cognitivo que incorpora juicios y valores. La emoción tendría que ver más con una actitud que con una sensación y, por lo tanto, depende por completo de lo que pensamos que es bueno o malo para nosotros. Tales pensamientos descansan a su vez en los valores, objetivos y prejuicios de la sociedad o grupo humano al que pertenecemos<sup>7</sup>, lo que convierte las emociones

7 Según William REDDY, cada emoción es el resultado de un proceso de percepción de la realidad que comienza con un juicio o valoración. A dicho juicio le siguen ciertas señales corporales de las que no siempre somos conscientes. Finalmente emergería eso que llamamos emoción, que no es más que una determinada disposición que normalmente se traduce en una acción en *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of the Emotions*, Cambridge, Cambridge U.P., 2001, pp. 8-14.

en algo fundamentalmente relativo y, desde luego, social<sup>8</sup>. Las emociones se hallan claramente insertas en la realidad cultural y, por tanto, dependen del lugar y del momento histórico. Esta interpretación de la vida emocional desde el punto de vista del relativismo cultural ha arrojado interesantes frutos. Su consecuencia más inmediata ha sido el interés por las normas de expresión y ocultación de las emociones y por los códigos sentimentales que regulan la vida cotidiana de los individuos<sup>9</sup>.

A los historiadores nos interesa sobremedida esta perspectiva que abre el mundo de las emociones a la historia social y cultural y también la conclusión reciente respecto a la imposibilidad de distinguir entre las emociones y sus manifestaciones: es decir, la visión de las emociones como pensamientos encarnados y representados. La representación o exteriorización de las emociones no sólo las configura sino que las modela a largo plazo. Según William Reddy, si como psicólogos y antropólogos acuerdan, las emociones no tienen una base biológica ni están programadas genéticamente, podríamos definir las como «hábitos cognitivos aprendidos» en una cultura<sup>10</sup>. Así, el simple hecho de nombrar una emoción actúa sobre ella confirmándola, intensificándola o atenuándola.

La mayoría de los estudios actuales coinciden en que experimentamos las emociones automatizadamente, sin prestarles la atención suficiente a nuestros pensamientos. A menudo identificamos una emoción recurriendo a esquemas narrativos convencionales que aceptamos sin contrastar con nuestras vivencias individuales —nos convertimos en personajes representando un papel en un relato ya escrito—, aunque la complejidad de nuestras emociones sea mayor que la de las etiquetas reduccionistas con que las nombramos. Pero también se nos ofrece la posibilidad de cultivarlas. Así lo proponían los sentimentalistas del

8 Un buen resumen sobre las teorías psicológicas y sociológicas de las emociones en Bárbara H. ROSENWEIN, *Emotional Communities in the Early Middle Age*, Ithaca, Cornell U.P., 2006.

9 Véase Peter STEARNS, «Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards», *American Historical Review*, 90 (1985), pp. 813-36. Un ejemplo práctico de la influencia de estos códigos en la interpretación de los hechos en John BREWER, *Un crimen sentimental. Amor y locura en el siglo XVIII*, Madrid, Siglo XXI, 2006.

10 REDDY (2001), p. 34.

XVIII, desde la concepción del cultivo de la sensibilidad como signo de refinamiento y de la superioridad moral que los hombres pueden alcanzar en sociedades modernas y civilizadas en las que las artes de la cortesía y el *doux commerce* crean nuevas y pacíficas formas de dependencia entre extraños<sup>11</sup>. Hasta fechas recientes, los historiadores habían prestado escasa atención a la historia de las emociones y han sido psicólogos, antropólogos y sociólogos, los que han marcado la pauta a la hora de abordar los temas fundamentales que deben conducir su estudio. Hoy, en cambio, hay un interés general, especialmente entre los historiadores de lo social y lo cultural, que han ido incardinando sus investigaciones en las propuestas de algunas obras que surgieron fuera del ámbito de las corrientes dominantes de la historia o que, a pesar de su indudable éxito dentro de la Academia, no fueron comprendidas en toda la dimensión de sus propuestas. Así sucede con un texto fundacional de la historia cultural y pionero en el análisis del tema de las emociones como es *El otoño de la Edad Media* (1919) de Johan Huizinga, estudio en el que las emociones dan tono a la época que se analiza y constituyen fieles indicadores del cambio histórico. Con algunos precedentes como éste y las obras de historiadores como Lucien Febvre, Robert Mandrou, Jean Delumeau o Johanna Bourke, la historia de las emociones se ha abierto paso en la preocupación de los historiadores al tiempo que la palabra, o mejor dicho el lenguaje, adquiriría un estatuto todopoderoso en las Ciencias Humanas. Desde el «sólo es cultura...», hasta el «todo es cultura» de hoy, se ha producido la conversión de lo cultural en el nudo gordiano de la explicación de lo social asociado al reconocimiento de un equívoco estatuto dado al lenguaje que de ser considerado como simple herramienta, útil pero inocua con el que exteriorizar nuestras emociones, ha pasado a ser el que aporta a éstas una arquitectura de sentido.

En este horizonte estamos, en el que dos perspectivas se enfrentan o nos acompañan: la que entiende que la emoción se construye en la cultura y la que opina que lo hace sobre una base biológica o neuronal. Seamos partidarios de una u otra, lo cierto es que habitualmente supone un enorme esfuerzo acostumbrarse a pensar las emociones como algo compartido colectivamente, que lejos de incorporar elementos prístinos y sinceros, están sometidas a codificaciones más o menos fé-

11 BREWER (2006), pp. 46-7.

rreas, o, mucho más, que las «sentimos» cuanto más las representamos. Esto parece especialmente duro de digerir cuando se habla de amor.

### *¿Sentimos con las palabras?*

Beatriz a su criada Inés: «Trae / De mi biblioteca a Ovidio / No el Metamorfosis, no, / Ni el Arte Amandi pedí / El Remedio amoris, sí / Que es el que investigo yo».<sup>12</sup> Este comentario, que uno de los grandes escritores del Siglo de Oro pone en boca de una mujer golpeada por el amor, tiene la capacidad de situarnos de una forma sencilla, en una perspectiva semiótica de la construcción de las emociones. Una mujer desengañada solicita la obra de uno de los preceptistas del amor más reconocidos, Publio Ovidio (s. I, a.C.), con el propósito de aprender a desamar. Desde la ficción barroca y aludiendo a una cultura amorosa conformada por un material heterogéneo, Calderón parece abocarnos a un desafío: conocer cómo se articulan en los sentimientos lo social y lo textual.

Aunque estemos lejos de tener una teoría clara sobre cómo funcionan las emociones, cómo se relacionan, en la vivencia de las mismas, lenguaje y realidad, sí sabemos que imágenes y palabras constituyen los vehículos de percepción del mundo. Ellos son algo así como ese caudal de donde obtenemos claves para comprender y comprendernos. En ellos encontramos el sentido de lo que nos sucede, pero ni las imágenes, ni las palabras operan descabalgadas, aisladas, sino formando parte de un sistema global e integrado de significados, dentro de lo que podría llamarse un horizonte cultural, en este caso un régimen emocional. Los sentimientos de afecto se articulan en un patrón emocional que es, en gran medida, cultural. Estos patrones están contenidos en los estilos de amar propios de cada época, que sirven para sublimar los deseos<sup>13</sup>; estilos de amar que se hallan a su vez concretados en las representaciones, discursos o modelos de los que una cultura dispone. Hoy no me voy a detener en el análisis de estos discursos<sup>14</sup>,

12 Pedro CALDERÓN DE LA BARCA, «No hay burlas con el amor», *Obras Completas*, Madrid, Atlas, 1945, vol. 2, p. 314.

13 Johan HUIZINGA, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1978, pp. 108-9.

14 M.<sup>a</sup> José DE LA PASCUA, «Tradición y cambio en el lenguaje de los afectos: el discurso literario», *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, núm. 78 (2010), pp. 47-68.

pero sí necesito referirme a algunas de sus características esenciales en la época que me ocupa para fundamentar los puntos de partida que defiendo en mi análisis de la correspondencia privada.

A modo de advertencia, es preciso insistir en que si bien los estilos de amar y las representaciones en las que cristalizan sirven para sublimar nuestras emociones, la aspiración a estilizar el deseo es algo más que un juego poético. Expresa, por un lado, la necesidad que, como individuos, sentimos de embellecer la realidad y, por otro, la voluntad colectiva de someter el impulso sexual a normas, que obedecen a una determinada estructura social<sup>15</sup> o, dicho de una manera más burda y deliberadamente desmitificadora: la vida emocional está plagada de intereses. Y una segunda advertencia, estos intereses están bridados por un conjunto de reglas que tienden a regular incluso los aspectos más íntimos de los individuos en aras a un desarrollo armónico de la vida colectiva. En este sentido, una anotación que me parece importante: la representación de los roles sexuales en los estilos de amar, por lo que se refiere a la edad moderna, de acuerdo con las jerarquías sociosexuales que imperan en la sociedad de estos siglos, estaba diferenciada para hombres y mujeres y era claramente discriminatoria para las mujeres<sup>16</sup>. La Beatriz de Calderón cita el *Ars Amatoria* de Ovidio, un manual descalificado en su época por el emperador Augusto como inmoral aunque a pesar de ello el *Arte de Amar* de Ovidio tenía una indudable aceptación en la época que nos ocupa. Si el objetivo de su autor había sido dirigirlo a los hombres y sólo a aquellas mujeres cuya honra no requería especial cuidado, esta visión del amor desde un modelo de sentimiento egoísta, despótico y violento proveía en los siglos XVI y XVII de gestos y palabras que formaban parte del aprendizaje de las damas en los juegos de amor. Una educación centrada en los aspectos más superficiales de la relación amorosa, en las formas que acompañaban el trato amoroso que quedaban insertas en los códigos de una sociedad cortesana que había convertido estos gestos en parte de la representación. El conjunto de habilidades requería un arte de la conversación (contar cuentos

15 Hans MEDICK y David SABEAN (eds.), *Interest and Emotion: Essays on the Study of Family and Kinship*, Cambridge, Cambridge U.P., 1984.

16 M.<sup>a</sup> José DE LA PASCUA, «Las relaciones familiares: historias de amor y conflicto», en I. MORANT, (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*. Tomo II, Madrid, Cátedra, 2005, pp. 287-315.

o pequeñas historias, responder con ingenio), de la danza, la música y el juego. La novela cortesana del siglo XVII, a través de un buen número de voces autorizadas como María de Zayas, Mariana de Carvajal, José Camerino o Juan Pérez Montalbán, da buena cuenta de estas habilidades propias de los espacios y tiempos del galanteo entre los grupos sociales elevados.

El historiador J. Huizinga fue uno de los primeros en insistir en el carácter social de los estilos de amar y en que éstos estaban cuajados de jerarquías, una de ellas la que se establecía entre los dos sexos. En la cultura amorosa de la sociedad occidental de la Baja Edad Media, la discriminación entre amor bueno y amor malo señalaba la frontera entre lo socialmente conveniente y lo transgresor e inundaba los estilos de amar, los modelos de amor y las formas del trato amoroso –signos y símbolos en los que se traducía y concretaba el ideal del amor–. Los historiadores nos preocupamos siempre por identificar el origen de los productos culturales y su circulación y uso entre los distintos grupos. En este sentido, podemos estar tentados a desdeñar el análisis del ideal del amor cortés, u otros estilos, como productos minoritarios, accesibles sólo a grupos sociales pertenecientes a las élites o minorías cultivadas, sin embargo, como explicaba con perspicacia el historiador J. Huizinga, la visión caballeresca del amor no aparece en la literatura, sino en la vida. En el fondo es la eterna aspiración de la heroicidad por amor que arrebató el corazón y envuelve o disfraza, según queramos, la pasión sensible con un manto ético<sup>17</sup>. La antinomia amor bueno/amor carnal, amor sublimado/amor sexual, estaría presente en los estilos de amar como una necesidad vital en la experiencia del amor<sup>18</sup>. Sobre ella se reflexiona abundantemente en otra etapa histórica que muestra un especial interés por las emociones: el siglo XVIII. La locura de amor como pasión violenta y, su contrario, el amor contenido constituyen temas de exploración sistemática en la literatura dieciochesca, si bien la distinción entre uno u otro no viene marcada necesariamente por una consideración religiosa. Durante gran parte del siglo XVIII triunfará el amor sometido a la razón<sup>19</sup>, pero hermanado con una espe-

17 HUIZINGA (1978), pp. 108-9.

18 *Ibidem*, p. 109.

19 Isabel MORANT y Mónica BOLUFER, *Amor, matrimonio y familia*, Madrid, Síntesis, 2000.

cie de justificación de la pasión más irracional. Entre las lecturas que se hacen del asesinato de Martha Ray, amante del conde de Sandwich, primer Lord del Almirantazgo, a manos de un enamorado, en el Londres de 1779 y en época posterior, Brewer descubre la interpretación de la locura amorosa como una enfermedad mental. La erotomanía o amor sentimental se trataría de una enfermedad de la volición, que prende en personas de sensibilidad muy intensa que han alimentado su dolencia con la literatura y la imaginación<sup>20</sup>. Médicos como Erasmus Darwin en su *Zoonomía* (1794-96) o su contemporáneo Thomas Trotter clasificaban el amor romántico entre las enfermedades de la sensibilidad y David Hume y Adam Smith como fenómenos típicamente modernos, hijos de la delicadeza del gusto y del proceso civilizador<sup>21</sup>.

Volviendo a los estilos de amor, hay que puntualizar que las fantasías eróticas y el modelo de amante en el que cuajan, motivo fundamental de la literatura amorosa, se ha ido renovando en distintas etapas históricas, en la novela de caballerías, en la novela cortesana, en los folletines, hasta llegar a las novelas de pasión y los culebrones del mundo contemporáneo pero nada de esto es pura literatura sino «artes aplicadas». Es la necesidad de modelos para la fantasía erótica la que mantiene viva y renueva esta literatura y otros productos culturales, hijos también de la misma seducción por el amor romántico<sup>22</sup>.

Hasta aquí la argumentación de Huizinga, primer historiador que se ocupa de las emociones, que nos deja, junto a la opinión de filósofos, sociólogos, psicólogos, y otros expertos que se han acercado a la emocionología, la conclusión de esa urgencia vital que tienen hombres y mujeres de modelos para sus deseos y sueños de amor. Modelos que, según comentábamos, sirven para embellecer la realidad, para sublimarla y elevarla, de ahí que en los estilos de amor sea visible una aspiración ética o moral. Y, además, esta aspiración no es hacia una especie moral universal, sino hacia una moral imbricada en la estructura social que le sirve de soporte y fundamento, de ahí que a menudo se comporte como una ideología.

20 BREWER (2006), pp. 163-80.

21 *Ibidem*, pp. 167-8.

22 HUIZINGA (1978), pp. 110-11.



A la luz de los últimos estudios sobre historia de las emociones, uno de los conceptos que han de matizarse por su complejidad es el de *sinceridad* o autenticidad, calificativos que suelen acompañar con carácter absoluto la invocación de las emociones. Desde la perspectiva de las emociones como algo no abstracto, ni independiente de sus manifestaciones, sino como realidad construida en la imaginación desde una matriz cultural y a partir de los códigos sentimentales disponibles en una determinada época, el amor se nos presenta como un producto de su tiempo. El producto de una operación de bricolaje más o menos chapucera, dependiendo de la técnica del protagonista o el producto de un arte, un artificio elaborado desde el conocimiento de las estilizaciones literarias y de las reglas que organizan socialmente su vivencia. Esta última opción vale especialmente para el amor pasión, emoción muy representada y construida en la imaginación.

### La carta: distancia y sentimientos

La distancia entre los amantes, o la ausencia, actúa como potenciador del deseo y como estímulo de la vivencia del amor. En los estilos de amar de estos siglos colabora en el sostenimiento de una jerarquía de clases y de sexos, proporcionando además a la vivencia de las emociones un escenario en el que adquiere sentido el vehículo por excelencia del amor en este tiempo: la carta. En el ideal del amor cortés, y, en general, en el ideal de amor romántico, la separación de los amantes, es un *leit motiv*. El camino del amador está marcado por la ausencia, en estos casos combustible de la imaginación. La separación entre los amantes puede ser drástica y definitiva, por la muerte de uno de ellos, pero la separación también puede ser temporal, física o simbólica, impuesta por las circunstancias de un viaje, condicionamientos sociales o impedimentos de diverso tipo. Es aquí donde los papeles de amor, la carta de amor, cobran protagonismo y no sólo como gesto cada vez más cotidiano dentro de una cultura de la comunicación, sino también como código simbólico de gran peso en el ritual del amor. La ausencia, la distancia entre los amantes, abre paso a la posibilidad de una construcción del amor marcada por la intimidad en la que el amante encuentra en el diálogo consigo mismo y con el objeto amado ausente-presente un campo de vivencias amorosas nuevo. En este nuevo campo de vivencias, abierto desde luego a las representaciones culturales del

amor, pero también a una cierta privatización de esas representaciones desde la lógica de lo que está ausente, o lo que no está, la carta de amor emerge como un instrumento de funcionalidades múltiples. La condición de una cierta particularización de la representación del amor en ese espacio que constituye la correspondencia no nos lleva necesariamente a una explosión de autenticidad –en el sentido absoluto y esencialista que solemos dar al término cuando hablamos de emociones–. El gesto de la escritura de una carta se halla sometido a una disciplina de lenguaje y del gusto, como expresión de una sociedad que posee unas pautas de civilidad concretas y unos códigos de comunicación que el individuo comparte con el colectivo social al que pertenece. Esta suma de libertad y constricción que se dan cita en la expresión escrita de los sentimientos, no debe contemplarse desde la óptica simplificadora que hace de la carta de amor o el producto de emociones íntimas radicalmente naturales –sin contaminar– o bien un simple producto de cortesía. Entre ambas posiciones entendidas muchas veces como antagónicas, es preciso instalarse para el análisis de cada acto de escritura privada en la dialéctica tensionada que se establece entre las normas que regulan la expresión escrita<sup>23</sup> y las apropiaciones que de ellas hace un determinado individuo dentro de un contexto social y cultural.

### *Escritura privada, comunicación epistolar: estudios y problemas*

La presencia de la carta en las investigaciones sobre escritura privada viene avalada por la importancia de la correspondencia en el mundo moderno. Durante los siglos XVI, XVII y XVIII, Occidente asiste a un proceso de expansión de la cultura escrita que tuvo su correlación en la expansión y popularización de la correspondencia. Las migraciones fueron un importante motor de este desarrollo, destacando la migración al Nuevo Mundo, pero también formaron parte de este impulso procesos como la burocratización del Estado o el desarrollo de la economía capitalista. Por otra parte, el legado humanista con su fe en el individuo impulsará un tipo de escritura: la escritura del yo (biogra-

23 La ciencia epistolar es una de las tres artes o formas de la retórica establecidas en la Edad Media. Véase Alain BOUREAU, «La norme épistolaire, une invention médiévale», en Roger CHARTIER (dir.), *La correspondance. Les usages de la lettre au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1991, pp. 127-47.

fías, autobiografías, libros de memorias, etc.) que, igualmente, supondrá la multiplicación de los documentos personales. Las prácticas de la correspondencia privada se fueron difundiendo por universos sociales cada vez más amplios y aunque sujeta a modelos muy estables, fue cambiando los usos y las formas.

A pesar de su trascendencia como vehículo de información y comunicación, tanto de tipo oficial y relacionada con los espacios de poder, como de tipo privado e íntimo, el encuentro de la historiografía con esta fuente es relativamente reciente. Hay que esperar a los años 60 y 70 del siglo pasado, para asistir a una revalorización de la correspondencia como documento histórico y para ver multiplicarse los trabajos que la utilizan como fuente. Su uso, cuando no es episódico ni meramente testimonial, está directamente relacionado con los cambios producidos en la historia social. Dentro de ella, la historia de la cultura escrita, incorpora una perspectiva que trata de analizar los usos, funciones y significados de lo escrito, y en ella la carta asume un valor destacado<sup>24</sup>, constituyéndose en ese espacio donde, cada individuo, formula a su manera este problemático equilibrio entre el yo y los otros.

Sin embargo, la carta como fuente para las emociones tiene sus detractores. En el análisis del gesto epistolar, D. Poublau, descubre una intersección entre necesidad, convención y pudor difícil de analizar, a excepción del mensaje concreto que constituye lo habitual en ella. Según esta autora, los sentimientos se escriben poco<sup>25</sup>. La misma opinión comparte M. Perrot para quien cierta correspondencia familiar y literatura de tipo personal no constituyen documentos «verdaderos» de vida privada, sino que obedecen a reglas de saber vivir, de ponerse en escena ante uno mismo y ante otros. De acuerdo con ello, en su opinión, nada menos espontáneo que una carta<sup>26</sup>. Una interpretación más ajustada es la de Marie-Claire Grassi que señala una evolución

24 Para Chartier: «Dans une histoire culturelle redéfinie comme le lieu où s'articulent pratiques et représentations, le geste épistolaire est un geste privilégié. Libre et codifiée, intime et publique, tendue entre secret et sociabilité, la lettre, mieux qu'aucune autre expression, associe le lien social et la subjectivité», en CHARTIER (1991), p. 9.

25 Danièle POUBLAU, «Affaires et passions», en CHARTIER (1991), p. 400.

26 Michelle PERROT, *Historia de la vida privada*, Vol. 4, *De la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial*, Madrid, Taurus, 1989, p. 11.

temporal en la correspondencia amorosa y diferencias entre diversos tipos de cartas de amor: cartas entre amantes, raras y escasamente conservadas, pero otras mucho más numerosas como las intercambiadas entre marido y mujer, padres e hijos, hermanos, amigos, etc. En todas se percibe, según la autora, una evolución a lo largo del siglo XVIII y especialmente entre 1770 y 1820, cuando la escritura epistolar, particularmente la femenina, se impregna de lirismo y confidencias<sup>27</sup>. Por otra parte, todas las cartas están atravesadas por la cotidianeidad en la que el que escribe se detiene para dar noticias de lo que le acontece, pero al tiempo, la carta es, sobre todo, un documento de la ausencia donde la realidad, deformada por la alquimia de la separación, se convierte en espejo de sentimientos exasperados, edulcorados, en cualquier caso dominados por el sufrimiento de la separación<sup>28</sup>. Lo cierto es que no acabamos de creernos que las emociones, construidas culturalmente, se muestran siempre bajo el corsé de las formas sociales de comunicación y sobre el patrón de inteligibilidad que ofrecen los códigos.

En el proceso de civilidad, discurso sobre las relaciones y las normas de comportamiento social, también sobre valores, sentimientos y conductas, también tiene cabida la disciplina de los sentimientos que, si hacemos caso de David Hume, por ejemplo, empieza por distinguir entre la delicadeza de la pasión y la delicadeza del gusto. La primera nos hace extremadamente sensibles a los accidentes de la vida y, por tanto, vulnerables. La segunda, ensancha nuestra esfera de felicidad y nuestra capacidad de conocer por lo que es positiva y debe ser deseada y cultivada. El cultivo del espíritu que no es sino hacernos sensibles a las buenas pasiones y desdeñar las malas, impone elegancia al sentimiento, suscita emociones delicadas, procura tranquilidad de ánimo y produce una agradable melancolía favoreciendo el amor y la amistad<sup>29</sup>. Sin embargo, si la disciplina sobre la sexualidad ha sido objeto de análisis continuo, la disciplina sobre los sentimientos apenas ha suscitado algún interés, en gran parte desde el convencimiento de que las emociones tienen más de pura sensación física que de actitudes sociales y

27 Marie-Claire GRASSI, «Des lettres qui parlent d'amour», *Romantisme*, núm. 68 (1990), pp. 23-32.

28 *Ibidem*, p. 30.

29 David HUME, «Sobre la delicadeza de gusto y de pasión», en *Sobre el suicidio y otros ensayos*, Madrid, Alianza editorial, 1988, pp. 63-68.

culturales, de creencias encarnadas o corporeizadas, ¿es por ello que el amor parece un objeto esquivo para la Historia?

Cartas y billetes amorosos tienen un protagonismo inequívoco en la cultura amorosa de los siglos XVI al XVIII, en el contexto de un desarrollo creciente del gesto epistolar<sup>30</sup>. La extensión del uso cotidiano de la carta y de la lectura en voz alta de la misma, tal y como se recoge en múltiples referencias que nos legan las fuentes, aunque en relación con el avance de la alfabetización, no depende exclusivamente de este. Es decir, que no saber leer ni escribir no era un obstáculo para escribir cartas. Aquí los intermediarios, en los diversos puestos de escritura callejera que proliferaban por las plazas de las ciudades europeas, cuando no el recurso a algún familiar, vecino o amigo, suplían el déficit de conocimiento y práctica de escritura. En Sevilla, por ejemplo, los llamados «escribanos de baratillo» hacían negocio en el Corral de los Olmos, redactando cartas familiares y amorosas<sup>31</sup>. Por otra parte, tampoco faltaba información sobre la corrección en el trato y las formas que debía presentar una carta, pues existía una tratadística bien establecida en torno a su composición y al empleo en ella de diferentes fórmulas de cortesía<sup>32</sup>. La ciencia epistolar contaba con los Secretarios –repertorios de modelos de cartas– que se multiplican desde el siglo XVI recogiendo reglas, consejos y formas de escribir todo tipo de cartas. Dentro de estos Secretarios, los repertorios específicos de cartas familiares y de cartas de amor fue una categoría en alza<sup>33</sup>, si bien estamos lejos de calibrar su utilidad real pues el análisis de algunos de ellos, como los modelos franceses del XVIII, revelan un estilo demasiado alejado del que utilizaban los amantes de la literatura po-

30 Antonio CASTILLO, «“El mejor retrato de cada uno”. La materialidad de la escritura epistolar en la sociedad hispana de los siglos XVI y XVII», *Hispania*, LXV, 3, 221 (2005), pp. 847-876, y Pedro MARTÍN, *El arte epistolar en el Renacimiento europeo, 1400-1600*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2005.

31 Fernando BOUZA, *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*, Madrid, Marcial Pons, 2001, p. 72.

32 Pedro MARTÍN, «Familiar, retórica, cortesana: disfraces de la carta en los tratados epistolares renacentistas», *Cuadernos de Historia Moderna*. Anejos, IV (2005), pp. 15-30.

33 Madeleine de Scudéry publicó, en 1641, un copioso epistolario como orientación a la escritura del sentimiento: *Lettres amoureuses de divers auteurs de le temps*, Paris, Augustin Courbe, 1641.

pular mostrando una especie de oposición entre amor y civilidad<sup>34</sup>. O tal vez esta oposición lo que evidencia no es más que la distancia entre el lenguaje galante<sup>35</sup> y el lenguaje cotidiano del mismo. Téngase en cuenta que, como advierte Fernando Bouza<sup>36</sup>, la carta es un instrumento muy complejo desde el punto de vista comunicativo, que también es un documento retórico y que en el tiempo del que nos ocupamos entra dentro del gestual imprescindible del cortejo amoroso. La presencia de la carta amorosa en las representaciones escritas y pictóricas de los siglos XVI al XVIII es muy significativa; en ellas observamos un vínculo constante entre la carta y el universo femenino y también una especie de doble condición de símbolo de la patología del amor –el amor como enfermedad– y de vehículo comunicativo transgresor –el amor prohibido–. Pero no se trata sólo de cantidad ni tampoco de posibilidad. En un lenguaje del amor codificado donde gestos, expresiones y miradas constituyen signos reconocibles de sentimientos, y así se describe con diáfana claridad en el *Quijote*<sup>37</sup>, la carta y el billete amoroso tienen un lugar de honor. De hecho, en la novela cortesana y sentimental, los amantes intercambian billetes, papeles o cartas con frecuencia, sorteando a través de ellos la imposibilidad de comunicarse de viva voz pero también dando rienda suelta a la retórica amorosa de manera efectiva. «Dios nos libre de un papel escrito a tiempo, saca fruto de donde no le hay y engendra voluntad aun sin ser visto», argumenta María de Zayas en una de sus novelas<sup>38</sup> insistiendo en la im-

34 Roger CHARTIER, «Des Secrétaires pour le peuple? Les modèles épistolaires de l'Ancien Régime entre littérature de cour et livre de colportage», en CHARTIER (1991), p. 180.

35 El concepto de galante alude aquí a la moda que se percibe en el periodo comprendido entre 1700 y 1789 como tendencia al refinamiento vital y que vino de la mano del absolutismo. En el amor, el sentimiento era cultivado de una forma artificial; en las cartas y en las memorias sentimentales un milimétrico protocolo, como en el resto de las actividades vitales, envuelve los gestos del amor y tiene mayor importancia que el amor mismo. Eduard FUCHS, *Historia ilustrada de la moral sexual*. Vol. 2: *La época galante*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.

36 Fernando BOUZA, «Introducción. Escritura de cartas», *Cuadernos de Historia Moderna*. Anejos, IV (2005), pp. 9-14.

37 «Entre los amantes, las acciones y movimientos exteriores que muestran cuando de sus amores se trata, son certísimos correos que traen las nuevas de lo que allá en lo interior del alma pasa» (Cervantes, *Quijote*, II. 10).

38 María DE ZAYAS, «La esclava de su amante», en *Novelas Completas*, Barcelona, Bruguera, 1973, p. 346.

portancia de la carta de amor no sólo como mero receptáculo de un mensaje, sino como parte sustancial en la construcción de la retórica amorosa. A pesar de ello, el acercamiento a la correspondencia privada se ha movido entre dos perspectivas: la carta como fuente de noticias o la carta como depósito de emoción sincera y medio eficaz para penetrar en la autenticidad de los sentimientos de los individuos.

La correspondencia conservada para la época ha sido estudiada, en lo que a los fondos españoles se refiere, como fuente de noticias de los movimientos migratorios a Ultramar. Así, las cartas de llamada, que forman parte de los expedientes de pasajeros a Indias, por ejemplo, las recopiladas por E. Otte<sup>39</sup>, han servido para poner de manifiesto su importancia como efecto llamada, en la formación de grupos de emigrantes y en la creación de relaciones familiares trasatlánticas<sup>40</sup>. También se ha destacado la trascendencia de la correspondencia epistolar en el análisis histórico de la formación de redes sociales y la necesidad de pasar, en su utilización, a una dirección más analítica que empírica, respecto a su papel en la reconstrucción de redes egocentradas<sup>41</sup>. Más tradicional es el acercamiento a la carta privada como depósito de emoción auténtica y medio eficaz para penetrar en las «vivencias reales»

39 En él recoge 650 cartas contenidas en los expedientes de solicitud de licencia de emigración a Indias del Archivo General de Indias, pues aquellos que querían cruzar el charco adjuntaban a su petición como prueba de que allí los esperaba alguien las «cartas de llamada». Estas cartas que recogió Otte, fueron escritas sobre todo por hombres –529, frente a 51 mujeres– que residían en México, Lima, Puebla, Cartagena, Potosí o Panamá, fundamentalmente, entre 1540 y 1616 –si bien los años de mayor frecuencia de misivas son del último cuarto del siglo XVI–. La representatividad social de estas cartas es notable, perteneciendo a una amplia capa social de la que sólo los más pobres y los excluidos están ausentes. Aunque los temas varían, un volumen importante de estas cartas-reclamo –algo más de un 20%– pertenecen a hombres que piden a sus esposas que se reúnan con ellos, enviando en muchos casos dinero para el viaje. Véase Enrique OTTE, *Cartas privadas de Puebla del siglo XVI, Anuario de Historia*, IX, México (1977), pp. 189-266, y, del mismo, *Cartas privadas de emigrantes a Indias*, 1540-1616, México, F.C.E., 1988 (utilizo la reimpresión de 1996).

40 Amelia ALMORZA, «Sibling Relations in Spanish Emigration to Latin America, 1560-1620», *European Review of History*, vol. 17, núm. 5, October, 2010, 735-752.

41 José M.ª IMÍZCOZ, «Redes sociales y correspondencia epistolar. Del análisis cuantitativo de las relaciones personales a la reconstrucción de redes egocentradas», *REDES. Revista hispana para el análisis de redes sociales*, vol. 21, dic. 2011 (<http://revista-redes.rediris.es>)

de los hombres y mujeres del pasado. Aquí, el repertorio de estudios es breve pero está presente<sup>42</sup>. ¿Pero qué se quiere expresar cuando se habla de la correspondencia privada como fuente de emociones sinceras? Si lo que se pretende es ir al encuentro de testimonios sobre sentimientos no mediatizados por la cultura, es obvio que no es posible. Otra confusión deriva de qué es lo que entendemos por una carta de amor. A menudo los historiadores nos parapetamos en el argumento de que la presencia de cartas de amor en los archivos es muy rara. Y suele añadirse, las de verdad, es decir las que no son literarias como, para los siglos que nos ocupan, las cartas de Lope de Vega<sup>43</sup> o las de la monja M. Alcoforado<sup>44</sup>, etc. Tenemos en mente, cuando se argumenta así, cartas llenas de pasión como las que hemos leído en esas grandes novelas de amor. En este sentido, Diego Navarro opina que la desaparición de cartas puede compensarse con su versión literaria ya que la carta amorosa en su faceta literaria ha permanecido a través del tiempo y se ha conservado en las novelas sentimentales<sup>45</sup>, constituyendo un material propio en la formación amorosa. Por otra parte, muchas de las cartas privadas que han llegado hasta nosotros, y concretamente la mayoría de las que se intercambiaron hombres y mujeres a través del Atlántico, se han conservado porque fueron utilizadas en su momento como prueba y pasaron a formar parte de expedientes judiciales de diversa naturaleza. Son documentos privados, pues, convertidos en documentos públicos. Su condición de parte de un expediente –de una solicitud de licencia para embarcar entre las muy abundantes «cartas de llamada», de un expediente de averiguación de bigamia, de un proceso de demanda de bienes, de la demanda por el incumplimiento de esponsales, de una requisitoria a Indias, etc.– sitúa al historiador en un contexto de significados con claves explicativas importantes respecto al emisor y al receptor de la carta y a su entorno más directo, pero también y al mismo tiempo puede sustraer parte del significado de la

42 Rosario MÁRQUEZ, *Historias de América. La emigración española en tinta y papel*, Huelva, Ertoil, 1994, y Jesús M.<sup>a</sup> USUNÁRIZ, *Cartas de amor en la España del Siglo de Oro*, Pamplona, Griso, 2004.

43 Agustín GONZÁLEZ DE AMEZÚA, «Lope de Vega en sus cartas: introducción al epistolario de Lope de Vega y Carpio», Madrid, R.A.H., 1935, 1949, 1941, 4 vols.

44 *Cartas de amor de la monja portuguesa Mariana Alcoforado*, trad. y ed. de Carmen Martín Gaité, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000.

45 Diego NAVARRO, *Del corazón a la pluma. Archivos y papeles privados femeninos en la Edad Moderna*, Salamanca, Ediciones Universidad, 2004, p. 24.



misma si se la orienta unívocamente hacia la problemática que plantea el expediente en cuestión.

El enfoque que plantea la validez de estos documentos personales en términos de «autenticidad» o «veracidad» de la imagen de sí mismo que se exhibe es erróneo. Las cartas ofrecen noticias, unas de carácter general y otras muchas más personales, y son susceptibles por ello de convertirse en fuentes de información histórica. Sin embargo, sin descartar esta función, me parece especialmente interesante la representación del «yo» y del «otro» que la correspondencia nos lega. En este sentido, cuando consideramos la «verdad» contenida en estos documentos, no debemos olvidar que la imagen propia y la que tenemos de los otros es siempre el resultado de un diálogo con la cultura en la que nos hallamos inmersos, y que su construcción la guía el «afán de reconocimiento» —el deseo y la voluntad de ser querido, respetado, temido, obedecido, recordado etc.—; un afán de reconocimiento en el que se exhiben los valores de una época. En este diálogo y en estos afanes es donde precisamente está su mayor potencial de cara a su uso como fuente histórica al permitirnos un acercamiento a la lógica de la relación del individuo con su entorno social más directo. Y es en este sentido en el que encontramos su verdad, más como verosimilitud o coherencia respecto a un determinado contexto cultural, es decir como realidad simbólica, que como realidad empírica.

Pero la carta amorosa ofrece otra perspectiva y es su carácter de discurso de sufrimiento<sup>46</sup>. En este sentido se ha destacado con frecuencia el carácter particularmente femenino de la carta de amor: la mujer se lamenta de un abandono que ella no provoca puesto que es el hombre el que emigra, va a la guerra, huye de la justicia o, simplemente, se desplaza a buscar una vida mejor. Esta idea de un discurso de la ausencia enunciado históricamente por la mujer parte de los supuestos condicionamientos de éstas a unos roles de género que tradicionalmente las han vinculado al mundo sedentario y doméstico, y tiene su traslación, en el caso de España, en el protagonismo femenino en las colecciones epistolares que han llegado hasta nosotros como resultado del primer gran *boom* epistolar en Occidente asociado a las migraciones del

46 Comparten este planteamiento GRASSI (1990), pp. 29-30 y Martine RENOUPEZ, «La lettre en souffrance», *Estudios de Lengua y Literatura francesas*, 13 (2000-2001), pp. 181-202.

Nuevo Mundo<sup>47</sup>. Sin embargo, sobre este fondo de verosimilitud, hay algunos datos<sup>48</sup> que matizan la presencia universal de este sujeto femenino como único sujeto escribiente y sufriente.

Aunque la Historia social de la comunicación escrita es reciente ya contamos con estudios específicos que nos ayudan a aproximarnos al tema de forma sistémica y no con un propósito de mera recopilación de datos empíricos. Estos estudios han ido planteando y dilucidando algunas características del género y algunos de los problemas que suscita su utilización. Una perspectiva más acertada, seminal para el análisis de la correspondencia amorosa, es la de Jean Marie Goulemot<sup>49</sup> que sitúa el interés de los escritos personales en cómo desde la escritura se construye lo íntimo, ese espacio en el que se enlazan lenguaje y emociones sin que podamos establecer con exactitud los límites entre ambos.

### *Papeles de amor, palabras de amor*

Empecemos con una carta de pasión, una carta que envía Cristóbal Cuvilla, médico en Cádiz, a su novia Teresa Espinosa de los Monteros, vecina de Sevilla. Estamos en 1738 y aunque poseemos otras cartas de la pareja, esta es la más apasionada, integrada en un amplísimo expediente de demanda matrimonial que proporciona claves significativas

47 OTTE (1996), y Rocío SÁNCHEZ e Isabel TESTÓN, *El hilo que une. Las relaciones epistolares en el Viejo y el Nuevo Mundo (siglos XVI-XVIII)*, Cáceres-Mérida, Universidad de Extremadura-Editora Regional de Extremadura, 1999. También en la Italia de los siglos XV y XVI se asiste a una época de esplendor del epistolario femenino, Mercedes ARRIAGA, «Epistolarios en Italia: un punto de vista teórico sobre un género femenino», <http://www.escriptorasyescritura.com/cv/epistolarios-pdf> [consultado mayo de 2013].

48 Fritz NIES aporta una referencia estadística: sobre un total de 1190 publicaciones que bajo el título de «cartas» recoge la *Bibliographie de la littérature française du XVIIe siècle*, de Alexandre Cioranescu, sólo 23 son de autoría femenina, en «Un genre féminin?», *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, 6 (1978), pp. 994-1003. Gabriela ZARRI (ed), *Per Lettera: la scrittura epistolare femminile tra archivio e tipografia. Secoli XV-XVII*, Roma, Viella, 1999.

