

DISCURSOS SOBRE LA FEMINIDAD¹

Isabel Morant
Universidad de Valencia

LA MUJER EN LOS DISCURSOS RELIGIOSOS: CATÓLICOS Y PROTESTANTES

«... unas hay cerriles y libres como caballos; y otras, resabidas como raposas; otras, ladradoras; otras, mudables a todos colores; otras, pesadas como hechas de tierra; y por esto la que, entre tantas diferencias de mal, acierta a ser buena, merece ser alabada mucho».

«...así como a la mujer buena y honesta la naturaleza no la hizo para el estudio de las ciencias, ni para los negocios de dificultades, sino para un solo oficio simple y doméstico, así les limitó el entender y, por consiguiente, les tasó las palabras y las razones».

Fray Luis de León: *La perfecta casada*.

Estos fragmentos que definen, respectivamente, a la mala y a la buena mujer pertenecen a una obra que los ilustrados españoles, grandes admiradores de los escritores del Siglo de Oro, recuperaron y reeditaron. Se trata de *La perfecta casada*, el célebre tratado que en 1583 publicó el agustino Fr. Luis de León sobre las obligaciones de la mujer cristiana en el matrimonio y la vida doméstica. La obra, editada en diversas ocasiones desde su aparición hasta 1632, no se había vuelto a publicar desde hacía más de un siglo, pero recuperada en 1765 por el dominico valenciano Fray Luis Galiana, en lo sucesivo sería objeto de tres reediciones a lo largo del siglo XVIII y de otras muchas hasta llegar al XX. Como puede apreciarse en los fragmentos citados, el tono de Fray Luis era severo al referirse a las mujeres, como ocurría entre los autores que se inscriben en la lógica misógina de la época. Tal dureza era propia de un texto eclesiástico, inserto en una larga tradición de sospecha de lo femenino que se remontaba a los primeros siglos del cristianismo. En efecto, el pensamiento cristiano ha estado, desde sus orígenes, marcado por una fuerte misoginia que resulta palpable en los textos sagrados y, de forma todavía más cruda, en los escritos de los Padres de la Iglesia. En su libro *Adán, Eva y la serpiente*

¹ El presente artículo forma parte del libro de Isabel Morant Deusa y Mónica Bolufer Peruga: *Amor, matrimonio y familia. La construcción histórica de la familia moderna*. Madrid, Síntesis, 1998.

te, la especialista en las Escrituras Elaine Pagels (1990) ha trazado la historia de la formación de la doctrina cristiana sobre el sexo y el matrimonio, a partir del estudio de las distintas interpretaciones que en los primeros siglos del cristianismo se elaboraron de un texto crucial, el primer capítulo del Génesis, que relata la Creación y la Caída. En el transcurso de distintas controversias y enfrentamientos, la visión del sexo que se convertiría en doctrina oficial de la Iglesia fue perfilándose y excluyendo como heréticas las ideas de los gnósticos o de Padres de la Iglesia como Clemente de Alejandría o Juliano. Frente a esas lecturas que concedían mayor valor al cuerpo y afirmaban la existencia de un principio divino femenino, la interpretación ortodoxa subrayó los aspectos misóginos y el rechazo visceral de la carne, acrisolándose en obras que se convertirían en referencias fundamentales, como las de Tertuliano, San Ambrosio, San Agustín o San Juan Crisóstomo:

Vosotras sois la puerta del infierno...tú [Eva] eres la que le convenció a él a quien el diablo no se atrevió a atacar...¿No sabéis que cada una de vosotras es una Eva? La sentencia de Dios sobre vuestro sexo persiste en esta época, la culpa, por necesidad, persiste también. (Tertuliano, citado en Pagels, 1990, 101).

Durante siglos, los autores cristianos en sus obras y los predicadores en sus sermones se apoyarían en las Escrituras y en la Patrística para crear y difundir imágenes que identificaban a la mujer como el peor de los males, la «madre de todas nuestras miserias», como lo expresaba el predicador puritano Joseph Glenville en 1676. En la naturaleza femenina tal como ellos la presentaban se proyectaba toda una concepción dualista de la naturaleza humana que contraponía el alma, lo espiritual, con el cuerpo y sus pecaminosos instintos, concepción pesimista que ponía el énfasis en la culpa. En la mujer se encarnaba todo lo que el ser humano tenía de material y, por ende, pecaminoso. Ella era «el cuerpo por excelencia, que representaba todas las amenazas y la corrupción de la carne. Se la consideraba un ser débil, atado a un cuerpo cuyas peculiaridades fisiológicas se interpretaban como signos de flaqueza («de su natural flaca y deleznable más que ningún otro animal», diría Fray Luis). Pero al mismo tiempo, un ser de naturaleza lasciva, de deseos impetuosos, y por ello un peligro para el hombre, al que desviaba de la elevación espiritual hacia lo divino. Por esa razón el obispo de Puebla, Juan Palafox y Mendoza, advertía a los religiosos, en un discurso espiritual titulado *Peligros del agrado y apacibilidad del varón espiritual entre mujeres*, publicado en 1776, contra «el sexo blando, amoroso, deleznable, flaco, que por la mayor parte se arroja al amor sin fuerza reservada, y apenas tiene dentro de sí vigor para contenerse en lo bastante, sin llegar con sus desor-

denados afectos a lo prohibido». Para esos hombres célibes, la mujer representaba el poder avasallador de la sexualidad que despertaba en el hombre las pulsiones que él pugnaba por controlar y lo arrastraba hacia lo terreno y perecedero. Así pues, en este modo de representar la diferencia de los sexos, todo lo femenino aparecía connotado negativamente. La mujer resultaba ser en todos los aspectos un ser inferior, situado un escalón más abajo que el hombre en la jerarquía del ser, que llevaba desde los animales a los ángeles y a Dios. Y la relación con ella ponía al hombre en contacto con lo más bajo, el cuerpo: el amor físico resultaba siempre sospechoso.

El rechazo hacia la sexualidad es el eje de la doctrina religiosa sobre la inferioridad femenina. Pero si el principal vicio que el pensamiento cristiano asociaba a las mujeres era la lascivia, también las acusaba de desenfreno y falta de control de sus instintos en otros aspectos. «Habiendo bien comprendido las muchas miserias de que está amasado el ser de una mujer, concludid a cuántos defectos la sujetan sus torcidas inclinaciones», señalaba en 1701 Francisco Garau en su *Monarquía del amor de Jesús, establecida en el corazón de las Señoras*, para a continuación invitarlas a reconocer sus múltiples faltas: «¿Podéis negar a vuestra conciencia, que sois un compuesto de pasiones, que os inclinan a mil defectos?... (es) vuestra naturaleza inficionada en la culpa». Ellas eran también, según los eclesiásticos, las que se dejaban arrastrar más fácilmente por el lujo, pasión que para la Iglesia estaba emparentada con la lujuria; ellas, las rebeldes que acechaban la ocasión de arrebatarse al hombre su poder, las desordenadas, las incapaces de guardar secretos. Y en la agresividad con que se recitaba la letanía de sus faltas se expresaba toda la tensión de una doctrina que tenía un ideal de perfección inalcanzable para la mayoría de los fieles, el celibato, y que hacía del matrimonio un mal menor, una necesidad para el cuerpo y un remedio para la concupiscencia de los débiles de espíritu.

