

HOMBRES MANSOS Y DEVOTOS. LA MASCULINIDAD ULTRACATÓLICA DURANTE LA CRISIS DEL ANTIGUO RÉGIMEN EN EL PAÍS VASCO

BAKARNE ALTONAGA BEGOÑA*
UPV/EHU

1. INTRODUCCIÓN

La crisis del Antiguo Régimen representó una importante sacudida para las visiones de género de corte tradicional, no solo porque las perspectivas ilustradas reformistas y revolucionarias supusieron el cuestionamiento de las concepciones tradicionales, sino también porque los propios discursos que reaccionaron ante los cambios, incluido el eclesiástico, se vieron impelidos a reajustar sus visiones. Este trabajo propone el análisis del devenir de la concepción católica de la masculinidad propuesta por clérigos rigoristas en el tránsito del siglo XVIII al XIX en las provincias vascas. Lo haré centrándome en la construcción de la categoría «hombre», sobre todo con respecto a la definición del matrimonio, pues este fue uno de los principales marcos sociales en los que la relación entre los sexos fue pensada y regulada desde los discursos de carácter normativo. Prestaré atención, asimismo, a las críticas que los sectores ilustrados realizaron a las concepciones religiosas más rigoristas de la masculinidad y a la relación entre los sexos, pues estas críticas conllevaron la elaboración de una nueva concepción del sujeto varón. Igualmente, atenderé a las tensiones que la experiencia de esta masculinidad devota supuso en ciertos casos, especialmente durante el comienzo del siglo XIX, marcado por la inestabilidad política y social. Mi objetivo

* Este trabajo se enmarca en el contrato postdoctoral para la especialización de doctores, convocatoria 2018, del Vicerrectorado de Investigación de la UPV/EHU; en el proyecto «El desorden de género en la España contemporánea. Feminidades y masculinidades» (PID2020-114602GB-I00), financiado por MINECO y ERDF, y en el Grupo de Investigación del Sistema Universitario Vasco, código IT 1784-22.

es mostrar que, si bien a lo largo del siglo XVIII las visiones ilustradas, y con posterioridad el liberalismo, cuestionaron elementos nucleares del sujeto masculino católico –tal como era definido por los sectores eclesiásticos rigurosos–, las visiones religiosas siguieron ejerciendo gran influencia en la articulación tanto de la masculinidad como de la relación que los hombres debían entablar con las mujeres, incluso hasta bien entrado el siglo XIX.

Aunque el siglo XVIII y el inicio del siglo XIX han sido objeto de numerosas investigaciones desde la historia de género, el estudio de las masculinidades, como objeto en sí mismo, ha sido menos abordado en el contexto español. Existen, sin embargo, análisis que nos ofrecen importantes puntos de referencia. Los trabajos de Isabel Morant y Mónica Bolufer sobre el devenir de las relaciones de género en la España ilustrada se han preocupado por estudiar la relación entre los sexos prestando atención al carácter relacional del género, analizando la feminidad y la masculinidad como categorías cuyos significados debían ser interpretados de forma conjunta (Morant 2003, 2005; Bolufer 2003a, 2007). Las investigaciones realizadas en torno al inicio de la centuria se han centrado más, por lo general, en visibilizar el rol de las mujeres en el nuevo escenario abierto por el contexto de la Revolución liberal, así como en conocer el desarrollo de los significados de la feminidad en la construcción del orden de género liberal. En este sentido, los cambios que los modelos de masculinidad tradicionales sufrieron en el contexto revolucionario, así como la emergencia de nuevas definiciones sobre la virilidad o la hombría, constituyen aún objetos a explorar. Caben subrayar, no obstante, las aportaciones de Xavier Andreu en torno a la masculinidad durante el periodo revolucionario, como se puede leer en este mismo volumen, y en relación con el donjuanismo y el bandolerismo en las décadas 30, 40 y 50 del XIX (Andreu 2016a: 213-235; Andreu 2016b). Autoras, como María Sierra o Florencia Peyrou, por su parte, han abordado el estudio de la construcción de la masculinidad en relación con el contexto político decimonónico inmediatamente posterior al periodo revolucionario, lo que nos aporta importantes referentes al respecto (Sierra 2012, 2015; Peyrou 2011).

Por otro lado, al calor de estudios internacionales como el de Yvonne Maria Werner (2011) o Tine Van Osselaer (2013), el análisis de las masculinidades en los discursos religiosos españoles del siglo XIX ha adquirido un interés renovado en los últimos años, como atestiguan los recientes trabajos de María Cruz Romeo (2018, 2021) en torno a la masculinidad católica en el periodo isabelino. En este sentido, también contamos con aportaciones como las de Raúl Mínguez (2022) sobre la masculinidad sacerdotal. Asimismo, destaca el estudio de M.^a Pilar Salomón (2018), que, aunque más alejado en el marco cronológico, ofrece una original aportación sobre la regeneración de la masculinidad religiosa finisecular a partir de la publicística católica. En lo que atañe al contexto vasco, cabe destacar los trabajos de Belén Altuna sobre

la construcción de la imagen del «euskaldun fededun» (el vasco creyente) en los siglos XVIII y XIX (2001, 2006). Aunque no se enmarque en una perspectiva analítica de género, su análisis constituye un importante referente, pues estudia la interrelación entre la moralidad católica y la identidad política que dio lugar a la construcción de este ideal de virtud, pensado, sobre todo, para un sujeto varón, que sería especialmente operativo en el contexto decimonónico y también para el propio nacionalismo vasco.