49 Su análisis no se refiere tanto a los contenidos, sino a la presencia de un espacio privado mediatizado por las nuevas formas de la narración y las nuevas prácticas de literatura. Jean-Marie GOULEMOT, «Las prácticas literarias o la publicidad de lo privado», en Ph. ARIÈS y G. DUBY, *Historia de la vida privada. Vol. 3. del Renacimiento a la Ilustración*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 371-405.

para valorar este papel y estas palabras de amor. En la lectura de esta carta que reproducimos casi íntegra<sup>50</sup>, hallamos además de la retórica amorosa, lírica y apasionada, propia del lenguaje del amor, códigos sociales implícitos en el estilo de amar de la época y que debían formar parte de los diálogos y los reproches habituales entre los amantes. Así, la idea de que las mujeres expresan mejor sus emociones y no se contienen a la hora de comunicarlas, lugar común en la mentalidad de

- 50 «Hija de mi corazón y de mi vida y de mi alma, es tanto lo que te quiero que si te lo pudiera dar a entender te habías de volver el juicio de contenta; pero no lo he querido dar a entender porque (como habrás conocido) no soy adulator, ni lavador de caras. Y además que los hombres somos más enteros de natural que las mujeres. Y así con una palabra cariñosa que se diga, hago más que con muchas que me digas tú.

Puedes estar enterada en que te quiero tanto como los desvelos que me cuestan, que como éstos no te los digo te parece que sola tú eres la que quiere, pero sí digo que en andando el tiempo te daré a entender si te quiero o no. Yo quisiera tener mucho con que te tuviera con la decencia que yo quisiera, que entonces no hubiera estas dificultades ni estas detenciones; pero si tú (como dices) me tienes voluntad no te cansarás de aguardar, especialmente considerando que toda esta dilación es para bien nuestro y para que, junto nuestro cariño, con algún poquito de pasar, y que si tengo fortuna aumentando (...) nos gocemos con todo el gusto que deseamos.»

«Aunque yo en tu presencia no diga que te quiero mucho no por eso lo creas, ni tomes (...) (...) y de veras que te aseguro que ni he tenido ni tengo ni pienso tener otra que más me quiera y yo la estime y que estemos más pagados, pues si tú me faltaras no había de querer a mujer ninguna de este siglo, y créete que como no me case contigo has de oír siempre decir de mí que soy soltero, porque no tengo intención de tener otra compañera que tú.

No puede haber gusto para mí como el de estar a tu lado, pues sin ti nada para mí es gustoso, ya lo puedes haber conocido en que nadie me ha parecido bien en esta tierra. Sólo tú eres mi cielo, tú la luz de mis ojos, tú mi corazón, tú mi alma, tú no sé que te diga, porque yo quisiera tenerte junto a mí ahora para darte mil abrazos y comerte a bocados. Si no me quisieras me había de volver loco, perdiera el sentido, yo no sé que hiciera porque el considerarlo y estarte escribiendo esto se me está el corazón partiendo. Con que así puedes ver que te quiero, que no te quiero sino que te adoro y quisiera abrirme el corazón (...), que tenerte allí para que ni el sol te ofendiera.»

«Adiós espejo mío, esposa mía, bien mío, sol mío, diosa mía, hija de mi corazón y de mis potencias, adiós que no puedo todavía apartarme de ti y así quedo rogando a Dios nos dé salud y gracia para que se cumplan nuestros gustos y que sea cuanto antes.»

Firma Lcdo. Hijo, esposo amado.

Sobrescrito: hija y esposa de mi alma Espinosa de los Monteros (Archivo Diocesano de Cádiz. Sección Varios, Legajo 228, 1741).

entonces y vigente aún entre ciertos estudiosos del tema, hasta el punto de llegar a considerarse la carta amorosa como un género femenino. O también, la función, socialmente adjudicada al hombre de ocuparse del bienestar económico de la familia y la responsabilidad que asume este al casarse de mantener a su esposa «con decoro». Ya dentro de los códigos del lenguaje de amor se dan cita el miedo al abandono, al que el amante responde con promesas de amor eterno, o el deseo de guardar a la amada de todas las miradas ajenas, teniéndola sólo para sí. Además, lo habitual en el discurso amoroso: sentirse loco de amor, con el corazón partido, y una sensación extrema de anonadamiento; percibir a la amada como el espejo que devuelve la mirada —la existencia—, como el sol, sin lo que nada puede vivir o como el único Dios al que adorar. Pero esta misiva tiene un contexto, un contexto que podemos comprender mejor a través del expediente en el que se integra. Si no lo tuviéramos, por las palabras que se vierten en ella sólo hallaríamos, junto a los ecos de un diálogo de reproches —sin duda la destinataria se había quejado de falta de palabras de afirmación del amor y también de la dilación de la fecha de la boda— el testimonio de un amor apasionado. Sin embargo, el expediente en el que la carta se integra, nos dice más.

La novia se ha cansado de esperar y acude a buscar a su enamorado a Cádiz; sorprendentemente él no la recibe con los brazos abiertos, sino con quejas por la inoportunidad de su viaje y cierta inquietud por la sospecha que sobre la honra de ella puede generar el abandono de la casa materna. De hecho, a este último argumento se agarrará para negarle, después de un tiempo, el cumplimiento de la promesa de matrimonio. Finalmente la justicia decidirá y se obligará al médico a contraer el matrimonio prometido. En la inteligencia del expediente, las palabras de la carta apasionada adquieren un matiz falso, y a partir de él, sólo podemos deducir que el novio sabía escribir cartas apasionadas, que conocía los códigos del amor de su tiempo y tal vez, apurando mucho, que mientras la escribió identificó algunas de sus emociones con el amor.

Frente a este modelo de carta apasionada, los archivos nos ceden muchos testimonios de correspondencia marital. La carta de Sebastián Pliego a su esposa, en marzo de 1581, entre las miles de cartas que llegan de Ultramar, es un ejemplo. Salvo por una poesía que incorpora, el texto se aleja del lenguaje lírico y las palabras se llenan de cotidianidad. Cotidianidad en las recomendaciones sobre lo que debe hacer la esposa y cómo emprender el viaje que los reunirá —un viaje que le

inquieta y para el que le sugiere viajar acompañada de un familiar—, cotidianeidad en la imagen que el marido ausente dibuja sobre la vida en compañía que les espera y unas cuantas expresiones de amor, entre las que no falta la alusión a las lágrimas vertidas por la ausencia y el «no quiero morir sin verte de nuevo»<sup>51</sup>, otro lugar común en el lenguaje de los enamorados. No obstante, más allá de esta retórica, ¿acaso no expresa su amor de forma más contundente cuando le pide que aprenda a contar? En estas cartas, junto a las noticias que presentan la tierra allende la mar como una tierra próspera en oportunidades para vivir mejor, se revela el valor de la correspondencia en el mantenimiento de la relación entre los esposos, y buena parte del tenor de las mismas versa justamente sobre las escritas, las recibidas, las que se esperan o se echan en falta, señalando como función básica de la carta la de romper la distancia que separa a los amantes<sup>52</sup>. Las palabras se dirigen también a aligerar las dudas sobre los posibles efectos de la distancia en el enfriamiento de las relaciones, a advertir sobre los peligros de las infidelidades o a asegurar la fidelidad propia<sup>53</sup>. Estos emigrantes tam-

- 51 «Muy deseada y querida mujer. La presente es para haceros saber cómo, loado sea Dios, estoy bueno de salud con mucho deseo de veros. En el navío de aviso os envié cartas...avisándoos de lo que habiades de hacer... Lo primero es que vendáis todo cuanto allá tenéis, así suerte como lo que hay en casa, sacado el lienzo que pudieres, y más unos ovillos de lino, para que gastéis en vuestra casa, y un taleguillo de romero y otro de espliego. Trae las verónicas que acá hay desotras imágenes. Mira que habéis de venir con mi hermano y con el vuestro, que todo lo habéis menester... Por eso, por amor de Dios, que vengáis, pues que va buen recaudo. Enviame cartas en el navío de aviso. (...) No digo más, sino que antes que yo me muera os vea con mis ojos. Que las lágrimas que yo he echado por vos todos los días principales no me pagaréis con cuanto hay. Mira que quería veros contar, para que sepáis que no digáis que son más treinta que cuarenta. Para lo que me mandares como a marido que vuestro bien desea», extracto de la carta de Sebastián Pliego a su mujer, 1581, en OTTE (1996), p. 576.
- 52 «Hermana mía: Las cartas he recibido vuestras y mucho contento con ellas», Pedro Marín, en México, a su mujer, 1583, en OTTE (1996), pp. 106-7; o «Mujer mía de mi corazón: Vuestra carta recibí (...) y Dios sabe el contento que yo recibí en ver cosa que tanto yo deseaba ver letra vuestra», extracto de la carta de Diego de Navarrete a su esposa, 1583, en OTTE (1996), pp. 576-577.
- 53 «...y de vuestra venida y del recibo del dinero me avisaréis en el primer navío de aviso, y en qué nao estáis fletada, para que yo viva con esperanza de vuestra venida, porque con el contento me hallaréis más mozo que cuando de vos me partí, y en lo que os han dicho que yo estaba amancebado, yo os juro a Dios y a esta cruz que os mintieron, porque a más de un año que no sé tal aventura, y también os digo que los que en estas tierras son amancebados que nunca tienen un real, y si yo lo fuera no viniera doscientas leguas y demás camino para saber nuevas de vos.

bién se muestran preocupados por la salud y el bienestar de su familia, por la apariencia de su esposa y de sus hijos, y entre las recomendaciones se contienen las de ir bien vestidos, entendiendo que el vestido como signo de distinción era muy útil en un espacio –las Indias– donde en el siglo XVI era posible para los españoles ascender socialmente. Diego Navarrete recomendaba a su mujer que empleara parte del dinero que le remitía para el viaje en su compostura «para que no digan de vos chapetona como dicen de las otras que han venido»<sup>54</sup>.

El amor no siempre puede expresarse en positivo, ni lo que se siente encuentra cabida en la retórica al uso. A veces se requieren palabras e imágenes que no hablan de corazones traspasados por flechas de Cupido, ni de lágrimas derramadas hasta el agotamiento, sino de deseos y añoranzas, o de despecho y desesperación. Así ocurre en un caso que se refiere sobre los escribanos de baratillo que en Sevilla ofrecían sus servicios a quien quisiera escribir una carta:

Acordéme luego de mis escribientes de la parte de la torre de Sevilla, donde cierto día estaba diciéndole uno a una muy llorosa y desmoquitando: «dígame, dígame a ese traidor malvado las azquas que abrasan mi corazón y las llamas vivas que queman mi alma, y deshónremelo, que es un perro sin ley, sin rey, y sin Dios, pues dexa a una muger como yo sola en tierra ajena y tan llena de ocasiones. Y dígame, dígame la onrra con que viví y he vivido» –y el buen escribiente, con mucha paciencia y alguna flema le decía: «Muger, no siendo este hombre a quien escrivís vuestro marido, no le avéis de tratar con aspereza si pretendéis que lo sea; escrividle más derretido y tierno: ¿queréis que os escriba una carta que la pueda leer el Papa?, ¿Quanto me avéis de dar? Porque ay cartas de muchos precios, las escribo de dos cuartos, de real y medio y dos reales si lleva dibujado jun-

(...) y pues yo con tanto amor y voluntad envío por vos, ahí berreéis ser mentira lo que os han dicho y escrito, y sabed que quiero más vuestro pie muy sucio que a la más pintada de todas las indias, porque en esta tierra es muy estimada una mujer de Castilla, siendo mujer de bien como vos lo sois, y así entiendo que vuestras oraciones os tiene Dios guardado ese bien, y a mí me ha dado salud para ganarlo para vuestro descanso, y consolaos que, siendo Dios servido que vengáis, veréis acá muchos amigos que allá pasaban trabajos, acá están con mucho descanso y con esclavas que le sirven y no seréis vos menos porque, dándome Dios salud, yo tendré comprada el día que vos viniéredes una esclava que os sirva», extracto de la carta de Pedro Martín a su mujer Gregoria Rodríguez, 1583, en OTTE (1996), pp. 106-107.

54 Extracto de la carta de Diego de Navarrete a su mujer, 1583, en OTTE (1996), pp. 576-577.

to a la firma algún corazón o saetas, o algunas dos manos asidas». Respondía ella: «Manos, malas se las deis de palos en pública plaza y a malas puñaladas lo vean mis ojos traer delante, la que bien lo quiere; corazón y saetas, partido le vea yo el suio, pues tal tiene apesarado y marchito este triste mio»<sup>55</sup>.

En este caso, el intermediario con sus argumentos pone voz a las lógicas cruzadas presentes en el sentimiento del amor, porque no siempre las emociones encuentran cauce en las palabras. Los silencios o la simple declaración de imposibilidad de expresar lo que se siente, es una señal más que suficiente. María de los Reyes, escribe desde Sevilla, a su marido Francisco Riberos, en Veracruz, pidiéndole socorros para ella y su hijo, bajo el argumento de que es el responsable de ambos, y añadiendo que calla lo que siente porque la carta tiene que escribirla a través de otra persona: «Que como otro me escribe supiera yo escribir, os enviara a decir todo lo que siento en mi alma»<sup>56</sup>.

Más allá de las palabras de amor, de los indicios que a partir de noticias y actitudes localizamos en la correspondencia privada y que nos sitúan ante los afectos y sus cuidados que acompañan, en general, al amor conyugal como también al amor filial, paternal o amical, precisamos ir afinando más en la lectura de la carta de amor. Al respecto, me interesa destacar el valor de la carta en sí misma, es decir como medio de construcción, en un espacio íntimo, de las emociones al hilo de los patrones culturales al uso. En este sentido, a pesar de la dificultad de extraer de los cientos y cientos de cartas que pueden encontrarse en diferentes fondos archivísticos, un cúmulo de elementos coincidentes que permita componer algo así como una lógica de la representación amorosa, sí podemos atrevernos a avanzar un esquema recurrente en el que el amante-la amante representa sus emociones siguiendo una retórica del sufrimiento –la coincidencia, en este caso, con la representación de un amor que se crece en la adversidad y en la identificación de placer con sufrimiento, común en la novela sentimental y cortesana y con el modelo romántico, en general, es completa-. En esta retórica del sufrimiento el eslabón más fuerte de la repre-

55 «Papeles Varios del conde de Gondomar», (1606, del Licenciado Francisco Porras), en *Avisos. Noticias de la Real Biblioteca*, Año VII, núm. 31, octubre-diciembre de 2002.

56 SÁNCHEZ y TESTÓN (1999), carta 140, p. 294.

sentación se articula en torno a la ausencia del otro y sus consecuencias que, por otra parte y lógicamente, es el tema fundamental de las cartas. En la ausencia, el amante se expresa como «yo sufriente», bien enfermo, desesperado, no correspondido u olvidado, bien anonadado, y condenado a una especie de no vida. La enfermedad por amor es el esquema de las cartas de Leonor Teresa de Arena a su novio Pedro Gazul. Los jóvenes se han prometido, pero el padre de Teresa, pone obstáculos a la relación y ha enviado a la novia fuera de la ciudad para que no puedan verse. Aunque ambos son vecinos de Cádiz, la separación física justifica un discurso sobre la ausencia y el sufrimiento por la separación. Son seis cartas las que constan en el expediente de demanda por incumplimiento de promesa matrimonial que Pedro Gazul interpone ante el vicario de Cádiz<sup>57</sup>. En ellas Teresa pasa de sentirse «cansada» y «no muy buena», relacionando su estado con la separación impuesta por su padre<sup>58</sup>, a comentar que sufre calenturas todas las noches y no puede estar de pie dando a entender que la causa es «el no verte pues siempre estoy careciendo de tu vista». En este caso, el acuerdo en el sentir de los jóvenes, evita la desesperación que se percibe en otras misivas, como la secuencia de cartas de Eusebia Morantes a su esposo ausente en Méjico, entre 1735 y 1736<sup>59</sup>. Las dos primeras, doliéndose por no recibir cartas y preocupada por la falta de noticias.

57 Archivo Diocesano de Cádiz. Sección Varios. Divorcios, 1713-1717, Legajo 337.

58 «Dueño y querido mío, me alegraré que estés bueno, yo estoy para servirte no muy buena, pero de cualquiera suerte siempre para lo que me quisieres mandar que lo haré como tengo obligación. Digo, consuelo mío, cómo llegué muy cansada por la razón de que el sábado acabada de comer me dijo mi padre que adonde tenía mi tumbaga, yo le dije que la tenía empeñada y me dijo que no, yo me puse muy colorada y por esto entendió que yo te la había dado y como entendí lo que había de ser me puse el manto (...) y fui a donde la tenía y dio su merced el dinero y luego me dijo que fuera (...) a San Agustín y estando en aquella casa me dijo que me aguardaba a (una?) de la puerta de Sevilla a buscar a uno que le debía dinero, y en fin salimos y me llevó a la puerta de Sevilla y me llevó hacia fuera della a embarcar el sábado antes de las ánimas y estaba en Jerez el domingo y estuve viendo tomar el hábito y con todas estas cosas ya puedes considerar de la manera que yo puedo estar (...) si me escribes me puedes enviar las cartas a donde te digo ya tu sabes que aunque yo esté adonde estuviere soy muy tuya y lo seré hasta morir. Por el correo no te puedo escribir porque no me cojan las cartas y si me quisieras escribir bien puedes tú por el correo darlas, yo estoy siempre firme como tú lo verás y con esto no se me ofrece otra cosa sino que Dios Nuestro Señor te guarde muchos años como deseo para mi consuelo. Hoy martes a cuatro del mes de julio, Jerez. Tuya siempre, Leonor Theresa de Arena».

59 SÁNCHEZ y TESTÓN (1999), cartas 200 a 206, pp. 391-398.



En las cinco restantes, muy pocas en noticias, salvo las que ofrece sobre el hijo de ambos, la representación de la experiencia del amor, se construye casi exclusivamente a partir de ese esquema del sufrimiento por la ausencia. No es una retórica vacía, sino que conforme pasa el tiempo sin advertir en el otro ninguna señal de interés, el discurso del sufrimiento va dando paso al lenguaje de la duda y la sospecha. Finalmente en una que le envía en la flota de 1736, el desconcierto por la falta de noticias abre paso a la declaración de amor a través del esquema del anonadamiento: «...no dudo que faltándome tu luz será todo para mí tinieblas, como que eres mi mayor veneración»<sup>60</sup>.

En general, estas cartas se acomodan muy bien al esquema literario del amante que sufre la ausencia, que sospecha la traición, que se duele por el desamor y, por todo ello, que derrama muchas lágrimas, —en la percepción de la época, que libera sus emociones mediante el flujo que, en algunos casos se pensaba, procedía del corazón<sup>61</sup>— según la representación cultural dominante en el mundo social al que pertenecen. Pero en estas cartas donde se expresan emociones vemos que estas dependen también de las condiciones de vida de estos hombres y mujeres y de sus intereses materiales relacionados en una urdimbre inextricable con sus sentimientos. En ellas, en la urgencia por recuperar la presencia del amado o de la amada se mezclan necesidades afectivas, económicas y sociales, formando un todo.

Concluyendo, los historiadores tenemos la tarea de desencuzar el amor. Acostumbrarnos a percibirlo en los diversos y variados gestos que constituyen la trama de la vida cotidiana, donde se refugian los afectos, los apegos, los cariños..., tanto como en un beso o en un abrazo, gestos muy estilizados que, en la cultura occidental, se traducen como señal de amor o de deseo. Desde este paradigma de lo concreto, de lo concreto cotidiano, alcanzar a lo que podríamos llamar una lógica de la «economía del cuidado», o una «economía de los desvelos». Situados en este horizonte de «cotidianidad», también descubriremos adoraciones y heroicidades, que, junto a una retórica del amor, expresada en un lenguaje más literario y sobre un esquema o estilo de amar propios de la época analizada, constituyen, asimismo, signos de amor.

60 *Ibidem*, carta 206, p. 398.

61 Ulinka RUBLACK, «Flujos, el cuerpo y las emociones en la Edad Moderna», en TAUSIET y AMELANG (2009), pp. 99-122.

Descubrir indicios, reconocer señales, pero acumular gestos de amor no es suficiente. ¿De qué nos sirve acumular gestos de amor del pasado?, ¿pretendemos que una carta o varias cartas en la que identificamos estas palabras de amor nos lleven a una conclusión del tipo: los protagonistas se amaban? Obviamente, ese no es nuestro objetivo. Una vez halladas las palabras, las señales, en este caso en la escritura privada, es preciso buscar una lógica entre la multitud de historias y prácticas de amor materializadas en la escritura. Esa lógica que vincularía elementos aislados y heterogéneos –del tipo «no te quiero sino que te adoro» o «me gustaría verte contar y que no dijeras que treinta ducados son cuarenta», por ejemplo–, iría en la dirección de analizar cómo se insertan las palabras y los gestos (estilizados y cotidianos, por decirlo de alguna manera) en un esquema que podemos identificar como propio de un «horizonte emocional».

Obsérvese que el camino que se propone parte de lo concreto y no pretende salir de él, sino buscar la lógica, o lógicas, que lo articulan, y en ellas, por ejemplo, los distintos roles sociosexuales en el ejercicio del amor o en la forma de expresarlo, la vigencia de los valores sobre las jerarquías y los relaciones de poder y la influencia de estas en las prácticas de amar, etc. Cuando lleguemos por inducción a ese esquema, de lo concreto a lo general, estaremos ante lo que Michel de Certeau proponía «no en los productos culturales ofrecidos en el mercado de bienes, sino en las *operaciones* que hacen uso de ellos»<sup>62</sup>, seremos fieles a una orientación epistemológica que desplaza la atención del supuesto consumo pasivo de productos recibidos –en este caso modelos de amor– a la creación anónima que implica una práctica de la desviación en el uso de estos materiales. Llegaríamos así a los estilos, pero no a esos estilos de amar de los que hablábamos al comienzo, a esos esquemas estilizados sobre los comportamientos amorosos, sino a esos otros que en el lenguaje de De Certeau se entienden «como intercambio social, como invención técnica, como resistencia moral» y en una perspectiva en la que las prácticas, las prácticas de amor, adquieren pleno derecho como objeto teórico (histórico).

62 Michel DE CERTEAU, *La invención de lo cotidiano*, París, UGE, 1980.

# La educación de los sentimientos y de las costumbres: el punto de vista del segundo marqués de Alorna (1726-1802)

VANDA ANASTÁCIO

Universidade de Lisboa

En el otoño de 1758 se produjo en Lisboa un atentado contra el rey D. José I. Entre los sospechosos de haber participado en el crimen se contaban los marqueses de Távora, D.<sup>a</sup> Leonor Tomásia y D. Francisco de Assis, que fueron torturados y ejecutados públicamente, por crimen de lesa majestad, en enero de 1759, junto con sus hijos varones y su yerno, el conde de Atouguia. La culpabilidad de los Távora no se pudo comprobar en el largo proceso incoado contra la familia. No obstante, entre 1759 y 1777, D. João de Almeida Portugal, el segundo marqués de Alorna, casado con D.<sup>a</sup> Leonor de Lorena, una de las hijas de los marqueses de Távora, fue encarcelado, mientras que su mujer e hijos permanecieron encerrados en el monasterio de Chelas, en los alrededores de Lisboa<sup>1</sup>.

A pesar de haber dejado de convivir con sus hijas Leonor y María cuando ellas tenían 8 y 7 años, y con su hijo Pedro cuando tenía 4, D. João no renunció nunca a influir en su educación. A lo largo de los 18 años de separación, consiguió mantener una correspondencia secreta con la familia, en la cual propone a su mujer estrategias, programas y métodos pedagógicos y a sus hijos modelos de comportamiento, libros

1 José Cassiano NEVES, «O Marquês de Pombal e o atentado contra D. José», *Miscelânea Curiosa*, Lisboa, s.n. [Tipografia Guerra, Viseu], 1983, pp. 29-41; del mismo, «Lisboa e a Tragédia dos Távoras», *Miscelânea Curiosa*, Lisboa, s.n. [Tipografia Guerra, Viseu], 1983, pp. 103-120; Pedro de AZEVEDO, *O Processo dos Távoras*, (com prefácio e anotações), Lisboa, Biblioteca Nacional, 1921; Manuel João GOMES (org.), *O Processo dos Távoras: a expulsão dos Jesuítas*, Lisboa, Fernando Ribeiro de Melo, 1974; A. Pedro GIL, *O Processo dos Távoras*, Lisboa, Amigos do Livro, 1978; Guilherme de Oliveira SANTOS, *O Processo dos Távoras: importância do processo revisório*, Lisboa, Livraria Portugal, 1979.

y tareas adecuadas a su instrucción. Sobre este tema se conserva un conjunto de textos de su puño y letra en la colección del Palacio Fronteira, en Lisboa, que es especialmente relevante: dos cartas que escribió al hijo y a las hijas en 1764, y una carta enviada a su esposa en 1766.

Las características de los documentos que preservan estos textos añaden sentido a su tono solemne y definitivo. Al evidenciar la situación de encarcelamiento en que se elaboraron, contribuyen a subrayar el valor preceptivo para su aplicación futura que D. João de Almeida quería atribuirles. Las cartas están escritas sobre trozos de papel reaprovechados (hoy diríamos reciclados) a través de un proceso inventado por el marqués para recuperar los papeles a los que pudo echar mano en la prisión<sup>2</sup>. Estos detalles, sumados al análisis textual del contenido, permiten concluir que no se trata de simples cartas. El propio marqués de Alorna es quien escribe, al final de la misiva a las *meninas*: «em tudo quanto tenho dito, se encerra o meu testamento e última vontade minha a seu respeito, como na verdade assim o devem considerar»<sup>3</sup> y, al final de la que escribió al hijo dice: «Como esta carta pode ser que seja a última, bom será que me sirva de testamento»<sup>4</sup> repitiendo, más adelante: «bem te posso dizer que é da sepultura que te falo».<sup>5</sup> De hecho, éste es un detalle importante a la hora de pensar en estos documentos, dado que en esas «cartas-testamento» D. João intentó compendiar y transmi-

2 En la carta destinada a D. Pedro, D. João de Almeida dice: «este papel que contém o que até agora tenho dito, já foi escrito de outras coisas, e a necessidade que é a mãe das artes, me fez imaginar com bom sucesso que seria possível, molhando-o, desvanecer-lhe as letras, de um certo modo que seria dilatado explicar-te, e a felicidade foi, ter em que fazer semelhante experiência.» [este papel que contiene lo que hasta ahora te he dicho ya fue escrito de otras cosas, y la necesidad, que es la madre de las artes, me hizo imaginar con buen resultado que sería posible, mojóndole, apagarle las letras de un modo que sería dilatado explicarte y la felicidad ha sido tener en que hacer semejante experimento]. D. João no llega a explicar en detalle su técnica, pero sí la manera de fabricar la tinta roja que utilizaba cuando no tenía otro medio para escribir. Sobre los soportes usados por el Marqués ver: Vanda ANASTÁCIO, «Written in prison», in João DIONÍSIO (ed.), *Private do (not) enter. Personal writings and textual scholarship, Variants*, 8 (2012), pp. 43-56.

3 «En todo lo que he dicho se encierra mi testamento y mi última voluntad, y en verdad así lo debéis de considerar» (Todas las traducciones del portugués son de la autora del artículo).

4 «Como esta carta puede que sea la última, bueno será que me sirva de testamento».

5 «Bien te puedo decir que es desde la tumba desde donde te hablo».

tir un conjunto de principios fundamentales en forma de instrucciones útiles para un futuro que imaginaba más allá de su muerte.

El documento más extenso de este *corpus* es la carta a D.<sup>a</sup> Leonor de Lorena. Este texto representa un esfuerzo desesperado de D. João para intervenir en el destino de su familia, en un momento en que se enfrentaba con decisiones que, en su opinión, la afectaban profundamente. De hecho, a finales de 1765, D. Pedro, el único hijo varón y heredero del título, que entonces contaba 12 años, fue apartado de su madre y hermanas por orden del rey, entregado a la vigilancia de un *padre mestre* (un maestro sacerdote) y puesto bajo la tutela oficial del primer ministro. La persona que tenía ese cargo en aquel entonces era Sebastião José de Carvalho e Melo, conde de Oeiras, más conocido para la posteridad por el título de marqués de Pombal. Según la opinión más corriente en la época, él había sido el responsable de ordenar las atrocidades cometidas contra los Távoras<sup>6</sup>. Por eso, la decisión de separar a D. Pedro de su entorno familiar fue interpretada por el marqués de Alorna como un intento de manipular a su heredero contra su propia sangre<sup>7</sup>.

Al inicio del texto, D. João de Almeida fecha esta carta en enero de 1766, pero se trata de un largo texto cuya elaboración se prolongó durante varias semanas y que, según declara el autor, no se terminó antes del 11 de marzo del mismo año. En el momento en que empezó a escribir, D. João de Almeida acababa de enterarse de que Pedro había salido del convento de Chelas y de que el conde de Oeiras se encargaría de su educación. El pretexto invocado para esta intervención del ministro fue el inicio de las clases en el recién creado *Real Colégio dos Nobres*, un colegio destinado a la instrucción de la nobleza que fue instituido por carta de Ley de enero de 1761. Los *Estatutos* de dicho colegio habían salido impresos con fecha de 7 de marzo de ese año<sup>8</sup>, pero las clases sólo

6 Ésa era, también la opinión del marqués de Alorna que escribe, en la misma carta a su mujer: «o Conde d'Oeiras é, certamente, a quem devemos todos os trabalhos e males insuportáveis que temos aturado» [al conde de Oeiras es a quien debemos todos los trabajos y males insuportables que hemos aguantado].

7 En la carta a D. Pedro escribe que es posible que el motivo del marqués de Pombal para no hacerle daño y asumir la tutela de su educación pueda ser que «para maior satisfação da crueldade, depois de insultarem e oprimirem os Pais, queiram atrair até os filhos, arrancá-los do afecto familiar, subtraí-los da obediência que Deus lhe impõe e revoltá-los contra Deus, contra as suas próprias famílias e contra si mesmo.»

8 *Estatutos do Colégio Real dos Nobres da Corte e Cidade de Lisboa*, Lisboa, Oficina de Manoel Rodrigues, 1761.

empezaron cinco años más tarde, a finales de marzo de 1766, después de una aparatosa inauguración oficial en la que estuvieron presentes la familia real y la corte<sup>9</sup>. Así pues, esta misiva corresponde temporalmente a ese período de hiato escolar en el que, por la intervención del estado monárquico, Pedro vivió fuera del control familiar y fuera del colegio, bajo la dependencia de un maestro que no había sido elegido por sus padres. De hecho, el poder político acababa de asumir el control de la educación del hijo adolescente de un prisionero de Estado, asignándole un tutor oficial (el Primer Ministro).

Impotente para actuar, el marqués manifiesta en esa misiva su indignación. Al exponer sus ideas sobre el tema, presenta a su mujer su visión del mundo. Desde su punto de vista, el Universo se organiza según un orden creado por Dios: está regido por la Ley divina, y ésta es la base, y hasta se confunde, con lo que él llama «la ley natural». Según ese orden universal, los hijos han sido dados a los padres por Dios, autoridad suprema a quien deben obediencia hasta los soberanos, y nadie tiene el derecho de sustraerlos a su autoridad. El padre es el primer responsable de un hijo y, en caso de ausencia o muerte del padre, es a la madre a quien cabe decidir sobre el bienestar de sus hijos y sobre su educación.

La mayor parte de la carta de D. João a su mujer de que aquí hablamos está dedicada a la exposición de un conjunto de instrucciones destinadas a guiarla, precisamente, en su tarea de educadora<sup>10</sup>. Simultáneamente, es una exhortación a D.<sup>a</sup> Leonor de Lorena y Távora para que se enfrente a los que actúan en contra de su voluntad, e imponga la autoridad que le viene del hecho de ser madre y señora de una Casa

9 Ver al respecto la obra fundamental de Rómulo de CARVALHO, *História da Fundação do Colégio Real dos Nobres de Lisboa*, Coimbra, Atlântida, 1959, además de Busquets D'AGUILAR, *O Real Colégio de Nobres (1761-1837)*, Lisboa, 1935; José Saldanha de Oliveira e SOUSA, *O Real Colégio dos Nobres*, Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa, 1942; y Mário COSTA, *O Noviciado da Cotovia e o Colégio dos Nobres, Aulas de Olissipografia*, Lisboa, Metropolitano de Lisboa, 1994.

10 El Marqués de Alorna escribe claramente: fl. 35 «Tenho-te dado alguma instrução para a educação dos filhos, para o governo da família em geral e sobre os bens e dependências da Casa mas, sobre uma certa ordem muito precisa das pessoas da Casa nunca tenho falado a perpósito [...]. Agora o desejo fazer.» [Te he dado alguna instrucción para la educación de los hijos, para el gobierno de la familia en general y sobre los bienes y dependencias de la Casa, pero sobre un cierto orden muy necesario de las personas de la Casa no te he hablado nunca [...] Ahora deseo hacerlo.]

noble colocada por Dios inmediatamente bajo el poder del rey. Las siguientes palabras son claras al respecto:

falei já no vigor com que tu deves defender o carácter de Mãe que Deus te deu, não só porque assim te considero obrigada a respeito de Deus e de ti mesma, como pelo beneficio que disse se pode seguir ao nosso filho<sup>11</sup>.

Igual de clara es su vehemente insistencia en el respeto debido a su clase y posición social:

é preciso que tu procures que te conservem o respeito que te devem como Senhora da tua qualidade e da tua graduação e não deixar ir por água abaixo teu filho e a tua Casa<sup>12</sup>.

La decisión regia de educar a su hijo en un colegio es, para D. João, una intromisión y un desafío a la autoridad paterna y, en la ausencia del padre, a la autoridad materna. La separación forzosa del hijo se presenta como un atropello al *decoro de la madre* a quien el hijo pertenece «por Direito natural e divino» (por Derecho natural y divino), y la obediencia de la marquesa a la orden del primer ministro se entiende por su marido como una debilidad inaceptable: una madre debe defender «con todo el vigor el carácter de Madre que Dios le dio», hacer respetar su autoridad, y promover la resistencia al atropello de sus derechos, hasta la muerte, si fuese necesario. Dice:

tinhas obrigação de resestir com todo o vigor, e era perciso fazer dizer a toda a família que ninguém obedecesse ao Padre Mestre, que é um patife e um indigno<sup>13</sup>.

Y continúa:

Deixa-te dessas lágrimas, que não servem para nada, anima-te, pelo contrário, pede socorros a Deus para defender a tua causa e dispõe-te valero-

- 11 «He hablado ya del vigor con que tú debes defender el carácter de Madre que Dios te ha dado, no solamente porque así te considero obligada con respecto a Dios y a ti misma, sino por el beneficio que he dicho que se puede seguir para nuestro hijo.»
- 12 «Es necesario que busques que te conserven el respeto que te deben como Señora de tu calidad y de tu clase y no dejar que se arruinen tu Casa y tu hijo.»
- 13 «Tenías la obligación de resistir con todo el vigor, y era preciso hacer decir a toda la familia que nadie obedeciera al cura-maestro, que es un mequetrefe y un indigno.»

samente para o martírio, se for necessário e, depois, ralha, grita, dá e não amanses sem te restituírem o que é teu e que Deus te encarregou<sup>14</sup>.

Esta larga misiva (después de transcrita, ocupa unas 50 páginas) empieza como una carta vulgar, pero incluye entre sus folios un compendio o pequeño tratado, titulado *Obrigações de uma mãe de família encarregada do governo da Casa de seu marido*<sup>15</sup> y estructurado en los capítulos siguientes:

*Obrigações da mãe de família a respeito dos criados*

*Obrigaçao no que respeita ao governo da Casa e das fazendas*

*Algumas observações necessárias a quem governa*

- Sobre a riqueza
- Sobre a esmola
- Sobre o luxo
- Sobre a preguiça

*Obrigaçao dos filhos*

*Qualidades e obrigações de um mestre assistente de um filho primogénito*

*Obrigações do capelão*

*Obrigações do criado encarregado dos negócios da Casa*

[Obligaciones de la madre de familia en relación a los criados

Obligación en lo que compete al gobierno de la Casa y hacienda

Algumas observaciones necesarias a quienes gobiernan

- Sobre la riqueza
- Sobre la limosna
- Sobre el lujo

14 «Deja esas lágrimas que no sirven para nada, toma ánimo, por el contrario, pide socorros a Dios para defender tu causa y prepárate valerosamente al martirio, si es necesario y después, contesta, grita, dale y no amanses sin que te restituyan lo que es tuyo y lo que Dios te encargó.»

15 «Obligaciones de una madre de familia encargada del gobierno de la Casa de su marido».



— Sobre la pereza

Obligaciones de los hijos

Cualidades y deberes de un maestro asistente de un hijo primogénito

Obligaciones del capellán

Obligaciones del criado encargado de los negocios de la Casa]

El proceso educativo ocupa un lugar central en este texto, como en las otras dos misivas mencionadas, en las cuales D. João compendia una serie de consejos y de normas de conducta destinados a orientar al hijo y a las hijas en el caso de que llegaran a quedarse huérfanos. Las reflexiones de D. João de Almeida sobre el tema nos parecen especialmente relevantes por el hecho de no corresponder a una intención normativa teórica, a la manera de un tratado pensado para una aplicación general y abstracta, sino a un conjunto de estrategias formativas y de instrucciones de comportamiento muy concretas, pensadas para unas personas determinadas, teniendo en cuenta una situación muy precisa. Ante estos textos podemos preguntarnos: en un momento límite, con poco tiempo y poco papel para dejar testimonio escrito, sin posibilidad de alargarse en consideraciones

¿Qué importancia se le da a la educación?

¿Qué es lo que se elige como programa formativo/educativo fundamental?

¿Qué instrucciones son comunes a la mujer, al hijo y a las hijas? ¿Y qué instrucciones son distintas según el sexo de los destinatarios?

¿Qué instrucciones parecen útiles en un futuro que se figura totalmente incierto?

Por fin, ¿qué es lo que podemos aprender, a partir de esas instrucciones, sobre la construcción de la masculinidad y de la feminidad en ese momento, en esa sociedad?

## Importancia de la educación

La carta de D. João de Almeida a su mujer, así como las cartas a sus hijos, manifiestan la misma preocupación con respecto a la educación.

En todas se indica un programa didáctico y se transmiten itinerarios formativos adecuados al nacimiento, al papel social, y al sexo de los hijos.

De la lectura de estos textos, queda muy claro que, en la opinión del marqués, gran parte, si no la totalidad de la personalidad del ser humano, resulta de la educación que recibe, y ésta debe ser proporcionada a la función que se espera de él. Por eso, se refiere a la intervención del primer ministro para que D. Pedro frecuentara el colegio, y a su propia imposibilidad de actuar como educador junto a su único hijo varón, como algo trágico, capaz de comprometer el futuro de la Casa noble que heredó y querría perpetuar en el futuro.

El estado de preocupación del marqués de Alorna por la imposibilidad de asumir el pleno control del proceso educativo de Pedro se deja ver, en este texto, por medio de las imágenes extremas que evoca: «la educación de Pedro es como una lanza que siempre me atraviesa el corazón»<sup>16</sup>, escribe a su mujer. Su dolor resulta de esa misma idea: si una buena educación mejora y perfecciona al ser humano, la conservación del linaje familiar depende directamente de la educación adecuada del heredero del título. Según escribe el marqués: «de la Educación depende la Salvación, el Honor, la Gloria de una familia y, a veces, del Estado, la conservación de una Casa, de una generación y de mil otras consecuencias importantes e interesantes para una Madre y para un Padre y de más grande satisfacción de ellos»<sup>17</sup>. En la soledad de la prisión, D. João intentaba de esta manera mover a su mujer a la acción y darle argumentos para que se opusiera a las opiniones de quienes, como su confesor, le aconsejaban que no se resistiera a las decisiones del primer ministro y argumentaban a favor de una actuación prudente y de la aceptación de las órdenes del rey.