Fácil resulta deducir el papel que a un ser tan «quebrantado» y «flaco», y por ello lleno de vicios, le reservaban en el matrimonio los tratadistas cristianos: una sumisión completa al que era su superior natural, el marido. Los textos morales, instrucciones para casadas, sermones y vidas de santas les hablaban en el lenguaje del deber, las exhortaban a forzarse a sí mismas para violentar una naturaleza que consideraban intrínsecamente perversa, y llamaban a sus padres y maridos a vigilarlas y obligarlas a recorrer el camino de la salvación. A través de todo ese esfuerzo, la materia bruta que constituía para los tratadistas el natural díscolo y desenfrenado de las mujeres había de moldearse para producir un resultado bien distinto, una mujer según el ideal de la «mujer fuerte» de los Proverbios, la matrona casta, ocupada de sol a sol en sus incontables deberes domésticos, que dibujaba la «perfecta casada» de Fray Luis de León. Junto a la siempre encarecida

obediencia, la castidad constituía, de forma invariable en todos los textos, la principal virtud de las mujeres. El honor familiar se representaba en buena medida a través de la mujer, y de ahí la insistencia para que los maridos vigilasen a sus esposas y los padres a sus hijas, esa obsesión por controlar las salidas de las mujeres, aunque fuera para cumplir con sus devociones, por limitar sus contactos con los hombres, incluso los de su familia, y por cubrir sus cuerpos y rostros de miradas ajenas. En la vida familiar, la mujer debía estar sometida en todo primero al padre, después al marido, figuras a las cuales, afirmaban los eclesiásticos, el mismo Dios había concedido la autoridad sobre sus familias. En la literatura religiosa de los siglos XVI al XVIII, en especial en la tradición católica, la mujer en familia aparece, en efecto, ante todo como esposa. Sólo de forma secundaria se alude a su papel como madre y, cuando así aparece, lo hace sometida al estricto control de su marido y padre de sus hijos. El hombre está presente en la casa, organiza y vigila los asuntos domésticos que la mujer realiza. Tal como lo presentan los tratados morales, él es quien tiene la última palabra en las decisiones que les conciernen, como las que afectan a su educación y su toma de estado. Si bien se entiende que la mujer debe educar a sus hijos varones durante sus primeros años y a sus hijas hasta el matrimonio, ha de ser siempre bajo su vigilancia y de acuerdo con los principios que él apruebe. La influencia de la madre aparece, pues, en el pensamiento tradicional como un poder del que los hombres desconfían. Sobre todo recelan de que sus hijos varones se formen en ese ambiente femenino formado por sus madres o ayas. ¿Cómo confiar en que seres a los que consideraban tan llenos de vicios asumieran la delicada tarea de educar a esos niños que, como repetían moralistas y pedagogos, eran cera blanda y moldeable? Cuando todavía en 1762 el ilustrado Manuel de Roda, que fue secretario de Gracia y Justicia entre 1765 y 1782, mostraba en una carta sobre la educación de su sobrino publicada años más tarde en el *Semanario erudito* su desconfianza hacia la influencia de su nodriza, expresaba así la prevención que los ilustrados sentían ante los saberes populares, pero también su recelo hacia la naturaleza débil de las mujeres, que a su juicio y el de muchos de sus contemporáneos las hacía más propensas a albergar y transmitir supersticiones: «estando en poder de religiosos, espero que tendrán buen cuidado, y que no los acostumarán a las ridículas y supersticiosas devociones que suelen infundir las mujeres a los niños que están a su cargo».

La madre era pues en la literatura religiosa una figura secundaria. Antes de que la Ilustración convirtiera el amor maternal en una emoción ensalzada por encima de todas y modelo de los demás afectos, los tratadistas solían contemplarlo con desconfianza y las fuentes privadas, diarios y correspondencia, tendían a guardar silencio. A partir de ese

vacío, en un libro publicado en francés en 1977 y titulado en su traducción castellana *¿Existe el amor maternal?*, Elisabeth Badinter afirmó que el instinto maternal no era sino una construcción ideológica, un mito forjado por los hombres del siglo XVIII que indujo a las mujeres a consagrarse al cuidado de sus hijos (Badinter, 1981). Esta lectura, aunque sugerente, en tanto que comprendía que el amor maternal, como todo sentimiento, está sujeto a procesos de elaboración cultural, resultaba simplista y pecaba de anacronismo, pues deducía que ese sentimiento no existía en las sociedades tradicionales, sólo porque en ellas se expresaba de formas distintas a las actuales. A la misma conclusión había llegado el también polémico Edward Shorter en su obra *La construcción de la familia moderna* (1985). A diferencia de Badinter, Shorter se identificaba con el modelo de familia moderna cuya historia reconstruía, muy distinta al ideal y la experiencia de las sociedades preindustriales. En lugar de comprender que aquéllas tenían su propia cultura familiar, sus comportamientos y valores distintos, lamentaba la negligencia y la falta de amor de los padres y especialmente las madres con sus hijos, tomando al pie de la letra las denuncias escandalizadas de médicos y moralistas ilustrados sin verlas como lo que eran, parte de una campaña de opinión que quería influir sobre las actitudes familiares.

Mucho más interesante es la interpretación de Yvonne Knibiehler y Catherine Fouquet en su *Histoire des mères* (1977). Como ellas señalan, si en la Edad Media o en los primeros siglos de la época moderna las fuentes, desde la tratadística moral a la escritura privada, apenas hablan de amor materno, al menos en los términos que hoy nos resultan familiares, no era porque éste no existiese. El silencio responde más bien al hecho de que en el Antiguo Régimen el amor maternal se consideraba un sentimiento natural, sobre el que poco había que decir. Y al mismo tiempo nadie se escandalizaba porque el cuidado de los niños no fuese una competencia exclusiva de las madres, sino que estuviera repartido entre nodrizas y criadas, parientes y vecinas, según la posición social de las familias.

De hecho, si el amor maternal aparecía en los textos religiosos era ante todo como una pasión propensa a desbordarse que los eclesiásticos exhortaban a moderar y encauzar para que no chocara con los principios de la moral cristiana ni con aquello que convenía al orden social. Tendentes a todos los excesos, las mujeres, a su juicio, se dejaban arrastrar con frecuencia por un amor inmoderado hacia sus hijos que las hacía mostrarse demasiado indulgente con ellos y ponía así en peligro su educación moral: el jesuita Antonio Arbiol reprendía duramente a estas «bárbaras mujeres que, por no tener un poco de paciencia y reprimir su amor de fieras, quieren que sus hijos se críen para necios, embarazando que el padre los corrija, que el maestro los castigue como merecen sus travesuras» (Arbiol, 1746, p. 476). Al padre correspondía entonces imponer su autoridad y mos-

trarse severo, si era necesario, para arrancar a los hijos de la influencia perniciosa de una madre débil. Los religiosos les reprochaban también que mostraran preferencia por uno de sus hijos o que se dejaran llevar por la desesperación tras su muerte: así, Arbiol se escandalizaba ante «algunas personas, principalmente Señoras, que en la muerte de sus hijos no se pueden oír con oídos piadosos y cristianos, porque todo cuanto dicen es un delirio que horroriza el atenderlo» (p. 524). Para ellos, esas madres que permanecían inconsolables en lugar de adoptar una actitud conformada y regocijarse porque sus hijos habían alcanzado una vida mejor mostraban una actitud poco cristiana, más próxima a un instinto animal de protección de su prole que de la resignación que cabría esperar de unas creyentes. En el universo simbólico del catolicismo, el modelo de la madre por excelencia es María, la madre discreta, la Virgen al pie de la Cruz que sufre, resignada y en silencio, el dolor por la muerte de su Hijo. Frente a esa figura ejemplar, el amor maternal de las mujeres corrientes se consideraba un afecto instintivo, tendente al exceso, muestra de que ellas permanecían más cercanas a la animalidad y eran menos capaces que los hombres de controlar y racionalizar sus impulsos.