Como recientemente apuntaba Nerea Aresti, la historia de las masculinidades no es el equivalente a una historia sobre los hombres (2018a: 174). En este sentido, el estudio de la construcción de la masculinidad devota y su desarrollo en el tránsito al siglo XIX se aborda desde la vocación de desentrañar las lógicas discursivas que contribuyeron a configurarla con relación a un contexto de cambios y movimientos en la reorganización del orden de género. Mi acercamiento al análisis de los ideales de masculinidad propuestos tanto por los discursos de eclesiásticos, como por las visiones críticas con los mismos, parte de asumir, como sostiene José Javier Díaz Freire, que la identidad masculina se ve en la necesidad de una constante adaptación, pues los cambios que dan lugar al desarrollo de la modernidad «alteran el sistema de significaciones en el que se asienta» (2016: 18). En esta misma línea, que entiende el significado de la masculinidad en términos relacionales, el análisis que presento comprende que los ideales de masculinidad, o determinadas concepciones normativas de la masculinidad, se definen en relación tanto con otras concepciones de la misma, como con los significados de la femineidad (Shepard 2005: 289).

Este trabajo arranca en el siglo XVIII, con el análisis de las visiones de la masculinidad propuestas por las perspectivas más rigurosas del clero vasco. Esta mirada resulta esencial, pues las concepciones de la masculinidad que los sectores reaccionarios de comienzos del siglo XIX desarrollarían se fundamentaron en la reelaboración y adaptación de estas concepciones tradicionales. Incluyo, asimismo, el cuestionamiento que, desde los sectores ilustrados, concretamente desde el entorno de la *Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País*, se realizó de los ideales de masculinidad ultracatólicos. Estas críticas, además de mostrar la configuración de un sujeto varón soberano, pero no irreligioso –figura que considero indispensable, por otro lado, para comprender el desarrollo de la modernidad en España–, nos ayudan a completar, desde una perspectiva crítica, nuestra comprensión de la conformación de la masculinidad religiosa y su posterior evolución en el comienzo de siglo XIX.

En la segunda parte del artículo, nos situaremos en el contexto de las primeras décadas del siglo XIX, contexto de Revolución liberal, para abordar el análisis del modelo de masculinidad ultracatólico defendido por sectores antimodernos. Me valdré para ello del análisis del epistolario de José Pablo Ulibarri (1775-1847), veterinario de profesión (Artola, Esteban y Ulibarri 2017:

113) y figura de relativa importancia política a nivel local, de ideología reaccionaria, que vivió en la anteiglesia de Abando, situada en el actual Bilbao, en la provincia Bizkaia. Nos interesan especialmente las cartas personales que intercambió con su mujer, María Josefa Landa, conservadas en el *Gutunliburua*¹, edición facsímil del coprador de correspondencia del autor –publicada en 1975–, que contiene cartas redactadas entre los años 1823 y 1838, junto con otros textos (Artola, Esteban y Ulibarri 2017: 108-109). Las cartas personales de Ulibarri con su mujer son buena muestra de la influencia que el modelo de masculinidad devota del discurso religioso ejerció a lo largo del siglo XIX en entornos reaccionarios preocupados con el mantenimiento del orden de género tradicional, así como de las tensiones y los conflictos que emanaron de la exigencia social del cumplimiento estricto de estos ideales.

2. EL HOMBRE MANSO Y EL SUJETO SOBERANO: LA MASCULINIDAD CATÓLICA Y SU CUESTIONAMIENTO EN EL SIGLO XVIII

La historia social mostró hace ya tiempo que en el entramado social del Antiguo Régimen la familia constituía el elemento vertebrador de su sistema socioeconómico y político. Más que núcleo o reducto de privacidad, se trataba de un marco de relaciones de interdependencia abiertas a la sanción pública y al servicio del funcionamiento de lo público, especialmente en el caso de las familias nobles (Imízcoz 2009: 140). Los significados de la familia y del matrimonio, no obstante, no fueron unívocos a lo largo y ancho de la geografía europea y los siglos XVI y XVII fueron decisivos, pues estuvieron sujetos a cambios de envergadura tanto en lo religioso como en lo político, así como en lo simbólico.

Por un lado, como expuso Gillis (1997: 28), a lo largo de estas dos centurias el imaginario cristiano sobre la familia evolucionaría de forma notable conjuntamente con el desarrollo de las clases comerciantes y la actividad mercantil. Según el autor, en los contextos mayoritariamente protestantes, a partir del siglo XV tuvo lugar un proceso de idealización y espiritualización de la familia nuclear, contrapuesto a las formas extensas de organización familiar, que estuvo estrechamente ligado al ascenso de las nuevas clases medias urbanas, que otorgaron un nuevo significado a la moral familiar (Gillis 1997: 29-30). En términos generales, los reformistas restaron relevancia a las imágenes de santos y santas que habían sido habituales en el imaginario cristiano sobre el parentesco y las relaciones familiares, al mismo tiempo que dotaron a la familia nuclear de una significación sin parangón como lugar en el que practicar la piedad y desde el que alcanzar la salvación (Gillis 1997: 29-30).

1. Libro de cartas. La traducción es mía. A partir de aquí todas las traducciones realizadas del euskera son mías.

Por otro lado, en relación con esta misma cuestión, los significados de la diferencia sexual y del amor conyugal tuvieron un devenir diferente en los contextos en los que la Reforma protestante tuvo impacto, comparados con aquellos de tradición católica. Entre los aspectos que, ya en el siglo XVI, los reformistas criticaron con respecto a la concepción del matrimonio católico, se encontraba la naturaleza sacramental que el catolicismo le atribuía, así como la superioridad otorgada al celibato (Witte 1986: 310; Weis 2019: 138). De acuerdo con la lectura que los reformistas realizaron de las Escrituras, el matrimonio constituía, por el contrario, una llamada divina, una de las mejores formas de servir a Dios y una posición social deseable para todo el mundo (Witte 1986: 309), lo que ofrecía, en definitiva, una concepción mucho más positiva de la relación entre los cónyuges que la propuesta por el catolicismo. Como arguye Monique Weis, de acuerdo a las ideas de Lutero en torno a la unión conyugal, «la sexualidad no sería una opción sino una obligación para todos, conforme a la naturaleza humana» (Weis 2019: 140)². Esta forma de entender la relación entre los sexos arrojaba una visión y una experiencia de la masculinidad ciertamente diferente a la propuesta por el sentir contrarreformista, en tanto en cuanto hacía posible, según expresa Karant-Nunn, la unión «between piety and the marriage bed» (2008: 131). Si bien la lógica jerárquica que gobernaba la relación entre los sexos en el matrimonio no distaba mucho del imaginario reformista al católico (la mujer debía guardar obediencia ante su esposo) (De la Pascua 2002: 90), como explicaran Morant y Bolufer, «los protestantes rehabilitaron la sexualidad dentro del matrimonio, aunque sometiéndola a rigurosas exigencias de contención» (1998: 54). El catolicismo, sin embargo, continuó reforzando una perspectiva censora de la cercanía entre los sexos y la sexualidad marital (Morant y Bolufer 1998: 54), postura que seguiría arraigada en la mentalidad del clero católico español conservador en los siglos XVIII y XIX.