Según el marqués de Alorna, esa opinión era la prueba de que ese confesor era un «salvaje»<sup>18</sup>, ignorante no solamente del texto bíblico,

16 Escribe: «ao nosso Pedro, cuja educação é uma lança que sempre me atravessa o coração», p. 9.

17 «Da Educação depende a Salvação, a Honra, a Glória de uma família e, às vezes, do Estado, a conservação de uma Casa, de uma geração e mil outras consequências as mais importantes e as mais interessantes para uma Mãe e para um Pai, e de maior satisfação destes dois.», p. 12.

18 «A este, bem se lhe pode passar patente de salvagem».

sino de los preceptos de San Pablo, a quien D. João atribuye la máxima según la cual «los padres que no dan educación a sus hijos son peores que infieles»<sup>19</sup>. La invocación a la autoridad del texto bíblico y del apóstol es especialmente significativa en este caso. De hecho, según D. João de Almeida, el fin último de la educación es moral e indisociable de una visión cristiana del mundo: desde su punto de vista, educar bien a alguien significaría, ante todo, asegurarle la Vida Eterna:

Este [a Educação] é o maior bem que os pais podem deixar a seus filhos e todos os mais sem este lhe podem ser mais depressa prejudiciais do que proveitosos. Está o Inferno cheio de condenados porque não tiveram boa educação e de pais negligentes que a não deram a seus filhos, e o Céu também tem muitos santos que deveram à educação a bem-aventurança de que gozam<sup>20</sup>.

La asociación entre *buena educación* y *salvación* es uno de los puntos-clave de la argumentación del marqués de Alorna. Dice, por ejemplo, que la principal finalidad de la educación es «formar un cristiano perfecto, un padre de familia capaz, un hombre honrado, de buena sociedad y hombre de Estado, si es posible»<sup>21</sup>, y explica que, en su opinión, de todas las partes de que se compone la educación, «que son la Religión, el Honor, la Civilidad y las Ciencias» estas últimas (civilidad y ciencias) «son la menor parte»<sup>22</sup>.

Vale la pena recordar que estos puntos de vista retoman algunos de los lugares comunes del pensamiento pedagógico de la época. Son especialmente evidentes, por ejemplo, las semejanzas entre lo que aconseja D. João a su mujer y algunas de las ideas-clave expuestas por John

19 «Diz São Paulo que os pais que não dão educação a seus filhos são piores que infieis», p. 12. El marqués de Alorna se refiere probablemente a la 1.ª carta de San Pablo a Timoteo 5,8.

20 «Éste [la Educación] es el bien más grande que los padres pueden dejar a sus hijos y todos los otros sin éste pueden ser para ellos más perjudiciales que provechosos. El Infierno está lleno de condenados porque no han tenido buena educación y de padres negligentes que no la han dado a sus hijos, y el Cielo también tiene muchos santos que debieron a la educación la buena ventura de la cual gozan.»

21 «O fim principal deste negócio é formar um cristão perfeito, um pai de família capaz, um homem honrado, de boa sociedade e homem de Estado, se for possível.»

22 «Esta [a educação] se compõe de várias partes, que são a Religião, a Honra, a Cevilidade e as Ciências» [...] «essas Ciências, com efeito, fazem a menor parte da mesma educação.», p. 14.

Locke en *Some Thoughts concerning Education*<sup>23</sup>, que fue publicado por primera vez en 1693, traducido al francés en 1695, al latín en 1701 y siguió siendo reeditado decenas de veces en distintas lenguas en los cincuenta años siguientes. En Portugal, esta obra de Locke había inspirado ya a D. Martinho de Mendonça Pina e Proença, la publicación, en 1734, de unos *Apontamentos para a Educação de um Menino Nobre*, en los que proponía un itinerario pedagógico destinado a los nobles, inspirado en los principios del filósofo inglés. La verdad es que el postulado propuesto por Locke según el cual no hay ideas innatas porque el conocimiento y los principios morales sólo pueden ser adquiridos por el ser humano a través de la «sensación» y de la experiencia, está en la base de los proyectos educativos propuestos por muchos de los pensadores europeos que se interesaron por el tema en la primera mitad del siglo XVIII, y que vieron en la educación un instrumento de perfeccionamiento del individuo<sup>24</sup>.

Sin embargo, hay que señalar que algunas de las ideas que definen el Marqués de Alorna se remontan a épocas anteriores<sup>25</sup>. La idea de que es necesario educar con especial cuidado a quienes ocupan lugares destacados en la jerarquía social, como la convicción de que el objetivo principal del proceso formativo debería ser la perfección moral y religiosa de un perfecto cristiano, son lugares comunes de la cultura del Cristianismo y están omnipresentes en los discursos pedagógicos divulgados, por lo menos desde el siglo XV, en los manuales de formación de Príncipes, por ejemplo<sup>26</sup>. La novedad del Siglo de las Luces parece ha-

23 John LOCKE, *Some Thoughts concerning Education*, edited by John W. and Jean S. Yolton, Oxford, Clarendon Press, 1990; Richard I. AARON, *John Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1973. La obra de Locke gozó de gran difusión en toda Europa: James L. AXTELL, «Introduction», en *The Educational Writings of John Locke*, Cambridge, Cambridge U.P., 1968, refiere dieciséis ediciones de la obra en francés, solamente en el siglo XVIII. Para el caso portugués ver Rogério FERNANDES, *O Pensamento Pedagógico em Portugal*, Lisboa, ICALP, 1978 y Joaquim FERREIRA GOMES, *Martinho de Mendonça Pina e Proença e a sua Obra Pedagógica*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1964.

24 CARVALHO (1959), pp. 11-24.

25 Monica FERRARI, *Per non mancare in tutto del debito mio. L'educazione dei bambini Sforza*, Milano, F. Angeli, 2000, p. 7.

26 *Ibidem*. Para el caso portugués véase: Ana Isabel BUESCU, *Imagens do príncipe: discurso normativo e representação (1525-49)*, Lisboa, Edições Cosmos, 1996; Nair de Castro SOARES, «Um ideal humano: política e pedagogia no Renascimento português», *Humanitas*, 40-41 (1989-1990), pp. 121-156; de la misma autora, «A Vir-

ber sido la asociación de estos principios a la creencia en el progreso y a la idea de que la educación podría ser usada como una forma de actuar sobre el conjunto de la sociedad<sup>27</sup>.

## Programa formativo fundamental

Desde el punto de vista metodológico, el marqués defiende una educación *personalizada* y pensada, en primer lugar, en consonancia con lo que él llama el «estado» de la persona, es decir, el lugar que el nacimiento asigna a cada individuo en la sociedad. Porque se trata, sobre todo, de formar a un cristiano de comportamiento moral y civilidad irreprochables<sup>28</sup>, la responsabilidad máxima de la educación es atribuida a las personas más próximas al individuo, y que, por la autoridad que les concede la «ley natural», deben y pueden interferir en su desarrollo: los padres. Así, en el caso concreto de un niño o niña de la nobleza, D. João presenta a la familia no solamente como el lugar privilegiado de la educación, sino también como la única entidad capaz de transmitir los valores morales, cívicos y sociales necesarios a las generaciones futuras. Como mucho, admite la posibilidad de que los padres de los educandos contraten a un maestro para asistirles pero, en ese caso, esa persona tendría que ser, a la vez que un instructor, un ejemplo de comportamiento moral, intelectual y cívico. Es lo que se deduce de las palabras siguientes:

Para a Religião, Honra e Civilidade e as obrigações de Estado de um homem como Pedro, ao pai e à mãe é a quem pertence a direcção dessa instrucção e, debaixo das ordens destes, a um mestre assistente que seja sábio, com juízo, com arte e bom modo, de bons costumes e que tenha tido boa educação<sup>29</sup>.

tuosa Benfeitoria, o primeiro tratado de educação de príncipes em português», en *Biblos*, 69 (1993), pp. 298-314 .

- 27 Para una síntesis de estos puntos de vista, véase Stanley E. BALLINGER, «The Idea of Social Progress through Education in the French Enlightenment Period: Helvetius and Condorcet», *History of Education Journal*, vol. 10, núm. 1-4 (1959), pp. 88-99.
- 28 «O fim principal deste negócio é formar um cristão perfeito, um pai de família capaz, um homem honrado, de boa sociedade e homem de Estado, se for possível.»
- 29 «Para la Religión, Honor y Civilidad y las obligaciones del estado de un hombre como Pedro, es al padre y a la madre a quienes pertenece la dirección de esa ins-

Al exponer el criterio de elección de los maestros que deberían asistir a los padres en la tarea de educar a los niños, D. João vuelve a insistir en que deben preferirse aquellos «que pueden santificarlos» a los que simplemente los «instruyen»<sup>30</sup> y valora, por encima de todo, las costumbres y la actitud moral, por pensar que el instrumento más «poderoso» del aprendizaje es el «ejemplo», y que no hay nada que un educador haga delante de los niños «que no sea para ellos una regla de bien vivir»<sup>31</sup>.

No sorprende, pues, que los preceptos de comportamiento avanzados por D. João de Almeida Portugal para madre e hijos delinear un programa primordialmente de orden moral: el respeto a los principios de la religión, el amor de la virtud, el horror de los vicios y la preocupación por desviar a los jóvenes de las malas compañías, son temas que se repiten en las tres cartas de este *corpus*. Igualmente presentes en todos los documentos aquí considerados, son las recomendaciones sobre la necesidad de organizar cuidadosamente el tiempo, de evitar la ociosidad y de actuar de acuerdo con la razón.

En el tratado incluido en la carta a la madre, figuran aún instrucciones relativas a la adquisición o regulación de comportamientos que reflejan preocupaciones que no son únicamente de tipo moral, sino que tienen implicaciones en la definición de papeles sociales y en la construcción de la autoridad, como son los avisos destinados a reprimir la demasiada familiaridad entre maestro y pupilo, o a impedir el contacto físico entre ellos, o las advertencias sobre que el maestro sea capaz de contener sus pasiones y dominar la cólera y sepa castigar con moderación.

## Público y privado en la educación: colegio *versus* familia

La idea de que la educación se hace por el ejemplo justifica que D. João de Almeida considere que para un niño o una niña pertenecientes a una Casa noble, la verdadera escuela es la convivencia con sus *iguales* en el ambiente doméstico y en la corte. Este modelo formativo personalizado

trucción y, bajo sus órdenes, a un maestro asistente que sea sabio, con juicio, con arte y buen modo, de buenas costumbres y buena educación.»

30 «Devem procurar-se mestres capazes para os filhos, mais ainda os que os podem santificar, do que instruir.»

31 «O exemplo é a instrução mais poderosa e, diante dos filhos, não se deve fazer coisa que não seja para eles uma regra de bem viver.»

e individual, en el que los niños crecen bajo la vigilancia de los progenitores, ayudados por un maestro elegido por ellos y en convivencia con sus pares, contrasta con la educación colectiva en un lugar extraño a la casa de la familia que un colegio podía proporcionar<sup>32</sup>. A partir de lo que escribe en estas cartas, es difícil valorar qué informaciones tenía D. João sobre los colegios de la nobleza que existían ya en aquel entonces en otros países. En su adolescencia y juventud, el marqués de Alorna había vivido en París durante varios años, en casa del embajador portugués D. Luís da Cunha, con el objetivo de, precisamente, *aprender con el ejemplo* y acompañar al embajador en los actos oficiales. En ese mismo periodo, el hermano menor del marqués de Alorna frecuentaba en régimen de internado el *Collège de Louis-Le-Grand* fundado por Luis XIV. Además del conocimiento del funcionamiento de ese colegio, es probable que tuviera noticia, de la *École militaire* creada en 1751 en París<sup>33</sup>.

A partir de lo que escribe a su mujer, se puede entender que conocía algunos de los rumores que circulaban sobre la nueva institución del monarca portugués (discute el número de alumnos que compartiría cada criado<sup>34</sup>, la posible «precedencia» atribuida al hijo del conde de Oeiras sobre los otros estudiantes<sup>35</sup>, etc.). Indica, sin embargo, que no había leído los *Estatutos* publicados en 1761, por no haber recibido el ejemplar que D.<sup>a</sup> Leonor de Lorena le enviara a través de un mensajero. De cualquier forma, D. João presenta los colegios para nobles como proyectos quiméricos cuya realización concreta y eficaz le parece imposible:

- 32 «Eu não quisera que Pedro fosse para o colégio, nem que tivesse a desgraça de estar com o Padre Mestre. Desejava que estivesse perto desse convento e que tivesse um bom mestre, como teve até agora, e que este fosse o modo com que se educasse.»
- 33 Nuno Gonçalo MONTEIRO, *Meu Pai e Meu Senhor Muito do meu Coração*, Lisboa, Quetzal, 2000; Manuel Artur NORTON, *D. Pedro Miguel de Almeida Portugal (1744-1750)*, Lisboa Agência Geral do Ultramar, 1967.
- 34 De acuerdo con los *Estatutos* de 1761 cada criado debería servir a un grupo de cinco alumnos. El Marqués de Alorna comenta, efectivamente: «Já me parece que estou vendo esses criados para cinco rapazes» [ya me parece que estoy viendo a esos criados para cinco chicos].
- 35 «No que toca às antiguidades, além de ser isso escusado para colégios, já vimos que as não há porque, se o filho do Conde d' Oeiras é o primeiro e Pedro o segundo na concorrência de todo o mundo, como tu dizes, por nenhum princípio lhe podem pertencer esses lugares.» [En lo que toca a antigüedades, además de que eso es innecesario en colegios, ya hemos visto que no las hay porque si el hijo del Conde de Oeiras es el primero y Pedro el segundo en la concurrencia de todo el mundo, como dices tú, por ningún principio le pueden pertenecer esos lugares.]

Esses colégios são como máquinas que, no modelo, assim como os outros no projecto e nos estatutos, parecem admiráveis, mas que tem mil falências na execução<sup>36</sup>.

Las ventajas e inconvenientes de los colegios para la nobleza fueron objeto de una discusión común a los distintos países de Europa a lo largo del siglo XVIII. La cuestión de saber si la educación personalizada impartida por un único individuo elegido por los progenitores y actuando bajo sus instrucciones y conjuntamente con ellos sería o no preferible a la instrucción desarrollada en grupo, en instituciones patrocinadas por el rey, con profesores elegidos por representantes del poder político, surge con frecuencia en el debate filosófico<sup>37</sup>. En 1734, en Portugal, el ya mencionado Martinho de Mendonça Pina e Proença, al discurrir sobre la educación más adecuada para los «niños nobles», se preocupó en describir un modelo individual de tipo lockeano, en el que los padres elegirían a un maestro para confiarle la formación de sus hijos, pero no excluyó la posibilidad de enseñanza colectiva y de creación de un colegio para la nobleza. De hecho, a la pregunta «se he melhor crearem-se os filhos em casa de seus pays, se em Collegios?» contestaba:

deve preferirse a educação dos Collegios, destinados para este fim, a toda a que se lhe póde dar em casa, exceptuando sómente a de hum pay, que além de bons Mestres, tenha capacidade, e paciencia para servir a seus filhos de superintendente, de Mestre, e de ayo<sup>38</sup>.

Y explicita:

Enquanto se não introduz este utilissimo e necessario meyo para a boa educação, recomendamos muito aos pays, que procurem ter em casa Mes-

36 «Esos colegios son como máquinas que, en el modelo, como ellos en el proyecto y en los estatutos, parecen ser admirables, pero que tienen mil fallos en la ejecución».

37 Aun partiendo de la realidad de América del Norte, los ejes principales de esta reflexión se sintetizan en el trabajo de Phyllis VINE, «The Social Function of Eighteenth Century Higher Education», *History of Education Quarterly*, vol. 16, núm. 4, Winter, 1976, pp. 409-424.

38 Joaquim Ferreira GOMES, *Martinho de Mendonça e a sua Obra Pedagógica*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1964, p. 293: «debe preferirse la educación de los colegios destinados a esa finalidad a toda la que se le puede dar en casa, con la única excepción de la de algún padre que además de buenos maestros tenga capacidad y paciencia para servir a sus hijos como superintendente, como maestro y como camarero.»



tres, que ensinem seus filhos a ler, escrever, e Gramatica Latina, e que lhe evitem na primeira idade o frequentarem as Escolas publicas<sup>39</sup>.

Pina y Proença justificaba esta preferencia por el hecho de que muy pocos padres, aun nobles, tendrían los medios para pagar a maestros «capazes de ensinar a seus filhos os exercícios necessários de línguas, dança, espada, e montar a cavalo» y que, para los que vivían fuera de la capital, encontrar a un maestro era «quasi impossível» (p. 293): es decir, por motivos económicos, más que por razones políticas<sup>40</sup>. Sin embargo, en las décadas siguientes, ese debate, en Portugal, como en otros países, se fue asociando cada vez más a otro *topos* del discurso político y filosófico sobre la sociedad: la creciente censura a la ociosidad, inutilidad y manera de vivir de los nobles, en un momento histórico en que su función de ayuda militar al soberano en tiempos de guerra parecía obsoleta<sup>41</sup>.

En el caso portugués, este tipo de ataques se aprecia en la obra de Luís António Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, publicada en 1746 e inmediatamente prohibida. En la «Carta Undécima» del volumen, este autor procede a un ataque violento contra la existencia de la nobleza hereditaria, afirmando que «os Homens nasceram todos livres, e todos são igualmente nobres»<sup>42</sup> y contrastando la nobleza «de los títulos» con lo que llamaba la «nobleza natural», que sería la de los «hombres insignes» cuya nobleza es eterna<sup>43</sup>. Sin embargo, será António Nunes Ribeiro Sanches, médico en la corte de San Petersburgo, quien, en sus *Cartas sobre a Educação da Mocidade* (1760), asociará esa crítica, aplicándola al

39 *Ibidem*, p. 293: «Mientras no se introduzca este utilísimo y necesario medio para la buena educación, recomendamos mucho a los padres que procuren tener en casa maestros que enseñen sus hijos a leer, a escribir y gramática latina, y que les eviten en la primera edad el frecuentar las escuelas públicas.»

40 António SALGADO JÚNIOR, «Martinho de Mendonça Pina e Proença e a educação da nobreza no século XVIII», *Labor*, XVIII, 125, 1952, pp. 79-93; Rómulo de CARVALHO, *Apontamentos sobre Martinho de Mendonça Pina e Proença (1693-1743)*, Lisboa, 1963.

41 CARVALHO (1963); Nuno Gonçalo MONTEIRO, *O Crepúsculo dos Grandes. A Casa e o Património da Aristocracia em Portugal (1750-1832)*, Lisboa, Imprensa Nacional, 2003, pp. 521-530.

42 Luís António VERNEY, *Verdadeiro Método de Estudar*, edición de António SALGADO JÚNIOR, vol. III, Lisboa, Sá da Costa, 1956, p. 267.

43 *Ibidem*, III, p. 267, «Os homens insignes é que são os verdadeiros nobres. Esta nobreza é natural, do que ninguém os pode despojar.»

caso portugués, a la idea de que el medio más eficaz de «reformular» las costumbres de la nobleza sería la educación de sus descendientes en internados de tipo militar, lejos de las influencias perniciosas de su entorno doméstico. Ribeiro Sanches, que se inspiró para su propuesta en la Academia de Cadetes de San Petersburgo y en la Escuela Militar de París, daba voz a una idea que fue ganando cada vez más adeptos en toda Europa hasta finales de siglo: la de que para hacer avanzar a la sociedad sería necesario contener y educar las costumbres de los nobles<sup>44</sup>.

La creación de un colegio exclusivamente destinado a la instrucción de la nobleza en Portugal, en la década de 1760, correspondió, pues, a un punto de vista nuevo, que entendía como una necesidad fundamental de la sociedad que los individuos de las clases dirigentes fueran instruidos y educados para la virtud, en el respeto a los principios cristianos de amor al prójimo y en el espíritu del trabajo para el bien común. En un momento en que se difundía la idea de que la historia de la humanidad representaba un progreso continuo, y en el que se consideraba posible que el ser humano se perfeccionase mediante la educación y alcanzase el bienestar y la felicidad en la vida terrena, la regulación de los comportamientos de aquellos a quienes estaba reservado el ejercicio del poder aparecía como un instrumento capaz de influir en el desarrollo colectivo. El reconocimiento de esa dimensión colectiva de las acciones y decisiones de la elite dirigente es una cuestión clave, en el sentido de que esta corriente de pensamiento pudo justificar la intervención del Estado (en la persona del soberano o de sus agentes) en un campo de actuación hasta entonces gestionado por las dinámicas de las jerarquías familiares y de sus agendas políticas. Así pues, en el intenso debate sobre el tema de la educación de los nobles en el siglo XVIII participaron filósofos, intelectuales y gobernantes, empeñados en discutir qué papel debería asumir el Estado en la formación y en la disciplina de quienes en el futuro ejercerían el poder.

Vale la pena insistir en que la apropiación por parte del Estado del papel de regulador de los comportamientos de sus élites y de la respon-

44 António Nunes RIBEIRO SANCHES, *Cartas sobre a Educação da Mocidade*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1922. Ana Cristina ARAÚJO, *Ilustração, Pedagogia e Ciência em António Nunes Ribeiro Sanches*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1984; Fernando Augusto MACHADO, *Educação e Cidadania na Ilustração Portuguesa: Ribeiro Sanches*, Porto, Campo das Letras, 2001.

sabilidad de educar a los ciudadanos no se hizo sin resistencias —algunos historiadores, como Fedyukin hablan, al respecto, de «revolución disciplinar»<sup>45</sup>— aunque pudo seducir a pensadores como Helvétius, Sheridan, o Caraccioli<sup>46</sup>, y también a monarcas y a ministros adeptos al «despotismo ilustrado» que se empeñaron en crear instituciones destinadas a la disciplina de la nobleza, como María Teresa de Austria y su hijo José II, Federico II de Prusia, Ana de Rusia o el rey portugués D. José y su primer ministro<sup>47</sup>. Uno de los aspectos más relevantes de la carta a D.<sup>a</sup> Leonor de Lorena y Távora que aquí nos ocupa es, precisamente, el hecho de hacer visibles algunas de esas resistencias.

### ¿Qué es lo que cambia en la educación con el sexo del educando?

Por informaciones constantes en los textos de las cartas-testamento de D. João de Almeida Portugal a sus hijos podemos saber que fueron escritas en la misma ocasión, aunque la carta a las hijas se redactó antes que la carta al varón. Si bien se trata de documentos distintos, todos contienen informaciones útiles a los tres hermanos. D. João de Almeida llega a sugerir a las *meninas* que lean la carta que escribirá a su hermano D. Pedro, diciendo:

Na carta que escrevo a Pedro encontrarão vocês muitas coisas que lhe possam pertencer, e por isso lhe digo que a leiam e reparem nos conselhos que lhe dou em matéria de honra e cristandade, que para todos servem igualmente. Porém, não se enganem com esta igualdade, que é so na substância, porque isso não embaraça que haja diversidade na forma segundo o diferente sexo<sup>48</sup>.

45 Igor FEDYUKIN, *Learning to be nobles: the Elite and Education in post-Petrine Russia*, PhD Dissertation, Chapel Hill, University of North Carolina, 2009

46 Claude Adrien HELVÉTIUS, *De L'Esprit*, Paris, Chez Durand, 1758; Louis-Antoine de CARACCIOLI, *Le véritable mentor ou éducation de la noblesse*, Liège, Imprimerie de J.F. Bassompierre, 1765; Thomas SHERIDAN, *A plan of Education for the Young Nobility and Gentry of Britain*, London, E. And C. Dilly, 1769.

47 CARVALHO (1959); John CANNON, *Aristocratic Century: the Peerage of Eighteenth Century England*, Cambridge U.P., 1984.

48 «En la carta que escribo a Pedro encontraréis vosotras muchas cosas que se pueden aplicar a vosotras, y por eso os digo que la leáis y prestéis atención a los consejos que le doy en materia de honra y cristiandad, que para todos sirven igualmente.

Estas palabras son esclarecedoras sobre la visión del marqués de Alorna: puesto que cree que la buena educación tiene como última finalidad garantizar la salvación, todo lo que pueda pertenecer a la moral, la «honra» y la «cristiandad» es aplicable a todos. Pero a esa igualdad en la «substancia» corresponderá una diferencia en la «forma», según se trate de hombres o de mujeres. Desde el punto de vista de D. João esa «desigualdad formal» se explica de la manera siguiente:

Um homem que tem Casa, e que pelo seu estado pode vir a ter empregos públicos não deve ter a mesma casta de devoção como a que pertence a uma mulher, cujas virtudes geralmente, se devem fundar no retiro e no silêncio, por isso o que digo a Pedro, e que também lhe pode pertencer a Vocês é só aquilo que concordar com estas duas circunstâncias. [...] no retiro é que Deus lhe falará ao coração, e aí é que receberão luzes do Céu que as conduza à bem aventurança, e só deste modo é que vocês poderão saber com certeza o estado que devem tomar, e que deve proceder inteiramente da Vocaçao divina, e do bom uso da sua liberdade de vocês<sup>49</sup>.

Es decir: la diferenciación aludida está en el tipo de *devoción* que se espera de las mujeres y de los hombres. D. João de Almeida clarifica esta cuestión a partir de una lista de reglas que les da a las hijas, en la cual dibuja un itinerario formativo dirigido al espíritu y a la mente. De hecho, D. João no excluye la instrucción de la educación de las mujeres. Al revés, cree que para que lleguen a perfeccionarse en las virtudes cristianas es indispensable la adquisición de conocimientos intelectuales porque, como escribe, «a verdadeira devoção depende muito das luzes do entendimento»<sup>50</sup>. En su opinión, esa instrucción para la per-

Sin embargo no os engañéis con esta igualdad, que es sólo en la substancia, porque no impide la diversidad en la forma según el diferente sexo.»

49 «Un hombre que tiene Casa y que por su estado puede tener cargos públicos en el futuro no debe tener la misma clase de devoción que corresponde a una mujer cuyas virtudes generalmente deben fundarse en el retiro y en el silencio, por eso lo que le digo a Pedro y os puede importar a Vosotras también es sólo lo que concuerde con estas dos circunstancias. [...] en el retiro es cuando Dios os hablará al corazón, ahí es donde recibiréis luzes del Cielo que os conducirán a la bienaventuranza, y sólo de esta manera vosotras podréis saber con certeza cuál es el estado que debéis tomar, y que debe proceder enteramente de la Vocación divina y del buen uso de vuestra libertad.»

50 «La verdadera devoción depende mucho de las luzes del entendimiento».

fección se obtendría primordialmente por la lectura de un conjunto de libros en el que figuran textos puramente didácticos, así como otros destinados a proporcionar argumentos a favor del Cristianismo y a convencer mediante la inteligencia de la verdad de la fe Católica: a) Catecismos (son específicamente mencionados el *Catecismo tridentino* y el *Catecismo* de Bossuet), b) «Livros que tratam das provas da verdade da nossa religião»<sup>51</sup>, c) «Livros que tratam da grandeza de Nossa Senhora»<sup>52</sup> e d) «Livros sobre a fé, as regras da Igreja e da grandeza de Deus e da Virgem»<sup>53</sup>. Así, también en el caso de las mujeres, cuidar de la educación es equivalente a cuidar de la instrucción intelectual para llegar a la salvación.

Las cartas a los hijos también incluyen elementos que nos ayudan a entender la visión que tiene el marqués de Alorna de la feminidad. En una sociedad en la que a una mujer no le era posible vivir honradamente sin una tutela masculina, no sorprende que D. João recomiende a su hijo que cuide de su madre y de sus hermanas. Sin embargo, esa tutela debería traducirse en actuaciones distintas según se trate de la madre o de las hermanas, ya que para el marqués es fundamental garantizar a D.<sup>a</sup> Leonor de Lorena y Távora su *decoro*, es decir, la doble autoridad de progenitora y de señora de una Casa noble. De la misma manera, entre los hermanos, es necesario que las hermanas obedezcan al varón, pero esa regla deberá conjugarse con el respeto por la primogenitura: después del varón, hay que consultar a Leonor, y a María, la más pequeña de las dos hermanas, su padre le advierte que guarde silencio o hable solamente después de todos.

La situación extrema de subyugación al poder monárquico en que se encontraba la familia Alorna inspira al marqués una reflexión sobre los límites de la autoridad del estado monárquico que le lleva a recordar a todos, madre e hijos, que el respeto por la autoridad del padre (en este caso la suya) es esencial al «bien público»:

A autoridade soberana no que respeita ao bem público, excede qualquer outra autoridade mas, no que respeita ao particular, não tem acção nenhuma e este mesmo bem particular como é em um Pai, o governo da sua família, é do mesmo bem público que lhe seja conservado e que as

51 «Los libros que tratan de las pruebas de la verdad de nuestra religión».

52 «Libros que tratan de la grandeza de Nuestra Señora».

53 «Libros sobre la fe, las reglas de la Iglesia y la grandeza de Dios y de la Virgen».

forças de que a autoridade soberana é acompanhada o não perturbem na sua posse<sup>54</sup>.

Esta «cartografía» de los límites de la autoridad regia le sirve a D. João para distinguir entre poder monárquico legítimo y tiranía, y está en la base de las exhortaciones que repite en las tres cartas de este *corpus* para que su mujer y sus hijos resistan a las órdenes reales, ya que «la ley de Dios y la honra» no están sujetas a ninguna autoridad humana. De hecho, podemos decir que el programa educativo propuesto por el marqués de Alorna se presenta como un programa de formación de una identidad cristiana, con el fin de identificar y resistir al poder despótico. D. João afirma que

há outras coisas que não estão sujeitas a nenhuma autoridade humana como são, por exemplo, a lei de Deus e a honra, cuja perfeita observância é também do interesse público<sup>55</sup>.

Entre los preceptos que escribe a las *meninas* y al varón se cuentan: el deber de cuidar de su educación, el derecho de decidir libremente sobre su destino de modo racional, el cuidado de no dejarse manipular (ni por los «afagos del Tirano», ni por intereses materiales, ni por falsas honras), la preocupación de no dejarse convencer creyendo en calumnias contra su familia y, por fin, la orden de no obedecer en las cosas que escapen a la autoridad soberana.

En suma, en ese momento de crisis en que el futuro se presenta incierto, las recomendaciones que parecen útiles a D. João de Almeida Portugal para su familia consisten en asegurar a sus hijos una «buena educación» capaz de conseguirles no solamente la adquisición de un comportamiento virtuoso según los principios del Cristianismo y de la Honra, sino la resistencia a la Tiranía.

54 «La autoridad soberana en lo que se refiere al bien público excede cualquier otra autoridad pero, en lo que se refiere al particular, no tiene acción ninguna y aun este bien particular, como es el de padre en el gobierno de su familia, es del interés del propio bien público que le sea conservado y que las fuerzas de que la autoridad soberana está acompañada no le perturben en su posesión.»

55 «hay otras cosas que no están sometidas a ninguna autoridad humana, como son, por ejemplo, la ley de Dios y la honra, cuyo perfecto cumplimiento también es del interés público».

## Conclusión

Por las circunstancias en que fueron escritas, así como por las advertencias que incluyen, las tres cartas del marqués de Alorna que tomamos como punto de partida constituyen un documento relevante para nuestra reflexión sobre los procesos de educación de los sentimientos y de las costumbres. Como hemos visto, estos textos documentan una visión personal del proceso educativo. Si bien cierto que D. João de Almeida Portugal retoma ideas preexistentes sobre los objetivos de la educación y sobre los medios a utilizar en la formación de un individuo, no es menos cierto que intenta adaptarlos a las circunstancias particulares de privación de libertad y de desgracia social en que se hallaba tanto él como su mujer y sus hijos.

En este contexto, vale la pena destacar la resistencia que ofrece D. João a la idea de que una «buena» educación pueda ser administrada por el poder político. Sabemos que, por aquel entonces, se asistió por toda Europa a la implementación de medidas, por parte de la institución monárquica, destinadas a controlar el papel social de la nobleza y a disciplinarla. En Portugal, la creación del primer colegio destinado a la instrucción de los nobles coincidió con un período de represión de las capas más elevadas de la nobleza. Ésta fue, sin duda, una de las razones de su fracaso. De hecho, a pesar de haber sido pensado para 100 alumnos, a la hora de la inauguración, esta institución tenía solamente 24 alumnos inscritos y no llegó jamás a acoger al mismo tiempo a más de 38 hasta el inicio del siglo XIX. Entre los primeros alumnos del Colegio muy pocos eran primogénitos de Casas de la primera nobleza, y los pocos que estaban en esas condiciones tenían, como Pedro de Alorna, sus padres en la cárcel<sup>56</sup>.

Ante este estado de cosas, los modelos educativos inspirados en el catolicismo que el marqués conocía y abogaba le sirvieron para desarrollar estrategias formativas dirigidas a la conservación de los valores en que creía. En su manera de ver, hombres y mujeres están llamados a la salvación, lo que equivale a decir que están llamados a la posibilidad de llegar a la santidad. En este sentido, aunque se indiquen distintas formas de comportamiento condicionadas por la edad, el sexo y la po-

56 CARVALHO (1959); João Bernardo Galvão TELES, «Relação dos alunos do Colégio dos Nobres de Lisboa (1766-1837)», *Revista Lusófona de Genealogia e Heráldica*, núm. 1 (Novembro de 2006), pp. 57-117.

sición social, lo que se propone como meta final del itinerario formativo es igual para todos: una educación cristiana para la virtud y para resistir a la violencia del poder de los hombres, que tiene como fin último y se confunde con la santidad y la Vida Eterna en el reino de Dios.



# La contribución de las mujeres a una nueva forma de civilidad (ss. XVII-XVIII)<sup>1</sup>

BENEDETTA CRAVERI

Università degli Studi Suor Orsola Benincasa di Napoli

Intentaré reconstruir los principales rasgos de un fenómeno único entonces en Europa, como fue el proceso de toma de poder por parte de las mujeres en la sociedad francesa del Antiguo Régimen, del siglo XVII al siglo XVIII.

También quisiera ilustrar algunas de las múltiples consecuencias de esta nueva influencia femenina en el ámbito de las costumbres, el lenguaje, el arte, la literatura, la reflexión psicológica y moral o incluso de la religión.

Finalmente, me parece conveniente destacar el papel fundamental de las mujeres y los modelos de comunicación que éstas han sabido representar, en particular a lo largo del siglo XVIII, en el nacimiento simultáneo de la sociedad civil y de la opinión pública, en el sentido moderno del término.

El célebre jurista Jean Bodin, todavía en 1586, no dudaba en relegar a las mujeres de la vida civil, considerando «que éstas debían ser apartadas de todos los lugares de mando y de decisión, de las asambleas públicas y de los consejos y que únicamente debían ocuparse de los asuntos propios de su sexo»<sup>2</sup>. Apoyándose en la doble herencia grecorromana y judeocristiana, el gran teórico de la soberanía del Estado absoluto reiteraba una convicción tan antigua como la civilización occidental. En casi toda Europa, esgrimiendo como argumento la debilidad intelectual, moral y psíquica supuestamente inherente a su naturaleza, las mujeres se encontraban excluidas del poder y única-

1 Traducción de Eva Teixidor Aranegui.

2 Jean BODIN, *De Republica libri sex*, París, 1586, J. Du Puys, cap. VIII: «De ordinibus civium», p. 365.

mente los hombres eran ciudadanos de pleno derecho autorizados a gobernar.

Aunque pueda parecer sorprendente, el Renacimiento no había significado un progreso en este ámbito, sino, más bien, una regresión en la condición femenina. En el ámbito social, la vuelta al derecho romano, claramente desfavorable a las mujeres, debilitaba su posición jurídica. En el ámbito religioso, la masiva participación de las mujeres en la vida espiritual y en las obras de caridad y asistenciales, que se había puesto de manifiesto con el nacimiento de las órdenes religiosas menores, perdía parte de su espontaneidad y autonomía. La Contrarreforma, a partir de ahora, prohibía a las mujeres manifestar su verdadera vocación religiosa ante el mundo y organizarse en comunidades religiosas o en beaterios: sólo podían estar al servicio de Dios en clausura o retiradas en conventos, sometidas al control espiritual del clero masculino.

El redescubrimiento del pensamiento antiguo había igualmente conferido seña de autoridad a una misoginia ya profundamente enraizada en el pensamiento religioso. Aristóteles había proclamado la imperfección congénita de la naturaleza femenina y, en la tradición pitagórica, la mujer aparecía como la cara lunar y tenebrosa del universo en oposición a los caracteres solares y positivos del hombre: una visión científica y filosófica de la mujer perfectamente coherente con el antifeminismo teológico cristiano. Las hijas de Eva se distanciaban del hombre, no únicamente en el ámbito racional, sino también en el ámbito divino de la gracia. En resumidas cuentas, la mujer era una potencia negativa que había que dominar; el miedo que inspiraba equivalía, no obstante, a reconocer su rol central en la vida social.

En la Francia del siglo XVI, donde el Renacimiento había llegado al menos con medio siglo de retraso comparado con Italia, el bello sexo se beneficiaba sin embargo de un trato más liberal en el seno de la sociedad aristocrática. Al contrario que en Italia o España, y según una antigua tradición francesa, las mujeres no vivían a la sombra de los hombres ni tampoco apartadas de la vida social; incluso si su papel en la escena pública tenía una apariencia esencialmente decorativa, no por ello estaban excluidas. Varias grandes damas habían animado verdaderos salones de cultura humanista y la presencia femenina había contribuido de forma significativa al esplendor de la monarquía de los Valois.

Durante el reinado de Francisco I, como por otra parte lo lamentaría Fénelon más tarde, la corte, antaño limitada al círculo restringido de los jefes de familia, se había ampliado y abierto a las mujeres. Su belleza, gracia y elegancia las predisponía a presidir no sólo los fastos caballerescos, sino también el naufragio de todas las reglas morales que iba a marcar la larga regencia de Catalina de Médicis. En el mundo cerrado de la corte, una antigua tradición daba a las madres, esposas, hermanas y amas de casa una libertad, y a veces un poder de influencia, cada vez que éstas sabían imponerse mediante la persuasión y la seducción.

Sin embargo, desde las primeras décadas del siglo XVII, la presencia de las mujeres en la sociedad francesa da un nuevo giro. En adelante, aceptadas fuera de los estrechos límites de la esfera doméstica, las mujeres ya no se sienten coaccionadas por roer poco a poco unas migajas de una parcela de influencia de límites variables, sino que se convierten en árbitros de la vida de sociedad. A partir de ahora, las mujeres dictarán las leyes en materia de buenos modales, lenguaje, gusto, placeres, y así van a imprimir uno de los rasgos más específicos en el estilo de vida nobiliario. Esta espectacular revolución, cuyas consecuencias serían múltiples, caracterizará, principalmente en comparación con otros países europeos, a la sociedad francesa hasta finales del Antiguo Régimen.

Conviene sin embargo destacar que desde un punto de vista jurídico, religioso y moral, la mujer va a continuar viviendo en Francia, como lo haría en el resto de Europa, en unas condiciones de aplastante inferioridad en comparación con el hombre.

Sometida a la autoridad de sus padres, y después a la de su marido, no podía disponer de sí misma, ni tan siquiera se le consultaba sobre las decisiones fundamentales que comprometían su existencia. La afirmación de las mujeres en la escena social, muy lejos de ser el resultado de un abuso de autoridad, se da, en efecto, en el marco de una sutil subversión de la cultura masculina dominante de la época.

Si nos preguntamos sobre las condiciones que van a permitir semejante giro, hay que acordarse de que, respecto a los valores de la antigua tradición feudal, la condición de inferioridad objetiva del sexo débil se prestaba paradójicamente a esa transformación. Precisamente porque era delicada, desarmada y porque tenía necesidad de ser protegida, la mujer era, dentro del concepto nobiliario del honor, la destinataria por excelencia del homenaje caballeresco.