Sobre esta matriz común al pensamiento cristiano, la división religiosa desencadenada por la Reforma abrió dos caminos divergentes que marcarían profundamente los discursos y estilos de vida al Norte y al Sur de Europa. En efecto, la religiosidad protestante y su concepción del matrimonio tenían implicaciones para las mujeres que diferían en aspectos esenciales del modelo católico. La hermosa descripción de Eva que John Milton, puritano inglés, realizó en su poema *El paraíso perdido* (1667) simboliza bien muchas de esas diferencias. La Eva del puritano Milton es una criatura «inferior por el entendimiento y las más nobles facultades interiores» al hombre, una imagen más débil e indirecta de Dios, pero Adán la encuentra, pese a su condición de criatura subalterna, «tan perfecta, tan cumplida en sí misma...». La rehabilitación del matrimonio y de la vida familiar, que para los protestantes, como anteriormente para los humanistas cristianos, no constituía una alternativa menos perfecta al ideal de celibato, sino una vía igualmente digna de salvación, implicaba una actitud menos agresivamente misógina. La idea del matrimonio como camino de perfeccionamiento espiritual era incompatible con la concepción de la mujer como sentina de todos los vicios, y por ello la imagen humanista y protestante de la mujer mantenía la idea de su inferioridad natural, pero la dignificaba en cierto modo como compañera del marido, al que se exhortaba a sobrellevar con paciencia los defectos de ese ser más débil y a ayudarla en el camino de la salvación. Al mismo tiempo, la doctrina del sacerdocio de todos los creyentes y la insistencia en la relación directa, sin intermediarios, entre los fieles y Dios suponía, especialmente entre los grupos puritanos y sectas protes-

tantes, un apoyo para la idea de igualdad espiritual entre los sexos, aunque, al mismo tiempo, la concepción reformada protestante de la familia como «pequeña Iglesia» fortalecía la autoridad del padre y marido, a quien se encomendaba dirigir las prácticas piadosas y vigilar la moral de los suyos.

Por otra parte, la exigencia de castidad femenina resultaba todavía más intensa en la moral puritana. Los protestantes, sobre todo los puritanos, mientras perseguían con mayor saña que los católicos las relaciones sexuales ilícitas, como lo muestra la severa actuación del consistorio en la Ginebra calvinista, rehabilitaron la sexualidad dentro del matrimonio, aunque sometiéndola a rigurosas exigencias de contención y moderación. El catolicismo, moral de hombres célibes, al mismo tiempo que despreciaba la sexualidad y el matrimonio como alternativas menos dignas para aquellos que no podían alcanzar la deseable perfección, se mostraba más tolerante hacia los pecados de la carne, que consideraba consecuencia casi inevitable de la débil naturaleza humana, y que podían beneficiarse del ciclo inagotable de la culpa, el arrepentimiento y la confesión. En cambio, el protestantismo, privado de ese escape consolador de la penitencia, y en especial el calvinismo, que hacía pender sobre las conciencias de los fieles la espada de la predestinación, obligaba al creyente a ser su propio vigilante, practicando una continua introspección. Esa terrible tensión que creaba a los creyentes la exigencia de una vida perfecta, pese a la convicción de que la naturaleza humana era intrínsecamente perversa y la salvación un misterio inescrutable, parece haber encontrado una salida en la construcción de una imagen de mujer inmaculada y casta. Tal como argumenta Edmund Leites (1990), en ella se focalizó el requerimiento de contención y autocontrol que constituía el eje de la ética puritana, permitiendo así que las faltas de los hombres gozaran de alguna mayor indulgencia. Así pues, una idea común, la de la inferioridad de la mujer y su necesaria sumisión al hombre, en la familia y en la sociedad, fue elaborada de formas distintas por las diferentes confesiones a que dio lugar la división de la Cristiandad a partir del siglo XVI.

Los discursos de la ilustración

«Mujer: ya su solo nombre llega al alma... y el filósofo que cree contemplar se convierte enseguida en un hombre que desea o un amante que sueña». Con estas palabras líricas comenzaba el artículo «Mujer. Moral» de la *Enciclopedia*, redactado por Desmahis, que el periódico español *Miscelánea instructiva* tradujo, sin mencionar a su autor, en 1796, y que parafraseó en 1801 el ilustrado gallego Vicente del Seixo en su *Discurso filosófico-económico-político sobre la capacidad o incapacidad natural de las mujeres*. El

contraste con respecto al seco discurso de los eclesiásticos al que nos hemos referido en el epígrafe anterior no podía ser más explícito, y fue este tono amable el que dominó en las imágenes que los discursos de la Ilustración construyeron de las mujeres.

Si la diferencia de los sexos, la relación hombre-mujer, ha constituido un objeto de discurso privilegiado en las distintas sociedades, el siglo XVIII fue una de las épocas en las que más se escribió y discutió sobre ella. El caso francés es bien representativo. No hay filósofo, de Voltaire a Rousseau, de Diderot a D'Holbach o La Mettrie, que no le dedicara sus reflexiones, pero éstas formaban parte de un discurso más amplio, de un tema presente en todos los países y géneros, tanto de ficción (principalmente la novela y el teatro) como de ensayo: obras de historia y de filosofía, textos de economía, de teoría política, libros de Medicina, prensa o tratados de moral, que se traducían de unas lenguas a otras y eran conocidos y citados por autores de distintas procedencias. Más todavía que en las épocas precedentes, puede afirmarse que las mujeres, o «la mujer», esa entealequia que sólo cobra vida en los textos, esa esencia que se pugna por definir y fijar, fue en el siglo XVIII aquella «de la que siempre se habla», como titulan con acierto las autoras del tercer volumen de la *Historia de las mujeres en Occidente* (Davis y Farge, 1992). La discusión tomaba la forma de una controversia sobre la naturaleza de las mujeres y el lugar que debían ocupar en la sociedad. Las nuevas representaciones contenían novedades esenciales con respecto a las que habían dominado en épocas anteriores. Frente a la misoginia, adusta en los tratados morales o festiva en las sátiras, que había sido la tónica en siglos pasados, en el siglo XVIII la diferencia femenina solía aparecer connotada de forma positiva. Así, Diderot reprochaba al académico Antoine-Léonard la frialdad de su tono al hablar de las mujeres en su *Essai sur les mœurs, le caractère et l'esprit des femmes* (1772), que se traduciría en España al año siguiente con el título de *Historia o pintura del talento, carácter y costumbres de las mujeres en los diferentes siglos*. En su reseña de la obra, publicada en la *Correspondance littéraire*, Diderot concretaba de este modo su discrepancia: «Yo hubiera escrito con menos imparcialidad y sabiduría, pero me hubiera ocupado con más interés y calor del único ser de la naturaleza que nos devuelve sentimiento por sentimiento, y que se siente feliz con la dicha que nos da». En general, los autores de la época se dirigían a las mujeres en un tono amable y al asignarles cualidades y funciones diferentes de las de los hombres lo hacían ensalzando el valor moral y la utilidad que esa deseable diferencia tenía para la sociedad. El lenguaje agresivo con que los moralistas de otros tiempos atribuían a las mujeres toda clase de vicios y errores resultaba inadmisibles para los ilustrados. En un *Tratado elemental de enfermedades de las mujeres* traducido al castellano en 1807, el médico francés Joseph Vigarous se hacía eco de Rousseau