En la España del XVIII, tal y como expresara Gérard Dufour, el catolicismo constituyó un «molde cultural» especialmente relevante en la conformación de la mentalidad de sus habitantes (1996: 588). Los sermones, catecismos y ensayos religiosos que nacieron de la pluma de clérigos y misioneros que recorrieron la geografía vasca del dieciocho y del diecinueve siguieron los preceptos de las cartas de San Pablo para tratar el matrimonio como un estado menos meritorio que el del celibato y contribuyeron a difundir una forma virtuosa de estar en el mundo en esta dirección (Altuna 2012). A lo largo del siglo XVIII, si bien la literatura religiosa subrayó la posibilidad de vivir santamente en el matrimonio, como el propio Antonio Arbiol haría en su libro *La familia regulada* (1715), donde ofrecía una larga lista de matrimonios santos, la vida conyugal y

2. Del original: «la sexualité ne serait pas un choix mais une obligation pour tous, en conformité avec la nature humaine». La traducción desde el francés es de M. Walin.

las relaciones sexuales siempre fueron abordadas como formas problemáticas de relación entre los sexos (Bolufer 2012: 352). No fue extraño que los clérigos se refirieran en numerosas ocasiones al matrimonio como una cruz, como la adquisición de unas cadenas de las que era imposible librarse y como un estado que era necesario soportar. Para el éxito de esta unión, resultaba necesario seguir las disposiciones afectivas de la resignación y la longanimidad –la cualidad ser fuertes frente a los infortunios de la vida–. En definitiva, la vida conyugal constituía una unión para la que era necesario establecer una férrea disciplina, encaminada a controlar el desorden de las pasiones suscitadas por la cercanía entre los sexos (Morant y Bolufer 1998: 47-48).

La conceptualización de las relaciones sexuales es otra de las claves de esta perspectiva religiosa católica. Estas solo se consideraban lícitas si se realizaban con el fin único y exclusivo de la procreación; de lo contrario, los cónyuges concurrían en el pecado de la lascivia y la concupiscencia (Accati 1998: 29; Chacón y Méndez 2007: 73). Las lógicas y mecanismos de distanciamiento y ocultamiento que debían guiar la relación entre los cuerpos de hombres y mujeres quedaban bien reflejados en el dicho «*entre Santa y Santo, pared de cal y canto*», utilizada por diferentes párrocos y misioneros (Elorza en Iztueta 1824: 10)³. A esta comprensión de la relación entre los sexos subyacía una comprensión del cuerpo que defendió la necesidad de la mortificación para el control de las pasiones.

El clásico santo temor a Dios debía encauzar una vida matrimonial que los clérigos asumían, *a priori*, era conflictiva. Mónica Bolufer ha apuntado que no es acertado asumir que el discurso religioso del Antiguo Régimen no se preocupó por tratar el tema del amor conyugal. Es más adecuado sostener, en esta línea, que lo trató en sus propios términos, condenando, por un lado, el amor desenfrenado y lascivo, y tratando de encauzar, por otro, la relación conyugal desde un amor cristiano y contenido (Bolufer 2007: 12). Cabe subrayar, sin embargo, que, desde la perspectiva de lo social que el discurso religioso católico destiló en sus catecismos y sermones, el éxito o el fracaso de una relación conyugal no consistía en que esta fuera satisfactoria para ninguno de los contrayentes, sino en que no diera lugar a comportamientos disfuncionales, ni de hombres ni de mujeres, que alteraran y excitaran el orden social o generaran el escándalo público. En este sentido, fue característico de las formas de relación y organización social del Antiguo Régimen que no solo el estamento eclesiástico o el párroco de turno, sino la propia comunidad católica compuesta por la feligresía, el vecino o la vecina, actuaran como un dispositivo sancionador de la vida íntima del prójimo. Desde la perspectiva contrarreformista de los eclesiásticos, los límites de las estructuras sociales de lo público y lo privado no

3. La cursiva es del original.

eran operativas en sentido moderno, pues, como sostiene Luisa Accati, «Lo “privado” en los países católicos [...] tiene su representación en lo público a través de los eclesiásticos, y éstos, por otro lado, entran en lo privado de la familia y de la unión a través de la confesión [...], y a través del control social de los matrimonios» (Accati 1998: 34).

En la literatura religiosa española del siglo XVIII fue habitual identificar el rol del patriarca católico con los valores de frialdad y rectitud moral que, efectivamente, el clero católico recomendaba a los esposos en el gobierno familiar, incluso legitimando el uso de la violencia (Calatayud 1737: 29). Pero al mismo tiempo, fue característico de los sermones y pláticas de moralistas religiosos que subrayasen el valor de la mansedumbre como la principal virtud que garantizaría la paz matrimonial (Calatayud 1737: 28). La mansedumbre masculina se concebía como el efectivo control de las pasiones y el ejercicio de la templanza para hacer frente y soportar el descontrol del alma, la irascibilidad y la excitación de la lujuria que se asumían como defectos característicos de las mujeres. Es decir, era una de las formas en la que los hombres debían expresar su superioridad espiritual sobre las mujeres. Representaciones de varones santos como San Isidro, especialmente aludido por el clero en sermones dirigidos a una audiencia de carácter popular y rural, ejemplificaban este estado de perfecta mansedumbre. La jerarquía entre los sexos respondía a otra de un nivel superior por la que los hombres debían guardar obediencia a los mandatos de la Iglesia y a los mecanismos de control ejercidos por párrocos y confesores, que actuaron como guías de la vida íntima y afectiva de los cónyuges. De hecho, fue una norma generalizada que, en pláticas, doctrinas, lecciones y sermones varios, los clérigos subrayaran la necesidad de acudir a un buen confesor ante cualquier duda relacionada con cuestiones familiares y también sexuales (Foucault 2007: 84).