Cierto es que las costumbres habían cambiado mucho desde las del «amor cortés» de la Edad Media, pero en el momento de redefinir su propio estilo de vida y su propio código de identificación, la nobleza francesa volvía al ideal de sus orígenes, al culto rendido a la mujer por la civilización cortesana. Contrariamente al antifeminismo propio de los ámbitos populares o vehiculado por una estrecha moral burguesa, la ética noble se mantenía fiel a un modelo femenino que no era considerado como un riesgo de caer en el pecado, sino como una ocasión de elevación espiritual; que tampoco era un abandono a los instintos, sino una apertura a los aspectos civilizadores de la cultura.

En la tradición de los usos aristocráticos, el homenaje ostentoso a la dama y el lugar privilegiado que se le reservaba eran al mismo tiempo una ocasión para manifestar el honor viril y un signo evidente de distinción social. Es lo que destacaba, ya en el siglo XVIII, David Hume, en su análisis de la cortesía como rasgo distintivo de la civilización francesa: «como la naturaleza ha dado al hombre la superioridad sobre la mujer dotándolo de una gran fuerza física y de espíritu, es el hombre quien debe compensar esta ventaja mientras pueda mediante una conducta generosa, consideraciones visibles y gran amabilidad hacia todas las inclinaciones y todas las opiniones favorables al bello sexo»<sup>3</sup>. Mitificada, venerada, adulada, la mujer era percibida como un elemento irremplazable de la sociedad aristocrática y como el más bello trofeo del orgullo masculino.

Para volver a dar vida a estos usos ancestrales, de los que las recientes Guerras de Religión acababan de recordar todos los riesgos que comportaban, dada la reintroducción de las más bárbaras costumbres, y para adaptarlos al nuevo contexto antifeudal que perseguía afirmar la monarquía centralizada y moderna que entonces estaba en auge, era, en efecto, fundamental la colaboración de las mujeres.

Tanto en la casa como en el convento, la enseñanza impartida a las hijas de la nobleza estaba concebida previendo el lugar que iban a ocupar en el mundo. Y esta educación tan marcada por la seguridad y el orgullo de pertenecer a una clase social, conducía, generalmente, a

3 David HUME, Essai XIV, «De l'origine et du progrès des arts et des sciences», en *Essais et traités sur plusieurs sujets*, 1.<sup>a</sup> parte, *Essais moraux politiques et littéraires*, introducción, traducción al francés y notas por Michel MALHERBES, París, J. Vrin, 1999, p. 179.

las jóvenes a aceptar con serenidad un matrimonio que, decidido al margen de ellas, respondía a razones de linaje y no de corazón. A decir verdad, las jóvenes nobles en absoluto tenían la costumbre de cuestionar sus sentimientos, al contrario que sus contemporáneas burguesas. Los sentimientos se consideraban como elementos inapropiados, si no ridículos y hasta peligrosos, pues eran susceptibles de cuestionar las uniones dictadas por la razón cuyo fin era reforzar el prestigio familiar, la conservación del patrimonio, así como la continuidad del nombre y del linaje. Las uniones más desafortunadas encontraban algún alivio en el honor de entrar en una familia ilustre. Pero en la educación de las jóvenes, el imperativo de la posición social y de la integridad moral iban también parejos con la advertencia contra los peligros del mundo.

Así pues, nos vemos frente a la primera de las contradicciones patentes de la condición femenina, que va a conducir a las mujeres de la nobleza a convertirse en expertas en apariencia social.

La educación religiosa y moral de las jóvenes estaba centrada en la obediencia, el pudor, la discreción, el miedo a los hombres y la advertencia contra las pasiones. Con el paso de generaciones y años, al abrigo de los hogares y de los conventos, las jóvenes acariciaban la ilusión de una vida casta y virtuosa, tal y como proponía el rito mariano: una edad de la inocencia que iba a interrumpirse fatalmente con la entrada en sociedad. Y sin embargo todas sabían que esta etapa era necesaria y que había que prepararla lo mejor posible para ser capaces de resistir, al mismo tiempo, a las adulaciones del mundo y, pese a ello, merecer su aprobación.

Existía no obstante un lenguaje común a ambos sexos, un lenguaje del cuerpo y del espíritu, de la palabra y del gesto; un lenguaje capaz de resolver, al menos en el plano formal, la primera de las grandes contradicciones a las que debía enfrentarse la mujer, llamada a consagrarse a Dios y a vivir en este mundo, a exhibirse en público y a no conceder nada de sí misma. Este lenguaje era el de la cortesía y el bello sexo. La mujer del siglo XVII hará uso de él como seña de pertenencia, como escudo de reputación, como marca del mérito.

La *Introduction à la vie dévote* de San Francisco de Sales, escrita a principios del siglo XVII para una mujer de la alta nobleza llamada a mantener su rango en la sociedad, ya se proponía ir más lejos y hacer de la cortesía un arte cristiano. Había llegado el momento de tomar

nota de que el comercio del mundo era para muchas mujeres una elección inevitable y que había que ayudarlas a vivirlo no desde la oposición sino en armonía con su fe religiosa. Obra de un éxito seguro, la *Introduction à la vie dévote* no se limitaba a legitimar, en el plano religioso, la participación activa de las mujeres en la vida social, sino que la definía por los atributos de virtudes consideradas específicamente femeninas: el júbilo, la alegría, la cortesía.

Las mujeres se encontraban, pues, autorizadas a tomar el control del nuevo espacio social que se había creado a medio camino entre la esfera oficial de la corte y la esfera propiamente doméstica de las residencias privadas; un espacio de libertad, el de la vida en sociedad, donde, en las primeras décadas del siglo XVII, había tenido lugar la regeneración de los usos y costumbres de la sociedad francesa moderna, no bajo el signo de la autoridad sino bajo el de la amenidad.

Y fue en el Hotel Rambouillet, incluso por iniciativa de una mujer, donde esta manera de vivir noblemente se evidenció, por primera vez, como un ideal.

Destinado a ejercerse sobre uno de los terrenos más movedizos e insidiosos, este nuevo prestigio femenino no estaba exento de ambigüedades. Su autoridad descansaba en simples convencionalismos y sus opciones eran casi obligadas. ¿Era consecuencia de su excelencia o de su debilidad por lo que las mujeres tenían derecho al homenaje de los hombres? El hecho es que, en el nuevo contexto cultural, su fragilidad se podía revelar como una fortaleza y sus desventajas de partida, como en otras tantas ocasiones inesperadas, podían hacerse valer. El uso correcto del decoro, por ejemplo, representaba para el bello sexo una arma defensiva antes que un elemento de diferenciación social, puesto que solo las reglas de comportamiento consagradas por las costumbres podían suavizar la inferioridad jurídica de las mujeres, que se habían convertido en sus más fieles guardianas. Acostumbradas a mantenerse en un frágil equilibrio entre las costumbres y la ley, y a atenerse, tratándose de su prestigio y reputación, a su capacidad como intérpretes de lo que hoy llamaríamos sensibilidad colectiva de su casta, las mujeres de la nobleza habían adquirido un arte consumado de matices que las hacía especialistas en las apariencias en sociedad.

Había otro factor de inferioridad objetiva en la mujer: el estado de ignorancia en el que *a priori* se la mantenía, puesto que el acceso al saber era considerado como privativo del hombre. No fue hasta finales

del siglo XVII, cuando Madame de Maintenon creó en Saint-Cyr un colegio para las jóvenes nobles que habían caído en la pobreza, cuando se abordó directamente el tema de la educación femenina.

De Mademoiselle de Scudéry a Madame de Deffand, todas aquellas que figuran entre las grandes escritoras del Antiguo Régimen tienen amargas palabras sobre el tema de la negación de la educación a las mujeres. Todavía en 1771, en una preciosa carta al abad Galiani, Madame d'Épinay se quejaba del hecho de que toda la educación impartida a las niñas «giraba hacia los talentos agradables»<sup>4</sup> de la danza, el canto, la elegancia, y estaba desprovista de conocimientos útiles para fortalecer el alma y el espíritu.

Sin embargo, por otra de esas paradojas que se encuentran en el origen de la importancia de las mujeres en la sociedad del Antiguo Régimen, esas tinieblas de la ignorancia en las que se encontraban las jóvenes van a resultar extremadamente fecundas para dar forma a la lengua y literatura francesas. Como las mujeres no se beneficiaban de la educación humanista, su francés era claro y natural, exento tanto de las trivialidades del habla popular como de la jerga de la lengua docta; en el gran debate sobre la lengua se proponía como modelo para toda la nación. En efecto, desde que Francisco I había hecho del francés la lengua oficial de la administración real y de los tribunales de justicia, el problema de una lengua nacional capaz de ilustrar plenamente la gloria del reino había apasionado las mentes. Para que el francés igualase en prestigio al latín y ocupase su lugar en el mundo del saber y de las letras, ¿había que reforzar su carácter natural o había que latinizarlo mediante una sabia asimilación, una imitación erudita de los modelos de la Antigüedad?

A principios del siglo XVII, cuando Francia se enorgullecía de haber superado en Europa la primacía cultural italiana, y cuando la *translatio studiorum francorum* era una realidad incontestable, las dudas ya no eran admisibles: el francés debía preservar su pureza, renunciar a los ornamentos que le eran extraños y realizar plenamente su vocación de lengua universal.

4 Madame d'Épinay al abad Galiani, 4 de mayo 1771, en Ferdinando GALIANI, Louise D'ÉPINAY, *Correspondance*, edición de Georges DUBAC y Daniel MAGGETTI, 5 vol., París, Éditions Desjonquères, 1992-1997, vol. II, p. 24.

Malherbe fue el primero en hacer frente al problema, tanto con la lengua escrita como con la hablada. A pesar de su amor por los clásicos, consideraba que la musicalidad de una lengua no podía ser fruto de una operación arqueológica y que hacía falta investigar en la práctica cotidiana de la elite y, sobre todo, en las conversaciones de las mujeres, educadas lejos del alcance de las influencias corruptoras del mundo.

Con la llegada al poder de Richelieu, la promoción de la lengua real iniciada por Malherbe se convirtió en una de las claves de la política cultural de la monarquía, de donde, entre otras cosas, surgió la fundación de la Academia Francesa. Para hacerla operativa, era necesario, sin embargo, la colaboración de una sociedad civil capaz de atribuirse, con total libertad, la revolución idiomática. Es así como la elite de la nobleza, que habiendo tomado distancia frente a la corte había hecho del arte de la palabra uno de los símbolos distintivos de su casta, jugó, sin saberlo, un papel decisivo en el éxito de la política cultural del aborrecido ministro cardenal. Y las mujeres, que el Estado y la Iglesia condenaban a la obediencia y a la ignorancia, impusieron, en efecto, su autoridad sobre la primera de las instituciones en que se apoyaba el Estado, es decir, la lengua.

Esto no es todo. Apartadas de la cultura académica, las mujeres, que presidían el elenco de los placeres de la vida social, serían las primeras en pedir a la lectura que les entretuviese y les distrajese; constituirían así un nuevo público para el que los escritores tenían naturalmente las mejores atenciones, creando para ellas una amplia literatura de diversión. Es cierto que se trataba de géneros considerados menores, destinados a amueblar la ociosidad de la vida mundana, tales como las cuestiones de amor, los retratos, los aforismos, las cartas, los romances. Pasatiempos femeninos que los letrados desdeñaban y que los hombres de la Iglesia condenaban, pero que con el tiempo se convertirían en uno de los pilares de la tradición literaria francesa.

Las *Máximas* de La Rochefoucauld, los «retratos» que aparecen en las memorias del Cardenal de Retz, los *Divers Portraits* de Mademoiselle de Montpensier, las *Lettres portugaises* de Guilleragues, *La Princesse de Clèves* de Madame de La Fayette, la *Correspondance* de Madame de Sévigné, son también ejemplos del grado de excelencia conseguido por las «mundanas» que escribían como aficionadas y desdeñaban el estatus de autoras.



Si las mujeres contaban en las orientaciones de la cultura moderna por lo que no sabían, tenían que ocultar en cambio lo que sí sabían. El decoro detestaba la pedantería femenina y reclamaba alegría y galantería. Semejante juego imponía a las mujeres el disimulo y el dominio de sí mismas: había que agradar y negarse, seducir y no dejarse someter. Una vez más, para responder a las exigencias propias de su condición, el bello sexo debía destacar en el complejo arte de una apariencia con la que toda una sociedad iba a medirse. Las cualidades femeninas de seducción, desenvoltura y ligereza no eran otras que las reglas generales de la honestidad.

El creciente prestigio de las mujeres en el seno de la vida social debía fatalmente arrastrar a los dos sexos a cuestionarse una vez más los caracteres específicos de la naturaleza femenina y su campo de actuación. Moralistas y hombres de Iglesia tomaron nota de esta revolución que concedía a la mujer una importante misión espiritual en el seno de la sociedad civil, dándose prisa por instruirla. La literatura edificante de la época testimonia mejor que nada este apresuramiento, como muestran los numerosos tratados de buenos modales que entonces se publicaron y que iban dirigidos lo mismo a hombres honestos que a mujeres honestas.

Pero hay que admitir que la llamada al decoro no tenía el mismo sentido dependiendo del sexo al que se dirigiese. Para el hombre, la decencia era un ideal de comportamiento social estrictamente profano, mientras que para la mujer ésta era inseparable de los valores religiosos (devoción, piedad y castidad). El arte del agradar era una de las mayores preocupaciones del hombre decente, pero eso no era lo que se le pedía a su réplica femenina. Su rol en la vida de sociedad era esencialmente pasivo y su conducta obedecía a normas de comportamiento mucho más estrictas que las impuestas al hombre decente. Los maestros de la moral le recomendaban más bien vigilar su honor y su reputación y rechazar la galantería.

En la nueva realidad de la vida en sociedad, las mujeres no estaban en absoluto preparadas para escuchar estos consejos y para limitarse a tener un rol pasivo, al menos en materia del gusto y de la diversión. En sus salones, ellas querían que se conversase, se escribiese, se hicieran versos —en un tono inesperado, ligero, rápido, brillante, galante—, ante todo de psicología y de casuística amorosa. En efecto, psicología y amor eran los dos temas sobre los que la inteligencia femenina destacaba sin otro bagaje que la sensibilidad, la intuición y la mundología.

A partir de ahora, nadie en el mundo de las letras podía ignorar que el gusto femenino se había vuelto determinante para decretar el éxito de una obra, consagrar la reputación de un autor u orientar la producción literaria. Los gacetilleros sin escrúpulos ya no eran los únicos en halagar al nuevo público de las lectoras. En 1637, para poder ser leído también por las mujeres, Descartes decidía escribir su *Discurso del método* en francés y no en latín, y renunciaba a tratar a fondo el muy difícil problema de la existencia de Dios. Por las mismas razones, el antimundano Pascal abandonaba la lengua tradicional de la teología, el latín, por el francés, para que sus *Provinciales* pudiesen llegar al público femenino, sabiendo bien que la doctrina jansenista había encontrado en las mujeres de la nobleza uno de sus más importantes apoyos.

Frente al avance del enemigo, el amable y mundano jesuita padre Rapin, autor de una importante *Histoire du Jansénisme*, no despreciaba los viejos tópicos de la misoginia que todavía estaban profundamente enraizados en la mentalidad de ambos sexos. Avidez de saber, excesiva curiosidad: en el origen de todos los males, las ganas por conocer de las mujeres no podían ser más que fruto de la soberbia.

Al contrario, y apartándose de la actitud tradicional de la Iglesia, el jansenismo autorizaba a las grandes damas, que en cualquier otra circunstancia habrían encontrado inconveniente ampliar su saber, a interesarse «por asuntos de los que se ocupaban las mentes más sublimes y sobre los cuales eran consultadas como si de doctoras se tratase»<sup>5</sup>. Tratándose de mujeres excepcionales por su inteligencia y su situación social, su ejemplo era pernicioso ya que las razones que las empujaban hacia el jansenismo no eran otras que la imitación y la emulación; dicho de otro modo, la moda, que no era otra cosa más que la incitación a imitar.

La Rochefoucauld llamaba irónicamente a la duquesa de Longueville «la madre de la Iglesia»<sup>6</sup> y a la marquesa de Sablé y a la princesa de Guéméné las «fundadoras del Jansenismo». La paradoja traduce el reconocimiento de un hecho: el éxito de la nueva doctrina, su proseli-

5 *Mémoires du Père Rapin de la Compagnie de Jésus sur l'église et la société, la cour, la ville et le jansénisme*, publicadas por Léon AUBINEAU, 3 vol., Paris-Lyon, Librairie Catholique Emmanuel Vitte, 1865, I, p. 402.

6 *Mémoires du Père Rapin*, II, p. 420.

tismo entre los representantes de la alta aristocracia, cuyo prestigio en los medios sociales cultos difícilmente se explicaría sin el apoyo de una pequeña elite femenina. Los detractores de Port-Royal eran perfectamente conscientes y hacían uso de este argumento para polemizar: los jansenistas, decían ellos, tienen consideraciones con el sexo débil por simple interés. Para asegurarse la protección y el apoyo de la buena sociedad, los apóstoles del ascetismo y del rigor se apoyan en la vanidad de las mujeres, animando peligrosamente su curiosidad y su espíritu crítico, las empujan a aventurarse en las discusiones teológicas, despreocupados de los límites naturales de sus capacidades intelectuales.

Pero, misoginia aparte, los detractores de la nueva doctrina se inquietaban tanto por la acogida que ellas le daban como porque las mujeres se habían convertido en el símbolo de la alta sociedad. Al dirigirse directamente a ellas para obtener su apoyo, los escritores de Port-Royal habían ganado a sus adversarios de la corte y conseguido una primera y brillante victoria. Arnauld y, más tarde, Pascal habían adivinado la importancia que cobraba la opinión social y, dejando de lado todas las reglas del debate teológico tradicional, divulgaban la teología en francés, sin renunciar a tratar los problemas teóricos más complejos y, haciendo un llamamiento a la capacidad de juicio de los creyentes, les hacían plenamente responsables de sus elecciones. Conocían los gustos de un público aristocrático y culto, muy exigente en asuntos de lengua y de estilo, y lo fascinaban con «un francés tan bello que les hacía abandonar la lectura de sus novelas»<sup>7</sup>.

Sin embargo, contrariamente a la opinión del padre Rapin, la forma no era la única causa. El moralismo y el intelectualismo que caracterizaban la espiritualidad de Port-Royal a partir de los años 1640, a costa de las tendencias afectivas y místicas, todavía muy presentes en Saint-Cyran, estaban perfectamente de acuerdo con los intereses psicológicos y morales de la cultura social y con su tendencia a la introspección.

Es inútil esperar a los escritores clásicos –Molière y Racine, La Fontaine, La Rochefoucauld, La Bruyère– para obtener una confirmación. El preciosismo, considerado como un fenómeno social y no sola-

7 *Mémoires de Madame de Motteville sur Anne d'Autriche et sa cour*, nueva edición según el manuscrito de Conrart por M. F. RIEUX, 4 vol. Paris, Charpentier, 1855, vol. I, p. 57.

mente literario, ya había mostrado que ciertas damas de la alta sociedad deseaban distinguirse por su cultura, su refinamiento, su aversión al amor físico y la vida de los sentidos, con una preocupación ética y estética de pureza y rigor. Al calificar a las Preciosas de «jansenistas del amor», Ninon de Lenclos expresaba bajo una forma lapidaria la convención, bastante extendida en los adversarios de Port-Royal, de una correlación secreta entre las dos «sectas». Bien sea en la exaltación de la naturaleza humana o en su mortificación, un mismo problema por distinguirse y por aceptar un desafío, debía, como ha escrito Jean Lafond, incitar «a una fracción no menospreciable de la aristocracia a sentirse en afinidad con un extremismo que no estaba a la altura de la mayoría»<sup>8</sup>.

Es conveniente aquí decir unas palabras sobre una de las cuestiones más debatidas y más controvertidas de la cultura francesa del siglo XVII, la de las Preciosas y su verdadera identidad histórica<sup>9</sup>.

Por una extraña paradoja, parece que estas mujeres, que habían provocado un escándalo por no haber querido renunciar a su singularidad y a su verdad, no han dejado muestras escritas más que en la literatura satírica; una paradoja que tan solo puede intrigar a quien se interese por las Preciosas como grupo o «secta».

El acta de nacimiento del movimiento podría encontrarse en una carta del Chevalier de Sévigné fechada el 3 de abril de 1654: «Existe en París un tipo de jóvenes y mujeres al que llaman “preciosas”, que tienen un vocabulario y unos gestos, con un contoneo maravilloso: se ha hecho un mapa para poder navegar por su país»<sup>10</sup>.

El mapa al que el Chevalier de Sévigné hacía alusión era probablemente obra de un familiar del círculo de Gaston d'Orléans, marqués de Maulévrier, y no sería publicado hasta 1661, en medio del auge de las Preciosas. Entre 1654 y 1661, las actividades y aspiraciones intelectua-

8 Jean LAFOND, «Madame de Sablé et son salon», en *L'Homme et son image*, Paris, Champion, 1996, p.265.

9 Para una perspectiva crítica del caso de las Preciosas, ver la obra de referencia de Myriam Maître, *Les Précieuses. Naissance des femmes de lettres en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Champion, Paris, 1999.

10 *Correspondance du Chevalier de Sévigné et de Christine de France, duchesse de Savoie*, bajo la dirección de Jean LEMOINE y Frédéric SAULNIER, Paris, H. Laurens, 1911, p. 246.

les de la secta fueron objeto de toda una serie de obras: *La Précieuse* (1656-1658) del abad de Pure; *Les Précieuses ridicules* (1659) de Molière y las dos ediciones sucesivas (1660-1661) del *Grand Dictionnaire des Précieuses* de Somaize. Durante siete años, mal que bien, hicieron que se hablase de ellas con el ardor efímero de los fenómenos a la moda.

Este conjunto de textos, la mayoría muy ambiguos, ha sido objeto de diversas lecturas. Mediante una búsqueda científica de las claves de los personajes, algunos han querido llevar los modelos originales hasta la caricatura literaria sin poner en duda la existencia de las Preciosas; otros han lanzado la hipótesis de que solo eran una abstracción, la personificación de una extravagancia peligrosa para el equilibrio de la alta sociedad, o una pura invención de la misoginia masculina. Lo que está claro desde entonces, es que, a partir de 1640, una pléyade de mujeres ocupaba un lugar central en la vida social de la capital. Para cada una de ellas –se han contado más de ciento treinta pertenecientes casi todas a la alta nobleza– el adjetivo «preciosa» que se utilizaba en singular, no tenía ninguna connotación negativa y era sinónimo de delicadeza, refinamiento, distinción.

Si bien la vida mundana era sinónimo de circulación e intercambios, las damas de la nobleza que eran calificadas como Preciosas frecuentaban preferentemente los mismos lugares y a menudo estaban unidas entre ellas. Imaginémonos esta relación de amistad que unía a Julie d'Angennes con la duquesa de Longueville, la princesa de Montpensier, la marquesa de Sablé, la condesa de Maure, la condesa de Lafayette y la marquesa de Sévigné, por citar solo los nombres más famosos. Sin duda alguna, compartían el interés por la literatura y el amor a la lengua, la pasión por la conversación y la sutileza psicológica, el refinamiento de las formas y la intransigencia por el gusto, pero ninguno de estos elementos era privativo de la tipología preciosa: eran más bien rasgos comunes de la nueva cultura mundana.

Si algunas de ellas manifestaban resistencia más o menos declarada a los vínculos del matrimonio o una repulsión por el amor físico, otras no eran tan intransigentes y no rechazaban a sus adoradores. Muchas eran enfermas imaginarias, atormentadas por manías vagamente histéricas, pero las había, como la Grande Mademoiselle, que poseían una salud de hierro. Esta diversidad de tendencias y actitudes comportaba sin embargo un denominador común: una voluntad compartida que daba a su comportamiento un carácter sin parangón.

Viril o delicada, austera o frívola, libertina o mojigata, la «preciosa» cultivaba una alta idea de sí misma y de lo que le era dado, una actitud que debían tanto al orgullo de casta como a la consciencia de la fragilidad propia de la condición femenina.

Los privilegios de que las mujeres gozaban en el seno de la sociedad aristocrática no cambiaban, en efecto, su situación de inferioridad jurídica y no impedían que otros decidiesen muy a menudo su destino. Aceptar lo ineluctable, encontrarse a merced de un marido no querido, arriesgar su vida por causa de maternidades no deseadas, no implicaba necesariamente la resignación: la preciosa permanecía fiel a sí misma, se escuchaba, se analizaba, se controlaba. Con la fortaleza que le confería el decoro, daba la medida de lo que valía en la zona franca de la sociabilidad. Era ahí donde podía ejercer libremente su inteligencia, imponer su sensibilidad, abandonarse a los placeres etéreos de la mente; era ahí donde podía elegir y exigir, seducir y negarse, y, finalmente, triunfar sobre la realidad al encerrarla en una metáfora. Por eso, la literatura y la lengua tenían para la preciosa una importancia sin igual: le permitían refugiarse en el sueño y en las emociones estéticas, refinar continuamente su sensibilidad y su gusto, pero, sobre todo, le enseñaban el poder fundamental de la palabra. Hablar y escribir se convertían para ella en un acto de creación: únicamente existía lo que aceptaba nombrar.

Las Preciosas han sido, sin duda alguna, el primer movimiento feminista moderno. Por primera vez la condición femenina era objeto de una reflexión sistemática dentro de un grupo formado por mujeres. Por primera vez, no eran los hombres los que estudiaban e interpretaban al otro sexo, sino que era este último el que declaraba alto y fuerte cómo se veía y cómo quería ser tratado. Pero las primeras Preciosas, aun reivindicando las mismas capacidades que los hombres, estaban convencidas de que el valor de la mujer residía en su diferencia y no en su conformidad con el modelo masculino. Y aunque esta diferencia todavía podía dar lugar a reivindicaciones y conflictos, constituía una de las peculiaridades innegables de la civilización mundana.

Cortesía, galantería, honestidad eran, en efecto, ideales imposibles fuera de una profunda entente entre los dos sexos. La nobleza y la elegancia del modelo de vida aristocrático nacían de un desafío común. Orgullosos de sus diferencias, enriquecidos por sus diferentes experiencias, hombres y mujeres se unieron en la misma pasión por la

vida en sociedad. Estaban dispuestos a sacrificar los sentimientos privados más violentos y también las aspiraciones más profundas a cambio del derecho de ciudadanía en un mundo de placer, de diversión y de consentimientos. Un mundo de afinidad que, como en la época dorada de la cortesía, unía, nuevamente, la belleza y el valor y donde las únicas leyes respetables eran aquellas del común acuerdo.

A finales del XVII, incluso el abad de Bellegarde, autor prolífico de manuales de buenos modales, estaba dispuesto a admitir que el trato con las mujeres era pedagógicamente más eficaz que la lectura de libros especializados: «Es sólo frecuentando a las damas, como adquiriremos este aire del mundo y esta buena educación que ningún consejo, ni ninguna lectura pueden dar»<sup>11</sup>. A partir de Madame de Rambouillet y hasta finales del Antiguo Régimen, las mujeres de la alta sociedad asumen, en efecto, una función educadora que, de generación en generación y más allá de todas las diferencias, será la prueba más notable y la más significativa de su éxito. Vestales de un patrimonio de signos que funcionaba como un código de reconocimiento para toda una elite, garantes por su sola presencia de la pureza de la lengua y de la delicadeza en los modales, las mujeres de la nobleza parecían tomar partido por la continuidad y la tradición. El aprendizaje del decoro no se reducía, sin embargo, a una transmisión mecánica; era todo un proceso de adquisición, un rito iniciático que dependía de las aptitudes y de la sensibilidad individuales y no estaba vinculado a la cuna. Fundado sobre el doble principio de captación y de exclusión, el arte de la vida en sociedad podía también servir tanto para definir la identidad nobiliaria como para favorecer el ascenso social. Esta doble dinámica puso en marcha un afán de emulación espectacular. Los elementos más emprendedores y los más ambiciosos de la burguesía observaban, copiaban, interiorizaban el modelo de comportamiento aristocrático y no pararon hasta que lo imitaron. El espíritu de emulación, la fortuna, las lecciones de compostura y de danza, el estudio de los manuales de buenos modales y la lectura de novelas no bastaban generalmente para ser reconocido; pero algunos de estos burgueses llegaban a adquirir los modales y el estilo del gentilhombre mediante la práctica cotidiana del decoro y la participación directa en la vida en

11 Jean-Baptiste MORVAN DE BELLEGARDE, *Réflexions sur la politesse des mœurs*, in *Oeuvres diverses*, 4 vol., Paris, Robustel, 1723, vol. II, p. 621.

sociedad. Y es en el reino femenino de los salones donde esta experiencia iniciática encuentra sus medios y su finalidad, su lugar de formación y su objetivo, su tribunal y su escena.

Eran, pues, las mujeres las que defendían las fronteras de la vida nobiliaria, eran ellas las que tenían autoridad para presidir la ceremonia social y para decidir el derecho de cada uno a participar teniendo cualidades tales como la amabilidad, el refinamiento, la gracia. Pero, al hacer del comportamiento el emblema de su propia identidad social, la nobleza francesa lanzó un reto peligroso. Al desplazar el criterio de pertenencia del nacimiento al mérito, al construir este último con los valores de la cultura mundana y al encargar a las mujeres su difusión y su control, la nobleza parecía renunciar con certeza a su superioridad genética y aceptar mezclarse con gentes de diversos orígenes. Y, en efecto, la tendencia a la movilidad social y a la integración entre el mundo de la nobleza –antigua o reciente, de espada o de capa– y el de la alta burguesía y el de las finanzas que se dibuja en los salones parisinos en torno a 1660, se acentuará además con el tiempo y se volverá irreversible.

Es inútil insistir aquí sobre la gran importancia de los salones en la sociedad del Antiguo Régimen y sobre el papel central que ejercían las mujeres en los círculos de sociedad. Únicamente quisiera recordar que los salones fueron durante dos siglos la estructura que sostuvo la vida social y si, por una parte, estos garantizaban la continuidad de un mismo ideal de la sociabilidad y transmitían el estilo del Gran Siglo, por otra, contribuyeron indiscutiblemente a la difusión del Siglo de las Luces y a la circulación de las ideas.

En el siglo XVII los salones eran mundos preciosos, encerrados en sí mismos, donde una pequeña elite cultivaba la ilusión de su propia perfección moral y estética. En el siglo siguiente, crean un amplio sistema de comunicación donde los hombres y las ideas circulan libremente. La conversación continuaba siendo el rito central que se celebraba día tras día, respetando las mismas leyes de educación y cortesía, invirtiendo en los problemas fundamentales de la nueva cultura. Desde sus orígenes, la conversación social se había beneficiado de la participación de los hombres de letras, pero a lo largo del siglo XVIII, una verdadera revolución tuvo lugar. Los hombres de letras dejaron de estar al servicio de las diversiones de una clase de privilegiados y se convirtieron en maestros y guías de gentes honestas. La palabra servía



a la verdad y no solo a la diversión. La conversación era ahora concebida como una actividad de grupo que debía favorecer los progresos de la razón al ofrecer un método de información abierto y atento a los mejores argumentos y, fundamentalmente, al asegurar la cohesión social y reforzar el problema del bien público. Los grandes salones intelectuales de la época, desde el de la marquesa de Lambert al de Madame Necker, pasando por las reuniones de Madame de Tencin, Madame Geoffrin y Julie de Lespinasse, pueden ser considerados como el abanico de las posibles variantes de este único y ambicioso proyecto.

Piedra de toque absoluta de la buena educación, la conversación había incluido reglas para preservar la armonía y la libertad del intercambio intelectual. Nacida como un reto utópico, había forjado poco a poco un sistema de comunicación que, apoyándose exclusivamente en el respeto a los buenos modales, permitía a la sociedad civil dotarse de su propio «foro», una asamblea libre a puerta cerrada, un lugar de expresión de sus propios juicios. La palabra privada paliaba así la ausencia de la palabra representativa y se abría a formas igualitarias de diálogo y de confrontación de ideas.

Una vez más, las mujeres habían tenido un papel esencial en este proceso. Eran las amas de casa las que reunían con regularidad en su entorno, semana tras semana, estación tras estación, a un grupo de personas que diferían por el temperamento, el encanto, la inteligencia, la posición social, ofreciendo a cada una de ellas la posibilidad de expresar su propia personalidad y de dar lo mejor de sí mismas. No se trataba únicamente de gestionar bien la vanidad de cada cual, sino de asegurarse un verdadero papel de animadoras, papel que exigía paciencia, tacto, espíritu de sacrificio, ejerciéndose de forma prácticamente disimulada y que obligaba a renunciar al propio brillar para dejar todo el éxito a los demás.

Así, durante dos siglos, las mujeres contribuyeron de forma decisiva a crear una forma de vida que fue la admiración de toda Europa. Pero es posible que fuese en el epílogo brutal y trágico de esta civilización social, en el momento de la Revolución de 1789, cuando éstas mostraron la disciplina y la fuerza moral que se escondía detrás de su finura y de su gracia. Hipólito Taine nos lo recuerda en una famosa página: «Encarcelados, hombres y mujeres se vistieron con cuidado, se visitaron, tuvieron tertulias; ocurriría al final de un corredor entre cuatro velas; pero se bromeará, y se harán madrigales, se cantará, y

presumiremos de ser tan galantes, tan graciosos como antes; ¿hay que ser taciturno y mal educado porque un accidente os aloje en un mal albergue? Frente a los jueces, sobre la tarima, guardarán su dignidad y su sonrisa, las mujeres sobre todo irán a la guillotina con la soltura y la serenidad que tenían en una velada. Rasgo supremo del saber vivir que, erigido como único deber y convertido por esta aristocracia en una segunda naturaleza, se encuentra tanto en sus virtudes como en sus vicios, en sus facultades como en sus incapacidades, en su prosperidad como en su caída, y la reviste hasta la muerte a la que la conduce»<sup>12</sup>.

12 Hippolyte TAINÉ, *Les Origines de la France contemporaine*, 2 vol, Paris, Laffont, coll. Bouquins, 1986, I, pp. 315-316.

# Sociabilidad mixta y civilización: miradas desde España

MÓNICA BOLUFER  
Universitat de València

## La civilización de las costumbres y el trato entre los sexos: Jovellanos lee a Hume

Entre 1804 y 1808, durante su destierro en el castillo de Bellver, el magistrado, político y literato español Melchor Gaspar de Jovellanos (1744-1811) dejó manuscritas unas breves páginas que apenas han suscitado la atención de los estudiosos, y que llevan por título *Extracto parafrástico de David Hume*<sup>1</sup>. El autor escocés resultaba por entonces una figura intelectual ampliamente conocida en toda Europa. Sus *Political discourses* (1752), que habían circulado en España desde antes de su traducción al castellano (1789), sobre todo a través de su temprana versión francesa de 1753, tuvieron un importante impacto en el desarrollo del pensamiento económico de la Ilustración, en particular en el debate sobre el lujo, de profundas resonancias políticas y morales<sup>2</sup>.

En concreto, el texto que Jovellanos –gran lector de los ilustrados escoceses– resume en esta ocasión es *Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences*, que formaba parte de un conjunto de ensayos (*Essays Moral, Political and Literary*, 1741) dirigidos a un público no exclusivamente erudito, amplio a la vez que selecto, en los que el filósofo escocés celebraba el desarrollo de la civilidad moderna. En él Hume pone en relación el progreso de las artes y las ciencias y el refinamiento de la cultura y las costumbres con los distintos sistemas

1 Melchor Gaspar de JOVELLANOS, *Escritos sobre literatura. Obras completas. XIII*, Oviedo, Instituto Feijoo de Estudios del siglo XVIII-Ayuntamiento de Gijón-KRK Ediciones, 2009, pp. 457-467.

2 Jesús ASTIGARRAGA, *Los ilustrados vascos. Ideas, instituciones y reformas económicas*, Barcelona, Crítica, 2003, pp. 126-127 y 145-146. María ELÓSEGUI y M.<sup>a</sup> Dolores BOSCH, «El ensayo de Hume sobre el refinamiento en las artes y su influencia en la Ilustración española», *Dieciocho* 19/1 (spring 1996), pp. 101-127.

políticos. Aunque afirma que el avance intelectual requiere de un cierto grado de libertad, por lo que las ciencias se desarrollan en mayor medida en los regímenes republicanos, para Hume (influido en este aspecto por Montesquieu) las buenas maneras encuentran su caldo de cultivo en las cortes, y por ello alcanzan su mayor exquisitez en las monarquías, donde la larga cadena de dependencias sociales y, en particular, la necesidad de obtener el favor de los superiores, obligan a esforzarse por agradar, cuidando el propio comportamiento, aspecto y lenguaje. La civilidad, por tanto, sería un arte que, en su máximo grado, tan sólo podría desarrollarse en sociedades como la francesa, en las que la corte ejercería un papel civilizador.

La lectura de Jovellanos no se detiene en este análisis político, que tan sólo consigna de pasada. Lo que retiene del texto de Hume son otros aspectos altamente significativos. Por una parte, subraya su idea de que en el tiempo presente la urbanidad habría alcanzado un mayor nivel que en el pasado, lo que le permite afirmar, en el debate tan propio de las Luces sobre los efectos morales del desarrollo económico, que el lujo había conducido a una mejora general de las costumbres y no necesariamente a la corrupción de éstas. Por otra, suscribe su justificación moral de la urbanidad bien entendida, que él mismo desarrollaría en la *Memoria sobre educación pública* que estaba redactando por esas fechas<sup>3</sup>.

Sin embargo, el aspecto al que Jovellanos reserva más espacio dentro de su apretado resumen del ensayo de Hume es el trato entre los sexos, presentado, a la vez, como una parte específica de la urbanidad y como su motor y motivación esencial<sup>4</sup>. En *Of The Rise and Progress of the Arts and Sciences* Hume, en efecto, argumenta que la galantería es el producto de las cortes y las monarquías, y la causa directa del refinamiento de las costumbres. Frente a sus detractores, que la consideran ridícula y afectada (*foppish*), Hume la defiende como una inclinación natural. De un lado, porque la naturaleza ha implantado en todas las criaturas una atracción entre los sexos, que no consiste sólo en la mera satisfacción del apetito sensual, sino que incluye una cierta simpatía mutua, una «complacencia y benevolencia, que se extiende

3 JOVELLANOS (2009), pp. 435-532; cita p. 445.

4 David HUME, *The Philosophical Works of David Hume*. Vol. III, Edinburgh, Adam Black and William Tait, 1826, pp. 147-150.

más allá y suaviza mutuamente los afectos de los sexos hacia el otro». De otro lado, porque constituye una expresión de la urbanidad innata, basada en el principio básico de la moral: evitar ofender a los demás, precepto sin el cual ninguna sociedad humana puede subsistir. El arte y la educación sólo refinan y dan gracia y expresión adecuada a esta inclinación sociable, a través de los buenos modales y las atenciones galantes que hacen más fácil y agradable la conversación y el «intercambio de las mentes». Específicamente, la galantería se justifica por la particular atención cortés que se debe a quienes están desprotegidos, sea por sus circunstancias sociales (los extraños y los extranjeros) o por su condición natural más débil (las mujeres).

De ese modo, para Hume la deferencia hacia las mujeres constituiría un signo de progreso. En su visión de la Historia, frente a las naciones bárbaras, en las que los hombres ejercen su superioridad de forma visible y violenta, reduciendo a las mujeres a la esclavitud, entre gentes refinadas aquéllos deben mostrarles respeto y complacencia. Y frente a las sociedades antiguas, donde la condición femenina se consideraba del todo doméstica, la sociabilidad mixta es una práctica esencial de las sociedades modernas que suaviza las costumbres y refina los sentimientos, ejerciendo como elemento civilizador. Por una parte, en la relación conyugal, en el marco del matrimonio monógamo y sentimental que Hume defendería en otros ensayos. Por otra, y de manera más amplia, en las relaciones sociables entre hombres y mujeres, tal como afirma en el ensayo que venimos comentando: «Qué mejor escuela para las maneras que la compañía de mujeres virtuosas, en la que el empeño mutuo por agradar pule insensiblemente la mente, el ejemplo de la suavidad y modestia femenina se contagia a sus admiradores, y la delicadeza de ese sexo pone a todos en guardia, para no ofender traspasando los límites del decoro»<sup>5</sup>.