al clamar contra quienes «consideran a la mujer como un hombre abortado, y que se han atrevido a atribuir a debilidad de la naturaleza la más bella obra de ésta», para afirmar seguidamente que «según se expresa un autor moderno, [hombre y mujer] son el mismo ente dividido en dos mitades separadas; a la una la acompaña la fortaleza y la rudeza, y a la otra la debilidad y dulzura: estas cualidades aisladas, nada son por sí, pero reunidas se sostienen y templan mutuamente» (Vigarous, 1807, p. 9). Lo femenino ya no se representaba como una versión disminuida de lo masculino, la mujer como un «hombre defectuoso», según la clásica y tantas veces repetida expresión de Aristóteles. Los sexos, en la que sería en el siglo XVIII no la única pero sí la más influyente representación de su diferencia, aparecían como dos esencias distintas o, más bien, partiendo implícitamente del modelo masculino, los filósofos definían a la mujer como un ser radicalmente diferente. Concebirlo de ese modo les permitía dar por zanjada la vieja polémica sobre la preeminencia o inferioridad de los sexos, puesto que, según afirmaban, ya no habría jerarquía, sino complementariedad entre ellos. La tensión y el conflicto entre hombres y mujeres ya no se reconocían, no podían existir si cada uno se atenía a su lugar.

Esta representación de la diferencia como complementariedad en lugar de superioridad de un sexo sobre otro entendía como natural lo que en realidad constituía un modelo social de organización. Atribuía a los sexos cualidades físicas, morales e intelectuales distintas que venían a corresponder, providencialmente, con las funciones y espacios diferentes que se les asignaba en la sociedad. Era un modelo esencialista en su concepción y determinista en sus consecuencias. En él, el concepto clave era el de «naturaleza», esa idea de significados múltiples, tan imprecisa como mítica, que la Ilustración convirtió en norma a partir de la cual debían justificarse las pautas para la convivencia social. Sería a ella, y ya no a la voluntad divina, a la que se remitirían de forma prioritaria los ilustrados para indicar a las mujeres cuáles debían ser sus comportamientos y modos de pensar. Y en su caso, esa naturaleza se representaba como marcada en todo por su sexo. Rousseau y los médicos del siglo XVIII inspirados por él, expresarían con más claridad y crudeza que nadie lo que en su época y con posterioridad constituyó una creencia ampliamente compartida: que el hombre no estaba tan determinado por su cuerpo sexuado como lo estaba la mujer. «*El varón es varón en algunos instantes*», afirmaba Rousseau: «*la hembra es hembra durante toda su vida, o por lo menos durante toda su juventud; todo la atrae hacia su sexo, y para desempeñar bien sus funciones precisa de una constitución que se refiera a él*» (Rousseau, 1983, p. 504).

Atribuyéndose a sí mismos lo que era general a la especie, los ilustrados tendían a asignar a las mujeres lo particular. Se distanciaban así de la tradición racionalista que

desde finales del siglo XVII habían desarrollado autores como Poulain de la Barre en Francia, en Inglaterra Mary Astell o en España el padre Feijoo, que reducían la diferencia sexual al cuerpo y afirmaban la igualdad intelectual de hombres y mujeres en tanto que seres de razón («el espíritu no tiene sexo», «el alma no es varón ni hembra»). Por el contrario, los autores de la segunda mitad del siglo XVIII tendían a sostener, desde presupuestos filosóficos de resonancias materialistas que unían estrechamente la mente y el cuerpo, que las mujeres (no así los hombres) estaban condicionadas de forma intensa por su sexo. Por naturaleza, eran sensibles e intuitivas, y por ello les correspondía ocuparse de las emociones y de los saberes prácticos, mientras que los hombres cultivaban la razón abstracta: «todas las reflexiones de las mujeres, en cuanto que no tienen relación inmediata con sus obligaciones», sostenía Rousseau, «deben encaminarse al estudio de los hombres y a los conocimientos agradables, cuyo objeto es el gusto, porque las obras de ingenio exceden a su capacidad» (1983, p. 538). La mujer era débil, para despertar el instinto protector del hombre, y coqueta, para atraerle y así asegurar la pervivencia de la especie: «él se basa en el derecho del más fuerte para dar órdenes en su hogar porque es su obligación defenderlo de sus enemigos. Ella tiene el derecho del más débil a ser protegida por su compañero contra los hombres», establecía Kant en su ensayo *El carácter de los sexos* (citado en Bell y Offen, 1984, 113). Todo, pues, la predisponía para cumplir con las nuevas funciones que se le asignaban: moderar los deseos del hombre, ser esposa tierna, madre abnegada y diligente gestora del hogar.

Visto así, resulta comprensible que el discurso ilustrado abandonara la violencia verbal característica de otras épocas y hablase a las mujeres con un lenguaje positivo e incluso adulator. El cambio entre unos modelos y otros puede caracterizarse como un tránsito del *deber* al *ser*: lo que en otros tiempos se había descrito como virtudes que debían inculcarse a las mujeres, la castidad, la domesticidad, la moderación, se presentaban, cada vez más, como dotes naturales, cualidades esenciales para la sociedad en su conjunto. Si las mujeres comprendían que esa forma de distribuir las funciones y espacios era una evidencia natural, no haría falta ya coaccionarlas ni recordarles sin cesar sus deberes. No tendrían sino que seguir las indicaciones de su propia naturaleza para acomodarse sin violencia alguna a sus nuevos papeles.