En este sentido, en el discurso religioso del catolicismo del Antiguo Régimen el *yo* no se experimentaba como la disposición del propio cuerpo para obrar con él libremente. Para la teología católica, ello habría constituido un acto de egoísmo e individualismo intolerable, pues el cuerpo solo debía ser utilizado según la voluntad de Dios. Esta no era una concepción del ser en el mundo que se aplicara en exclusividad a las mujeres, por ser concebidas como especialmente cercanas al pecado, pues también los hombres estaban obligados a mostrar comportamientos ejemplares de santidad y de obediencia a Dios y a todos sus representantes en la tierra. Esta codificación estricta de la masculinidad por parte del discurso religioso, que encaja con lo que Shepard consideró el modelo de «patriarcal masculinity» (2005: 291), generaba también formas desordenadas de ser hombre. La visión jerárquica entre hombres y mujeres en la que se asentaba la comprensión de la diferencia sexual del discurso religioso, fundamentada en una profunda misoginia, no implicaba una visión en clave positiva de los hombres. Al contrario, su perspectiva antropológica,

profundamente pesimista, asumía también en los hombres una naturaleza inclinada al pecado, si bien en menor grado que las mujeres, claro está, pero causante asimismo de los desórdenes que asolaban la vida terrena. Era precisamente el cometido de los varones, y en especial de los patriarcas, el contener las pasiones y comportarse de acuerdo a la doctrina cristiana, transmitirla a su familia y asegurar el orden en la misma.

Independientemente del éxito que la labor del clero católico tuviera en socializar prácticas morales y costumbres de acuerdo con su visión de la doctrina católica en la sociedad dieciochesca, se puede afirmar que su intención fue dirigir a la feligresía en ese sentido. Como es bien sabido, sin embargo, la sociedad española y vasca vivieron un importante movimiento de renovación cultural y de propuestas de reforma de la mano de los planteamientos de las élites ilustradas, en buena sintonía con la monarquía borbónica (Imízcoz 2017; Lewis, Bolufer y Jaffe 2020). Los abundantes estudios que desde la historia de género se han realizado sobre los discursos ilustrados españoles muestran que, si bien las Luces no supusieron una ruptura con las estructuras sociales y políticas de la monarquía absoluta, sus planteamientos sobre el género y la diferencia sexual constituyeron un importante cambio en las formas de comprender la relación entre hombres y mujeres (Morant 2003; 2013; Bolufer 1998, 2018b). Desde diferentes espacios discursivos, como el médico, el político-moral, el literario, o el pedagógico, a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII el reformismo ilustrado español dio cuerpo a una reconfiguración de la diferencia sexual asentada en la complementariedad entre los sexos. Las nuevas formas de concebir la relación entre los sexos solo fueron posibles gracias a todo un proceso intelectual y político de reconsideración del rol y la naturaleza del cuerpo y de los sentimientos como una dimensión moral de los seres humanos no necesariamente negativa si se modelaba de acuerdo con las normas que garantizaran el virtuoso funcionamiento de la sociedad (Bolufer 2016).

En este sentido, como mostraran hace ya tiempo Isabel Morant y Mónica Bolufer, la reconfiguración del matrimonio y la vida familiar, incluyendo la vida íntima de los cónyuges, constituyó un eje central de las reformas que los discursos y prácticas ilustradas introdujeron en Europa y en España (Morant y Bolufer 1998). Siguiendo la rica y matizada interpretación ofrecida por estas autoras, la idea de que la unión entre los sexos debía estar guiada por el amor virtuoso y no únicamente por el interés económico o estamental de las familias constituyó uno de los pilares de las reflexiones en torno al matrimonio y la reforma de la sociedad. Marcando una importante distancia con las visiones teológicas católicas tradicionales, el armonioso funcionamiento familiar no dependía tanto del acatamiento de una disciplina dirigida por disposiciones afectivas como el miedo, la resignación o la obediencia, sino por la adecuación a una nueva estructura del sentir construida en torno a los sentimientos de la felicidad, del amor o de la amistad y a una virtud definida a partir de valores

como la civilidad, la buena educación o el refinamiento de las costumbres (Bolufer, Blutarch y Gomis 2014). Es decir, el reformismo ilustrado rehabilitó la vida matrimonial y la conceptualizó en clave virtuosa.

Contribuyendo a alimentar esta nueva forma de comprender la relación entre los sexos, la literatura de la época, bien a través de la novela o el teatro, vino a representar, desde un profundo sentimentalismo, imágenes de uniones infelices por sus desafortunadas motivaciones, que contrastaban con matrimonios satisfactorios guiados por el mutuo entendimiento y el amor (García Garrosa 1990; Morant 2013). Asimismo, desde perspectivas más utilitarias como la de Valentín de Foronda, que, como muchos otros ilustrados, concibieron el matrimonio como la solución a la despoblación –causa de la pobreza y falta de avance industrial de las naciones, según su parecer–, vieron la unión de los hombres con las mujeres como el estado de «las delicias y placeres, que son inherentes á la Compañía de este encantatriz y hermoso sexo» (Bielfeld 1781: 98)⁴.