Estas ideas resonarían también en el artículo «Galanterie» publicado años más tarde en la *Encyclopédie* (1757). Jovellanos no las desarrolló en forma de un texto propio, pero la atención que les dedica en su personal lectura del ensayo de Hume, conectando, como veremos,

5 HUME (1826), p. 151. Sobre el matrimonio, en su «Of Love and Marriage», *ibidem*, volumen IV, pp. 502-7); también Isabel MORANT y Mónica BOLUFER, *Amor, matrimonio y familia. La construcción histórica de la familia moderna*, Madrid, Síntesis, 1998, pp. 270-1.

con preocupaciones expresadas en otras de sus obras y con algunas de sus inquietudes vitales, puede servir para rastrear la presencia en la Ilustración española de un tema muy frecuente en el pensamiento de las Luces: la reflexión sobre la sociabilidad mixta, es decir, el trato social entre los sexos, como signo y motor de civilización. En efecto, junto a los discursos que ponen el énfasis en el papel doméstico de las mujeres, la valoración ilustrada de la sociabilidad como atributo esencial de la naturaleza humana y como conjunto de prácticas en las que esta inclinación se plasma concede un papel importante al «comercio» (en el doble sentido de intercambio mercantil y de trato social), y en muchos casos adjudica una influencia crucial y específica al trato mixto en el proceso de civilización.

La valoración de la compañía y la conversación femeninas como fuerza civilizadora tenía su origen en la cultura francesa del siglo XVII. En el ámbito de la sociabilidad mundana, la galantería había funcionado desde esa época como concepto normativo y como práctica social que se consideraban expresión máxima de la civilidad y del arte de agradar en sociedad y se plasmaban en pautas de comportamiento cortés, formas de relación social y estilos literarios y artísticos<sup>6</sup>. Esa idea, defendida por Hume en sus ensayos, sería desarrollada y dotada de un sentido histórico en las décadas de 1770 y 1780 por los historiadores escoceses<sup>7</sup>. En la visión filosófica que éstos (de Henry Home-Lord Kames, a Adam Smith, Adam Ferguson, John Millar o William Alexander) construyen de la historia como una línea de progreso en sucesivos estadios que enlazan armónicamente desarrollo social, económico, político y cultural y perfeccionamiento moral, las relaciones entre los sexos evolucionan desde la reclusión y esclavitud de las mujeres –en las sociedades primitivas– a su feliz posición en el marco del matrimonio y de la sociabilidad cultivada –en las modernas sociedades europeas.

6 Alain VIALA, *La France galante*, París, PUF, 2008; Noémi HEPP, «La galanterie», en Pierre NORA (coord.), *Les lieux de mémoire. III. Les France, 2. Traditions*, París, Gallimard, 1992, pp. 3677-3711.

7 Véanse Silvia SEBASTIANI, *I limiti del progresso. Razza e genere nell'Illuminismo scozzese*, Bolonia, Il Mulino, 2009; el volumen colectivo de Sarah KNOTT y Barbara TAYLOR (eds.), *Women, Gender, and Enlightenment*, Londres, Palgrave Press, 2005; y Karen O'BRIEN, *Women and Enlightenment in Eighteenth-Century Britain*, Cambridge, Cambridge U.P., 2009 (esp. pp. 81-85 y 136-150).

Esa noción desbordó ampliamente el marco de la reflexión filosófica para difundirse en todo tipo de textos de circulación más amplia: prensa periódica, manuales de conducta, relatos de viajes o literatura de ficción. Con una amplia gama de matices, en todos ellos se entiende que las cualidades «femeninas» (modestia, refinamiento, sensibilidad), al domar la natural rudeza del hombre y suavizar de ese modo los intercambios sociales, contribuyen de manera sustancial al desarrollo de la civilización. Y al mismo tiempo, la condición de las mujeres en una sociedad indica el grado de progreso y bienestar que ésta ha alcanzado.

## El espejo francés: modelos y apropiaciones

Ese tipo de juicios no constituían una mera elucubración filosófica, sino que tomaban como modelo y referencia el caso francés. Como ha establecido una dilatada historiografía, desde el siglo XVII la cultura mundana francesa había destacado en el conjunto de Europa por la extrema importancia acordada en sus valores y sus prácticas a la sociabilidad, el refinamiento de las formas y el cultivo de las letras, y de forma particular por el lugar central que reservaba a la compañía y dirección de las damas, en especial en los salones parisinos<sup>8</sup>. La galantería, considerada como un componente esencial de la urbanidad y su expresión más refinada, se entiende así no sólo como aquello que se les debe a las damas, en tanto que receptoras de la cortesía masculina, sino también como aquello que ellas imponen, exigen o propician de forma activa, sobre lo que dan lecciones con su comportamiento, discuten en sus conversaciones y eventualmente teorizan por escrito.

Es verdad que esa imagen tiene mucho de idealizada, pues el mito del salón nace al propio tiempo que la institución misma, y en este sentido los estudios más recientes han rectificado las lecturas demasiado literales que cierta historiografía norteamericana (caso de Dena Goodman o Daniel Gordon) había hecho de los elogios de la sociabili-

8 Benedetta CRAVERI, *La cultura de la conversación*, Madrid, Siruela, 2003. Para no sobrecargar las referencias, remito a la bibliografía contenida en esta obra y en las citadas en la nota siguiente.

dad mundana<sup>9</sup>. Frente a la imagen de unas relaciones igualitarias, donde el mérito y los valores compartidos difuminarían las diferencias de rango, tanto Craveri como Roger Chartier o Antoine Lilti han subrayado que el silencio tácito sobre las jerarquías no implica su desaparición, y que la imagen de suprema armonía simbolizada y expresada en la «cultura de la conversación» no es sino una representación embellecida que las elites construyen de sí mismas y ofrecen al mundo. Han puntualizado, asimismo, que este tipo de sociabilidad, heredera de las normas aristocráticas de la hospitalidad, forma parte con frecuencia de estrategias de ascenso social y distinción en las que se implica una familia entera. Por último, han matizado el exceso de protagonismo atribuido a los salones en el marco más general de la sociabilidad dieciochesca, precisando que éstos aparecen a ojos de sus contemporáneos, incluso en los mismos términos con los que se los designa (*cercle, société*), como próximos a una gama más amplia de prácticas sociables de las que no siempre pueden distinguirse con nitidez.

Esas oportunas advertencias no niegan, sin embargo, el carácter de modelo y referente idealizado que revistieron en su tiempo la sociabilidad y la galantería francesas. Intelectuales de diversos lugares apreciaron el trato y la conversación entre los sexos en la buena sociedad como indicativa del superior refinamiento de las costumbres alcanzado por Francia y como horizonte al que debe aproximarse toda nación que se pretenda civilizada. Así, David Hume, quien al servicio del embajador inglés residió en París de 1734 a 1737 y de 1763 a 1765, en un escrito autobiográfico firmado el 18 de abril de 1766 a modo de testamento intelectual y vital que se publicaría por expresa indicación suya en el primer volumen de sus obras póstumas, se complació en presentarse como un hombre sociable, cuya compañía había sido buscada y valorada (sabemos, en efecto, que fue apreciado en los salones de Mme de Geoffrin, D'Holbach, Julie de Lespinasse o la condesa de Boufflers). Pretende haberse sentido abrumado por «la recepción con que me encontré al llegar a París, compuesta de hombres y mujeres de todo rango y condición», al tiempo que admite que «es una gran satisfacción vivir en París, a causa del inmenso número de gentes con sen-

9 Roger CHARTIER, «Prácticas de sociabilidad. Salones y espacio público en el siglo XVIII», *Studia Historica. Historia moderna* 19 (1998), pp. 67-83; Antoine LILTI, *Le monde des salons. Sociabilité et mondanité à Paris au XVIII<sup>e</sup> siècle*, París, Fayard, 2003.



sibilidad, conocimiento y educación que abundan en esa ciudad, más que en cualquier otro lugar del mundo»<sup>10</sup>. Y en su último párrafo, casi un prolongado epitafio en el que anuncia la previsible inminencia de su muerte, se retrata a sí mismo en estos términos: «un hombre de disposición afable, dueño de su temperamento, de una abierta, sociable y alegre manera de ser», y añade: «Mi compañía no fue desdeñada ni por los jóvenes y atolondrados, ni por los literatos y gente estudiosa; y como encontré un particular agrado estando en compañía de mujeres sencillas, no tuve razones para estar descontento con la acogida que me dispensaron»<sup>11</sup>.

Las ideas acerca de la importancia del trato civilizado o «político» (en el sentido de cortés y sociable) entre los sexos como criterio esencial a la hora de enjuiciar el grado de desarrollo de una sociedad y su posición relativa en una escala de progreso tuvieron en España buena acogida entre las elites educadas, en la medida en que venían a justificar y dotar de sentido las transformaciones que en la época estaban produciéndose en el ámbito de la sociabilidad distinguida. Circularon, por ejemplo, en un buen número de obras francesas traducidas y adaptadas con éxito, como las de Antoine-Léonard Thomas o François Boudier de Villemert, así como en algunas otras de autores españoles, desde el periódico *La Pensadora Gaditana* (1763-1765) firmado por «Beatriz Cienfuegos» al tratado pedagógico *El Noble bien educado* (1776) del religioso Antonio Vila y Camps<sup>12</sup>. También, con matices significativos, en los ensayos morales y filosóficos de Anne-Thérèse Marguenat de Courcelles, marquesa de Lambert, que, conocidos ya en sus originales franceses, fueron vertidos al castellano en 1781 por Cayetana de la Cerda y Vera, dama cortesana próxima a la reina M.<sup>a</sup> Luisa de Parma. Escribe Mme. de Lambert en sus *Réflexions nouvelles sur les femmes* (1726) que la verdadera galantería, ese «trato delicado, que pule el espíritu y depura el corazón», es una peculiaridad de la cultura francesa que requiere de un hábito de las relaciones mixtas y de un especial refinamiento del lenguaje y los sentimientos amorosos: «Aunque la nación francesa haya decaído en cuanto a la antigua galantería,

10 David HUME, *Mi vida* (1776). *Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo* (1745), edición y traducción de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 1985, p. 21.

11 HUME (1985), pp. 22-3.

12 Mónica BOLUFER, «El arte de las costumbres: una mirada sobre el debate de la civilidad en España a finales del siglo XVIII», *Res Publica* 22 (2009), pp. 195-224.

hay que convenir que ninguna otra la había estimulado y depurado tanto (...). Es preciso convenir que sólo la nación francesa ha conseguido un arte delicado del amor»<sup>13</sup>. Por el contrario, en su parecer la separación existente entre hombres y mujeres en el Sur de Europa habría impedido la emergencia de códigos sociales de cortesía refinada y compartida: «los españoles y los italianos lo han ignorado; como las mujeres están allí casi encerradas, los hombres no se aplican más que a vencer los obstáculos exteriores y, cuando los han superado, ya no encuentran otros en la persona amada»<sup>14</sup>.

Si bien en el siglo XVII los orígenes históricos de la galantería habían sido disputados, atribuyéndose alternativamente al influjo italiano, francés, portugués o español, la hegemonía cultural francesa explica que el relato que atribuía en exclusiva a su país un particular refinamiento y *mixité* en el trato mundano entre los sexos, contrastándolo con la imagen tópica y exagerada del encierro de las mujeres en la Europa del Sur, acabara imponiéndose en el siglo XVIII, difundida por obras tan influyentes como los ensayos de Mme de Lambert, las *Lettres persannes* (1728, carta LXXVIII) de Montesquieu o el *Essai sur les mœurs* de Voltaire<sup>15</sup>.

Junto a las lecturas, traducciones y adaptaciones de obras extranjeras de filosofía, moral y costumbres, otro medio a través del cual circularon las ideas que establecían un firme nexo entre sociabilidad mixta y civilización fueron los relatos de viajes, leídos con expectación (y ciertas dosis de animadversión) por el público cultivado español, en el contexto de los debates que en el siglo XVIII se mantuvieron a propósito del papel de España en la cultura europea. Cuando los viajeros enjuician los hábitos sociables de los países que visitan, lo hacen asumiendo ciertos códigos comunes en el ámbito europeo, como partícipes de una cultura cosmopolita y elitista en la cual se reconocen y aspiran a ser admitidos como visitantes distinguidos, pero también influidos por lecturas que, de forma directa o indirecta, modelan sus descripciones. Los más familiarizados con las teorías filosóficas y con las polémicas

13 Cayetana DE LA CERDA Y VERA, trad., *Obras de Mme de Lambert, traducidas nuevamente al castellano*, Madrid, Imprenta Real, 1781, p. 183. Mónica BOLUFER: *Mme. de Lambert, Cayetana de la Cerda y la ética de la excelencia* (en prensa).

14 DE LA CERDA (1781), p. 183.

15 Sobre el caso portugués, véase Vanda ANASTÁCIO, «A Marquesa de Alorna (1750-1839). Poesía e galantería no Portugal das Luzes», en Alda CORREIA (coord.), *Arte da cultura. Homenagem a Yvette Centeno*, Lisboa, Edições Colibri, 2010, pp. 399-415.

cas intelectuales sobre los llamados *caracteres nacionales* se sienten obligados a situar los países que visitan en una escala de progreso, y para ello valoran sus instituciones políticas, el desarrollo de la agricultura, las manufacturas y las comunicaciones, pero también el refinamiento de las artes, las costumbres y la sociabilidad, incluyendo las formas de trato mixto. Una idea que el viajero-filósofo, radical y demócrata, Alexander Jardine desarrolló con particular intensidad en sus *Letters from Barbary, Spain, Portugal and France* (1788), pero que, con variable énfasis y tono, es perceptible en los textos de otros muchos visitantes extranjeros<sup>16</sup>.

Un ejemplo particular es el del acomodado comerciante irlandés Richard Twiss (1747-1821), que viajó ampliamente por Europa, dejando constancia de sus recorridos en diversos relatos publicados, y durante su estancia en España en 1772 y 1773 fue recibido en tertulias como las de Olavide en Sevilla o el conde de Gabia y la marquesa de Villaseca en Córdoba, y disfrutó de los paseos por la alameda y las visitas a la marquesa de Casablanca en Granada. Al evocar en sus *Travels through Portugal and Spain in 1772 and 1773* (1775) su experiencia en esos círculos, alabando en especial el agrado de las mujeres a las que trató, Twiss parece responder a una exigencia cortés y hasta cierto punto convencional de galantería debida a su sexo. Así lo sugiere el homenaje tributado a una dama a quien frecuentó durante los días pasados en Murcia en mayo de 1773, y a quien dedica (junto a su madre) una mención elogiosa por su amable trato y sus habilidades musicales en las reuniones<sup>17</sup>. Teresa de Piña y Ruiz, hija de uno de los regidores de la ciudad y que contraería ese mismo año matrimonio con otro funcionario cuya carrera empezaba a despuntar, pertenecía al mundo de las elites urbanas; a una familia, como tantas, de funcionarios con ambiciones de ascenso hacia la nobleza y con cierta pátina cosmopolita ligada al servicio a la monarquía hispánica en sus extensos dominios<sup>18</sup>. Formaba parte, pues, de un mundo en el que la sociabili-

16 Mónica BOLUFER, «Civilización, costumbres y política en la literatura de viajes a España en el siglo XVIII», *Estudis. Revista de historia moderna* 29 (2003), pp. 113-158.

17 Richard TWISS, *Travels through Portugal and Spain, in 1772 and 1773, by Richard Twiss, esquire*, Dublin, Ex Shaw et al., 1775, 2 vols. Vol. I, p. 244. Hay traducción moderna: *Viaje por España en 1773* (1775), Madrid, Cátedra, 1999, pp. 122-123.

18 Su padre, Gaspar Pascual de Piña y Patiño, nacido en Nápoles, fue regidor perpetuo de Murcia y administrador general de las Reales Fábricas de la Pólvara y Rentas Sali-

dad más o menos cultivada y la relación galante entre damas y caballeros servían al tiempo como forma de ocio y cultura, mecanismo de distinción y modo de establecer vínculos sociales y familiares.

Además, el propio Twiss, o más probablemente sus amigos o colegas en los círculos literarios y de ocio dublínenses, publicaron, más de una década después del viaje, una respuesta a un supuesto poema escrito por la propia Teresa Piña, a modo de prolongación literaria de la conversación de salón<sup>19</sup>. *An Answer to a Poetical Epistle by Madamm Teresa Pina y Ruiz* (sic) es un breve opúsculo humorístico en verso, desconocido hasta hoy, pero que ofrece un gran interés como testimonio de un conjunto de prácticas de sociabilidad y de los productos literarios a que éstas daban ocasión o pretexto. Lo encabeza una cita del célebre poema satírico inglés *Hudibras* (1663) de Samuel Butler, obra que alcanzó gran fama y llegó a denominar todo un género paródico, caracterizado por el tono de elogios desmedidos hasta alcanzar lo absurdo y por una métrica particular (cuatrisílabos yámbicos pareados). Esas precisamente son las pautas formales que adopta el texto de Twiss. Como el célebre Sir Hudibras, pomposo caballero errante cuya figura ridícula –influida por la de Don Quijote– queda resaltada por el tono épico de los versos originales del siglo XVII, el protagonista de *An Answer* es retratado de forma ácida y satírica, ridiculizándose sus pretensiones literarias y su supuesto amor frustrado por la dama española.

Se trata, pues, de una pieza propia de los mordaces duelos de ingenio habituales en el mundo de las letras irlandés del siglo XVIII, en gran parte bajo la influencia del genial escritor y malévolo polemista Jonathan Swift: un texto que apela a un público potencial familiarizado con ese tipo de juego e invita a una lectura específica, de carácter paródico. No hay que descartar del todo la posibilidad de que los versos escritos por Teresa Piña hubiesen existido realmente, como ejemplo de una producción poética femenina (bien conocida para los siglos XVI

nas; su madre, Teresa Ruiz de Cárdenas, era hija de un regidor de Orihuela y alguacil mayor del Santo Oficio y de una mujer oriunda de Flandes. Segunda de cuatro hermanos (los dos varones ingresaron en la Orden de Santiago y su hermana contrajo matrimonio con un noble parmesano), casó en 1773 con Ciro Nicolás García de Cáceres, regidor perpetuo de Cartagena, más tarde administrador de las Salinas del Reino de Murcia y distinguido con la Orden de Carlos III.

19 Richard TWISS, *An Answer to a Poetical Epistle by Madamm Teresa Pina y Ruiz*, by Richard Twiss, esquire. With Notes by various Hands, Dublin (s.i.), 1786.

y XVII pero más rara en el XVIII) en un contexto de sociabilidad entre lo literario y lo galante. Sin embargo, resulta arriesgado afirmarlo y parece más probable que se tratara de una ficción. Aunque así fuera, este pequeño pero significativo folleto ofrecería a un público angloparlante una imagen refinada (por mucho que paródica) de las formas de la sociabilidad mixta y el papel de las mujeres en la vida social y cultural española, no sólo en la aristocracia, sino también entre las clases medias y la pequeña nobleza urbana. Así pues, y aun a través de la doble distorsión que opera una obra como la de Twiss –la deformación satírica intrínseca al *hudibras*, que a su vez pone en ridículo una retórica galante codificada y muchas veces excesiva–, se presentaba una imagen amable y bien distinta, en definitiva, de lo que viajeros y lectores europeos, muy influidos por la amplia difusión del teatro barroco español, con sus doncellas recluidas y sus enredos de capa y espada, esperaban de nuestro país.

## Vidas en relación

Si el motivo del papel civilizador de las mujeres tuvo cierta acogida en España fue precisamente porque las elites cultivadas que en la época pugnan por dotarse de criterios nuevos de distinción, presentándose como modernas y abiertas a las novedades y los aires europeos, le prestaron apoyo y se hicieron eco de él, en cuanto que permitía justificar y dignificar sus formas de vida. En efecto, las tertulias particulares que se celebraban en residencias privadas tuvieron en España, como en otros países, un papel importante entre las prácticas sociales y culturales de la buena sociedad dieciochesca. No se trataba de una práctica importada o radicalmente nueva, en la medida en que heredaba, transformándolas, tradiciones como las de las academias y certámenes nobiliarios del Barroco, en las que las mujeres habían ejercido un cierto papel como productoras y destinatarias de creaciones poéticas y participantes en juegos de ingenio, o las veladas recreadas literariamente en la novela cortesana, por ejemplo en las *Novelas amorosas y ejemplares* de María de Zayas<sup>20</sup>. Además de los grandes salones de la

20 La participación femenina en la composición literaria parece haber declinado a partir de 1650. Véanse M. Carmen MARÍN PINA, «Los certámenes poéticos aragoneses del siglo XVII como espacio literario de sociabilidad femenina», *Bulletin his-*

aristocracia, vinculados a la corte, como la Academia del Buen Gusto de la marquesa de Sarriá, Josefa de Zúñiga y Castro (hija de la condesa de Lemos, Rosario de Castro, camarera mayor de la reina Bárbara de Braganza) en los años 1750, o los de la condesa-duquesa de Benavente y duquesa de Osuna, María Josefa Alonso Pimentel Téllez-Girón (1752-1834), la condesa de Montijo, María Francisca de Sales Portocarrero (1754-1808), o la marquesa de Fuerte Híjar, María Lorenza de los Ríos (1768-1817), la sociabilidad mixta marca en buena medida el tono del siglo también en otras ciudades y otros medios sociales: los de la hidalguía local o las clases medias integradas por comerciantes, financieros y funcionarios<sup>21</sup>.

Así, por ejemplo, entre la hidalguía vasco-navarra que constituyó la base social de la Ilustración en aquel territorio y nutrió los cargos de la administración local y central, se celebraban tertulias que con cierta frecuencia tenían como anfitriona a una dama (como las marquesas de la Alameda, San Millán, Montehermoso y Lagarda o la hija de esta última, María Manuela de Esquivel y Peralta, en Vitoria, según testimonio de Jovellanos)<sup>22</sup>. En otras ciudades y villas tenían lugar reuniones frecuentadas por damas y caballeros de la pequeña nobleza local, terratenientes, funcionarios y clérigos, elogiadas por viajeros como Richard Twiss o Alexander Jardine como focos de civilidad y dinamismo social. De forma más crítica las describe la traductora de origen irlandés Inés Joyes, residente en la pequeña villa de Vélez-Málaga, presentándolas como ámbitos intelectualmente limitados, donde la «conversación racional» tiene lugar sobre todo entre varones, y la mayoría de las mujeres, carentes de educación y de aspiraciones cultura-

*panique* (en prensa); Pablo PÉREZ GARCÍA, *Moradas de Apolo. Palacios, ceremoniales y academias en la Valencia del Barroco (1679-1707)*, Valencia, Alfons el Magnànim, 2010, pp. 190-191.

- 21 Mónica BOLUFER, «Del salón a la asamblea: espacio público y ámbito privado (siglos XVII-XVIII)», *Saitabi* 56 (2006), pp. 121-148. Gloria A. FRANCO, «El salón parcialmente iluminado. Prejuicios, contradicciones y tópicos sobre las mujeres en los espacios de sociabilidad de la España ilustrada», en M.<sup>a</sup> Inés CARZOLIO DE ROSSI, Rosa Isabel FERNÁNDEZ PRIETO, Cecilia LAGUNAS (eds.), *El Antiguo Régimen: una mirada de dos mundos. España y América*, Buenos Aires, Prometeo, 2010, pp. 151-174.
- 22 José María IMÍZCOZ y Paloma MANZANOS, «Las ilustradas vascas», en *I Semanario La Ilustración y sus valores. La Ilustración de Eva*, Instituto Internacional Xabier María de Munibe de Estudios del siglo XVIII, Azcoitia, 10-11 septiembre 2010.

les, se contentan con temas frívolos o domésticos, reprobando a aquellas con intereses más amplios, que se ven obligadas a buscar la compañía masculina<sup>23</sup>.

En esos espacios, muy diversos en su perfil intelectual, se conversaba, se practicaban juegos de azar, se ofrecían refrescos, se recibía a visitantes extranjeros, se cultivaban relaciones e influencias y se podía, eventualmente, leer en voz alta, recitar, improvisar poesía, comentar lecturas o noticias y poner en escena espectáculos teatrales. Por otra parte, también la sociabilidad más formal propia de nuevos espacios de signo reformista como las Sociedades Económicas de Amigos del País se combinaba con actividades de ocio y entretenimiento; así, en las reuniones de la Vascongada las sesiones formales de lectura de memorias y discusión y aprobación de iniciativas, limitadas a los socios –varones–, se acompañaban de varios días de encuentro en los que participaban sus familias, con representaciones teatrales, bailes o meriendas. Ello muestra que los espacios y actividades con pretensiones políticas e intelectuales y aquellos de carácter lúdico se entendían como complementarios e interconectados, pero también que por lo general sus partícipes se preocuparon por diferenciarlos práctica y simbólicamente, otorgándoles significados distintos y asignando a ambos sexos funciones desiguales en ellos<sup>24</sup>.

En relación con esa creciente importancia de la sociabilidad y el trato mixto en las prácticas de relación de la pequeña nobleza y las clases medias urbanas, más allá de los círculos cortesanos, la formación de las mujeres de tales grupos comenzó a acentuar sus exigencias en términos de civilidad y cortesía. Los tratados de educación a ellas destinados tienden crecientemente a asumir que entre las obligaciones sociales propias de su estatus se cuenta la de participar en reuniones y actividades de ocio y cultura en compañías mixtas, y que para ello se requiere una formación en los preceptos de la urbanidad. Al mismo tiempo y en consonancia con ello, las familias más cultivadas o ambiciosas buscan cada vez más para sus hijas un tipo

23 Mónica BOLUFER, *La vida y la escritura en el siglo XVIII. Inés Joyes: «Apología de las mujeres»*, Valencia, PUV, 2008, p. 296.

24 Cécile M. TROJANI, *L'écriture de l'amitié dans l'Espagne des Lumières. La Real Sociedad Bascongada de Amigos del País, d'après la source épistolaire*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2005.

de educación que contemple esos requerimientos<sup>25</sup>. Por ejemplo, el religioso ilustrado José Isidoro Morales (1758-1818) redactó un plan a petición de José de Mazarredo (1715-1812), militar de brillante trayectoria en la Armada, miembro de las Sociedades Vascongada y Matritense de Amigos del País, cuyo nombre se barajó como posible director de una academia de Ciencias, y que se integraría como ministro de marina en el gobierno de José I Bonaparte<sup>26</sup>. La teórica destinataria del mismo era su hija Juanita Mazarredo, pero el hecho de que se hiciera público en 1795 en edición bilingüe castellana y latina hace pensar que se encargó y se concibió a mayor gloria tanto del padre como del autor, ambos intelectuales de renombre en su tiempo, con el fin de mostrar la apertura de miras del primero y su interés en la educación de su hija, como las novedosas ideas pedagógicas del segundo. Morales parte de la idea de que una joven de buena familia como la interesada «no se educa para un claustro, ni para hacer una vida oscura, sino que habrá de parecer y presentarse ante las gentes»<sup>27</sup>. Por ello, traza un plan de enseñanza dividido en dos partes: una, la «educación civil», dirigida a inculcar «los nobles modales, artes y habilidades del cuerpo», y otra (bastante menos exigente) orientada a «la instrucción del entendimiento en las disciplinas y enseñanzas convenientes al sexo». Un proyecto en el que el cuidado de la apariencia personal o el arte de «juntar en sus modales la honestidad con la elegancia», la capacidad de «acomodarse y condescender hasta cierto punto con los estilos y usos del tiempo» y el aprendizaje de las lenguas modernas, propio de «la noble y culta educación», constituyen, junto con una instrucción básica en letras y ciencias y un cuidadoso entrenamiento en labores domésticas, la formación ideal para una mujer burguesa, entre cuyas obligaciones sociales como esposa cultivada de un marido probablemente destinado al servicio a la monarquía –burocrático o militar– se contarían la de recibir invitados y llevar una cierta vida pública.

25 Véase el artículo de María Victoria López-Cordón en este volumen.

26 Elisa MARTÍN-VALDEPEÑAS, «José de Mazarredo, un ilustrado en el reinado de José I», en Jesús ASTIGARRAGA, M. Victoria LÓPEZ-CORDÓN y José M. URKIA (eds.), *Ilustración, ilustraciones*, Real Sociedad Bascongada de Amigos del País, 2009, vol. 3, pp. 415-30.

27 José Isidoro MORALES, *Comentario al Excmo. Sr. D. José de Mazarredo sobre la enseñanza de su hija*, Madrid, Gabriel de Sancha, 1796, pp. 51-5.



En todos esos ámbitos se cultivaba, mantenía y alimentaba una cierta imagen de las elites ilustradas, en la que la participación en reuniones que se pretendían cultivadas y elegantes, algunas de ellas abiertas a actividades de tipo filantrópico o reformista, constituía un ingrediente necesario de la distinción. En esos ambientes, que hacían gala de relajar los protocolos tradicionalmente vinculados al rango, y cuyo ideario y rituales concedían gran importancia a los sentimientos y relaciones de amistad y benevolencia, la concepción convival e idealizada de la sociabilidad y de su alimento, la cortesía, debió suscitar fuertes identificaciones, lo que explica la favorable acogida de numerosas obras que teorizaban sobre la civilidad y dictaban sus prácticas<sup>28</sup>. Pero además, el carácter deseablemente mixto de esos encuentros fue constituyéndose a finales del XVIII como un requisito que cabía cumplir para aproximarse a la imagen de una sociedad refinada y moderna, que tenía en la sociabilidad parisina su modelo idealizado. No obstante, existe una importante distancia entre afirmar que a las mujeres les corresponde un cierto papel en la vida social de las elites, para el que deben ser educadas, que su presencia hace más atractivas y amenas las reuniones, o que todo caballero bien nacido les debe ciertas atenciones (en consideración a la debilidad de su sexo), y entender la civilidad como un arte del que ellas son inspiradoras y artífices, a través de su intervención activa no sólo en las prácticas de la sociabilidad mixta, sino también en la producción de normas morales y filosóficas y códigos estéticos que la rijan. En este sentido, cabe reconocer que la idea del papel civilizador de las damas parece haber tenido en España un desarrollo ciertamente menor y en buena medida subsidiario de fuentes foráneas, en especial francesas.

Adoptar un enfoque de tipo biográfico que trate de poner en relación esta amplia literatura, original o adaptada, con las experiencias individuales y sociales puede ayudar a entender en qué medida la idea de la sociabilidad y, específicamente, del «comercio» entre los sexos como rasgo de progreso se encarnó y se inspiró en prácticas vividas o admiradas, así como clarificar algunas de sus paradojas. Así, el extracto que Jovellanos realizara del ensayo de Hume, fijándose en la impor-

28 Mónica BOLUFER, «Debate de los sexos y discursos de progreso en la Ilustración española», en Francisco COLOM (ed.), *Modernidad iberoamericana: cultura, política y cambio social*, Frankfurt-Madrid, Iberoamericana Vervuert-CSIC, 2009, pp. 321-50.

tancia de la urbanidad y sus implicaciones en el trato entre los sexos, puede cobrar mayor significado si se consideran los lazos intelectuales que el ilustrado asturiano mantuvo con autores que, como su amigo Jardine, concedieron gran importancia a la sociabilidad mixta como motor de civilización. Pero también cabe relacionarlo con su propia trayectoria personal y sus prácticas de vida. En efecto, como es bien sabido Jovellanos fue un hombre sociable, de modales agradables, que cuidaba su apariencia física y gustaba del trato social. Sus diarios contienen abundantes referencias a visitas realizadas y recibidas, y en una carta a su cuñada María Gertrudis del Busto y Miranda, viuda de su hermano Francisco de Paula, escrita el 15 de septiembre de 1798, le recordaba, para disuadirla de trasladarse a vivir con él, las comodidades y estilo de vida a que estaba acostumbrado: «Yo necesito llevar de aquí un cochero y dos lacayos, un cocinero, un secretario, un ayuda de cámara, y acaso algún otro familiar que no podrá encontrarse ahí. Necesito una franca entrada y trato de gentes en casa, y esto es poco combinable con la vida solitaria y cómoda que es propia de tu genio»<sup>29</sup>. En sus diarios, en efecto, anota con frecuencia su participación en tertulias y paseos en compañía mixta («visitas y paseo» en Llanes, «buen refresco y goteadísima conversación» en Burgos...), y se fija con agrado en las habilidades sociales y talentos de las mujeres con las que comparte actividades y conversaciones: «hábil y excelente crianza», «de singular mérito», «trato amable», «bellísimo trato», «mujer de gran cabeza, a lo que manifiesta», «mujer de espíritu, viveza y talento» (o, en negativo, «algo parada»)<sup>30</sup>.

Entre las amistades más estrechas de Jovellanos se contaban algunas de las grandes aristócratas ilustradas, como la condesa de Montijo o María Rita Barrenechea (1757-1795), marquesa de la Solana y condesa del Carpio por matrimonio, y otras damas cultivadas pertenecientes al mundo de las elites administrativas, como Felicitas de Saint-Maxent, condesa viuda de Gálvez (1758-1799), o Estefanía Gracia de Olavide (1744-1775), prima del intendente de Sevilla Pablo de Olavide. En la

29 Carta a M. Gertrudis del Busto, en JOVELLANOS, *Obras completas III. Correspondencia 2.<sup>a</sup>*, ed. de José Miguel Caso, Oviedo, Instituto Feijoo de Estudios del siglo XVIII-Ayuntamiento de Gijón, 1986, pp. 389-390; cita p. 389.

30 Inmaculada URZAINQUI, «“Las cualidades más afectuosas del hombre social”: Jovellanos y la sociabilidad», *Boletín del Real Instituto de Estudios Asturianos*, 65/178 (2011), pp. 107-34.

tertulia de este último en sus habitaciones del Real Alcázar de Sevilla, a la que asistió Jovellanos entre 1768 y 1771, participaba un nutrido número de mujeres cultas, como la propia Gracia, pero también Tomasa de Arellano y Olavide, Mariana de Guzmán (hija del marqués de S. Bartolomé del Monte), las esposas del conde de Malaspina y de varios cargos de la Audiencia. En su madurez, Jovellanos evocaría con nostalgia en una carta a su amigo Francisco de Bruna, escrita en 1787, su trato de juventud con algunas de ellas, de una forma que combina elementos de una tópica (y algo más que retórica) desconfianza hacia los peligros de la seducción femenina con el reconocimiento de la compañía de mujeres cultivadas como fuente de honesto placer y de refinamiento moral y estético: «aquellos felicísimos tiempos; acaso serán los más alegres que tendremos en nuestra vida...; a la verdad aquel conjunto se verá pocas veces, y es bien difícil la concurrencia de semejantes mujeres, que por lo común entre nosotros su trato nos arrastra a la ruina y a la disipación, y aquéllas daban sólo pasto al entretenimiento y al buen gusto»<sup>31</sup>. Jovellanos participó en numerosas tertulias, muchas de ellas mixtas, en todos los lugares en los que residió y que visitó, de Madrid a Oviedo, de Sevilla a Salamanca, así como en otro tipo de reuniones más formales y exclusivamente masculinas: las de las academias y sociedades reformistas (de la Historia, Bellas Artes de San Fernando, Derecho, Sociedad Económica de Matritense –de la que fue socio desde 1778 y director desde 1784). Incluso durante su destierro en el castillo de Bellver, acondicionó sus habitaciones –con muebles, cuadros, vajilla, cubertería y escribanía de plata– para mayor comodidad y para recibir en ellas visitas de caballeros y damas de la buena sociedad local<sup>32</sup>.

Jovellanos no sólo apreciaba en sus prácticas de relación el trato con las mujeres (amoroso, amistoso y sociable), sino que parece haber compartido con otros de sus contemporáneos, entre ellos Hume y Jardine, la idea de que éste constituía un ingrediente necesario de una sociedad civilizada. En su *Memoria sobre los espectáculos* se refiere a la caballería medieval como un cambio cultural y social de gran trascendencia, una «revolución en el gusto y las ideas, que iba puliendo los

31 Papeles de Francisco de Bruna, Biblioteca de la Real Academia de la Historia; citados por Luis PERDICES DE BLAS, «El desarrollo intelectual de Jovellanos en la Sevilla de Olavide (1768-1776)», *Dieciocho*, 36/1 (2013), pp. 51-78; cita p. 65.

32 José Miguel CASO, *Jovellanos*, Madrid, Ariel, 1998, pp. 235-37.

ánimos y templando poco a poco las costumbres», gracias a la presencia de las damas en los torneos y el afán de emulación por ellas despertado en los caballeros<sup>33</sup>. Se hace eco así de un motivo frecuente en el pensamiento ilustrado, en particular en los filósofos e historiadores escoceses a los que leyó con interés: el que situaba en la caballería un hito fundamental en el progreso de la civilización, que habría refinado a los rudos guerreros, convirtiéndolos en caballeros galantes, y con ello cambiado el tono de la sociedad en su conjunto, al propiciar el desarrollo de las artes, el consumo y la cortesía. En su obra clave *El proceso de civilización* (1939), el sociólogo alemán Norbert Elias desarrollaría esta idea, atribuyendo a las cortes feudales del siglo XII en adelante y a los códigos del amor cortés que en ellas se gestaron un papel crucial en la imposición de normas de templanza y contención, constitutivas del proceso civilizatorio<sup>34</sup>.

Sin embargo, para Jovellanos, como para tantos de sus contemporáneos, la influencia civilizatoria de las mujeres tenía sus formas y sus límites, y la sociabilidad mixta no podía ser de ningún modo igualitaria. El influjo femenino debía ejercerse mediante el trato social en tertulias y visitas, así como a través del mundo privado de la familia y la formación de los sentimientos, como explicara en su *Elogio a Carlos III* en 1788<sup>35</sup>. Más problemático resulta para él hacer extensible esta presencia y relación mixta a otros ámbitos sociales, como las Sociedades Económicas, nacidas como espacios de participación y debate que se pretendían en cierto sentido políticos, expresión de un nuevo concepto de ciudadanía como interés e implicación en la «felicidad pública». En el debate a propósito de la admisión de mujeres en la Matritense, Jovellanos defendió la conveniencia de abrirles formalmente las puertas de la institución, pero se mostró ambiguo o reticente a que compartiesen espacio y debates con los hombres, dejando así claro que consideraba esos ámbitos reformistas como espacios masculinos, intrínsecamente diferentes de los ámbitos de la sociabilidad mundana, deseablemente mixta.

33 JOVELLANOS (2009), en *Memoria sobre las diversiones públicas*, vol. XII, pp. 217-18.

34 Norbert ELIAS, *El proceso de civilización. Investigaciones psicogenéticas y sociogenéticas*, México, FCE, 1988.

35 Melchor Gaspar de JOVELLANOS, *Elogio de Carlos III*, en *Obras completas*, vol. X, 2007, pp. 669-85, esp. 684-85.

También en este sentido, Jovellanos parece haber sido de la opinión de Hume, quien en una nota a algunas de las ediciones del ensayo que el ilustrado español extractara concedía a las reuniones eruditas y filosóficas (masculinas) un valor intelectual superior al de la sociedad mundana, que admitía y aun requería la presencia femenina:

Debo confesar que mi propio gusto particular me lleva a preferir la compañía de unos pocos y selectos compañeros, con quienes pueda disfrutar en paz y tranquilidad del festín de la razón, y comprobar la justicia de cualquier reflexión, ligera o grave, que se me ocurra. Pero como una sociedad tan deliciosa es difícil de encontrar, he de pensar que la sociedad más amplia (*mixed companies*), sin la participación del sexo bello, es el entretenimiento más insípido del mundo, desprovisto tanto de alegría y urbanidad como de razón y juicio<sup>36</sup>.