Pero el modelo hasta ahora descrito no fue el único, no dominó sin contestación ni debate. Aunque acabaría formando parte del «sentido común» de la burguesía liberal del siglo XIX, es decir, de aquello que se consideraban evidencias, verdades sin necesidad de demostración, en el siglo XVIII esta concepción esencialista se mantuvo en liza con otras tradiciones, con otros modos de representar la diferencia de los sexos. La corriente racio-

nalista que tuvo en el cartesiano francés Poulain de la Barre su más destacado representante continuó alimentando a lo largo del siglo XVIII un discurso de igualdad intelectual de los sexos del que participaron, entre otros, el padre Feijoo o Josefa Amar en España, en Inglaterra Mary Wollstonecraft, en Alemania Theodor von Hippel, Mme. d'Épinay o Condorcet en Francia. Todos ellos y ellas sostenían que la razón, rasgo distintivo de la especie, pertenecía por igual a ambos sexos y, si bien admitían que en la sociedad hombres y mujeres debían tener funciones y responsabilidades distintas, negaban que las cualidades morales e intelectuales que la naturaleza concedía a las mujeres las limitaran a la vida doméstica o les impusieran una educación restringida. Todavía más: para estos y algunos otros autores, lo que se tenía por características innatas de la feminidad, el carácter débil e impresionable, la sensibilidad excesiva, la coquetería y el afán de seducir, la dificultad para los estudios arduos, la fragilidad física, era el resultado de la educación que modelaba a las mujeres para un papel subordinado y que les inculcaba su dependencia de los hombres.

Así, Josefa Amar censuró las costumbres al uso que hacían de las mujeres seres «temerosos y pusilánimes» y advirtió que «no se pueden señalar con certeza las pasiones propias de cada sexo», mientras que Mme. d'Épinay, en un comentario al *Essai sur les mœurs, le caractère et l'esprit des femmes* de Thomas señaló, indignada, que su autor atribuía a la naturaleza lo que no era sino resultado «de la educación y las instituciones». En esta idea, que Mary Wollstonecraft desarrolló de forma brillante y lúcida en su *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792), se apuntaba la conciencia de lo que en la actualidad se conoce como «género», es decir, la convicción de que las identidades femeninas y masculinas son construcciones sociales, formas culturales con las que se da significado al hecho biológico de nacer hombre o mujer.

El dilema sobre si la feminidad y la masculinidad eran hechos de naturaleza y, como tales, fijos e inmutables, o productos del modo en que las sociedades se organizaban y se representaban el mundo, y por tanto variables, se mantuvo a lo largo de todo el siglo. En favor de la solución esencialista pesaba la importancia que la Ilustración concedía a la noción de «naturaleza» como idea reguladora de la que debían emanar las normas de la moral, las relaciones sociales, los códigos estéticos. Por el contrario, otros aspectos del pensamiento ilustrado venían a instaurar una duda razonable a ese respecto. Partiendo de una epistemología empirista que hacía de las sensaciones el origen de todo conocimiento, los ilustrados atribuían un papel determinante a la educación en la formación de la personalidad: sostenían que el carácter y costumbres de las personas y los pueblos eran en buena medida el resultado de la influencia del medio en el que vivían y de

la formación que hubiesen recibido. Asimismo, las noticias que acerca de lugares remotos y civilizaciones exóticas hicieron llegar a Europa los viajes de exploración, alimentando las fantasías occidentales sobre el «otro» extraeuropeo, sugerían que otras sociedades habían organizado de formas diversas la diferencia de los sexos, y de ese modo cuestionaban la confianza en unas identidades masculinas y femeninas invariables a lo largo del tiempo y a través del espacio. Por ejemplo, Diderot imaginó en su *Suplemento al viaje de Bougainville* (1772) una sociedad ideal situada en una isla del Pacífico, inspirada en los relatos de viajes pero sobre todo en su propia convicción de que las relaciones entre los sexos debían regirse por normas diferentes de las que imperaban en la sociedad de su tiempo. El modelo que ofrecía como alternativa estaba basado en una lógica distinta, la de la reproducción por encima de todo, que ponía de relieve que valores fundamentales para las sociedades europeas, como la monogamia o el pudor femenino, no eran sino ideas relativas que no tenían fundamento en la naturaleza y resultaban, a su juicio, contrarias a la utilidad pública.

Por último, los ilustrados tampoco coincidían en las funciones que asignaban a las mujeres en una sociedad reformada. Algunos les concedían un papel destacado en la sociabilidad que se consideraba el distintivo de una sociedad auténticamente civilizada. Para los teóricos del liberalismo, preocupados por explicar el desarrollo económico y el cambio social, como Adam Smith en *La riqueza de las naciones* (1776) o en su *Teoría de los sentimientos morales*, John Millar, William Robertson o William Alexander en su *Historia de las mujeres*, eran éstas quienes pulían las costumbres y refinaban los hábitos de consumo. Por ello, en su interpretación teleológica de la Historia como una línea continua de progreso de la humanidad desde la oscuridad y rudeza primitivas hasta la prosperidad de una economía comercial de su tiempo, el trato entre los sexos constituía un motor de desarrollo económico y cultural, al tiempo que la situación de las mujeres en una sociedad indicaba el grado de civilización que ésta había alcanzado. Otros, en cambio, en la estela de Rousseau, sólo admitían para ellas un destino doméstico: ser el pilar material y el alma afectiva de la familia tal como la definían los nuevos discursos, como refugio de intimidad y complemento necesario de la esfera pública, vivero en el que debían cultivarse las virtudes y las conductas más indicadas para el correcto funcionamiento de ésta.

Esa disparidad de posiciones puede apreciarse, por ejemplo, en el debate que entre 1775 y 1786 enfrentó a los ilustrados españoles que formaban parte de la Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, con el motivo de dilucidar si las mujeres debían ser admitidas en sus reuniones y en qué forma y con qué competencias habían de participar en ellas. Personajes relevantes de la vida intelectual y política como Jovellanos,

Campomanes, Ignacio López de Ayala o Josefa Amar defendieron su admisión argumentando que las mujeres acomodadas e instruidas tenían, más allá de sus ocupaciones domésticas, un papel que desempeñar como ciudadanas en los proyectos de fomento económico, educación popular y beneficencia que constituían el objeto de estas instituciones reformistas. Sus posiciones diferían notablemente entre sí, desde el más estricto utilitarismo de quienes, como José Marín, sólo valoraban las aportaciones concretas que las damas podían realizar a esas tareas a quienes, como López de Ayala o Josefa Amar, presentaban la admisión como una obligación de justicia para las que eran iguales a los hombres en talentos y capacidad. Por su parte, el político y financiero Francisco de Cabarrús, representando a otro sector de la opinión ilustrada, sostenía que la única forma en que debían contribuir al bienestar público era desempeñando sus cometidos de madres y esposas. De ese modo, la polémica de la Sociedad Económica Matritense constituyó el ejemplo más sonado del amplio debate del siglo en torno al lugar que debían ocupar las mujeres en una sociedad que los reformadores deseaban transformar y en la que estaban apareciendo nuevos ámbitos públicos de actividad política, de cultura y sociabilidad.

Éstos son, expuestos de forma sucinta, los principales rasgos con que la Ilustración redefinió la feminidad y las tensiones que se produjeron entre formas distintas y contrapuestas de fundamentar la diferencia de los sexos y de definir su lugar en el nuevo modelo de sociedad al que se aspiraba. Esas preocupaciones y debates pueden identificarse en los distintos países y considerarse manifestaciones de un clima común de controversia. De ahí la impresión de familiaridad que produce leer textos escritos en lugares tan distantes como los que venimos citando o también textos de mujeres como el poema contra Rousseau publicado en 1761 por la sueca Charlotta Nordenflycht, los artículos de la periodista norteamericana Judith Sargent Murray o el *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres* (1790) de Josefa Amar y Borbón, que muestran un discurso diferente, una razón en femenino que debatía con las representaciones más extendidas de la feminidad. Los rasgos comunes a las Luces se expresaban, no obstante, en unos territorios y otros de formas particulares enraizadas en las distintas tradiciones culturales. Tres ejemplos pueden resultar ilustrativos de estas diferencias.