En el marco de esta nueva concepción de la relación entre los sexos, fue fundamental redefinir la masculinidad. Como ha apuntado Mónica Bolufer, las tendencias reformistas del siglo XVIII en España dieron cuerpo a lo que podría denominarse el «hombre de bien», que, a pesar de no construirse en contradicción con los valores que la moral católica atribuía a los hombres, no coincidió necesariamente con los modelos devotos del discurso eclesiástico (2007: 15). Concretamente, en el caso del País Vasco, la nobleza ilustrada que inauguró nuevas pautas de sociabilidad y que configuró nuevas formas de masculinidad fue, como no podía ser de otra manera, culturalmente católica (Portillo 1996: 151). Centrándonos en las tendencias ilustradas de este territorio, observamos que los miembros de la *Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País* definieron su rol en función de los conceptos de amistad, de bien público o de patriotismo, dando forma a un ideal de masculinidad que, más allá de puros intereses nobiliarios, debía preocuparse por el devenir de la nación y de las reformas que era necesario acometer por el bien de la monarquía hispana (Portillo 1996: 154). Según José María Portillo, este ideal de patricio ilustrado se sustentaba en la importancia adquirida por la dimensión doméstica, en tanto en cuanto la buena administración de este espacio le otorgaba la calidad de buen padre de familia, que se preocupaba, a su vez, por el devenir del bien común (Portillo 1996: 155-156). Se trataba, en definitiva, de una articulación de lo público que se constituía en torno al trabajo que cada buen noble, buen *pater familias*, realizaba desde su ámbito privado armonizando con el esfuerzo que el resto de nobles bien instruidos harían desde el suyo propio.

4. El autor de la obra citada, *Instituciones políticas*, fue Jakob Friedrich Bielfeld, pero Valentín de Foronda, su traductor, incluyó en su traducción al castellano numerosas notas de autoría propia con la finalidad de comentar el texto original, de las que se extrae, precisamente, la citada.

Como propietario y padre, este repúblico debía gestionar «un espacio doméstico en el que la administración del *pater familias* se desenvuelve en exclusiva. Es su ámbito exclusivo de gestión y gobierno en el que no penetra la ley, aunque sí lo hace la moral hallándose más sometido de tal modo a religión que a derecho» (Portillo 1996: 156). No podemos más que coincidir con esta interpretación sobre el tipo de sujeto político al que los ilustrados vascos dieron cuerpo, más aún si tenemos en cuenta que trabajos como el de Karen Harvey para el dieciocho británico ya han mostrado la importancia que la gestión del espacio y funcionamiento doméstico adquirió en la conformación de la masculinidad dieciochesca de las clases altas (2009, 2012).

No obstante, creo que, para comprender este modelo en el caso español, es necesario tener en cuenta que la construcción de este ideal de masculinidad conllevó la crítica a los valores que el catolicismo tradicional había entendido como el núcleo de la identidad de los hombres en el Antiguo Régimen. Es decir, implicó una revisión de la propia moral católica y de sus efectos en el desarrollo de lo que un hombre debía ser, especialmente en el ámbito privado. En este sentido, la moral católica que los varones ilustrados practicaron no fue aquella que exigía una obediencia acrítica a clérigos y confesores y dirigida por el santo temor a Dios. Por un lado, la masculinidad ilustrada, el ideal del padre de familia de los tratados morales, se asemejó más al ejercicio de una autoridad paternal que a la de la frialdad del hierático patriarca de la literatura religiosa⁵. Como afirman Chacón y Méndez, en el imaginario ilustrado, el hombre casado gozaría de los grandes beneficios de un hogar caluroso que le ayudara a sobrellevar las cargas de su desempeño en la arena pública (2007: 78-79). El hogar sentimentalizado se presentaba como un espacio atractivo para el varón, quien, aunque se definía como hombre racional y austero, veía sus necesidades afectivas cubiertas y sus esfuerzos recompensados por la ternura y la candidez de una esposa afable, cariñosa y responsable. Así lo creyeron también ilustrados vascos como Manuel de Aguirre y el núcleo de la propia *Bascongada*, que entendieron, además, que era necesario que los hombres correspondieran a este beneficioso influjo femenino refinando sus maneras (Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País 1985b: 31)⁶.

Por otro lado, es necesario subrayar la importancia que los varones ilustrados dieron a la autonomía en el uso de sus cuerpos de acuerdo con los principios de racionalidad y civilidad, frente al control que la Iglesia tradicionalmente había ejercido tanto en las formas exteriores de mostrar el cuerpo, es decir, en la vestimenta, en las formas de su cuidado, así como en el desarrollo de la propia vida íntima. Pese a ser fieles seguidores y practicantes de la

5. Similares caracterizaciones de la masculinidad se han ofrecido también para otros contextos como el inglés. Véase Bailey (2010).

6. Concretamente en los Extractos de las Juntas Generales correspondientes al año 1785.

moral católica, la libre disposición del cuerpo propio frente a la imposición de una moral heterónoma constituyó un pilar fundamental en la experiencia de la masculinidad que los reformistas vascos quisieron practicar. En este sentido, las tensiones entre las formas de comprender el cuerpo de ciertos religiosos especialmente rigoristas y las élites ilustradas no fueron pocas a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII.

A este respecto, parte relevante de los debates sobre el lujo entre moralistas religiosos conservadores y autores ilustrados lo constituyeron las disputas en torno a los usos indumentarios, que tuvieron una importante impronta de género (Bolufer 1998: 186-191). Frente a las críticas de profanidad que múltiples párrocos antiilustrados lanzaron contra hombres y mujeres nobles del entorno de la *Bascongada* por sus formas de vestir (Artola y Esteban 2019: 519; Otazu y Díaz de Durana 2008: 596-599 y 601-604), las defensas que los ilustrados hicieron del lujo se centraron en reivindicar la correspondencia entre sus formas de vestir y la decencia, como lo haría el también teólogo Gómez del Casal, enviando un discurso sobre el tema a la propia sociedad (Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País 1985a: 174-200)⁷. Lo hicieron, además, defendiendo no solo la libertad de la que eran acreedores para vestir según su parecer siguiendo la doctrina católica, sino también reivindicando su autoridad como intérpretes válidos de la misma (Otazu y Díaz de Durana 2008: 599).