Las palabras de Hume, que dice priorizar, sobre el trato agradable y «urbano» de las damas, el «festín de la razón» en compañías más reducidas y exclusivamente masculinas, o la ambivalencia de Jovellanos, quien, si bien defendió la admisión de mujeres en la Sociedad Económica Matritense, se mostró visiblemente incómodo ante su eventual participación efectiva en un espacio con atribuciones políticas, ilustran, así, los límites que entrañaba apelar a la galantería como norma de trato y reconocer y valorar la relación de los sexos como constitutiva de la sociedad civil.

## Las trampas de la galantería

En obras escritas por mujeres y dedicadas a la educación o a la reflexión y crítica sobre las costumbres, se expresa también, como en muchos textos masculinos, la importancia acordada en la época a la formación de su sexo en habilidades sociales, necesaria para que las damas nobles o acomodadas se desenvuelvan en los nuevos roles que la sociabilidad del siglo les asigna. Por ejemplo, en su *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres* (1790) Josefa Amar, aunque crítica a quienes, «erradamente», reparan más en los modales que en otros aspectos «más esenciales a la conducta y costumbres», como buena ilustrada concede gran valor a la sociabilidad, y con ella a las

36 HUME (1826), en «Of the Rise and Progress...», p. 151, nota.

buenas maneras que «se hacen precisas en la concurrencia con otras gentes», lo que no se contradice con sus elevadas exigencias a las mujeres en materia de formación intelectual<sup>37</sup>.

Igualmente, Rita Caveda, ilustrada asturiana amiga de Jovellanos, dedica una de sus *Cartas escogidas de una señora a una sobrina suya* (la V) a aconsejar a las mujeres cómo comportarse como anfitrionas (en «la concurrencia de tu casa») y en otras ocasiones de sociabilidad. Para ella, la civilidad o «política» no constituye un mero conjunto de formalidades externas sino un saber importante, que exige cierto talento natural, perfeccionado con práctica y empeño, y requiere el despliegue de habilidades cognitivas:

Para ser una perfecta política, es menester tener gran presencia de ánimo, con una delicada y viva penetración de lo que sea más propio; o, en otros términos, ser capaz de formar un juicio instantáneo de lo que está mejor dicho o hecho en todas las ocasiones que se ofrecen: en general, una conducta por este estilo ha de ser el efecto de la instrucción, de la observación y del raciocinio, y se ha de cultivar y mejorar como qualquiera otro ramo de conocimiento o virtud<sup>38</sup>.

Hay, sin embargo, otro aspecto en el que las obras escritas por mujeres ofrecen una mirada en cierto sentido específica sobre las convenciones que gobiernan el trato cortés en los espacios de sociabilidad, en particular sobre la galantería o las especiales atenciones debidas a las damas. Era común que la galantería identificada con disimulado libertinaje o con frivolidad ajena a la dignidad viril fuese objeto de severas diatribas morales y de ácidas sátiras, tal como muestran innumerables textos religiosos o de crítica de costumbres que censuran el llamado «cortejo» o práctica consistente en la compañía y relación mundana entre una dama casada y un caballero<sup>39</sup>. Sin embargo, en su versión decorosa las atenciones hacia las damas suelen presentarse en

37 Josefa AMAR Y BORBÓN, *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres*, Madrid, Cátedra, 1994, capítulo III, pp. 153-59.

38 Rita CAVEDA Y SOLARES, *Cartas selectas de una señora a una sobrina suya, entresacadas de una obra inglesa impresa en Filadelfia, y traducidas al español por Doña ...*, Madrid, Antonio García y Compañía, 1800, pp. 23-7; cita pp. 23-4.

39 Carmen MARTÍN GAITE, *Usos amorosos del siglo XVIII*, Barcelona, Anagrama, 1972; Miguel José CERESO ALBERDI, *Los galanteos de palacio. Aproximación a una práctica cortesana en la España de los Austrias*, Trabajo de investigación de master, Universidad Autónoma de Madrid, 2011.

positivo: en manuales de buenas maneras, como la prueba individual que acredita la civilidad de un caballero; en reflexiones filosóficas, como signo colectivo de refinamiento en las costumbres. En algunos textos femeninos, no obstante, la crítica se formula desde otro ángulo distinto, uno que desenmascara ese código de comportamiento y el lenguaje a él asociado como intrínsecamente falsos y engañosos y ligados a relaciones de poder. Así, Josefa Amar admite que en las mujeres es común «el deseo de la lisonja y el obsequio», para proseguir: «Pero si este deseo nace con las mujeres, o se ha de atribuir la culpa a los hombres que han adoptado este lenguaje, y le usan siempre, aunque no siempre sea verdadero, es un problema difícil de resolver»<sup>40</sup>. La autora aragonesa atribuye al exceso de adulación dirigida por los hombres a las mujeres consecuencias indeseables tanto para aquéllos, que se habitúan a expresarse en esos términos y acaban adoptando con naturalidad la mentira, como para éstas, quienes se acostumbran a dejarse lisonjear, perdiendo así el sentido de la autocrítica. Y finaliza subrayando el carácter ficticio, irreal, del lenguaje galante: «escúchese, pues, la lisonja como un lenguaje fingido, que ha introducido la vanidad, o lo que se llama política y atención; con lo cual se impedirán sus malos efectos»<sup>41</sup>.

En sus palabras resuena una larga tradición intelectual de crítica a la lisonja, que se había desarrollado al mismo tiempo que lo hacía la literatura de civilidad, incorporándose a los propios textos sobre las buenas maneras: es la clásica advertencia sobre el delgado hilo que separa el elogio como convención cortés, necesaria y conveniente para pacificar y hacer agradables las relaciones, de la adulación entendida como exceso e impostura<sup>42</sup>. No obstante, cuando esta censura se enuncia desde una perspectiva femenina, cobra un sentido algo distinto y más preciso, convirtiéndose en una denuncia de la galantería como código cortés que rige específicamente en las relaciones entre los sexos en el ámbito de la sociabilidad mundana: un código compartido aunque asimétrico, que admitía algunas libertades en el uso del lenguaje

40 AMAR (1994), pp. 205-6.

41 *Ibidem*, p. 207.

42 Francisco Javier LASPALAS, «El problema de la insinceridad en cuatro tratados de cortesía del Renacimiento», en Rocío GARCÍA BOURRELLIER y Jesús M. USUNÁRIZ (eds.), *Aportaciones a una historia social del lenguaje, España, ss. XIV-XVIII*, Frankfurt, Iberoamericana Vervuert, 2006, pp. 27-56.

y dictaba las normas del elogio por parte del hombre y de su aceptación cortés por la mujer. La galantería, de uso sobre todo en medios cortesanos y aristocráticos, suponía el conocimiento y dominio de ese código por ambas partes. Basada precisamente en el juego de las jerarquías —estamentales y de género—, establecía al mismo tiempo cierta forma de equilibrio en la desigualdad. Y, sin embargo, para mujeres como Josefa Amar o Inés Joyes, ajenas a los círculos de la aristocracia cortesana y provistas de principios morales severos y de elevadas aspiraciones intelectuales, ese lenguaje resulta profundamente equívoco y puede llegar a ser ofensivo e incluso peligroso. Y ello, por un lado, porque encubre con elogios la falta de consideración seria hacia las mujeres como interlocutoras, expresando así, mejor que ningún otro gesto, la profunda, y para ellas indignante, paradoja de la condición femenina: la que, a la vez que las erige en objeto de adoración, las sitúa en posición de inferioridad, tal como lo resume Inés Joyes:

No puedo sufrir con paciencia el ridículo papel que generalmente hacemos las mujeres en el mundo, unas veces idolatradas como deidades y otras despreciadas aun de hombres que tienen fama de sabios. Somos queridas, aborrecidas, alabadas, vituperadas, celebradas, respetadas, despreciadas y censuradas<sup>43</sup>.

Por otro, sostienen estas autoras, porque el lenguaje galante, cuando se dirige por hombres sin escrúpulos a jóvenes inexpertas y desconocedoras de sus convenciones, oculta propósitos de seducción y puede acabar venciendo la resistencia de aquéllas, con graves consecuencias para su reputación. Frente a la ignorancia preconizada por muchos tratados pedagógicos y morales, que pretendían que las jóvenes nada habían de saber del amor, Josefa Amar aconseja, en cambio, que aprendan a reconocer y descifrar el lenguaje amoroso para poder guardarse de las asechanzas masculinas. Lo hace en un pasaje que parte de la familiaridad —que ella posee y supone a sus lectores— con el debate moral sobre la verdadera y falsa urbanidad, que atraviesa el siglo y había dado título a un célebre ensayo de Feijoo<sup>44</sup>. Amar se apropia de los términos de ese conocido debate y los aplica al caso particu-

43 BOLUFER (2008), p. 275.

44 Benito Jerónimo FEIJOO, «Verdadera y falsa urbanidad», en *Obras escogidas*, Madrid, Atlas, 1952, pp. 388-402.



lar de las relaciones amorosas: «Por tanto, sería bueno supiese de antemano que no hay lenguaje más parecido a la verdad que el de la mentira, y que así como la política y civilidad han adoptado varias frases que nada significan, y que nadie las cree, porque se dicen a todos, del mismo modo en las lisonjas y las alabanzas que se usan con las mujeres es menester gran precaución para distinguir las verdaderas de las falsas»<sup>45</sup>.

Sus críticas conectan así con la de otra ilustrada contemporánea inglesa, cuyas posiciones intelectuales y políticas, radicales y demócratas, diferían ampliamente de las de Josefa Amar: Mary Wollstonecraft. Desde una postura de intenso igualitarismo social y profunda censura contra los valores aristocráticos como inmorales y decadentes, Wollstonecraft llegó más lejos que nadie en denunciar que la retórica galante no era sino el falso lenguaje con que se encubría la desigualdad entre los sexos. Para ella, la galantería constituía el símbolo perfecto del poder disfrazado, que jugaba con la ficción del homenaje masculino y el imperio femenino para ocultar la verdadera jerarquía: «las tratan como reinas sólo para engañarlas con un falso respeto hasta que renuncien o no asuman sus prerrogativas naturales», escribió en su *Vindication of the Rights of Women* (1792)<sup>46</sup>. La autora británica unía así una severa crítica de las buenas maneras propias del Antiguo Régimen, por su doblez, y una lúcida denuncia de la forma particularmente perversa en que ésta operaba en las relaciones entre los sexos. Como lo explica Barbara Taylor, si para Wollstonecraft la cortesía (*politeness*) es un lenguaje corrupto, la *lingua franca* de la falsa civilización, la galantería constituye su manifestación más dañina, pues sustituye el verdadero respeto y agrado entre semejantes por una insultante condescendencia del superior hacia su inferior<sup>47</sup>. Es un signo extremo de la corrupción moral que propicia una sociedad atravesada por desigualdades. Como la cortesía artificiosa, que funciona reforzando las mismas jerarquías que sus obsequios ritualizados fingen obviar, la galantería impone normas tan falsas como destructivas: para los hom-

45 AMAR (1994), pap. 221-2.

46 Mary WOLLSTONECRAFT, *Vindicación de los derechos de la mujer*, ed. Isabel Burdiel, Madrid, Cátedra, 1994, p. 183.

47 Barbara TAYLOR, «Feminists versus Gallants: Sexual Manners and Morals in Enlightenment Britain», en KNOTT y TAYLOR, *Women, Gender and Enlightenment*, pp. 30-52, esp. p. 43. También O'BRIEN (2009), pp. 173-200.

bres, haciendo de ellos charlatanes vanos, pero sobre todo para las mujeres, pues las convierte en presuntuosas que no se esfuerzan por distinguirse de forma individual y activa, en razón de su mérito personal, sino que se limitan a recibir pasivamente el homenaje galante que les es debido por la mera pertenencia a su sexo.

«Sin embargo», prosigue Wollstonecraft, «esta atención despiadada al sexo se considera tan viril, tan cortés, que hasta que la sociedad se organice de modo muy diferente, me temo que no vendrá a acabar con estos vestigios de los modales góticos un modo de conducta más sensato y afectuoso»<sup>48</sup>. En lugar de signo de progreso, la galantería es, pues, para ella un rasgo de arcaísmo que la verdadera civilización debe superar para instaurar en su lugar relaciones más francas e igualitarias. Su utopía social y moral incluye otro tipo de civilidad, dictada por la consideración recíproca entre iguales y marcada por el verdadero aprecio, porque «un entendimiento cultivado y un corazón afectuoso nunca necesitan almidonadas reglas de decoro —algo más sustancial que el bien parecer será el resultado»<sup>49</sup>.

Una gran distancia media entre las visiones que de la sociedad albergaron Josefa Amar o Inés Joyes, por un lado, y por otro Mary Wollstonecraft: las primeras, respetuosas del orden y las jerarquías estamentales, aun matizadas por la consideración al mérito; radical y utópica esta última. Sin embargo, la particular sospecha que todas ellas expresan hacia la galantería como forma civil de relación entre hombres y mujeres sugieren las ambigüedades que el elogio y la práctica de la sociabilidad mixta podían revestir.

Hemos visto, pues, que el trato social entre los sexos no sólo formó parte de las prácticas de distinción, ocio y cultura de las elites urbanas en el siglo XVIII, en España como en otros países, sino que se erigió en un elemento considerado indispensable para cualquier nación que se pretendiese avanzada. El discurso que atribuía a las mujeres un papel fundamental en el proceso de civilización, como inductoras del refinamiento de las costumbres y los sentimientos, gozó de cierto crédito (aquí y en otros lugares de Europa) en la medida en que servía —tanto a las propias mujeres como al conjunto de las elites urba-

48 WOLLSTONECRAFT (1994), p. 244.

49 *Ibidem*, p. 245.

nas a las que pertenecían— para legitimar su participación en esos usos sociables. Incluso, puede añadirse, para legitimar y justificar en algunos contextos la toma de palabra por parte de las mujeres, concediéndoles autoridad para dictar las normas del gusto y el trato, tal como hemos visto a propósito de Mme de Lambert (y, en cierto sentido, también su traductora Cayetana de la Cerda, condesa de Lalaing). No obstante, si el elogio de la civilidad estuvo atravesado, con particular intensidad a finales de siglo, de una cierta sospecha moral que, desde una retórica de lo auténtico y lo espontáneo, ponía en duda su sinceridad, la galantería como lenguaje y código social que regulaba las relaciones entre los sexos fue también objeto de desconfianza. Y ello no sólo por sus posibles implicaciones eróticas, puestas de relieve por la crítica moral religiosa o laica. También por parte de algunas mujeres que, defensoras de formas de relación entre hombres y mujeres más igualitarias o al menos más equilibradas, lo entendieron como uno de los disfraces —tanto más peligroso cuanto más atractivo— con que podía revestirse la desigualdad.

# APASIONADOS DE ESTE DELIRIO: LECTURAS INCIVILIZADAS

JUAN GOMIS

Universidad Católica de Valencia

*No se ciñe lo vulgar en este asunto a las monteras y polaynas;  
se estiende lastimosamente a las ciudades, y a las pelucas;  
y hace estragos funestísimos aun en aquellos que están más lejos  
de parecer apasionados de este delirio*

(*La Pensadora Gaditana*, sobre la lectura de romances)

## Introducción

A primera vista, referirse a «lo popular» en relación con el proceso de civilidad parece apuntar a polos opuestos. No solo por los rasgos que suelen caracterizar a cada extremo —contención, orden y normas frente a instinto, revuelo y desenfreno— sino porque sus supuestos protagonistas se encontrarían en las antípodas de la escala social: poco tendrían en común las refinadas elites con el vulgo incivilizado.

Si, además, el marco cronológico de esta aproximación se centra en el siglo XVIII, el contraste entre ambos conceptos se torna aún más afilado. No en vano el período ilustrado ha sido comúnmente interpretado como el de la consumación de la ruptura entre la «pequeña» y la «gran tradición», la alta y la baja cultura, la masa y la minoría. En su célebre trabajo sobre la cultura popular en Europa, Peter Burke calificó significativamente este tiempo como el de la «renuncia de las clases altas», aludiendo al proceso de alejamiento entre la alta y la baja cultura impulsado por el progresivo refinamiento y civilización de los gustos de las elites, que acabarían dando la espalda a las prácticas populares que habrían compartido siglos atrás. Con las Luces, el claroscuro entre la «civilidad» y la «barbarie» acentúa aún más sus contrastes.

Y si, finalmente, el análisis que se propone toma como objeto de estudio una parcela de la cultura popular como es la literatura de cor-

del, la mencionada dicotomía parece consolidarse definitivamente. Este vasto y heterogéneo corpus impreso, que en el siglo XVIII conoció unos altísimos niveles de producción y difusión, concentra en su seno según sus estudiosos los rasgos opuestos a la digna apariencia de la urbanidad. Según afirma Joaquín Marco, en los pliegos de cordel «la válvula creadora se reduce casi siempre a la desorbitación de los efectos», y Caro Baroja caracterizó esta literatura como «incorrecta, emocional hasta llegar al delirio, dominada por pasiones hondas y a veces morbosas, lo más antiacadémica y lo más esperpéntica que puede pensarse»<sup>1</sup>.

Y sin embargo, no son contrastes, rupturas o choques lo que busca tratar este texto. Más bien al contrario: el objetivo de las páginas que siguen es profundizar en los intercambios, cruces y dependencias que vinculan la esfera de la civilización y la de lo popular, sugiriendo que sus fronteras son más permeables y fluidas de lo que generalmente se ha pretendido<sup>2</sup>. La idea, por supuesto, no es ni mucho menos nueva: autores como Gramsci, Bajtin o Ginzburg desarrollaron hace décadas modelos interpretativos de interacción o circularidad entre lo culto y lo popular para analizar la cuestión. Más recientemente, Roger Chartier ha insistido sobre ello<sup>3</sup>: la estricta oposición entre ambas esferas se apoyaría, según este autor, en dos ilusiones. La primera sería una visión de lo popular como un todo coherente y cerrado, tan homogéneo como la alta cultura a la que, a priori, se opondría, ocultando de este modo la heterogeneidad de los sujetos y prácticas a los que supuestamente engloban ambas categorías. La segunda sería tomar las expresiones culturales como socialmente puras, consumidas por un determinado sector de la sociedad: así, a un público definido como

- 1 Joaquín MARCO, *Literatura popular en España en los siglos XVIII y XIX*, Madrid, Taurus, 1977, p. 49; Julio CARO BAROJA, *Ensayo sobre la literatura de cordel*, Madrid, Istmo, 1990, p. 24.
- 2 Sobre la civilidad en la España del XVIII, véanse los trabajos de Mónica BOLUFER, «Ciencia del mundo: concepto y prácticas de la civilidad en la España de las Luces», *Cheiron*, 2 (2002), pp. 143-185; «El arte de las costumbres. Una mirada sobre el debate de la civilidad en la España del siglo XVIII», *Res Publica*, 22 (2009), pp. 125-224.
- 3 Roger CHARTIER, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa, 2002; *Culture populaire. Retour sur un concept historiographique*, Valencia, Eutopías, 1994; *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.

culto o popular le corresponderían una determinada serie de objetos y prácticas culturales. Frente a ambas ilusiones, Chartier recurre a una clave interpretativa central en sus trabajos, la noción de «apropiación»: más que caracterizar como «populares» o «cultos» determinados objetos culturales o los sujetos supuestamente destinatarios de tales producciones, los análisis deberían centrarse en los modos de apropiación de esos objetos, es decir, en las condiciones y procesos que determinan las operaciones de resignificación, de producción de sentido. Son los usos de los objetos culturales los que les otorgan un significado en función de las expectativas, formación y experiencias de su lector o consumidor.

Tomando como base estas consideraciones, así como otros trabajos en el ámbito de la historia cultural —y, más concretamente, de la historia de la cultura escrita<sup>4</sup>—, este texto plantea un acercamiento a la literatura de cordel desde el punto de vista de los múltiples intereses que pudo despertar entre un público heterogéneo y de las variadas apropiaciones de las que pudo ser objeto, no solo por parte de las clases populares, sino también (así lo esperamos demostrar) por parte de lectores procedentes de las altas, cultivadas y civilizadas elites sociales. Para ello, el análisis a desplegar tiene en cuenta un doble enfoque: en primer lugar, sobre la materialidad de la literatura de cordel del siglo XVIII, para dar cuenta de la heterogénea masa de impresos que alberga el término, lo que constituye un indicio sobre la diversidad de intereses —y de lectores— que pudo suscitar. En segundo lugar, el foco se posa sobre esos lectores y oidores: a través de indicios proporcionados por el estudio de la producción y circulación de los pliegos de cordel, se pretende comprobar hasta qué punto sus públicos fueron heterogéneos.

4 Entre otros, Robert DARNTON, «Historia de la lectura», en Peter BURKE (ed.), *Formas de hacer historia*, Madrid, Alianza, 1993, pp. 178-208; del mismo, *Edición y subversión. Literatura clandestina en el Antiguo Régimen*, Madrid, Turner, 2003; Antonio CASTILLO y Carlos SÁEZ, «Paleografía versus alfabetización. Reflexiones sobre historia social de la cultura escrita», *SIGNO. Revista de Historia de la Cultura Escrita*, I (1994), pp. 133-168; Francisco GIMENO BLAY, *Scripta Manent. De las Ciencias Auxiliares a la Historia de la Cultura Escrita*, Granada, Universidad de Granada, 2008.

## Dispares materiales, dispares públicos

Las propias dificultades para definir la literatura de cordel expresan la heterogeneidad de los materiales impresos que alberga. Por otra parte, son problemas de precisión terminológica que comparten otros conjuntos impresos europeos, cuya amplitud dificulta su estricta delimitación, como por ejemplo ocurre en el ámbito anglosajón con el término *chapbooks*. En el caso español, la expresión «literatura de cordel» fue definitivamente acuñada por Julio Caro Baroja en su célebre *Ensayo sobre la literatura de cordel*, publicado en 1969. Una importante contribución de esta obra fue, así pues, ofrecer una imagen de conjunto de la literatura de cordel, acogiendo en su seno diversidad de géneros y materiales unidos por un formato similar y por su venta ambulante. Romances, piezas teatrales, composiciones en prosa, cartelones y aleyas recibieron en la obra de Caro Baroja un tratamiento unitario y sistemático, donde la consideración del conjunto como «género de cordel» servía para cohesionarlo. La óptica del estudio no se centraba en el verso o la prosa, en unos u otros temas o en determinados formatos, sino en la fórmula editorial forjada con el paso de los siglos para ofrecer a bajo precio innumerable cantidad de materiales impresos. De este modo, Caro Baroja no sólo rescataba del olvido la literatura de cordel como objeto de estudio, sino que le otorgaba una coherencia que ha orientado las investigaciones posteriores sobre el tema. El antropólogo se adelantó así a la actual noción de género editorial, que ha sido precisamente aplicada por Jean-François Botrel a los dispares pliegos de cordel<sup>5</sup>. Botrel incluye en este «gran saco sin fondo aparente»

5 Jean-François BOTREL, «El género de cordel», en Luis DÍAZ G. VIANA (coord.), *Palabras para el pueblo. Vol. I. Aproximación general a la literatura de cordel*, Madrid, CSIC, 2000, pp. 41-69; del mismo, «Literatura de cordel», en Joaquín ÁLVAREZ BARRIENTOS y María José RODRÍGUEZ SÁNCHEZ DE LEÓN (coords.), *Diccionario de Literatura Popular Española*, Salamanca, Colegio de España, 1997, pp. 179-185; Víctor INFANTES, «Los pliegos sueltos del Siglo de Oro: hacia la historia de una poética editorial», en R. CHARTIER y Hans-Jürgen LÜSEBRINK (dirs.), *Colportage et lecture populaire. Imprimés de large circulation en Europe (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)*. *Actes du colloque des 21-24 avril 1991 (Wolfenbüttel)*, Paris, IMEC-Maison des Sciences de l'Homme, 1996, pp. 283-298; del mismo, «Los pliegos sueltos poéticos: constitución tipográfica y contenido literario (1482-1600)», en María Luisa LÓPEZ-VIDRIERO y Pedro M. CÁTEDRA (eds.), *El libro antiguo español. Actas del primer Coloquio Internacional (Madrid, 18 al 20 de diciembre de 1986)*, Salamanca, Universidad de Salamanca-Biblioteca Nacional de Madrid-Sociedad Española de Historia del Libro, 1988, pp. 237-248.

las coplas y canciones, los romances, las formas dramáticas, las obras narrativas en prosa, los productos específicos para el año nuevo como calendarios y almanaques, y los productos gráficos como aleluyas, hojas de santos y soldados, o *ventalls*. Semejante apertura en su concepción del género de cordel contrasta con la acepción más estricta de clasificaciones anteriores que, centradas en la unidad de papel propia del taller tipográfico, el pliego suelto, delimitaban el conjunto en función del número de páginas del impreso, sin llegar a alcanzar nunca, por otra parte, un consenso en cuanto a la propia definición de pliego suelto<sup>6</sup>. Una atención exclusiva a este aspecto material puede eclipsar otros factores que son igualmente significativos para la comprensión de la literatura de cordel. Tal y como afirma Jaime Moll, aspectos como la finalidad editora, los canales de difusión y la amplitud de su círculo lector son también claves a tener en cuenta a la hora de definir esta literatura de amplia circulación<sup>7</sup>.

De hecho, es la figura del impresor-editor la que alcanza un protagonismo indiscutible a la hora de definir los límites del género de cordel: es él quien escoge los títulos, autores, formatos y materiales que prometen mayores posibilidades de éxito, quien organiza sus surtidos y los clasifica en sus catálogos de venta, quien se constituye, en cierta medida, en el auténtico autor del género de cordel. Ello explica su heterogeneidad, pues los impresores saltaban sin miramiento alguno los estrictos límites entre géneros literarios, prosa y poesía, texto e imagen, alta y baja literatura, y empleaban indiscriminadamente cualquier material que augurase una recepción masiva entre el público lector. Cuanto más variados fueran los temas, autores y formatos de sus *menudencias* de imprenta, mayores las oportunidades de venta.

Un buen ejemplo de tal estrategia editorial lo ofrece el principal impresor de literatura de cordel del siglo XVIII, Agustín Laborda. Des-

6 Por ejemplo, véanse las diversas opiniones al respecto sostenidas por Antonio RODRÍGUEZ-MOÑINO, *Nuevo diccionario bibliográfico de pliegos sueltos poéticos (siglo XVI)*, edición corregida y ampliada de Arthur L.-F. ASKINS y Víctor INFANTES, Madrid, Castalia, 1997, p. 15; Frederick. J. NORTON y Edward M. WILSON, *Two Spanish Verse Chap-books*, Cambridge, Cambridge U.P., 1969, p. 6; o CÁTEDRA e INFANTES, *Los pliegos sueltos de Thomas Croft (siglo XVI)*, Valencia, Albatros, 1983, p. 26.

7 Jaime MOLL, *De la imprenta al lector. Estudios sobre el libro español de los siglos XVI al XVIII*, Madrid, Arco Libros, 1994, p. 46.



de su taller de la calle Bolsería de Valencia, este tipógrafo aragonés desarrolló una enorme labor productiva entre 1748 y 1776 centrada en el género de cordel<sup>8</sup>. Un análisis de su producción a lo largo de estos años muestra la clara voluntad de Laborda de abrir múltiples líneas editoriales «populares», indudablemente como respuesta a los flujos que iba percibiendo en la demanda y con el objetivo de complacer variados intereses y usos. Sus surtidos incluyeron con profusión imágenes impresas como las estampas, gozos, aucas y aleluyas, destinadas a colgar en puertas y paredes o a pender sobre los devotos pechos, satisfaciendo las necesidades religiosas, taumatúrgicas o festivas de sus compradores. En cuanto a los predominantes pliegos textuales, estos atendían, en primer lugar, la diversidad lingüística de sus públicos, con composiciones en valenciano difundidas en la geografía más cercana y otras, más abundantes, en castellano para el conjunto del reino. Por otro lado, trataban de satisfacer las preferencias manifestadas por los lectores, con la edición tanto de las obras de los autores de mayor éxito, como Bernardo Delos, Pedro Navarro, Carles Ros y, especialmente, Lucas del Olmo, como de las series editoriales más demandadas (por ejemplo, los pliegos teatrales –relaciones de comedias, entremeses, comedias sueltas–, aprovechando la prohibición de representaciones teatrales impuesta en la ciudad en 1748). Del mismo modo, a través de sus colecciones de romances, Laborda trató de satisfacer las múltiples finalidades que empujaban al lector u oyente a adquirir el pliego suelto: la devoción religiosa con las composiciones marianas o de otras advocaciones, la formación doctrinal con las oraciones, recetas y pasajes bíblicos, la diversión chocarrera con los testamentos, disputas y *colloquis*, el entretenimiento con las aventuras de enredo o el morbo y la fascinación por la transgresión con los romances de guapos.

Pero la estrategia editorial de Laborda no atendió tan solo a la diversidad de usos, lenguas, autores, colecciones y temas manifestados por los públicos de la literatura de cordel, sino también a su variada competencia lectora. Junto a los romances, cuyos versos facilitaban la

8 Me he ocupado extensamente de la imprenta Laborda en *Menudencias de imprenta. Producción y circulación de la literatura (Valencia, siglo XVIII)*, Valencia, Alfons el Magnànim, 2013; véase también mi trabajo «Un emporio del género de cordel: Agustín Laborda y sus menudencias de imprenta (1743-1776)», en Antonio CASTILLO (ed.), *Culturas del escrito. Del Renacimiento a la contemporaneidad*, Madrid, Casa de Velázquez (en prensa).

memorización y comprensión de sus textos, los surtidos del taller de la Bolsería incluyeron impresos dirigidos a lectores más exigentes. Nos referimos a la serie de historias, textos en prosa, de mayor amplitud que los romances (entre las 12 y las 32 hojas), que requerían del lector aptitudes superiores a las exigidas por el verso, así como mayor capacidad adquisitiva<sup>9</sup>. Laborda no solo publicó las historias caballerescas breves, de larga tradición editorial, sino también la serie editada en Madrid por el impresor Manuel Martín, aprovechando las prohibiciones que la censura impuso a las historias medievales. Cabe destacar la insistencia con que Martín declaró que su colección tenía una función instructiva y útil al bien común, que la alejaba de los «desvarios» de las historias caballerescas. Así, si analizamos el contenido de una de estas historias reimprimadas por Laborda, podemos apreciar la distancia existente entre estos textos y los del resto de *menudencias*. La *Historia verdadera, y exemplar del soldado más valiente de Judá, el valeroso Sansón, azote de los filisteos* se basaba, como afirmaba su título, en la «sagrada escritura, Natal Alexandro, Baronio, y otros historiadores». Para facilitar su lectura, Martín incluyó al principio un minucioso resumen con una síntesis del contenido y un índice de las partes que integraban la historia. La trama no partía del nacimiento de Sansón, sino que previamente se refería con cierto detenimiento a los sucesivos jueces que le antecedieron como jefes de los israelitas. Además de la narración de los hechos protagonizados por Sansón, la historia introducía digresiones sobre aspectos relevantes que habían merecido la reflexión de algunos autores: la temeraria conducta de Jefté, que daba pie a mencionar una anécdota atribuida a Alejandro Magno, el juicio de San Agustín y Santo Tomás de Aquino sobre el suicidio de Sansón, o el origen de la tradición que atribuía la fortaleza del protagonista a su larga cabellera, con paralelismos en la cultura griega, egipcia y romana establecidos por autores como Natal Alejandro, Homero y Suetonio. Por tanto, si bien es cierto, como afirma García Collado, que en la colección de historias la narración era «simple, esquemática y lineal» evitando «los aspectos secundarios, las intrigas complejas y

9 Sobre las historias, véase el análisis exhaustivo desarrollado por María Ángeles GARCÍA COLLADO en su tesis doctoral, *Los libros de cordel en el siglo ilustrado. Un capítulo para la historia literaria de la España Moderna*, Universidad del País Vasco, 1997. Me he ocupado del tema en «Echoes from the Middle Ages: Tales of Chivalry, Romances, and Nation-Building in Spain», en *Studies in Medievalism* (en prensa).

farragosas»<sup>10</sup>, es preciso admitir que la competencia lectora que sus textos exigían era mucho mayor que en los romances, coplas y relaciones de comedia.

Así pues, la heterogeneidad de materiales albergados por el género de cordel matiza la atribuida uniformidad de «lo popular» e implica una disparidad de usos y prácticas que, en sí mismos, constituyen indicios de la existencia de públicos diversos, no reducidos a los grupos sociales subalternos.

### Los públicos del género de cordel

Junto a la materialidad de los pliegos sueltos, los procesos de circulación de los impresos constituyen también indicios sobre su dispersión a lo largo de toda la escala social. Atendiendo a sus dinámicas vías de difusión podemos aproximarnos a los múltiples intereses y usos que la literatura de cordel suscitaba entre variados públicos. Estos públicos permanecen en la sombra, sin apenas asomar entre las fuentes trabajadas: los escasos testimonios de lectura que conocemos referidos a otro tipo de literatura (por diarios, correspondencia epistolar, autobiografías, informes censores, interrogatorios inquisitoriales) son, hoy por hoy, casi inexistentes para los pliegos sueltos. Sin embargo, las mencionadas fuentes referidas a la circulación de los pliegos e, indirectamente, a las prácticas lectoras, nos permiten al menos esbozar los perfiles de sus públicos, apuntando, como veremos, a su pluralidad.

En primer lugar, la propia capacidad de difusión de la literatura de cordel, cuyos circuitos se extienden como arterias por la geografía peninsular, subraya la amplitud de su horizonte de recepción. Con una impresión diaria de millares de ejemplares, las *menudencias* de imprenta inundaron durante el siglo XVIII las plazas y calles de España, vendidas en talleres tipográficos, librerías, puestos callejeros o de manera ambulante por los numerosos *colporteurs* que proliferaron con el auge del género. Las ciudades fueron los nudos esenciales de la red de producción y difusión de los pliegos sueltos, con determinados puntos urbanos en los que se concentraban las imprentas, librerías y puestos dedicados al negocio, en una suerte de *Grub Street* londinense. La pla-

10 GARCÍA COLLADO (1997), p. 421.

za del Mercado de Valencia y las gradas de San Felipe en Madrid son buen ejemplo de ello.

Sin embargo, aceptando el protagonismo de las ciudades en la producción y consumo de la literatura de cordel, no se debe olvidar que la mercancía impresa alcanzaba también a la población rural. Es conocido el papel que los «marchantes» (así los nombra la documentación) jugaban en esta circulación de los pliegos sueltos más allá del entorno urbano, comprando allí sus resmas de *menudencias* que distribuían a lo largo de sus circuitos comerciales. De otro lado, los propios impresores y libreros salían del recinto urbano para dar salida a sus surtidos, despachándolos en las ferias celebradas periódicamente en localidades del medio rural. Por último, los vendedores ambulantes ampliaban también el radio de difusión de los papeles impresos con su itinerancia: Jean-François Botrel demostró como los cofrades ciegos de Madrid acudían a vender su mercancía a Valdemoro, Carabanchel, El Pinto, Getafe, Aranjuez o Alcalá de Henares, frecuentemente siguiendo las ferias y romerías. Los desplazamientos de estos cofrades ciegos, cuyo interés por el comercio de *menudencias* fue especialmente intenso en el siglo XVIII, no eran solo de cortas distancias: el ciego Juan, de Murcia, manifestó su intención de vender «la relación del Padre Cádiz, camino de Valencia», y Francisco Villalobos, también ciego, mandó imprimir en Valladolid dos resmas de *El Patán de Carabanchel* para liquidarlas en su itinerario a Madrid<sup>11</sup>. Del mismo modo, los numerosos individuos «de vista» que participaban en la venta ambulante de papeles impresos eran también agentes de difusión por villas y caminos: Juan Bautista Ródenes, zapatero y vendedor de calendarios y demás pliegos sueltos, los ofrecía en sus desplazamientos a Almussafes, Benifaíó o Sagunto, actividad desempeñada también por Tomás Corechán en la villa de Liria<sup>12</sup>. François Lopez señaló la importancia de estos personajes que hacían llegar hasta las aldeas libros y sobre todo papeles, destacando el caso de un librero ambulante, de origen francés, llamado Ramón Gravier, que recorría Andalucía con una carreta vendiendo pliegos sueltos<sup>13</sup>.

11 BOTREL, *Libros, prensa y lectura en la España del siglo XIX*, Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 1993, pp. 131 y 139-140.

12 GOMIS (2013).

13 François LOPEZ, «Los oficios. Las técnicas de venta», en INFANTES, LOPEZ y BOTREL (dirs.), *Historia de la edición y de la lectura en España, 1472-1914*, Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 2003, pp. 350-357 (esp. 353).

Así pues, las vías de circulación de la literatura de cordel nos informan de un comercio ágil, variado y eficaz, que ponía los impresos al alcance de cualquier persona interesada en adquirirlos. Como decíamos, esta dinámica circulación constituye de por sí un indicio sobre el alto grado de difusión de los pliegos sueltos entre públicos diversos. Ahora bien, ¿podemos aproximarnos algo más a las identidades de estos públicos? ¿Quiénes fueron los lectores de la literatura de cordel?

Atendiendo a fuentes de archivo y, especialmente, literarias, los públicos del género de cordel parecen ser, en efecto, tan diversos como la materialidad y circulación de los impresos sugieren. Como veremos a continuación, el consumo de estas lecturas atraviesa las fronteras sociales, sin miramiento alguno a diferencias de género, edad, geográficas, laborales, económicas o culturales.

Incluso los más pequeños integraban una parte, ni mucho menos insignificante, de estos públicos. Uno de los principales ámbitos de recepción de los pliegos sueltos en la España del siglo XVIII fue el constituido por las escuelas de primeras letras<sup>14</sup>. En efecto, el uso de romances para el aprendizaje de la lectura fue una práctica común que derivaba del ínfimo precio de los impresos, asequibles para la mayoría de alumnos. La costumbre venía de lejos: ya en 1580, el alguacil de Casa y Corte Juan González de la Torre afirmaba en el prólogo de su *Nuncio legato mortal* que «aprovechará y servirá esta obrezilla y será muy conviniente para que los que tuvieren hijos pequeños y los ymbían al escuela, que como les hazen aprender a leer en los tales ya dichos romances y disparates, los hagan mostrar en esta obrezilla»<sup>15</sup>. Durante el siglo XVIII, las críticas a esta práctica arreciaron en un contexto ilustrado preocupado por el estado de la educación. Así, por ejemplo, Tomás de Iriarte se lamentaba del uso en las escuelas de «ya

14 Un detallado trabajo sobre la lectura de romances en las escuelas en Jacobo SANZ HERMIDA, «La literatura popular: ¿una escuela portátil?», en CÁTEDRA (dir.), *La literatura popular en España y en la América colonial. Formas & temas, géneros, funciones, difusión, historia y teoría*, Salamanca, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, 2006, pp. 349-360.