En Inglaterra, el nuevo modelo de feminidad doméstica tuvo una raíz religiosa. Cuajó en las tendencias evangélicas dentro de la Iglesia anglicana, así como entre grupos disidentes de diverso signo (cuáqueros, metodistas, unitarios) que desde los años 1740 captaron a amplios sectores de las clases medias. En cierta forma, sus ideales familiares eran los que habían caracterizado a la minoría puritana: la revalorización del matrimonio y la familia y la insistencia en que hombre y mujer eran iguales en el espíritu, aun-

que sus caminos hacia la salvación eran distintos, el del hombre el trabajo y la honestidad y el de la mujer la atención al bienestar moral y material de su familia. La «proper lady» o «dama decente», el modelo de mujer que cuajó sobre esos principios religiosos, se caracterizaba por su estricta moralidad, por ser pasiva y dócil, casta y casi asexual, sin deseos, por plegar su voluntad a la de otros y atenerse a una única esfera de acción, la del hogar. Los sermones de los predicadores anglicanos y sobre todo puritanos dibujaron los perfiles de esta figura. Pero quienes se encargaron de divulgarla en versiones más amables y mundanas y menos estrictamente ceñidas a un lenguaje religioso fueron los autores y autoras de tratados de conducta que, desde finales del siglo XVII y a lo largo de todo el XVIII, se publicaron en gran número, dirigidos fundamentalmente a las clases medias, con consejos morales y prácticos para la vida en el hogar: el *Legado de un padre a sus hijas* (*A Father's Legacy to his Daughters*, 1774) del Dr. Gregory o las *Críticas sobre el moderno sistema de educación de las mujeres* (*Strictures on the Modern System of Female Education*, 1799) de Hannah More se contarían entre los más populares. Periódicos como el *Spectator* o el *Tatler* y novelas como *Pamela* y *Clariša Harlowe* difundieron el modelo de forma todavía más amplia.

En Francia, la reflexión sobre la diferencia sexual giró en torno a una concepción materialista de la naturaleza. Quizá como en ningún otro país, las reflexiones y elucubraciones sobre la feminidad fueron numerosas e intensas. Ese fluir incesante de textos sobre «la mujer» tenía su caldo de cultivo en el rico ambiente de sociabilidad mixta de los salones, vivero y foco difusor de la Ilustración francesa, presididos por damas, las *salonnières*, y frecuentados por lo más selecto de la intelectualidad de las Luces. Autores asiduos de esos círculos, como Voltaire, Diderot o D'Alembert admitían, no sin tensiones, que el trato y la conversación entre hombres y mujeres constituían la característica fundamental de una sociedad civilizada. Admitían el talento de las mujeres a la vez que les concedían una finura de sentimientos que las hacía responsables de moderar los deseos y refinar las costumbres del otro sexo, pero no ponían esas cualidades al servicio de una vida doméstica reformada, sino del trato amoroso y de la convivencia social en su conjunto. Esa moral y ese modelo de sociabilidad florecieron, no obstante, sólo entre una selecta minoría y por un tiempo breve, aproximadamente entre los años 1730 y 1750, durante la fase de esplendor de los salones parisinos.

Contra ella se revolvería un pensador más severo que los *philosophes* en su crítica del Antiguo Régimen, para imaginar un orden nuevo que fundamentaba en la igualdad social y política y en una estricta exigencia de moralidad: Rousseau. Ese orden, que expuso en el *Discurso sobre las ciencias, las artes y las letras* (1750), el *Discurso sobre la de-*

sigualdad (1755) y el *Contrato social* (1762), contenía un modelo de masculinidad y de feminidad nuevo en muchos aspectos, aunque en otros deudor de la tradición, que asignaba a ambos sexos naturalezas radicalmente distintas y esferas de acción separadas. A la mujer le encomendaba construir el ámbito privado, al servicio del hombre ciudadano, racional y público, ideal que encarnó en los personajes de sus dos novelas, la Sophie del *Emilio* (1762) y la Julie de *La Nueva Eloísa* (1761). ¿Cómo era esa mujer perfecta? Así establecía cuál había de ser su «naturaleza» al iniciar el retrato de Sofía :

Sofía debe ser mujer como Emilio es hombre, o sea, que debe poseer todo lo que conviene a la constitución de su sexo y su especie con el fin de ocupar el puesto adecuado en el orden físico y moral». «Bajo muchos puntos de vista, hay entre ellos tantas relaciones y oposiciones que tal vez es un milagro de la naturaleza el haber formado dos seres tan semejantes estando constituidos de un modo tan diferente (Rousseau, 1983, pp. 499, 500).

Para dibujar a esa mujer «natural», Rousseau recogió elementos tradicionales y bien arraigados del pensamiento religioso, a la vez que se hacía eco de las ideas de los médicos sobre las diferencias físicas de hombres y mujeres. Sofía es una mujer reservada, pudorosa y profundamente religiosa: en estos aspectos Rousseau no es original. Sin embargo, su modelo es más brillante, más atractivo que el de los textos morales convencionales, y él se preocupa por subrayar esas diferencias. Su heroína no es una mujer pasiva: trabaja en su persona, en su formación moral, y se prepara para las funciones y tareas que a una mujer adulta le corresponden. Rousseau recalca sus cualidades, su dulzura, su carácter complaciente y flexible, su pudor, y eleva y reviste de dignidad las funciones amorosas y morales que le encomienda. La que ha de ser esposa de Emilio refuerza y completa otros textos suyos, es la mujer necesaria para la nueva conyugalidad, la nueva vida familiar que *La Nueva Eloísa* representaba. Construida para complacer al hombre, es una criatura de sensibilidad más que de razón, y ha sido educada en la dependencia moral e intelectual que según Rousseau es su destino.

Sofía, como Julie, representa a la mujer «natural» que se pone de moda a finales de siglo, pasando de los tratados filosóficos y novelas escritas por filósofos a los periódicos, conversaciones y prácticas cotidianas. Rousseau se esforzaba por mostrar la novedad y modernidad que en su opinión significaban sus ideas, les imprimía un valor social y personal que le justificaba y ennoblecía a él y a quienes se identificaran con los personajes de Emilio y Sofía. Decía apartarse de las rigideces morales del catolicismo tradicional y atacó con dureza la educación que recibían las jóvenes de buena familia en los conven-

tos. Rechazó también la vida familiar de las mujeres acomodadas, a las que echaba en cara ocuparse escasamente de sus hijos y comportarse de forma irresponsable con sus maridos. La mujer que mostraba a sus lectoras era una nueva mujer cuyos valores subrayaba frente a los viejos «prejuicios». Su tono era el de un moralista estricto, que se decía hombre preocupado por cambiar la sociedad, por construir una vida social y familiar perfecta, adecuada a las aspiraciones de quienes eran sus lectores y que le expresarían con entusiasmo su adhesión. Y su modelo constituía una imagen brillante, un ideal atractivo con el que pretendía calar entre su público. Frente a las esclavitudes de las convenciones sociales, Rousseau ofrecía a las mujeres la «libertad» de su naturaleza.