Pero, sin lugar a duda, el ámbito en el que de forma más clara observamos las críticas que desde sectores ilustrados se lanzaron contra la visión de la masculinidad propuesta por clérigos es la literatura erótica. En el contexto de la ilustración vasca y de la *Bascongada*, destaca la obra del fabulista alavés Félix María de Samaniego (1745-1801), quien, además de sus conocidas *Fábulas en verso castellano para uso del Real Seminario Bascongado de los Amigos del país* (1781), escribió varios poemas eróticos. Esta obra poética, a pesar de ser conocida entre los círculos ilustrados frecuentados por el autor y sus afines, no fue publicada por primera vez hasta 1921 bajo el título *El Jardín de Venus* (Palacios 2009: 865). Según apunta Emilio Palacios, en el contexto español este tipo de literatura era leída en espacios especializados, aunque también fueron frecuentes en reuniones cultas en toda la Península (2010: 36).

Los versos eróticos de Samaniego deben situarse en un contexto más amplio en el que autores españoles como Moratín, Iriarte o Meléndez Valdés, entre otros, también exploraron este género (Palacios 2010: 36; Haidt 1998: 65 y sig.). Sobre el sentido de la obra erótica de Samaniego, coincido con Lynn Hunt y Matthiew Raillard al afirmar que este tipo de composiciones constituyeron una continuación y no una contradicción del proyecto ilustrado (Hunt 1993: 34; Raillard 2005: 7). Creo que los versos eróticos de Samaniego, aunque

7. Concretamente en los Extractos de las Juntas Generales correspondientes al año 1778.

representan las relaciones sexuales en tono jocoso y como acciones guiadas por instintos naturales, tienen la potencialidad de mostrar la preocupación del autor por la sexualidad masculina (véase Penrose 2016, por ejemplo). A lo largo de los cuentos eróticos, el cuerpo de los hombres, al igual que el de las mujeres, constituye un campo de batalla entre diferentes discursos que en ese mismo contexto disputaban la definición de la masculinidad y la relación entre los sexos. Esta disputa no era otra que la que tuvo lugar entre, por un lado, las posturas ilustradas que desde una concepción más sensualista del mundo representaron el deseo y los cuerpos como dimensiones humanas naturalizadas educables y modelables, y, por otro, las posturas católicas más rigoristas que pretendían mantener el control y la capacidad de censurar la vida íntima y marital de mujeres y hombres. El ilustrado alavés denunció tanto la hipocresía del clero –a través de parodias de alto contenido sexual que mostraban una visión de los miembros de la Iglesia católica como lujuriosos, lascivos y manipuladores– como su propia comprensión del cuerpo de los hombres. Realizó así una severa crítica al modelo de masculinidad ultracatólico, representando desde el humor imágenes caricaturescas de hombres mansos, hombres profundamente religiosos, que eran, en realidad, incapaces de ejercer su autoridad marital sobre sus mujeres.

El «hombre manso», el marido desautorizado, quedaba representado a la perfección en dos versos. En el poema «La poca religión», un marido, sorprendiendo a su esposa mientras mantenía relaciones con otro hombre, reaccionaba exclamando al amante: «A mí no me ha ofendido / porque con mi mujer dormir pretende; / sólo la poca religión me ofende / con que, habiendo apagado / la luz, en un momento / no diga: “Sea bendito y alabado el santo Sacramento”» (Samaniego 2001: 329). Como advertía su mujer, no había motivo para la alarma de su amante: «no hagas tal, que es muy manso, / [...] que ya en él es costumbre / vivir en su profunda mansedumbre» (Samaniego 2001: 329). El uso del adjetivo «manso» y del nombre «mansedumbre» en este verso no es casual. La mansedumbre era un estado que, de acuerdo con la teología cristiana, se lograba a partir de la obediencia y del temor a Dios, de una perfecta comunión con el Espíritu Santo. Como observábamos arriba, eran palabras comunes que la doctrina católica utilizaba para definir el rol que los hombres debían mantener en sus hogares y con sus mujeres para evitar los conflictos que en la mentalidad cristiana del Antiguo Régimen reinaban en el ámbito de la familia. Es precisamente esta masculinidad la que Samaniego estaba cuestionando, no solo porque el marido quedaba desautorizado frente a su mujer, sino porque quedaba inhabilitado para ejercer su autonomía moral, siendo así gobernado por la tutela externa que el clero ejercía. Mansedumbre, en este contexto discursivo, significaba falta de hombría, en tanto en cuanto el varón quedaba incapacitado para ejercer la autoridad sobre su mujer. La parodia del hombre que vivía en «mansedumbre» suponía una mordaz crítica a los límites

que el clero, como principales predicadores de la moral católica, imponía en los hombres. Como intuimos en los poemas de Samaniego, el ejercicio de la autoridad en la vida íntima y familiar frente a lo que entendieron como intromisiones del clero fue un elemento sustancial de la nueva subjetividad del varón ilustrado, del hombre soberano.

En similares términos transcurría el poema «La peregrinación». Los versos cuentan la historia de un matrimonio muy devoto que se encontraba en peregrinación a Jerusalén y que resultaba víctima de un rapto. Para sorpresa del desdichado marido, el fatal encuentro se resolvía gracias a las increíbles habilidades sexuales de su mujer, mediante las cuales desarmaba y acababa con sus captores, logrando así liberar a su esposo. Milagro de Dios había sido, según ella, zafarse de los secuestradores, a lo que el marido replicaba cabizbajo: «-Pues yo he pensado / que el milagro le hicieron tus meneos, / que jamás han cedido a mis deseos, / porque siempre me has dicho: “Si lo quieres, / gózalo como pudieres”». Ante tal acusación, respondía ella enfurecida «¿me he de mover por un cristiano / como merece un perro mahometano?» (Samaniego 2001: 395-396). En estos versos se representaba a los hombres devotos como sujetos desautorizados en materia sexual, sin acceso al cuerpo de sus mujeres por culpa de la religiosidad de las mismas y habiendo perdido la soberanía sobre los suyos. Constituyen una buena muestra de la crítica a los efectos que la religión podía ejercer sobre la experiencia sexual y la vida íntima, no únicamente de las mujeres, sino también sobre la de los hombres, precisamente por la excesiva religiosidad que se presumía a muchas de ellas. Sus versos muestran una masculinidad que se ve afectada por la religiosidad de las mujeres, hombres ignorantes y desautorizados por sus cónyuges.