15 *Diálogo llamado Nuncio Legato mortal, en metros castellanos compuesto por Iuan Gonçalez de la Torre, natural de Madrid, dirigido al muy magnífico y muy Reverendo Señor el Doctor Salamancaques: Capellán de su Magestad, y Deán de la sancta Yglesia de Sanctiago de Galizia*, Amberes, Iuan Lacio, 1555.

la historia de los *doce Pares*, ya la *cueva de San Patricio*, ya el *devoto peregrino*, o ya en fin novelas vulgares y cuentos estravagantes de todas las especies»<sup>16</sup>; y los respectivos estatutos de la Real Academia de Primera Educación (1797) y del Colegio Académico de Primeras Letras (1780) advertían también contra esta costumbre («los niños no se ocupen en leer novelas, romances, comedias, historias profanas, y otros libros, que sobre serles perniciosos, no pueden dar instrucción») <sup>17</sup>. Así pues, la afición por la literatura de cordel podría remontarse a la primera infancia, y no solo a la del pueblo llano: así lo afirmaba Meléndez Valdés al confesar haber leído de niño «tan criminales delirios» y al tomar dichas lecturas como una costumbre infantil muy extendida («todos por desgracia hemos leído, todos gustado de estas vulgaridades; porque el torrente del error arrastra sin arbitrio desde la educación más descuidada a la más vigilante y racional») <sup>18</sup>. Si hacemos caso de estas palabras de Meléndez, el consumo de pliegos de cordel difundía, al parecer, las distinciones sociales desde la más temprana edad.

La diversidad sigue siendo una nota común si atendemos a los públicos adultos de la literatura de cordel. Los intereses, usos y prácticas suscitados por los pliegos sueltos atrajeron a lectores de procedencias sociales dispares, tal y como trataremos de demostrar.

Gracias a una documentación judicial relativa al comercio de *menudencias* hemos localizado algunos preciosos testimonios de lectores de pliegos sueltos en la Valencia de mediados del siglo XVIII<sup>19</sup>. La imagen que obtenemos, aunque fragmentaria y parcial, es valiosa por la excepcionalidad de este tipo de fuentes. A través de los expedientes de un proceso entablado entre la hermandad de ciegos de la *Vera Creu* y varios librereros e impresores de la ciudad, vemos aparecer a los compradores de los papeles impresos, a quienes los cofrades citaron como testigos. Así, afirmaron haber adquirido pliegos sueltos siete artesanos

16 Tomás de IRIARTE, *Lecciones instructivas sobre la historia y la geografía*, Madrid, Imprenta de D. Cipriano López, 1856, p. VII.

17 Lorenzo LUZURIAGA, *Documentos para la historia escolar de España*, Madrid, Junta para ampliación de estudios e investigaciones científicas, 1916, vol. I, pp. 159 y 297.

18 Juan MELÉNDEZ VALDÉS, *Obras completas*, edición de Antonio ASTORGANO, Madrid, Cátedra, 2004, pp. 1095-1096.

19 GOMIS (2013).

(dos tejedores, un *velluter*, un cohetero, un terciopelero, un oficial de zapatero y un tirador de seda), tres estudiantes, un escribano, un cirujano y un jornalero. De edades variadas (comprendidas entre los 19 y los 58 años), entre estos aficionados al género de cordel encontramos tanto iletrados incapaces de firmar su testimonio como lectores que demuestran con su firma su dominio de la escritura. Unos y otros se interesaron por las *menudencias* con independencia de su grado de instrucción, mostrándose dispuestos a gastar unas monedas para adquirirlas aun siendo incapaces de descifrar sus textos (lo que les obligaría a recurrir al lector interpuesto, como así reconocieron algunos testigos). A pesar del predominio de los trabajadores mecánicos en esta escueta muestra, es significativa la presencia del escribano, el cirujano y los tres estudiantes como compradores habituales de pliegos sueltos, dada la relativa competencia cultural que se les podría suponer y que, sin embargo, no les disuadía de leer romances. Ni el analfabetismo ni la instrucción constituían, pues, barreras para la recepción de la literatura de cordel.

Tampoco el sexo. Junto a hombres como los que acabamos de mencionar, las mujeres integraron los públicos de los pliegos sueltos. De hecho, algunos títulos difundidos en pliegos sueltos parecen apuntar específicamente a un público femenino: así lo vemos, por ejemplo, en las relaciones «para dama», en los consejos morales para las mujeres (con interpelaciones directas a estas) y, quizás, en los numerosos romances de «guapas» que proliferaron en la segunda mitad del siglo XVIII. Siendo este un período en el que la participación de las mujeres en el mundo de las letras (como escritoras, pero también como lectoras) fue en aumento, no resulta extraño que la literatura de cordel se hiciera eco de estos cambios, albergando textos compuestos preferentemente para lectoras u oidoras (al igual que hicieron otros productos editoriales, destinados en cierto grado al público femenino, como numerosos artículos en la prensa, publicaciones periódicas como *La Pensadora Gaditana*, obras pedagógicas, selecciones de lecturas breves, o la novela sentimental)<sup>20</sup>. Las numerosas críticas al consumo de pliegos sueltos,

20 BOLUFER, *Mujeres e Ilustración. La construcción de la feminidad en la España del siglo XVIII*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1998, pp. 299-339; «Espectadoras y lectoras: representaciones e influencia del público femenino en la prensa del siglo XVIII», *Cuadernos de estudios del siglo XVIII*, 5 (1995), pp. 23-58; «Mujeres de letras: escritoras y lectoras del siglo XVIII», en Rosa María BALLESTEROS y Carlota

entre otras «malas lecturas», por parte de las mujeres subrayan la existencia de este público femenino: educadores y moralistas advirtieron con frecuencia a las mujeres contra ciertos productos editoriales que podían ser corrosivos para las buenas costumbres, incluyendo los pliegos de cordel en este grupo de lecturas perniciosas. Así, por ejemplo, el retrato de «D<sup>a</sup> Leonora», publicado en el *Semanario literario de Salamanca*, describía a una apasionada lectora que mezclaba en su anárquica biblioteca títulos de religión, de ciencia y de filosofía moderna con «folletos, comedias y demás papeles sueltos», a los que era especialmente aficionada: «como su lectura se reduce casi a la de los romances –aseveraban los editores–, le ha dado un modo particular de pensar y conducirse, como se echa de ver en su casa [...] que parece un palacio encantado»<sup>21</sup>. Desde una perspectiva atenta a la formación intelectual femenina, se identificaba la afición por este tipo de ficciones como un impedimento para su desarrollo. Es bien conocida la negativa opinión que Josefa Amar expresó en su *Discurso sobre la educación física y moral de las mugeres* hacia el gusto de las mujeres por los «romances, novelas y comedias, cuya lectura generalmente es mala por las intrigas y enredos que enseña»<sup>22</sup>. Asimismo, en el prefacio a la traducción de las *Cartas de una peruana* de Mme. De Graffigny, M<sup>a</sup> Rosario Romero Masegosa confesaba haber sido en su juventud «aficionadísima a leer [...] las comedias de Calderón, las novelas de Doña María de Zayas y otras obras de este jaez» (muchas de ellas vertidas en pliegos sueltos en el siglo XVIII), abandonando más tarde estas lecturas por otras más edificantes gracias al consejo de su hermano<sup>23</sup>. Las mujeres nutrieron,

ESCUADERO (coords.), *Feminismos en las dos orillas*, Málaga, Universidad de Málaga, 2007, pp. 113-142; «Women of Letters in Eighteenth-Century Spain: Between Tradition and Modernity», en Catherine JAFFE and Elizabeth F. LEWIS (eds.), *Eve's Enlightenment. Women's Experience in Spain and Spanish America, 1726-1839*, Louisiana State U.P., 2009, pp. 17-32

- 21 BOLUFER (1998), pp. 304-305. Aunque en el artículo original de *The Spectator*, del que este es una adaptación, se empleaba el término inglés «romances» aludiendo a novelas breves y amorosas, es muy posible que en el texto del *Semanario* se adoptase el sentido castellano de composiciones de versos octosílabos, apuntando así a la lectura de pliegos sueltos. Sobre esta adaptación véase Catherine M. JAFFE, «Lectora y lectura femenina en la modernidad: el Semanario de Salamanca (1793-1798)», *Ayer*, 78 (2010), pp. 69-91.
- 22 Josefa AMAR, *Discurso sobre la educación física y moral de las mugeres*, edición de María Victoria LÓPEZ-CORDÓN, Madrid, Cátedra, 1994, p. 185.
- 23 María Rosario ROMERO DE MASEGOSA, «Prólogo», en *Cartas de una peruana es-*



pues, los públicos del género de cordel, y a juzgar por estas y otras fuentes, su diversa extracción social no establecía distinciones en el consumo de pliegos sueltos.

## Lecturas «populares» para públicos exquisitos

¿Podemos, entonces, afirmar abiertamente que las elites sociales y culturales de la España del XVIII compartieron con el «vulgo» la afición por las *menudencias* de imprenta? Aunque la opacidad de las fuentes impide, como ya hemos subrayado, conformar una imagen nítida y completa de los lectores de pliegos sueltos, numerosos indicios apuntan en este sentido. Según estos, el gusto por las aventuras amorosas, los crímenes horrendos, los chascos burlescos o las estampas y gozos fue común a individuos de la más dispar condición. Así lo afirmaba *La Pensadora Gaditana* en un artículo crítico contra esta extendida afición: «no se ciñe lo vulgar en este asunto a las monteras y polaynas; se estiende lastimosamente a las ciudades, y a las pelucas; y hace estragos funestísimos aun en aquellos que están más lejos de parecer apasionados de este delirio»<sup>24</sup>. La nobleza no escapaba a estos «estragos», a juzgar por los consejos que para la «perfecta educación de un caballero» daba Antonio Vila y Camps en *El noble bien educado*:

No leas novelas, coplas ni romances, todas estas lecturas son inútiles y muchas veces perniciosas. Y aunque en ciertas cosas nos representan la virtud en su mayor grado, no obstante suelen tener un veneno escondido, que los jóvenes se tragan sin conocer el homicida que los acaba. Tu harás mui bien, según mi consejo, en no entretenerte en lecturas tan inútiles y más peligrosas que por lo vulgar se creen. Lo mismo te digo de las coplas y de las seguidillas; casi todas son amatorias, y las de esta clase no sirven sino para corromper las buenas costumbres; y por consiguiente, no deben ser admitidas en las casas de los buenos cristianos<sup>25</sup>.

*critas en francés por Mad. de Graffigni, y traducidas al castellano con algunas correcciones, y aumentada con notas y una carta para su mayor complemento por María Romero de Masegosa y Cancelada, Valladolid, en la Oficina de la Viuda de Santander e Hijos, 1792, pp. 9 y 12-13.*

24 Beatriz CIENFUEGOS, *La Pensadora Gaditana*, Cádiz, Manuel Ximénez Carreño, 1786, tomo I, p. 170.

25 Alejandro MAYORDOMO y Luis Miguel LÁZARO (eds.), *Escritos pedagógicos de la Ilustración*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1988, pp. 210-211.

También Cadalso se refirió, en tono despectivo, al noble como consumidor de *menudencias* afirmando que «en sabiendo leer un romance y tocar un instrumento, ¿para qué necesita más un caballero?»<sup>26</sup>. La misma afición por los pliegos sueltos demostraron aquellos miembros de las elites que coleccionaron este tipo de impresos, conservándolos con frecuencia en series encuadradas junto a otros respetables volúmenes en sus bibliotecas: Pascual Agulló reunió en Valencia una importante colección de pliegos sueltos a comienzos del siglo XIX, dejando constancia de hacerlo «para su uso y particular entretenimiento»<sup>27</sup>. Si se tratara del mismo Pascual Agulló que, años más tarde, identificó Vicente Boix como segundo director de la sección de escultura en la Academia de Bellas Artes de San Carlos, nos encontraríamos ante un nuevo ejemplo de imbricación entre «lo culto» y «lo popular»: el académico de una institución que encarnaba los ideales intelectuales y estéticos ilustrados no desdeñaría el «entretenimiento» que le proporcionaban los romances<sup>28</sup>. La afición por este coleccionismo llegó incluso a la familia real, como demuestra la serie de 79 entremeses (mayoritariamente procedentes de la imprenta Laborda) reunidos por el infante Antonio Pascual de Borbón, hijo de Carlos III<sup>29</sup>.

Junto al afán colector, la avidez por las últimas noticias constituyó otro impulso para el consumo de *menudencias* por parte de las elites. En efecto, los pliegos sueltos fueron vehículo de sucesos recientes, reales o apócrifos: acontecimientos de la corte, paces y guerras internacionales, milagros o crímenes horrendos. Las interferencias entre la literatura de cordel y las gacetas fueron continuas en torno a estos textos noticiosos: no solo por el sistemático plagio de los sucesos narrados en la prensa por parte de los pliegos sueltos (normalmente sin la preceptiva licencia), sino por compartir con frecuencia los mismos canales de difusión: los ciegos se apropiaron reiteradamente de la venta de gacetas al concederles el poder civil el monopolio sobre las «gacetas, romances y demás papeles de pliego y medio pliego». Los límites

26 José CADALSO, *Cartas Marruecas*, Barcelona, Biblioteca de Autores Andaluces, 2004, carta VII, p. 28.

27 Archivo Histórico Municipal de Valencia, Biblioteca Serrano Morales, A-13/257.

28 Vicente BOIX, *Manual del viajero y guía de los forasteros en Valencia*, Valencia, Imprenta de José Rius, 1849, p. 344.

29 José Luis RODRÍGUEZ, «Una colección de entremeses del infante Antonio Pascual de Borbón (1755-1817)», en DÍAZ G. VIANA (2000) pp. 381-401.

entre un tipo y otro de impresos no siempre fueron, así pues, nítidos. Ambos buscaban satisfacer el hambre de noticias por parte de un amplio y heterogéneo público lector, que incluía a las elites sociales e intelectuales. Ejemplos bien expresivos de ello los constituyen los dos principales exponentes de la primera Ilustración española: Feijoo y Mayans. Respecto al primero, son bien conocidas las continuas referencias que en sus obras hace a los «papeles curiosos», cargados de noticias, que él aprovechaba para tratar multitud de asuntos objeto de su crítica. El carácter divulgativo de los escritos de Feijoo casa sin estridencia alguna con el empleo de todo tipo de soporte impreso para obtener informaciones, incluyendo los por él llamados «papeles enanos». Más extraña es la participación en semejante comercio de noticias de Gregorio Mayans, representante de la severa y rigurosa erudición ilustrada, poco dada, podría pensarse, a perder el tiempo con *menudencias*. Sin embargo, también Mayans empleó los pliegos de cordel como vehículo de noticias, o al menos, eso parece sugerir una misiva enviada por Blas Jover en 1749, a la que añadió «el papel adjunto, que benden los ciegos», sobre cierto asunto relativo a la Santa Sede<sup>30</sup>. La literatura de cordel llegaba incluso, según parece, a los escritorios de los más eximios ilustrados.

Esta extraordinaria capacidad de divulgación sobre la que venimos insistiendo suscitó asimismo el interés y la preocupación de esas elites sociales y políticas que no desdeñaban el consumo de pliegos sueltos. La rapidez de su producción y su inmediato despacho los convertían en impresos potencialmente peligrosos como vehículo de mensajes subversivos. Aunque el manuscrito era el soporte tradicional de la sátira política, la insistencia que mostró la legislación del siglo XVIII por controlar la impresión y venta de pliegos de cordel apunta a la existencia de impresos sediciosos, críticos con los gobernantes. Algunos ejemplos se han conservado, como los títulos que describían los males del país bajo los recurrentes pseudónimos del «Patán de Carabanchel», «Perico y Marica» o el «Poeta Oculto», y que hoy conocemos por los autos judiciales que desencadenaron<sup>31</sup>. Así, una consecuencia directa del momento más crítico del reinado de Carlos III, los motines

30 Gregorio MAYANS, *Epistolario XIII. Mayans y Jover*, 2, Valencia, Ayuntamiento de Oliva, 1995, p. 270.

31 Iris ZAVALA, *Clandestinidad y libertinaje erudito en los albores del siglo XVIII*, Barcelona, Ariel, 1978, pp. 328-343.

de 1766, fue la prohibición que un año más tarde promulgó el rey contra los «pronósticos, piscatores, romances de ciegos y coplas de ajusticiados». El poder se mostraba así consciente del riesgo que tales composiciones podían comportar para su estabilidad e incluso supervivencia, tras la traumática experiencia que supusieron los tumultos y la proliferación de pasquines, sátiras, versos, manifiestos y papeles insidiosos que les precedió<sup>32</sup>.

Sin embargo, la relación entre las elites y los pliegos sueltos como soporte ideológico no se basó solo en el temor: la eficaz difusión demostrada por los papeles impresos hizo que esas mismas elites se mostraran interesadas en hacer uso de ellos. Su finalidad sería ahora divulgar ideas y comportamientos acordes con sus valores e intereses, presentándolas como útiles para el bien común y necesarias para preservar el orden social. Diversos autores han subrayado esta utilización ideológica de la literatura de cordel por parte de las elites<sup>33</sup>, y existen ejemplos paradigmáticos al respecto: en su mencionado *Discurso sobre la necesidad de prohibir la impresión y venta de las jácaras y romances por dañinos a las costumbres públicas*, Juan Meléndez Valdés no se limitaba a solicitar la supresión de estos impresos, sino que proponía su sustitución por una nueva poesía popular que difundiera «el amor heroico de la patria, la invencible constancia, la austera probidad, el ardor del trabajo, la gravedad en hechos y palabras, la modestia, la frugalidad». Como reconocía Meléndez, una finalidad clave de este renovado romancero sería preservar el orden social, fomentando el apego de cada individuo a su correspondiente posición: «así contribuiremos a que, amando su clase y su destino, logren vivir en paz con sus deseos, sembrándoles de flores y consuelos el amargo camino de la

32 Teófanos EGIDO, «Madrid, 1766: motines de Corte y oposición al gobierno», *Cuadernos de investigación histórica*, 3 (1979), pp. 125-154; Carlos E. CORONA, «Los motines de la gobernación de Alicante en abril de 1766», *Anales de literatura española*, 2 (1983), pp. 103-132.

33 Diego CATALÁN, «El romance de ciego y el subgénero romancero tradicional vulgar», en *Arte poética del romancero oral. Parte 1.<sup>a</sup>. Los textos abiertos de creación colectiva*, Madrid, Siglo XXI, 1997, p. 332; Wlad GODZICH, *Teoría literaria y crítica de la cultura*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 112; Augustin REDONDO, «Les relations de sucesos dans l'Espagne du Siècle d'Or: un moyen privilégié de transmission culturelle», en REDONDO (ed), *Les médiations culturelles*, Paris, Publications de la Sorbonne Nouvelle, 1989, p. 58.

vida»<sup>34</sup>. Tentativas similares se sucederían más allá del siglo XVIII, como la propuesta formulada por Salustiano Olózaga a José Zorrilla de escribir un «romancero popular», o la idea (no ejecutada) de Ortega y Gasset de publicar en pliego suelto un artículo propio con el propósito de «llegar al ánimo» del pueblo.<sup>35</sup>

El coleccionismo, las noticias, la divulgación de ideas (y el temor que ello suscitaba) o el simple gusto por sus relatos fueron, pues, razones que acercaron a lectores instruidos y civilizados a la literatura de cordel y que, como mínimo, difuminan los contornos entre alta y baja cultura. Pero, entre los diversos usos que estos públicos exquisitos hicieron de romances y demás *menudencias*, cabe añadir otro especialmente significativo para el tema que nos ocupa: el consumo de pliegos sueltos por parte de miembros de las elites sociales como expresión de transgresión de los códigos de la cortesía y la urbanidad. Frente a las etiquetas y los convencionalismos, frente al encorsetamiento de las buenas maneras que constituían las señas de identidad de la civilidad, se desarrollaron comportamientos de rebeldía o esnobismo que, tras su apariencia liberadora, escondían modelos de conducta igualmente reglados. Helen Berry ha analizado una expresión de dichas prácticas transgresoras en el ámbito inglés, con la adopción por parte de la *polite society* londinense del «flash talk», una jerga propia de vagabundos y mendigos, y John Richetti ya sugirió hace años que la ficción popular inglesa del XVIII pudo generar en el lector educado y amoldado a las reglas sociales de la civilidad «gratifying fantasies of freedom -moral, economic and erotic»<sup>36</sup>. Uno de los fenómenos más conocidos en este sentido en la España del siglo XVIII lo constituyó el majismo<sup>37</sup>.

34 MELÉNDEZ VALDÉS (2004), p. 1097. Me he referido a este y otros ejemplos en «El pueblo y la nación: España en la literatura de cordel del siglo XVIII», *Cuadernos de Historia Moderna*, XI (2012), pp. 49-72.

35 María ZAMBRANO, «Un frustrado “pliego de cordel” de Ortega y Gasset», *Suplementos Anthropos*, 2 (1987), pp. 26-28.

36 Helen BERRY, «Rethinking Politeness in Eighteenth-Century England: Moll King's Coffee House and the Significance of *Flash Talk*», *Transactions of the Royal Historical Society*, Sixth Series, vol. 11 (2001), pp. 65-81; John J. RICHETTI, *Popular Fiction Before Richardson. Narrative Patterns: 1700-1739*, Oxford, Clarendon, 1969, p. 35.

37 Sobre el majismo, véase CARO BAROJA, *Temas castizos*, Madrid, Istmo, 1980, pp. 15-101; los textos de Virginia TOVAR, «El majismo y las artes plásticas», Eduardo HUERTAS, «Los majos madrileños y sus barrios en el teatro popular», y Josep

Conocidos especialmente a través de los sainetes de Ramón de la Cruz y González del Castillo, los majos fueron personajes característicos de ciertos barrios andaluces y madrileños cuya figura fue sublimada por parte de determinados discursos opuestos a las modas afrancesadas en la segunda mitad del siglo XVIII: lo considerado castizo, «nacional», auténtico y viril frente a la influencia extranjera, cobró forma en estos personajes. Paralelamente a la configuración de estos tipos, algunos miembros de las clases altas asumieron un modelo de comportamiento transgresor con las normas de la civilidad imitando la vestimenta, ademanes, hablares y diversiones de los majos. ¿Adoptó esta aristocracia «sediciosa» la literatura de cordel como una manifestación más de este majismo, como una opción expresiva distinta frente a los cánones del clasicismo? No hay duda de que participó en una de sus expresiones musicales más características, la seguidilla, que se menciona continuamente en los sainetes de majos y formaba parte de los surtidos de *menudencias*. En *El deseo de seguidillas*, de Ramón de la Cruz, uno de los personajes subraya su preferencia por estos bailes frente a la danza cortesana:

Dígole a usted que no quiero;  
que estoy de arias y cabriolas  
atestado hasta los sesos,  
y me he empeñado en oír  
a una muchacha de trueno  
cantar unas seguidillas  
manchegas por el pandero,  
y verlas bailar con toda  
el alma y con todo el cuerpo<sup>38</sup>.

Pero, además del disfrute de las seguidillas por parte de determinadas elites, bien observando su ejecución o bien participando en la

Maria SALA, «El majismo andaluz en los sainetes de González del Castillo», en Javier HUERTA y Emilio PALACIOS (eds.), *Al margen de la Ilustración. Cultura popular, arte y literatura en la España del siglo XVIII*, Amsterdam, Rodopi, 1998, pp. 97-115, 117-143 y 145-168; Mireille COULON, *Le sainete à Madrid à l'époque de don Ramón de la Cruz*, Pau, Université de Pau, 1993; Xavier ANDREU, «Figuras modernas del deseo: las majas de Ramón de la Cruz y los orígenes del majismo», *Ayer*, 17 (2010), pp. 25-46.

38 Ramón de la CRUZ, *El deseo de seguidillas*, edición de COULON, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2009, vv. 54-62.

misma, el sentido trasgresor atribuido al majismo bien pudo manifestarse con la lectura y recitación de romances. Una cita del sainete *El majo de repente* se refiere explícitamente a dichas composiciones como las lecturas (o «bibliotecas») propias de los majos: al describir a la maja Geroma, entre otros atributos, un mozo de la tahona afirma que «los romances de Francisco / Esteban y de otros guapos / son su biblioteca»<sup>39</sup>. Se trata de una de las escasas referencias a la literatura de cordel vinculada al majismo, aunque es sumamente reveladora por el grado de trasgresión que le atribuye: no sólo cita el consumo romances, lo que vulneraba los parámetros del «buen gusto», sino que se trata particularmente de romances de guapos, a cuya degradación estética se sumaban los perniciosos contenidos morales que difundían, según denunció con frecuencia el discurso ilustrado. Es más, el hecho de que el sainete presentara precisamente a una mujer como lectora de tales textos llevaba la trasgresión a un grado máximo, rompiendo en pedazos las preceptivas morales dirigidas a las mujeres por los dispares discursos sobre la diferencia de los sexos: las lecturas de Francisco Esteban «y de otros guapos» (y probablemente «guapas») como germen de la subversión, de la dislocación del orden social.

No es pues, inverosímil, pensar que, además de remedar el atuendo, poses, diversiones y jerga de los majos, los nobles plebeyistas adoptaran también la lectura y el canto de seguidillas y de romances como una prenda más de su atavío postizo. Y, en general, la literatura de cordel bien pudo jugar un similar papel de válvula de escape, de evasión con ciertos tintes trasgresores, para otros miembros de los grupos superiores que no se sumaron a la moda del majismo. Es conocida la mención de Blanco White a la afición manifestada por ciertas familias acomodadas de Sevilla hacia las relaciones de comedias, que recitaban en sus tertulias<sup>40</sup>. Los pliegos sueltos constituirían, así, lecturas consumidas por las elites a modo de digresiones en las prácticas de la urbanidad y los cánones del buen gusto, como entretenimientos con un cierto grado de transgresión, con una buscada «vulgaridad».

39 CARO BAROJA (1980), p. 92.

40 José BLANCO WHITE, *Cartas de España*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2004, p. 244.

## A modo de conclusión

Los públicos de la literatura de cordel, por tanto, fueron muy diversos, como diversos fueron los usos dados a los pliegos sueltos. El análisis de la materialidad de los impresos que alberga el género de cordel, de sus fórmulas de producción y distribución y de sus prácticas de lectura permite superar esquemas teóricos excesivamente rígidos que plantean una dicotomía tajante entre lo culto y lo popular, lo civilizado y lo vulgar, ignorando los intercambios, cruces e intereses compartidos que, al menos, desdibujan las fronteras entre ambas categorías. Los pliegos sueltos no constituyeron lecturas exclusivamente para el «vulgo», sino que atrajeron también, por motivos dispares, a públicos cultivados e imbuidos del espíritu de la civilidad. Profundizar en estos usos compartidos permite tanto mejorar nuestra comprensión sobre el impacto cultural que la literatura de cordel tuvo sobre la sociedad española del siglo XVIII, como problematizar una imagen quizá en exceso simplista o ingenua de unas elites civilizadas herméticamente encerradas en torno a las prácticas de la urbanidad y la cortesía.



## Hechiceramente inválidas

### La representación de la fragilidad femenina como objeto de deseo en la pintura y literatura españolas del siglo XIX

ROSA E. RÍOS LLORET  
IES Rodrigo Botet

Las enfermedades de las mujeres y las mujeres enfermas provocaron una morbosa atracción para determinados hombres, que vieron en estos trastornos de salud la manifestación de un carácter femenino angélico que sintieron hechicero. Muchachas de palidez extrema, de mejillas verdosas, de moradas ojeras, delicadas y débiles, se convierten en heroínas de novelas y de poemas, y sus imágenes se multiplican en lienzos y retratos. Es la mujer inválida, la postrada. El símbolo inequívoco de la necesidad femenina de ser protegida y cuidada, de su imposibilidad de autonomía e independencia. Toda la fragilidad atribuida a la mujer, considerada como inherente a su sexo, se envuelve en gasas de fascinación debida precisamente a la naturaleza enfermiza que se les atribuye. De Beatriz, Félix dice en *Las cerezas del cementerio*: «Doña Beatriz vestía [...] sus ropas de mañana, blancas y delgadas como cendales, ropas de indolencia que piden cuidados exquisitos para traerlas señorilmente y, con ellas, hasta una mujer briosa y fuerte puede suspirar llena de gracia: ¡Estoy tan cansada, tan enferma! Sus cabellos opulentos, de un apagado oro, los llevaba recogidos con sabio artificio de abandono, de tanto donaire que hacía pensar en las rosas que desmayan y parece que van a caerse deshojadas del búcaro»<sup>1</sup>. Textos y pinturas de jóvenes muchachas yacentes en camas y divanes, necesitadas de atención continua, que exigían un cuidado constante porque eran incapaces de subsistir sin ayuda, conformaron un tipo femenino de perenne inválida, espiritual y física, que constituía el último peldaño de la dependencia femenina, como puede ser el caso de *Una enferma*

1 Gabriel MIRÓ, *Obras Completas. III. Las cerezas del cementerio*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1985, p. 31.

(1891), de Santiago Rusiñol, donde la figura de una mujer envuelta en paños oscuros apenas se vislumbra por entre las blancas cortinas de su lecho.

Estar enferma se convirtió en signo de delicadeza y de clase, porque sólo las señoritas podían permitirse el lujo de padecer estas dolencias, sobre todo las de carácter nervioso, como la protagonista del cuadro de Fernando Cabrera Cantó *La convaleciente* (s.f.), porque la representación de la enfermedad entre las mujeres del pueblo, obreras y campesinas, tiene connotaciones diferentes a las de una señorita burguesa. El lienzo de Maximino Peña Muñoz *La niña enferma* (1896) es una buena muestra de ello. En un pobre interior, una enjuta anciana sentada en una silla coge con delicadeza la mano exangüe de una adolescente, niña aún, de pálida cara, quien en una mecedora, cubierta de mantas, mira con tristeza a su abuela. Al fondo, pero como testigo crucial de la escena, una máquina de coser, probablemente la única entrada de dinero en la casa. La obra de Peña es, en su significado, absolutamente distinta a la de Evaristo Valle *La nieta enferma* (1904), en la que una pálida y ojerosa joven de la burguesía pasea cogida de la mano de su abuela. Su enfermedad puede que no sea imaginaria, tal vez esté traspasada del mismo dolor, pero para el arquetipo femenino que representa, su dolencia tiene otros alcances y de seguro que otros orígenes.

Cuando se leen o se miran las imágenes de estas mujeres de las clases populares vencidas por la enfermedad, lo que se infiere de ellas es el terrible trastorno que sacude al hogar. En primer lugar, se produce una perturbación de carácter económico, porque, con frecuencia, aun el escaso sueldo que podían aportar era imprescindible para el grupo familiar. En segundo lugar, porque su labor en los quehaceres domésticos se hacía insustituible, sobre todo cuando había niños pequeños. En el cuadro de Fernando Cabrera Cantó, *Eterna víctima* (1901), aparece un pobre hombre desolado al que intenta consolar una niñita a su lado. Tal vez el origen de su aflicción se deba a la muerte de la esposa, cuyas obligaciones parece que esté dispuesta a asumir su hijita, como lo demuestra el bebé que sostiene en sus brazos. También en *El biberón* (ca. 1900), de Vicente Cutanda, flota la presencia de la madre ausente. En este lienzo, un pobre minero da el biberón, a pie de mina, a un recién nacido al que acaba de traer una niña descalza, tal vez su otra hija. Y en tercer lugar, por la fatal conciencia de que la curación podía ser imposible a causa de lo caras que eran las medici-

nas, la consulta médica o, a veces, la simple dieta alimenticia. La desesperanza y el desánimo se unían a la tristeza por el verdadero dolor de la enferma querida. En *Esperando consulta* (1901), de Rafael García Guijo, aparecen una vieja y una joven cubierta por un raído mantón, en una modesta sala de espera en la que también se encuentran una mujer y dos niños. La muchacha se tapa la boca con un pañuelo, lo que indicaría una afección pulmonar tan común en aquella época debido a las malas condiciones higiénicas de las casas y a la deficiente alimentación. El pesimismo que sienten los personajes representados sobre la recuperación de la salud es más que evidente. Esta confirmación de un trágico final para aquellas pobres que caen postradas aparece en *Desgraciada* (1896), de José Soriano Fort, donde, en una sala de hospital, una anónima joven yace muerta en su lecho ante el estupor de su anciano padre y el dolor incontenible de su madre y una niña, tal vez su hermana.

Así pues, la mujer hechiceramente enferma no es la de las clases populares. Tal vez una de las obras que representa mejor este prototipo femenino burgués sea la heroína de la novela *La enferma* de Eduardo Zamacois. Publicada por primera vez en 1896, narra la historia de Consuelo Mendoza, muchacha felizmente casada, a la que ya desde las primeras páginas se describe como enferma de una dolencia de carácter mental, que requiere exquisitos cuidados y precauciones. El médico instruye así al esposo: «... los nervios son los causantes de los vahídos y palpitaciones que sufre, y los conturbadores de su carácter. Consuelo es extraordinariamente impresionable, parece una sensitiva o una balanza de precisión, y el menor disgusto, el accidente más nimio, la alteran»<sup>2</sup>. Por ello, el doctor le aconseja que no la contradiga y que le evite toda clase de emociones, tales como el teatro, la ópera o incluso el uso de perfumes.

Consuelo, pues, se someterá a la dirección de su marido, que la ve como una niña eterna, llena de caprichos que, por otro lado, él se encarga de estimular. Pero lo más significativo es la respuesta violenta de Consuelo, que se indigna con su marido, del que piensa que ya no la quiere, cuando observa que él abandona su dirección sobre todas las acciones de la vida de ella. El argumento que Zamacois defiende es que a él le gusta tener una esposa enferma/niña, mientras que a ella le en-

2 Eduardo ZAMACOIS, *La enferma*, Barcelona, Ed. Ramón Sopena, s.a., p. 21.

canta su papel dependiente y la actitud posesiva del marido, manifestación para ella de su virilidad y amor. Ambas cosas le parecen las naturales al autor, quien carga todas las tintas negativas en el personaje del médico, Gabriel Sandoval, que pretende atribuirse un poder sobre la mujer que sólo puede tener el esposo. En esta obra de Zamacois, la figura de Gabriel Sandoval es equivalente a la del confesor Paleotti de *La familia de León Roch*, publicada en 1878. En los dos casos, alguien del exterior disputa la posesión de una pertenencia propia, la mujer. Sea el confesor o la Iglesia, el médico o la Ciencia, todos tienen que estar subordinados al supremo mentor y amo de la mujer: el marido.

El marido, pero también el novio, el prometido, el amor soñado, el padre, todos tienen el derecho de potestad sobre ellas. La enfermedad, sobre todo la enfermedad nerviosa o de tipo mental, favorece la impotencia de la mujer para rebelarse contra la contumaz prepotencia varonil, y, si a esta incapacidad se suma una edad adolescente, en la que están sin formar la personalidad y el criterio, la pasividad de estas muchachas es segura. Todo ello hará que, para muchos hombres, la atracción por estas tullidas emocionales y físicas, sea realmente poderosa. Ellas están allí, en el lecho, en el diván, en el sillón. Sin escape y sin deseos de escapar. Como bellas mariposas atrapadas en un alfiler siempre expuestas a la mirada y al recreo del otro. Entre sus poemas, Juan Ramón Jiménez tiene uno titulado *Velando a Clara Valverde*, publicado en 1913, que es ejemplar en este sentido:

Qué bien estás así, cabeza adolescente,  
 en la blandura tibia de la dulce almohada!  
 ¡Qué nobleza la de tu palidez indolente,  
 la de tu melancólica desidia refinada!  
 .....  
 Te quejas. ¡Qué ternura la de tu boca pálida  
 donde la fiebre pinta sus falsas primaveras!  
 ¡Cuán débilmente oprime tu fina mano cálida!  
 ¡Cómo me miras desde tus enorme ojeras!<sup>3</sup>

La metáfora de la sumisión que se desprende de la mujer enferma alcanza su corolario con *Tristana*, de Pérez Galdós, publicada en 1892.

3 Juan Ramón JIMÉNEZ, *Primeros libros de poesía*, 3.ª ed. Madrid, Aguilar, 1967, p. 1203.

En esta novela, la protagonista, que intenta escapar al control que ejerce sobre ella don Lope y que incluso elucubra ideales de independencia respecto a su pretendiente/novio/amante, se verá imposibilitada ante tamañas pretensiones. Tristana contraerá una enfermedad que la lleva a las puertas de la muerte y, salvada de sus garras, se convertirá en una tullida real (le amputarán la pierna), con lo que se esfuman para ella todos sus delirios de autonomía.

El desarrollo de la imagen de enferma crónica de la mujer viene siempre acompañado de su dependencia respecto al hombre protector, porque la fragilidad y la sumisión de la mujer junto con la fuerza y el dominio del hombre son verdades inmutables. Como lo es también la necesidad de protección de una y la capacidad de tutela del otro. De ambas proposiciones, la conclusión que resulta es la de la inferioridad de la mujer. Sin embargo, es su debilidad lo que permite al género femenino exigir al varón que la proteja, por lo que con frecuencia aparecen peregrinos argumentos que sostienen una supuesta superioridad femenina basada en su inferioridad natural. El doctor Polo y Peyrolón así se lo explicaba a las damas que asistieron a una conferencia que dio en Valencia en 1882: «¡Podéis estar orgullosas de vuestro poderío! [...] El hombre hace las leyes, gobierna las naciones, se dedica a las industrias, a las artes, a las ciencias y hasta os estudia a vosotras mismas; pero la mujer hace las costumbres y como tiene la llave del corazón del hombre, imprime rumbo a su entendimiento, enseñorease de su voluntad, y reina sobre la tierra. Diariamente repetimos que el imperio y la autoridad corresponde, por derecho de naturaleza, al hombre, porque Dios ha querido crearle más fuerte y más entendido que la mujer, y diariamente vemos a Dalila<sup>4</sup>, personificación de la mujer, apoderarse con unas sencillas tijeras de Sansón, personificación del hombre. ¡Pobres mujeres tan débiles y delicadas! exclamamos nosotros, orgullosos de nuestra condición y organismo, y ¡pobres hombres arrastrándose a nuestras plantas! contestáis vosotras, aparentando inferioridad y sumisión para mejor uncirnos a vuestro carro.»<sup>5</sup>

4 Es muy significativo que de todos los símbolos de mujer que pudo haber escogido el doctor Polo y Peyrolón, eligiera a Dalila, personificación del engaño y la traición mediante el uso de su capacidad sexual.

5 Citado en Mary NASH, *Mujer, familia y trabajo en España. 1875-1936*, Barcelona, Anthropos, 1983, pp. 91-2.

Pero para utilizar la enfermedad de la forma reseñada no son válidas todas las dolencias. Quedan descartadas aquellas que provocan un deterioro físico que no es poético cantar, como las llagas, ulceraciones, incontinencia, todas las miserias y debilidades del cuerpo que recuerdan que somos materia<sup>6</sup>. En cambio, se prefieren las que son más discretas en la manifestación de su sintomatología, por lo que no tienen rival las enfermedades de origen nervioso o consuntivo. En el caso de las muchachas jóvenes, la enfermedad de moda va a ser la clorosis, producida, según unos, por una disfunción de la matriz, sujeta a los peligrosos cambios de la pubertad, según otros, por la insuficiencia vital a la que son tan proclives las jóvenes burguesas educadas, o bien por una disfunción del ciclo menstrual o incluso por la manifestación involuntaria del deseo amoroso que está despertándose. El único remedio a la enfermedad era el matrimonio, por lo que, mientras éste no llegaba, se debía mantener a la joven alejada de todo aquello que pudiera despertar su pasión. Para Felipe Trigo, la existencia del deseo amoroso y su constante represión provocaban crisis histéricas y cloróticas: «¡Cuán menos infelices que éstas, lanzadas por la perenne lujuria blanca del amigo del novio, del salón, y por la cuesta debajo de la perpetua excitación con la perpetua abstinencia, a la histeria y la clorosis, que no aquellas pobres bestias, a quienes la vida, siquiera por la compuerta del vicio, las deja luego galopar en los más o menos floridos campos del amor a su albedrío!»<sup>7</sup>.