Esa naturaleza era para él una esencia distinta y opuesta en lo físico, intelectual y moral a la del hombre, oposición que justificaba que también sus campos de actividad y sus obligaciones en la sociedad, en la familia y en la relación amorosa fueran opuestos y complementarios. Entender de ese modo la diferencia sexual le permitía defenderse de quienes propusieran otras formas de concebir y organizar las relaciones entre hombres y mujeres y las formas de su subjetividad. La naturaleza, inmutable por definición, no admitía réplica, y para Rousseau sólo los malos usos de la sociedad habían enmascarado la «auténtica» naturaleza del hombre y de la mujer que, una vez desvelada, debía guiar las conductas y la organización social:

Estas relaciones y diferencias deben ejercer influencia en lo moral. Consecuencia palpable, conforme a la experiencia, y que pone de manifiesto la vanidad de las disputas acerca de la preeminencia o igualdad de los sexos, como si encaminándose cada uno al fin de la naturaleza según su peculiar destino, no fuera en esto más perfecto que si fuera parecido al otro. En lo que existe de común entre ellos, son iguales, pero en lo diferente no son comparables. Se deben parecer tan poco un hombre y una mujer perfectos en el entendimiento como en el rostro. (1983, p. 500).

Rousseau no hablaba en el vacío ni inventaba antagonistas inexistentes. Mientras redactaba el *Emilio* había tenido ocasión de discutir con D'Alembert, el codirector, junto a Diderot, de la *Enciclopedia*, sobre esa idea de la naturaleza humana degenerada por el desarrollo de la civilización que no compartían los ilustrados franceses, los *philosophes* como Voltaire o el propio D'Alembert. En una carta que éste dirigió a Rousseau en 1759, expresaba, por el contrario, su fe en el progreso y en la educación, oponiéndose en particular al modo en que Rousseau trataba a las mujeres: «Inexorable para con ellas, vos las tratáis, Señor, como a esos pueblos vencidos pero temibles a quienes los conquistadores

desarman. Después de sostener que el cultivo del intelecto es pernicioso para la virtud de los hombres, concluís que lo sería aún más para las mujeres» (publicada por Puleo, 1993, pp. 74-76). A su juicio, los «vicios» que su oponente censuraba en ellas eran, en todo caso, el resultado de «la esclavitud, la degradación a que hemos reducido a las mujeres, las trabas que ponemos a su intelecto y a su corazón». Y la solución, para ellas y para los hombres, no era otra que la educación que permitía cultivar la virtud. D'Alembert representaba la voz de un mundo que se estaba extinguiendo, el de los salones donde damas y filósofos habían hecho teoría y práctica de un modo de relación entre los sexos bien distinto del que Rousseau preconizaba. Pero el filósofo ginebrino tenía otras ideas, que hizo explícitas con la publicación de *La Nueva Eloísa* dos años más tarde y del *Emilio* poco después. Fue el modelo rousseauiano aquél que manifestó compartir buena parte de la opinión culta francesa en el último tercio de siglo y el que inspiró en gran medida a los revolucionarios en sus discusiones sobre la ciudadanía femenina y en su política social y educativa.

En España, desde las características propias de una Ilustración moderada y cristiana, que expresaba las inquietudes de una minoría enfrentada a las inercias de una sociedad todavía profundamente tradicional, la polémica de los sexos abarcó prácticamente los mismos temas que preocupaban en otros países y les dio similares soluciones. De forma simbólica, el debate puede enmarcarse entre dos fechas significativas. En 1727, en el discurso XVI de su *Teatro crítico de errores comunes*, titulado «Defensa de las mujeres», el benedictino P. Feijoo criticó en nombre del racionalismo, como a finales del siglo XVII lo habían hecho en Francia Poulain de la Barre o Mary Astell en Inglaterra, las tesis tradicionales, basadas en la escolástica medieval, propias de la misoginia culta. El escrito dio lugar a una sonada polémica, entre las muchas que suscitó su obra, en el transcurso de la cual sus oponentes sostuvieron las viejas doctrinas que apoyaban la inferioridad de las mujeres. Medio siglo después se inició en la Sociedad Económica Matritense el citado debate sobre la admisión de damas, que tuvo un significado bien distinto porque no se produjo entre innovadores y tradicionalistas, sino entre miembros de una institución implicada en los proyectos de reforma ilustrados, poniendo así de relieve el carácter complejo y abierto a interpretaciones distintas que tuvo la reelaboración dieciochesca de los modelos de feminidad. Y quien defendió la postura contraria fue precisamente Cabarrús, un representante del sector más radical y rousseauiano de la Ilustración española. A lo largo de esos sesenta años y en la década siguiente, en que se publicaron, por ejemplo, el *Discurso sobre la educación* de Josefa Amar y la *Apología de las mujeres* de Inés Joyes (1798), la discusión fue viva.

En el contexto de una Ilustración caracterizada por el pragmatismo como la española, las reflexiones solían verse en proyectos de índole práctica: tratados de educación, textos de crítica de costumbres, libros de higiene y divulgación médica, planes para moderar el lujo o incentivar el crecimiento de la población, más que en disquisiciones de carácter teórico como las que produjo la Ilustración francesa. Las obras de signo más filosófico solían ser traducciones o imitaciones del francés, como las de *El amigo de las mujeres* de Boudier de Villemert (1755), la *Historia del carácter, costumbres y talento de las mujeres* de Thomas (1774) o el artículo de la *Enciclopedia* de Desmahis. Pero, con esa particularidad, las cuestiones que se trataban eran, en buena medida, las mismas que en Francia o en Inglaterra: se criticaron las ideas tradicionales sobre la inferioridad de las mujeres para afirmar una igualdad que solía deslizarse hacia la complementariedad (desigual) de los sexos, y se construyó un ideal de domesticidad sentimental que tenía en ellas su piedra angular.

Ese ideal lo encarnó en la ficción la figura de Serafina, la protagonista de la novela del mismo título de Mor de Fuentes. Doméstica, modesta y sensible, Serafina, como la Sofía rousseauiana, representa la paradoja que planteaban los discursos ilustrados sobre la feminidad. De la mujer ideal se dice que es la mujer «natural», la que recupera la auténtica feminidad frente a los «artificios» sociales, a los comportamientos «viciosos» de las que han pervertido su verdadera naturaleza. Así, el enamorado Alfonso admira en el baile los movimientos de su amada, «su volátil agilidad y su gracia nativa, bien ajena de la afectación y remedo servil de un maestro», y concluye que «todo en ella es obra intacta de la misma naturaleza» (p. 88). Pero al mismo tiempo, y aunque, a diferencia de Rousseau, Mor de Fuentes apenas hable de la educación de Serafina, da a entender que sus cualidades no son simplemente innatas, sino que han sido moldeadas por la lectura («se ha criado con finura, ha leído algunos libros») y por el trato con personas de mérito. Para Mor de Fuentes, la convivencia social requiere que la educación amanse y refine la ruda naturaleza humana. Lejos de la confianza rousseauiana en el «hombre natural», Alfonso sostiene que la civilización debe disciplinar los impulsos toscos e impetuosos. En su opinión son sobre todo los hombres quienes necesitan «enfrenar sus arrebatos, amansar su fiereza y suavizar su natural y desabrida selvaticidad» (II, p. 63). Las mujeres, a su juicio, precisan menos de ese trabajo de contención, porque su naturaleza es más compasiva y dulce. Pero aun así, duda de que la naturaleza, «por más que se empeñe en echar el resto de sus esfuerzos..., llegue en ningún tiempo a dar a luz por sí sola una Serafina» (p. 63).