La sátira de Samaniego a la masculinidad condicionada por los postulados del catolicismo más riguroso nos ofrece ciertos indicios de lo que los ilustrados pudieron entender por masculinidad virtuosa. Esta virtud masculina pasaba por aceptar la propia naturaleza sensitiva del cuerpo, para poder conocerla, dirigirla, modelarla y educarla de acuerdo con los fines sociales a las que estaba destinada. Para ello, era necesario canalizar de forma adecuada el contacto y el encuentro con el sexo opuesto. En este sentido, pese a hablar desde una moral intensamente católica, los varones ilustrados reclamaron no solo la autonomía de sus conciencias, sino también del uso de sus cuerpos desde una lectura de la doctrina católica que no comprendiera la relación entre los sexos o entre los cónyuges como pecaminosa. Si bien el discurso religioso católico del Antiguo Régimen seguía suscribiendo la máxima de San Pablo por la cual el matrimonio no se contraía para mancillarlo, los versos eróticos de Samaniego nos muestran que desde ciertas posturas reformistas esta idea, en su literalidad, necesitaba una profunda revisión. En realidad, estas sátiras ponían de manifiesto la importancia de que los hombres fueran soberanos de sus propios cuerpos e, indirectamente, suponían también la reclamación del acceso al

cuerpo de las mujeres, rasgo que se convertiría en uno de los elementos definitorios de la masculinidad moderna (Díaz Freire 2016: 19).

Las visiones sobre la diferencia sexual y el género promovidas por la Ilustración tendrían su impacto en el liberalismo y el orden de género que se desarrollaría en el siglo XIX español (Burguera 2010: 120 y sig.). El inicio de la nueva centuria, sin embargo, sujeto a una permanente convulsión política y bélica, propició la apertura de espacios para la construcción de definiciones de la feminidad y la masculinidad múltiples, muy apegadas a las circunstancias, bien desde posicionamientos reformistas y liberales (Espigado 2003, 2012; Romeo 2006; Fernández 2009; Burguera 2016), bien desde perspectivas reaccionarias (Cantos 2013). En un momento tan relevante como la inauguración de la España constitucional, el sentido de la masculinidad y la moralidad de los hombres constituyeron, sin lugar a dudas, cuestiones que subyacieron a los proyectos políticos que se enfrentaron.

Esto fue así no solo en aquellos espacios discursivos ligados a la vida política y la sociabilidad liberal, sino también en los sectores y discursos reaccionarios. En este sentido, ante el desorden de género y sexual en el que percibieron a las provincias vascas durante el periodo revolucionario, los sectores eclesiásticos no cejaron en su empeño de regular la vida de sus fieles y reforzaron una visión de la masculinidad especialmente austera y devota. Esta vendría a constituir el núcleo de un movimiento reaccionario, en el que encontramos a José Pablo Ulíbarri, encaminado no solo a rebatir las ideas liberales, sino también a la regeneración y moralización católica de un espacio social que, según su criterio, se encontraba sumido en el caos, alejado de los valores religiosos y políticos tradicionales que consideraron necesario recuperar (Agirreazkueanga 2008: 114). Sin embargo, la experiencia de esta masculinidad devota, en plena cruzada antiliberal, no estuvo exenta de contradicciones. Ejemplo de ello fue el propio Ulíbarri, cuya correspondencia con su mujer constituye el objeto de las siguientes páginas. Las tensiones que observamos en su experiencia de la masculinidad remiten tanto a los conflictos para crear una voz autoritativa dentro del matrimonio, como ya subrayaron ciertas tendencias ilustradas, como a la dificultad para articular, desde un marco religioso rigorista, una experiencia conyugal amorosa.

3. COMPORTARSE COMO UN HOMBRE: LA DEVOCIÓN Y SUS TENSIONES EN LAS CARTAS DE JOSÉ PABLO ULÍBARRI (1775-1847)

La vida –su juventud y su madurez– y el pensamiento de José Pablo Ulíbarri se desarrollaron en pleno proceso de revolución liberal (Artola, Esteban y Ulibarri 2017: 110). Nacido en 1775, fue testigo de una gran inestabilidad política, sobre todo a partir de 1793. Como han documentado extensamente Andoni

Artola, Javier Esteban y Koldo Ulibarri, al autor le tocó vivir muy de cerca las consecuencias que a nivel local tendrían los movimientos políticos de conformación de la monarquía constitucional, pues ocupó diferentes cargos administrativos de cierta relevancia en Abando, tanto durante periodos de gobierno constitucional como durante periodos de vuelta al sistema absolutista. Entre otros nombramientos, fue contador de dicha anteiglesia y obtuvo representación en Juntas Generales en varias ocasiones (Artola, Esteban y Ulibarri 2017: 110-114). Según los mismos autores, entre 1823 y 1833 en Vizcaya tuvo lugar un proceso de reforzamiento del absolutismo y de las ideas más reaccionarias, dotadas de fuertes mecanismos de control, de los que el mismo Ulibarri fue partícipe (Artola, Esteban y Ulibarri 2017: 114).