La clorosis o la cloroanemia, que de las dos formas se la calificaba, era una enfermedad siempre relacionada con el sexo femenino, en la que a la sobreexcitación nerviosa se le unía la anemia, por lo que, hacia finales del siglo XIX, se la incluyó en el grupo de enfermedades neuróticas, más relacionada con trastornos espirituales que provocaran agravios somáticos que al revés. Uno de los personajes de la novela de Pardo Bazán *Un viaje de novios*, Pilar Gonzalvo, padece esta enfermedad. Esta joven viaja con su hermano a un balneario, justamente para mejorar en su estado de salud. Doña Emilia dice de ella que no es

6 Es interesante que, en cambio, no haya ningún reparo, más bien al contrario, en presentar a mujeres cuidando de hombres afectados de enfermedades consideradas sucias, la sífilis o la lepra, como hace la protagonista de *Una cristiana*, de Pardo Bazán.

7 Felipe TRIGO, *El amor en la vida y en los libros*, Madrid, Ed. Renacimiento, 1908, p. 120.

admitida entre la alta sociedad que sí que solicita a su hermano, por lo que crece en ella un profundo rencor y envidia que «engendró la lenta irritación nerviosa que dio al traste con la salud de la madrileña. El paroxismo de un deseo no saciado, las ansias de la vanidad mal satisfechas, alteraron su temperamento, ya no muy sano y equilibrado antes»<sup>8</sup>. Por lo tanto, Pilar no tiene un problema físico, sino psíquico, dentro de la sintomatología clorótica. A continuación, Pardo Bazán hace una pormenorizada descripción de su aspecto y de sus trastornos: «Tenía, como su hermano, tez de linfática blancura, cubriendo el afeite las muchas pecas; los ojos no muy grandes, pero garzos y expresivos, y rubio el cabello que peinaba con arte. A la sazón, sus orejas parecían de cera, sus labios apenas cortaban con una línea de rosa apagado la amarillez de la barbilla, sus venas azuladas se señalaban bajo la piel, sus encías, blanquecinas y flácidas, daban color de marfil antiguo a los ralos dientes. La primavera se había presentado para ella con malos auspicios: los conciertos de Cuaresma a los bailes de Pascua, de los cuales no quiso perder uno, le costaron palpitaciones todas las noches, cansancio inexplicable en las piernas, perversiones extrañas del apetito: derivaba la anemia hacia la neurosis, y Pilar masticaba, a hurtadillas, raspaduras del pedestal de las estatuillas de barro que adornaban sus rinconeras y tocador. Sentía dolores intolerables en el epigastrio»<sup>9</sup>.

Otra de las enfermedades de moda entre las jóvenes fue la tisis, de tal manera que empezaron a proliferar imágenes de muchachas pálidas hasta la extenuación, de ojos hundidos y de delgadez extrema. La tísica sublime, creación romántica pero que perdurará a lo largo de todo el siglo XIX, es un arquetipo femenino que relaciona su condición de enferma con la virtud de la pureza. Son lirios, azucenas, rosas blancas de la castidad, encarnaciones de la virginidad y de feminidad etérea. Son trasuntos de la Virgen María en los países católicos, que atraen por su inaccesibilidad, por su carácter de intocables e inmaculadas. Felipe Trigo, en *El amor en la vida y en los libros*, rechaza esta imagen femenina porque la considera una falsedad. Según él, el poeta, el esteta desdeñoso de lo material es el primero que corre a buscar satisfacción

8 Emilia PARDO BAZÁN, *Obras completas. Novelas y cuentos I*, Madrid, Aguilar, 1957, p. 115.

9 *Ibidem*, p. 115.

en los burdeles: «El poeta acaba de recitarle al público de damas una poesía amorosa. Si ya no ha cantado las angelicales purezas, ha cantado para la mujer sus entusiasmos helénicos o sus ensueños medievales. O fue Leda, o la princesa blanca. Por el jardín han cruzado almas. Hay luna y nocturnos de Chopin. Hay ojos del color del lirio y largas y pálidas manos patricias. Entre los muertos terciopelos el poeta creería-se ansioso de morir ahogado por nostalgias voluptuosas. El poeta ama, pero en el poeta hay dos. Y fuera, en el saloncillo, entre sus amigos, el griego o el romántico se torna rufián y proclama la imbecilidad de las mujeres: son burras de placer. Y se va a dormir con una por seis pesetas»<sup>10</sup>.

Litvak<sup>11</sup>, al estudiar el eros en Juan Ramón Jiménez, considera que, para él, como para otros muchos, el amor físico está asociado a la idea del mal, por lo que el poeta ensalza la pureza y la virginidad como valores absolutos. Las relaciones sexuales siempre acaban en sus obras en fracaso, en desilusión. Así, estas mujeres castas que le ofrecen la imagen de lo inalterable, de lo perfecto e inmaculado, tienen que permanecer permanentemente así, porque en el momento en que sucumben a la tentación amorosa pierden lo que a él le atrae. Por eso, las ayuda en su resistencia describirlas en un estado tal que favorezca su poca disponibilidad para el amor carnal, y la enfermedad es un vehículo perfecto para conseguirlo. La enfermedad anula su vitalidad, volatiliza su alegría y sume a la paciente en un estado de resignación y de mansa renuncia. Su docilidad es absoluta porque su deterioro físico le impide cualquier rebeldía. Juan Ramón Jiménez retrata en la siguiente poesía, titulada *Crepúsculo de Abril*, a este lirio sublime:

Las mejillas de lirio de la enferma tuvieron  
ilusiones de vida en su frío de muertas;  
se tiñeron de un rosa dulce y vago; diríase  
que en su nieve crecía una lumbre secreta.  
Se apagó lentamente la magnífica nube;  
se apagaron las rosas de la pálida enferma<sup>12</sup>.

10 TRIGO (1908), p. 25.

11 Lily LITVAK, *Erotismo fin de siglo*, Barcelona, Antoni Bosch Editor, 1979.

12 JIMÉNEZ (1967), p. 116.



Eternamente enamoradas, parece que un ejemplo cabal de estas muchachas sea la protagonista del cuadro de Santiago Rusiñol *Novela romántica* (ca. 1893-1894), en el que una joven pálida, consumida, con el cabello negro dividido en bandós, ojeras profundas debajo de unos grandes ojos y toda vestida de negro, se vuelve hacia el espectador mientras sostiene un libro en sus manos delante de una chimenea encendida. En *La medalla* (1894), Rusiñol muestra a una joven tendida en su lecho y contemplando una medalla. En ambas flota la sensación de que estas mujeres tienen la certeza de que no conseguirán disfrutar del amor, que para ellas será inalcanzable. Su enfermedad les impedirá el quebranto de su pureza.

Lo cierto es que hacia finales del siglo XIX, también aflora en España esa potente atracción morbosa hacia la mujer enferma. El mismo Rusiñol escribirá, en 1903, una de las más bellas historias sobre este culto a lo enfermizo en *El pati blau*, pero no será el único. Obras como *Macabra vital* de Pompeu Gener, o *Amors macabres* de Frederic Rahola, por citar algunas, demuestran ese interés. Villaespesa lo narró en primera persona, tal vez porque su primera esposa falleció de esta dolencia. *Horas grises* es ejemplo de ello:

Horas grises... ¡Oh amada,  
mi pobre amada tísica,  
esas serán tus horas,  
porque esas son las mías!<sup>13</sup>.

Si poetas como Juan Ramón ven en la enfermedad de sus adoradas la barrera inexpugnable que las mantiene en perpetua virginidad y por ello más deseables por nunca poseídas físicamente, otros artistas desarrollarán un camino paralelo que obtiene de la satisfacción física con ese ser debilitado los más exquisitos de los placeres. Es justamente su postración la que les puede proporcionar a ellos todos los delirios de la carne que exige un sofisticado catador de las delicias de la sometida. Valle Inclán, en *Sonata de Otoño*, relata la visita del marqués de Bradomín al palacio donde vive Concha, una antigua amante, ahora moribunda: «Concha estaba incorporada en las almohadas [...] sus ojos, sus hermosos ojos de enferma, llenos de amor, me miraron sin hablar, con una larga mirada. Después, en lánguido y feliz desmayo, Concha

13 Francisco VILLAESPESA, *Poesías completas*, Madrid, Aguilar, 1954, p. 254.

entornó los párpados. La contemplé así un momento ¡qué pálida estaba! Ella abrió los ojos dulcemente, y oprimiendo mis sienes entre sus manos que ardían, volvió a mirarme con aquella mirada muda que parecía anegarse en la melancolía del amor y de la muerte que ya la cercaba»<sup>14</sup>. La visión de esta mujer alentará sus deseos dormidos, pero lo que le atrae de una forma absolutamente física de ella, es lo mismo por lo que Juan Ramón Jiménez se sentía como un devoto adorador que sólo podía permitirse inalcanzables ensoñaciones, el hecho de su enfermedad, de su indefensión física. Valle Inclán también habla de lirios enfermos, de rosas blancas, de altares, pero todos estos símbolos de pureza cristiana, «la blancura eucarística de su tez», no sólo no le impiden mirarla con deseo carnal, sino que son el estímulo necesario para que sus sentidos se exciten: «Reíamos con alegre risa el uno en brazos del otro, juntas las bocas y echadas las cabezas sobre la misma almohada. Concha tenía la palidez delicada y enferma de una Dolorosa, y era tan bella así demacrada y consumida, que mis ojos, mis labios y mis manos hallaban todo su deleite en aquello mismo que me entristecía. Yo confieso que no recordaba haberla amado nunca en lo pasado, tan locamente como aquella noche»<sup>15</sup>. Pero, y esto es significativo, Valle no olvida señalar que Concha está contenta con esa sumisión ya que, a cambio de ella, él la ama: «¿Crearás que ahora me parece una felicidad estar enferma? —¿Por qué? —Porque tú me cuidas»<sup>16</sup>. Al varón naturalmente dominador le corresponde con feliz consentimiento la hembra dominada. Esta relación la puede llevar a ella a la muerte, pero es un camino que emprende con alegría por el amor que siente por él: «Rodeó mi cuello, y con una mano levantó los senos, rosas de nieve que consumía la fiebre. Yo entonces la enlacé con fuerza, y en medio del deseo, sentí como una mordedura el terror de verla morir. Al oírla suspirar, creí que agonizaba. La besé temblando como si fuera a comulgar su vida. Con voluptuosidad dolorosa y no gustada hasta entonces, mi alma se embriagó en aquel perfume de flor enferma que mis dedos deshojaban consagrados e impíos [...] Al día siguiente Concha no pudo levantarse»<sup>17</sup>.

14 Ramón del VALLE INCLÁN, *Sonata de otoño. Sonata de Invierno*, Madrid, Espasa Calpe, 1979, p. 14.

15 *Ibidem*, p. 27.

16 *Ibidem*, p. 37.

17 *Ibidem*, p. 47.

Histéricas, cloróticas, tísicas, tuberculosas, todas ellas son mujeres en las que se ha idealizado la dolencia, como en *Clorosis* (1899), de Sebastià Junyent. Convertidas en figuras de delicada complexión, son flores de invernadero, bellas y extrañas, que necesitan para vivir condiciones especiales. Luz, la hija de Nica Montálvez, protagonista de la novela de Pereda *La Montálvez*, encarna a la perfección ese prototipo femenino: «Vida de invernadero hemos llamado a la suya, y es la verdad en casi todo el rigor de la frase; como lo es también que la marquesa acertó sin proponérselo, dando a aquella excepcional naturaleza el único medio en que podía desenvolverse sin deformarse. No a todas las plantas les conviene el cultivo al aire libre y a cielo abierto. En lo humano, era Luz una de esas plantas. No es de extrañar que al salir de su estufa sintiera la impresión de otro ambiente más frío, y que esta impresión no le fuera agradable»<sup>18</sup>. Son como plantas de invernadero a las que el hombre debe cultivar, cuidar y guarecer, a veces con sentimientos idealistas, alejados de la carnalidad, como la protagonista del poema *Flor de estufa*, de Villaespesa:

¡Oh débil flor de gracia marchita en el exilio! [...]
 Y al contemplarte pálida, lo mismo que una muerta,
 en medio de un ambiente que tu pudor sofoca,
 mi lujuria se duerme y mi piedad despierta.

.....

Y encerrarte en mi alma, cuidarte con esmero
 como una buena madre a su hija más pequeña,
 como una flor exótica en un invernadero<sup>19</sup>.

En esta dirección se orienta a la joven mediante la educación y la formación que se les imparte. En un cuento de Eugenio Sellés titulado *El veneno de Mitrídates*<sup>20</sup>, el autor relata la historia de dos primas. Cuando niñas, a una se le permite que salte, que esté en contacto con la naturaleza, que suba a los árboles..., la otra es una «flor de estufa», tanto física como moralmente. Cuando se hacen mayores, la que la sociedad considera como bien educada será esta última. Triunfará en la

18 José María de PEREDA, *La Montálvez*, Madrid, Imprenta y Fundición de M. Tello, 1888, p. 316.

19 VILLAESPESA (1954), p. 409.

20 Eugenio SELLÉS, *La Ilustración Española y Americana*, Madrid, núm. IX, 1901.

vida porque todos la amarán, aunque vivirá menos tiempo, mientras que la otra, que «no se acostumbra a no hacer su santa voluntad», llegará a la ancianidad, pero despreciada por todos. Marcelina Poncela y Joaquín Sorolla tienen sendos cuadros llamados *Flor de estufa*, y *Flor de estufa* es el título de un cuadro que Emilio Sala presentó a la Exposición del Círculo de Bellas Artes de Madrid en 1893, en el que aparece una joven con unas flores, paseando por una calle. *Flores de estufa* se llama un lienzo de Rafael Ribera (1881), en el que, en el interior de un invernadero aparece un grupo de mujeres, una de las cuales tiene un aspecto más delicado y frágil, y flores de todas clases a su alrededor.

Sin embargo, estas flores de invernadero no siempre son paradigmas de la castidad. Otras veces simbolizan las flores del mal exóticas que necesitan un clima de calor como metáfora de su temperamento ardiente. El cuadro *Flor de Estufa* de Debat Ponsan, pintado en 1890, una mujer con gran sombrero sentada en un invernadero, estaría más cerca de esa imagen. De la misma forma, junto al arquetipo de enferma, modelo de inviolable virtud, aparecieron en la Europa finisecular, y España no fue un caso extraño, esas héticas, tísicas y tuberculosas cuyas dolencias se relacionaban con un lado sexualmente oscuro de su personalidad. Es muy interesante que en las novelas de autores reconocidos como conservadores se relacionen según qué enfermedades con una desordenada conducta moral de las que las padecen. Para ellos, la salud y el buen aspecto físico se relacionan con la virtud y la vida honesta, mientras que la enfermedad se identifica con comportamientos decadentes. Estos escritores describen a sus antagonistas femeninas como mujeres muy delgadas, ojerosas y pálidas, quienes, al mismo tiempo, poseen un carácter imperioso y dominante, o que no se dejan dominar por el protagonista masculino. La visión, mala, de estas pseudo enfermas se contraponen con la imagen, buena, de las muchachas honestas que, como demostración de su honradez, poseen buen color de cara, mejillas sonrosadas y cuerpo vigoroso, y cuyo carácter dócil y apocado está al servicio del héroe. Así, Palacio Valdés, distingue, en *Maximina*, publicado en 1887, a Filomena de Maximina<sup>21</sup> precisamente por sus rasgos físicos, que concuerdan con los morales. Filomena «era delgadísima, de tez pálida, ojos verdes, de mirar extraño y

21 Maximina era el nombre de su primera esposa, fallecida al año y medio de contraer matrimonio.

malicioso, y cabellos rubios cenicientos. Había en esta muchacha cierta desenvoltura impropia de su sexo y educación, que caía en gracia a los hombres más que su figura»<sup>22</sup>. Frente a la «moderna» Filomena, Maximina es una joven de dieciséis años, de un pueblo asturiano, casi una campesina, que tiene la carita redonda y morena y es muy candorosa. Pereda, en *Pedro Sánchez*, también contrapone la figura de Clara Valenzuela a la de Carmen. Clara es «descolorida en extremo, dura de faz y más que medianamente descarnada». Y más adelante añade: «Más que delgada era flaca, bastante angulosa por ende; obra, si vale la comparación, más de azuela y garlopa que de torno. [...] Su rostro, en el cual brillaban como dos centellas los ojos negros rasgados, bajo unas cejas negrísimas también, de las cuales parecían la sombra unas ojeras cárdenas»<sup>23</sup>. Clara tiene un carácter imperioso, mientras que Carmen es buena y su belleza se corresponde con una salud de hierro que la hace pronta para el trabajo.

A pesar de la reconvención de la sociedad biempensante, la enferma pecadora gozó de un poderoso embeleso para poetas, novelistas y pintores. El gouache de Cecilio Plá *A esa hética infeliz...* (1904), basado en un poema del mismo título de Campoamor, muestra a una mujer que traspasa al espectador con su mirada hipnótica emergida de entre sus profundas ojeras. Infernalmente atractivas, el hombre encarnaba en ellas todos sus deseados demonios y ansiados placeres perversos que no se atrevía a exigir a la casta esposa. Rostros liliáceos, ojos y mejillas hundidas, miradas magnéticas. Todo en estas mujeres sugería jardines decadentes y poderosamente hechiceros. Meg, joven de diecisiete años que tienta al protagonista de *La pata de la raposa*, y que se convertirá en su amante, como lo será después de otros, es descrita así: «Meg había subido a un grado excelso de belleza, espiritualizada por cierta demacración del rostro, el livor de los ojos, la tenuidad de los labios y la frágil esbeltez del torso. De vez en cuando tosía, con sacudidas débiles y quejumbrosas»<sup>24</sup>.

La invalidez que ocasiona a estas mujeres la enfermedad crea tal relación de sujeción al varón a quien están vinculadas, que no sólo

22 Armando PALACIO VALDÉS, *Obras escogidas. Maximina*, Madrid, Aguilar, 1942, p. 392.

23 José M.<sup>a</sup> de PEREDA, *Pedro Sánchez*, Madrid, Espasa Calpe, 1958, pp. 43-7.

24 Ramón PÉREZ DE AYALA, *La pata de la raposa*, Barcelona, Labor, 1970, p. 293.

es imposible su independencia, sino que permite también que ellos modelen su cuerpo y su espíritu a su imagen y semejanza. Un ejemplo de esto es la frecuencia con la que aparecen en la literatura escenas en las que el hombre/amante viste a la mujer amada. Este proceso, como su inverso, supone una posesión del cuerpo de ella, que se convierte en una muñeca sin alma, porque se la ha entregado a él. Es un icono desprovisto de su personalidad y de sus deseos, que son los deseos del otro. Así hace Víctor con Adria, en la novela de Trigo, *La altísima*, de 1907. Él le compra los vestidos y las joyas, y la viste, en teoría para asistir a alguna función, a la ópera o a cualquier otra diversión, pero en realidad con lo que goza es con el proceso de adornarla. Esto es lo que le proporciona placer, y después ir «despojándola de elegancias, en horas, en largas horas, hasta dejarla absolutamente desnuda muchas veces»<sup>25</sup>. Pero esa condición de no ser de Adria la tiene ella también con su otro protector, quien, a diferencia de Víctor, que gusta de verla con sus mejores galas, prefiere que vaya como una artesanita. Es decir, son los hombres de su vida los que la construyen como mujer. Adria va de uno a otro presentándose y actuando como ellos quieren, pero no como ella es. Su final, loco, parece que tuviera que ser inexcusable. En *Sonata de Otoño*, Valle Inclán describe al marqués de Bradomín en el proceso de vestir a la moribunda Concha: «Después de las medias de seda negra, le puse las ligas, también de seda, dos lazos blancos con broches de oro. Yo la vestía con el cuidado religioso y amante que visten las señoras devotas a las imágenes de que son camaristas»<sup>26</sup>.

Vestirlas y desvestirlas se convierte en un juego erótico para el hombre, en quien la condición de objeto de la mujer se hace patente. Ellas son como muñecas en sus manos, por lo que no debe extrañar que famosos seductores no hayan podido sustraerse a la fascinación de ese juguete que es tal y como él la desea, porque él es el que la ha creado. Desde la estatua de Pygmalion a la Olimpia de Hoffmann en *El hombre de arena*, pasando por la María de *Metrópolis*, de Fritz Lang, la fascinación por construir una mujer mecánica que cumpla todos los deseos del hombre y no se rebele a ellos ha atraído a muchos artistas de los siglos XIX y XX.

25 Felipe TRIGO, *Cuatro novelas eróticas*, Badajoz, Diputación Provincial, 1986, p. 94.

26 VALLE INCLÁN (1979), p. 17.

Esa urgencia de dominio total que se vislumbra en el deseo hacia la mujer enferma se revela también en la visión de la mujer dormida. Trigo hace exclamar a Víctor ante Adria dormida: «Verla dormir, era para el amante verla al fin entregada en el supremo abandono de su ser, un poco como tenerla muerta contra el corazón en pasajera eternidad ¡Poemas de la extática contemplación sobre pestañas inmóviles! Podría adorarla: podría matarla a la que por darse plena al amor y al amparo del amado le había dado su dueño, su vida, su suerte, sus galas»<sup>27</sup>. No hay que olvidar que en muchos poemas, el sueño femenino se convierte en símbolo de la espera hasta que el hombre la despierte a la vida:

Duerme y sueña mi Bella Durmiente

.....

¿Quién hará, blanco lirio encantado,  
que tu vida al amor se despierte?  
¿Será el beso nupcial del amado,  
o el abrazo feroz de la muerte?<sup>28</sup>.

En este poema, Villaespesa no da ninguna oportunidad a la joven para ser ella la que protagonice el camino de su vida. En el cuadro de Isidoro Garnelo *La resurrección de la hija de Jairo* (ca. 1893), se muestra un poder semejante. Jesucristo, el Hijo de Dios hecho Hombre, le da la vida, despierta a la mujer de la muerte, el sueño eterno, como una sacralización del cuento de hadas de *La bella durmiente*. Si se aceptaba que una virgen debía estar sumida en un sueño de inocencia hasta que la despertara el caballero destinado a ser su esposo, obras como la citada de Garnelo podían tener significados subliminales más que entendidos. Cuando Muñoz Degraín elige para su *Otelo y Desdémona* (1881) el momento en que ella está dormida en su lecho y el marido la observa, está interpretando el instante en que él es más poderoso, porque en sus manos, como un dios, tiene la capacidad de dar la vida o de negarla. Es una imagen de poder y de sometimiento, como también lo es *Doña Inés de Castro* (1887), de Salvador Martínez Cubells, en la que aparece el cadáver de la amada del rey de Portugal, a quien el monarca, por su sola voluntad, corona reina después de muerta, y obliga a todos

27 TRIGO (1986), p. 93.

28 VILLAESPESA (1954), p. 170.

sus vasallos a que rindan pleitesía a unos corrompidos restos vestidos de magníficas galas. En este caso, distinto del de la obra de Degraín, el poder del soberano le da la vida.

Muy a menudo la representación del sueño va asociada con la desnudez de la protagonista, y así el abandono en el que cae a través de él aviva la sensualidad masculina, como en *Mujer desnuda recostada*, de Juan Antonio Benlliure (s.f.). En esta obra, una morena desnuda y dormida reposa sobre un lecho con cobertor de ganchillo. La cama con dosel y las cortinas descorridas descubren su pecho y ocultan el sexo. La feminidad pasiva, carente de deseo, espolea fantasías eróticas masculinas de conquistas sin batallas, de poder sin restricciones. El estado de sopor puede ser casto en la mujer, pero resulta incitante para el hombre, porque incluso cuando duermen, ellas están pensando en el hombre amado. Nada hay en su existencia, consciente o inconsciente, más que él. Esta misma idea también aparece en la siguiente poesía de José M.<sup>a</sup> Dotres, *Dormida*:

Cuando las sombras de la noche empiezan  
a descorrer su velo  
y apenas brillan del naciente sol  
los resplandores trémulos,  
cuando tu rostro ocultas en la almohada  
y tus pupilas acaricia el sueño,  
yo sé por qué tus labios virginales  
sonríen en silencio<sup>29</sup>.

En muchas de las novelas de fin de siglo se narran escenas en las cuales, a veces de forma inesperada, una joven se queda dormida, o cae en un desmayo, y en esa actitud la sorprende el hombre que la ama. Lo que enerva el erotismo de la situación es la total falta de resistencia que puede presentar la muchacha. Ella está ahí a su disposición, y sin embargo, continúa siendo decente porque su abandono es absolutamente justificable. Cuando Josefina, la protagonista de *Doña Mesalina* de López Pinillos, quiere explicar a su novio por qué no es virgen, aduce que ella quedó dormida en un campo y vino un titiritero que se aprovechó de su incapacidad. Consuelo Mendoza, en *La enferma* de Zamacois, también es violada mientras está en un trance hipnótico.

29 *Las Bellas Artes*, Valencia, año I, núm. 25, 29 de diciembre de 1894.



Estas coartadas explican el porqué de su entrega y garantizan la castidad de la mujer. No son unas prostitutas. Por ello aún se hace más agradable la satisfacción del deseo, ya que al goce de un cuerpo virginal se añade el atractivo imán del pecado. Emilia acude a casa de Federico, en la novela *Idilio lúgubre*, y allí se desmaya. Al verla, a Federico «Se le oprimían las sienes; pareció que las venas le saltaban rotas y paseó la mirada un instante por el cuerpo de Emilia. Recostada ella del lado izquierdo [...] detúvose la vista en el elegante corsé, cuyos cordones había él aflojado, y parecióle contemplar jarrón finísimo, que al treparse desparramó por sus bordes las grandes rosas de nieve y púrpura que contenía»<sup>30</sup>.

Cuando no hay una posesión física, siempre hay una posesión espiritual. Él la toma, la aprehende mediante la visión absoluta del cuerpo de ella. «El reposo de su sueño daba al rostro serenidad de imagen sagrada: los brazos, que tenía caídos y se veían desnudos hasta el codo por la anchura de las mangas, eran hermosísimos; dos botones, traídonamente sueltos, dejaban ver la blancura del cuello, cuyas líneas se ensanchaban y alzaban hacia abajo acusando un pecho precioso; el cabello, algo desordenado, formaba un nimbo irregular y oscuro, sobre el cual destacaba la cabeza, y por entre los labios, como dos pinceladas de grana, se veían los dientes menudos, blancos e iguales»<sup>31</sup>. Más aún, la renuncia al disfrute de su belleza lo hace a él todopoderoso, porque es el resultado de su única y exclusiva decisión. En la *Mujer dormida*, de José Garnelo Alda, aparece una mujer en un interior, con la lámpara encendida, y ella dormida en posición poco natural, con la boca y los brazos entreabiertos, vestida, pero con los brazos casi en cruz, como ofreciéndose, inconsciente, al abrazo amoroso.

No sólo se presenta a la mujer desligada de la realidad por el sueño, el desmayo o la hipnosis, sino también por los efectos de la droga. La diferencia estriba en que en los otros casos, ella se sustrae de la conciencia por exigencias vitales o por motivos extraños a su voluntad, y por ello, absolutamente justificables. En cambio, a la droga accede por su deseo. Ha caído en una tentación que, como mujer que es,

30 José ORTEGA MUNILLA, *Idilio lúgubre*, Barcelona, Daniel Cortejo y Cía. editores, 1887, p. 247.

31 Jacinto Octavio PICÓN, *Obras completas II. La honrada*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1910, p. 147.

le resultará imposible de resistir. El desvalimiento en el que queda su cuerpo es el resultado de su pecado, por ello se la relaciona con las flores del mal bodelerianas, donde los ojos de profundas ojeras y las mejillas hundidas son el efecto de una enfermedad del alma. «El veneno también destruye el alma. El sentido moral desaparece [...] La ponzoña que corría por sus venas era la de las civilizaciones avanzadas en su corrupción, el idealismo prisionero de la materia, el ansia que busca, allende la realidad, flores de ancho cáliz, placeres desconocidos»<sup>32</sup>. Son cuadros como *La morfinómana* (1902), de Anglada-Camarasa. Son retratos de mujeres que surgen de entre las sábanas de lechos que recuerdan catafalcos funerarios, como los que pinta Santiago Rusiñol en *Antes de tomar el alcaloide* (1894), y *La morfinómana* (1894). En *La Quimera*, Pardo Bazán explica muchas de las veleidades y caprichos de Espina por su adicción a la morfina. Cuando Silvio abandona todo miramiento y le arranca literalmente la *deshabillé* que la cubre, retrocede aterrado: «Sobre el nítido torso, [...] había divisado Silvio algo horrendo, una informe elevación vultuosa y rugosa como la piel de un paquidermo, una especie de bolsa inflada, que causaba estremecimiento y asco. ¡Allí estaba la fatalidad a que se refería Valdivia, el estigma del vicio maniático, la señal de las picaduras de la morfina! ¡Se descubría el enigma [...] la enfermedad de toda una generación, el lento suicidio, en la aspiración a momentos que hagan olvidar la vida, y que sólo proporciona la droga de la muerte»<sup>33</sup>.

Con todo, el grado absoluto de la pasividad lo constituye la mujer muerta. En *El tren expreso* de Campoamor, el poeta describe la erótica atracción que le produce la visión de la bella pasajera dormida, cuyo reposo le recuerda al de la muerte: «¡Aquel cuerpo a que daban sus posturas la celestial fijeza de una muerta!», incluso el techo del vagón le recuerda la tapa de una tumba. Y es que la necrofilia fue un fenómeno mucho más desarrollado en la España finisecular de lo que a primera vista pudiera parecer. Disimulada a veces entre la imaginería religiosa, son muchas las representaciones de mártires, santas y beatas, yacentes en sus ataúdes y catafalcos, extendidas sobre la arena del Coliseo o simplemente derribadas en el suelo, como *Justa y Rufina* (s.f.), de D. Fernández y González; con frecuencia cubiertas con una

32 PARDO BAZÁN (1957), p. 839.

33 *Ibidem*.

leve mortaja, o casi desnudas en ligeros sudarios que dejan ver cuerpos maravillosamente proporcionados de mujer en los que la muerte aún no ha hecho mella. Todas estas imágenes son demasiado sugerentes como para explicarlas desde un punto de vista exclusivamente religioso. Estas figuras de mujeres muertas por amor a Él son una demostración de bienaventurado sometimiento, que se glorifica porque ellas lo ofrecen a su Dueño Divino como en *El martirio de Santa Cristina* (1885), de Vicente Palmaroli. Sin embargo, al mismo tiempo permiten que, inconscientemente, el hombre se hermane con el Dios adorado. Miguel Navarro Cañizares pintó *Santa Cecilia transportada por los ángeles* (1866), en el que un cortejo fúnebre de vírgenes lloran la muerte de la santa, mientras su cuerpo es llevado por un grupo de ángeles. Cecilia va vestida con una túnica blanca, los cabellos largos y sueltos y la boca entreabierta componen una imagen muy próxima al prototipo de mujer muerta inspiradora de deseo que se da en toda la pintura europea de la segunda mitad del siglo. El lienzo de César Álvarez Dumont *Episodio de la Guerra de la Independencia* (1892) sitúa en primer plano a una monja muerta, en el claustro de un convento, a los pies de un Cristo Crucificado. Mientras en el extremo opuesto se desarrolla toda la agresiva fiereza de los dos bandos en lucha, la imagen de la joven virgen tirada en el suelo se ofrece como víctima por amor a Dios y de la brutalidad de los hombres.

La eterna conservación de la pureza femenina gracias al abrazo de la muerte se muestra no sólo en los cuadros de santas, sino también en relatos y poemas referidos a mujeres contemporáneas. En el cuento de M. Torres Orive *El vestido de boda*, el narrador explica el impacto erótico que le causa la visión del cuerpo exangüe de su amada, a la que han amortajado con el vestido de boda, que no ha llegado a estrenar<sup>34</sup>. Y en *Rimas*, Julián Muñoz Estruch escribe el arrobamiento que le produce ver el rostro de su amada en el cementerio<sup>35</sup>. El cuadro de Julio Romero de Torres *¡Pero mira que bonita era!* (1895) parece la expresión plástica de los citados textos. En el interior de una casa, entre cirios encendidos, aparece expuesto el cadáver, coronado de rosas y cubierto de flores, de una jovencita de albo traje y cabellos sueltos. José Mongrell

34 Manuel TORRES ORIVE, *Almanaque «Las Provincias»*, Valencia, 1905, p. 303.

35 Julián MUÑOZ ESTRUCH, *Las Bellas Artes*, Valencia, año I, núm. 22, 1 de diciembre de 1894.

pinta, en 1897, *Mujer muerta, rodeada de flores*, donde la verdosa cara emerge entre rosas y jazmines que apenas dejan ver el blanco vestido. Y en el lienzo de J. López García *Ofelia aldeana* (1922), una hermosa muchacha yace muerta en un bello prado rodeada de flores silvestres, con los cabellos sueltos, las manos entrelazadas. Una vieja manta cubre sus piernas, mientras deja al descubierto sus pies descalzos. Su vestido es una blanca camisa que deja a la vista su pecho.

No siempre estas mujeres muertas evocan ideales de pureza. De la misma forma que la interpretación de la enfermedad femenina ha tenido dos caras, también la muerte, consecuencia de la enfermedad, se puede describir como la despedida a estas diosas del amor y del pecado. Una poesía de Villaespesa titulada *Ave, femina*, está en esa línea:

Te vi muerta en la luna de un espejo encantado.  
 Has sido en todos tiempos Elena y Margarita.  
 En tu rostro florecen las rosas de Afrodita  
 y en tu seno las blancas magnolias del pecado.  
 Por ti mares de sangre los hombres han llorado.  
 El fuego de tus ojos al sacrilegio incita,  
 y la eterna sonrisa de tu boca maldita  
 de pálidos suicidios al infierno ha poblado.  
 ¡Oh encanto irresistible de la eterna lujuria!  
 Tienes cuerpo de Ángel y corazón de Furia,  
 y el áspid, en tus besos, su ponzoña destila<sup>36</sup>.

La relación entre Eros y Tánatos aflora a menudo en la pintura y en la literatura. Con frecuencia, Valle Inclán gusta de relatar los últimos momentos de la amada: «Octavia le miró con expresión sobrehumana, dolorosa, suplicante, agónica; quiso hablar, y su boca sumida y reseca por la fiebre se contrajo horriblemente; giraron las cuencas, que parecían hundirse por momentos, las pupilas dilatadas y vidriosas; volviéndose azulencía la faz; espumajaron los labios, el cuerpo enflaquecido estremecióse, como si un cuerpo helado lo recorriese, y quedó tranquilo, insensible a todo, indiferente, lleno del reposo de la muerte»<sup>37</sup>. Y en *Sonata de otoño*, la descripción de los últimos momentos de Concha, se hace más morbosa puesto que la muerte le llega

36 VILLAESPESA (1954), p. 185.

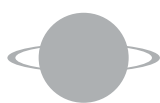
37 Ramón del VALLE INCLÁN, *Femeninas. Epitalamio*, Madrid, Cátedra, 1992, p. 116.

después de hacer el amor: «Su cuerpo aprisionado en mis brazos tembló como sacudido por mortal aleteo. Su cabeza lívida rodó sobre la almohada con desmayo. Sus párpados se entreabrieron tardos, y bajo mis ojos vi aparecer sus ojos angustiados y sin luz [...] Como si huyese el beso de mi boca, su boca pálida y fría se torció con una mueca cruel [...] Me incorporé sobre la almohada, y helado y prudente solté sus manos aún enlazadas en torno de mi cuello. Parecían de cera [...] A lo lejos aullaban canes [...] Cogí la luz y contemplé aquel rostro ya deshecho y mi mano trémula tocó aquella frente. El frío y el reposo de la muerte me aterraron. No, ya no podía responderme»<sup>38</sup>. En *Tik-Nay*, Zamacois relata cómo, entre la colección de fotografías pornográficas que Elisa se ha mandado hacer, se encuentran algunas con una temática especial: «Y había asimismo fotografías fúnebres, como aquella en que estaba con Pepe Navarro dentro de una calavera: era un idilio bajo un cráneo, el fuego de la vida germinando en las entrañas mismas del no ser, el amor mofándose descaradamente de la fría negación de la muerte [...] Elisa Conde estaba acostada en un ataúd, colocada verticalmente; muerta, vestida de blanco, los ojos cerrados, las manos cruzadas sobre el pecho»<sup>39</sup>.

La mujer, víctima sacrificial inmolada en el ara masculina, tiene un ejemplo pictórico evidente en la obra de Muñoz Degraín *El árbol sagrado* (ca. 1904). Se ha relacionado este cuadro con el interés de su autor por las ciencias ocultas y por su pasión por los temas orientales, pero lo cierto es que en él se presenta una fantástica escena en una noche estrellada. A los pies de un árbol sarmentoso decorado con guirnaldas de flores, yace, en una especie de ara, una joven muerta con un puñal sobre su pecho sangrante, mientras otras mujeres, una especie de sacerdotisas, asisten a la terrible escena. Los ritos de antiquísimas religiones orientales basadas en la idea de la sangre purificadora y del sacrificio de una virginal doncella son las coartadas para poder presentar sin veladuras a la mujer a la que se inmola en ofrenda.

38 VALLE INCLÁN (1979), p. 79.

39 Eduardo ZAMACOIS, *Tik-Nay. El payaso inimitable*, Madrid, Editorial Renacimiento, s.a., pp. 131-132.





La Historia, hoy, debe construirse y relatarse a escala comparativa y global. La Institución Fernando el Católico pretende con esta nueva colección presentar una selección de temas y problemas comunes tanto a la experiencia histórica de la mayor parte de las sociedades, próximas o lejanas, como a la historiografía que se escribe en el presente, así como proporcionar los instrumentos teóricos y conceptuales más generales y de uso más eficaz para la comprensión del pasado.

### **Colección Historia Global**

Dirigida por Carlos Forcadell

**1. HEINZ-GERHARD HAUPT y DIETER LANGEWIESCHE (eds.)**

*Nación y religión en Europa*

**2. MANUEL PÉREZ LEDESMA y MARÍA SIERRA (eds.)**

*Culturas políticas: teoría e historia*

**3. DANIELÉ BUSSY GENEVOIS (ed.)**

*La laicización a debate*

**4. LUTZ RAPHAEL**

*La ciencia histórica en la era de los extremos. Teorías, métodos y tendencias desde 1900 hasta la actualidad*

**5. MÓNICA BOLUFER, CAROLINA BLUTRACH y JUAN GOMIS (eds.)**

*Educar los sentimientos y las costumbres: una mirada desde la historia*

Este volumen se plantea como objetivo indagar en los procesos de formación de normas y prácticas acerca del comportamiento civil, entendiéndolos no sólo vinculados a los códigos de urbanidad, sino, en un sentido más amplio, como construcción de valores morales, sentimientos y conductas. Para ello, nos han resultado inspiradores los estudios de Norbert Eliás sobre el «proceso de civilización», revisados y modificados a la luz de los desarrollos más recientes de la historiografía. Nos interesa subrayar precisamente su dimensión de *proceso* en el tiempo, así como poner de relieve su condición sexual, en la medida en que en él se configuran modelos diferenciados masculinos y femeninos y se concede un papel fundamental a las mujeres como sujetos de la práctica moral. Asimismo, queremos mostrar lo que este proceso tuvo de laico en su origen y su esencia, lo cual permite valorar desde múltiples perspectivas el proceso de transformación de las sociedades europeas entre los siglos XVI y XIX. El volumen reúne a especialistas provenientes de la Historia, la Historia del Arte y la Literatura cuyos trabajos incorporan las aportaciones de la historia cultural, la historia de la vida privada y la historia de las mujeres y del género y renuevan de manera significativa las perspectivas con las que se abordan estos temas, ampliando y diversificando las fuentes (literatura de urbanidad, escritos pedagógicos y morales, prensa, ensayo, obras de ficción, literatura «popular», correspondencia o iconografía) y adoptando enfoques comparativos.