Esas vacilaciones o inconsistencias del texto de Mor de Fuentes muestran la ambigüedad latente en tantas obras ilustradas, que pretendían revelar la verdadera naturaleza de las mujeres pero insistían en enseñarles esos comportamientos y actitudes que en teo-

ría les debían ser más propios e instintivos. «La mujer» era, pues, una figura que se construía culturalmente, asociándole ciertas disposiciones físicas, capacidades intelectuales e inclinaciones sentimentales que se decían innatas, de las que se hacían derivar las funciones que se esperaba desempeñara en las nuevas formas de la vida privada y que, se afirmaba, contribuían decisivamente al orden y moralidad públicos. Las mujeres habían de ser, según la opinión más extendida, domésticas, sensibles y maternas, y esas virtudes que definían su esencia se proyectaban en unas tareas bien definidas: construir una domesticidad ordenada y moral, colmar las necesidades afectivas del nuevo hombre sensible y volcarse en el cuidado y educación de sus hijos. En cada uno de esos terrenos, la operación retórica era siempre la misma: los textos se deslizaban del ser a la función, hablaban en términos morales, con frecuencia justificándose en determinismos biológicos, para construir modelos femeninos que presentaban como imprescindibles para el bienestar social. Los tres planos se entremezclaban constantemente en los textos, presentando los rasgos en los que se hacía consistir la feminidad como una «evidencia» natural y, al mismo tiempo, como una necesidad social.

Valencia, diciembre 1998

Bibliografía

Fuentes

- ARBOL, Antoni: *La Familia regulada*. Barcelona, Joseph Teixidó, 1746 (1ª ed. 1715).
- BELL, Susan G. y OFFEN, Karen M., eds.: *Women, the Family and Freedom. The Debate in Documents*. Stanford, Stanford University Press, 1983, 2 vols.
- CABARRÚS, Francisco: «Cartas sobre los obstáculos que la naturaleza, la opinión y las leyes oponen a la felicidad pública», *Epistolario español*. Madrid, Atlas, BAE, LXII, 1952, 551-602. Existe una edición moderna prologada por José A. Maravall (Madrid, Fundación Banco Exterior, 1990).
- DIDEROT, Denis: *Escritos filosóficos*. Madrid, Editora Nacional, 1975.
- FEIJOO, Benito Jerónimo Feijoo: *Teatro crítico*. Madrid, herederos de Francisco del Hierro, 1742 (7ª edición). Existe una edición moderna completa del discurso XVI del tomo I, «Defensa de las mujeres», a cargo de Victoria Sau. Barcelona, Icaria, 1997.
- JOVELLANOS, Gaspar Melchor: *Poesía. Teatro. Prosa*. Edición de J.L. Abellán. Madrid, Taurus, 1980.

- *Obras completas*. Oviedo, Centro de Estudios del siglo XVIII, 1984. Edición de José Miguel Caso.
- JOYES Y BLAKE, Inés: *El Príncipe de Abisinia. Novela traducida del inglés por doña...Va inserta a continuación una Apología de las mugeres en carta original* MILTON, John: *El paraíso perdido*. Madrid, Cátedra, 1986.
- MOR DE FUENTES, José: *El cariño perfecto, o Alonso y Serafina*. Madrid, 1807 (1ª ed. 1798).
- LE PRINCE DE BEAUMONT, Mme.: *Conversaciones familiares de doctrina christiana entre gentes del campo, artesanos, criados y pobres*. Madrid, 1773.
- *Almacén y biblioteca completa de los niños, o diálogos de una sabia directora con sus discípulas de la primera distinción*. Traducción de Mathias Guitet. Madrid, Manuel Martín, 1778.
- *Biblioteca completa de educación o Instrucciones para las Señoras jóvenes...Obra escrita en francés por Madama..., y traducida al castellano por D. Joseph de la Fresa*. Madrid, Manuel Marín, 1779-1780.
- *La nueva Clarisa, historia verdadera*. Madrid, imprenta de Cruzado, 1797.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Emilio o la Educación*. Barcelona, Bruguera, 1983.
- *La Nouvelle Héloïse*, en *Oeuvres complètes*. París, Gallimard, 1969-71.
- SMITH, Adam: *Lecciones sobre Jurisprudencia (curso 1762-63)*. Introducción de Manuel Escamilla Castillo. Granada, Comares, 1995.
- THOMAS, Antoine-Léonard: *Historia ó pintura del talento, carácter y costumbres de las mugeres en los diferentes siglos*. Madrid, Miguel Escribano, 1773.
- VIGAROUS, Joseph-Marie-Joachim: *Curso elemental de enfermedades de las mujeres*. Madrid, Juan de Brugada, 1807.
- VOLTAIRE: *Diccionario filosófico*. Barcelona, Daimon, 1977.
- *Opúsculos satíricos y filosóficos*. Madrid, Alfaguara, 1978.
- WOLLSTONECRAFT, Mary: *Vindicación de los derechos de la Mujer*. Edición de Isabel Burdiel. Madrid, Cátedra, 1994.

Bibliografía general

- BADINTER, Elisabeth: *¿Existe el amor maternal?*. Barcelona, Paidós, 1981.
- FARGE, Arlette: «Familias. El honor y el secreto», en *Historia de la vida privada. III*. Madrid, Taurus, 1989, pp. 581-617.
- «La Historia de las mujeres. Cultura y poder de las mujeres: un ensayo de historiografía», *Historia Social*, 9, pp. 77-101.
- KNIBIEHLER, Yvonne; FOUQUET, Catherine: *Histoire des mères. Du Moyen âge à nos jours*. París, Montalba, 1977.
- *La femme et les médecins*. París, Hachette, 1983.
- MORANT DEUSA, Isabel; BOLUFER PERUGA, M.: «Sobre la razón, la educación y el amor de las mujeres: mujeres y hombres en la España y en la Francia de las Luces», *Studia Historica. Historia Moderna*, 15 (1996), pp. 179-208.

OKIN, Susan M.: «Women and the Making of the Sentimental Family», *Philosophy and Public Affairs*, 11 (1981), 1, 1-22.

PAGELS, Elaine: *Adán, Eva y la serpiente*. Barcelona, Crítica, 1990.

SOTT, Joan; TILLY, Louise A. : *Women, Work, and the Family*. Nueva York, Methuen, 1978.

SHORTER, Edward: *Naissance de la famille moderne*. París, Seuil, 1985.