Los análisis de los escritos de Ulibarri se han centrado, además de en su recorrido biográfico (Urquijo 1915; Aquesolo 1962a), en la dimensión ideológica de su pensamiento (Aguirreazkuenaga 2008; Esteban 2018: 291-333), y en los aspectos filológicos de su uso del euskera (Ulibarri 2007). Me voy a limitar aquí a subrayar los elementos sustanciales desde los que interpretó la sociedad en la que vivió, pues es ese el marco de referencias en el que adquiere sentido la masculinidad devota a la que trató de dar cuerpo. Según los diferentes estudios sobre su pensamiento social y político a los que hacemos referencia, son dos los aspectos que articularon su cosmovisión y que se combinaron de forma indisoluble: la lengua vasca y el catolicismo. Nuestro protagonista percibió su entorno en profunda crisis, en estado de corrupción, debido a la introducción de nuevas ideas y costumbres y a los efectos perniciosos del uso de lenguas diferentes a la vasca. El uso del «erdera», idioma que no fuera vasco, había supuesto el propio cuestionamiento de los preceptos de la Iglesia y de la doctrina católica, elementos fundamentales sobre los que descansaba la identidad política defendida por el autor⁸. No es de extrañar, por tanto, que durante la primera guerra carlista (1833-1840) mostrara su adhesión a la causa de Carlos María Isidro de Borbón y una gran virulencia contra el liberalismo, tanto como forma de organización política que alteraba el orden del Antiguo Régimen, así como forma impía de organización social.

Cabe destacar que, en la mentalidad de Ulibarri, no solo el pensamiento católico, sino también el clero como actor social, desempeñaban un papel importante como bastiones principales para la salvaguarda de la moralidad y de la sociedad tradicionales (Artola, Esteban y Ulibarri 2017: 115). Como ha estudiado Javier Esteban, Ulibarri tuvo estrecha relación con ciertas personalidades literarias del momento en su entorno, Abando, incluyendo entre ellos a importantes clérigos como Juan José Moguel o Pedro José Astarloa (Esteban 2018: 331-335). Prueba de su fe en el rol moralizador del clero es la carta que

8. Sobre la conjunción de las variables de religión e identidad política vasca, véanse los arriba mencionados Altuna (2001, 2006, 2012).

el autor escribió a Fray Francisco de Estarta, del Colegio de Misioneros de Zarauz en 1831. En ella, además de mostrar una gran preocupación por la degeneración, la decadencia de la vida familiar y los desórdenes sociales que el consumo de vino, el tabaco, el no hablar en lengua vasca u otras aficiones estaban causando en los hombres, Ulíbarri profesó su admiración por el trabajo evangelizador y el beneficio de las misiones religiosas en la restauración del orden, pues «la misión cura los males y todas las fechorías» (Ulíbarri 1975 [26/12/1831]: s/p)⁹. Fue, en definitiva, un hombre profundamente religioso, que mantuvo ideas políticas reaccionarias y que trató de jugar un rol moralizante en su entorno, al que percibió no solo políticamente desorientado, sino espiritualmente descompuesto.

Su defensa y alabanza del trabajo y de la función social del clero debe contextualizarse en un momento en el que desde sectores eclesiásticos se tendió a reforzar la visión más rigurosa de la relación entre los sexos. Los diferentes sermones y ensayos religiosos elaborados por diversos eclesiásticos vascos de la época son muestra de este repliegue hacia visiones ortodoxas del cuerpo, del sexo y de la relación entre hombres y mujeres. Frente al desorden sexual que, según el clero, el orden social liberal acarrearía, propiciaron un reforzamiento de la jerarquía sexual. Al igual que haría Ulíbarri, el clero vasco de las primeras décadas de siglo se afanó en subrayar el pésimo estado en el que percibieron a la sociedad vasca y española, prestando atención, sobre todo, a los hombres. El fraile franciscano Juan Ignacio Astigarraga (1783-1854), por ejemplo, que escribió varios sermones sobre el estado en el que se encontraba la España de comienzos de siglo, sumida en guerras y sobresaltos, exclama lo siguiente en un sermón sobre la resurrección del señor: «Pues bien, para muchos hombres la taberna es veneno, pues, no se contentan con hacer su conveniencia: alborotan las esquinas, escandalizan los barrios con palabras deshonestas, pierden a su familia por lo que gastan en desorden» (Etxebarria y Apraiz 2007 [sin fecha]: 280)¹⁰.

Pecado, lujuria, vicio y sucios pensamientos seguían marcando el imaginario religioso en torno a los varones desordenados, desde una mirada firmemente fiscalizadora. Frente a este desgobierno masculino, las recomendaciones religiosas dieron protagonismo a la superioridad que la virtud masculina debía ostentar, construida en torno a los valores de la rectitud moral, la contención frente al pecado y el vicio y la férrea defensa de la moral católica frente al caótico estado espiritual de la nación. El endurecimiento de esta jerarquía es apreciable, además, en la virulencia con la que algunos clérigos se refirieron a

9. Del original «segaiti misiñoyac osatuten ditubela gachac eta okerkeri gu[?]tiec».

10. Del original «Bada, gizon askoentzat da berenua tabernia, bada, eztira kontentetan eginagaz euren konbenimintua: alborotetan dituez bazterrak, eskandalizau auzoak berba desonestuekaz, galdu euren famelija desordenantzan gastetan daudienagaz».

las mujeres y al papel que debían cumplir en el matrimonio, supeditadas, siempre, a los hombres. El franciscano José de Olazarán, por ejemplo, a la altura de 1827, escribía en un sermón sobre el matrimonio que aquellas mujeres a quienes sus maridos les habían prohibido ir a escuchar misa, debían obedecerles y quedarse en sus casas, pues no era gusto del Señor, ni muestra de devoción femenina, que las mujeres saliesen de sus casas para ir a misa descuidando sus hogares (Olazarán 1827: s. p.). Más allá de mostrarnos a un sujeto mujer cuya religiosidad se ponía en duda e incluso se despreciaba, el varón emergía en esta literatura religiosa de comienzos de siglo con fuerza, como figura de autoridad desde una perspectiva puramente jerárquica, y en calidad de principal portador y guardián de los valores católicos.

La correspondencia íntima de Ulíbarri nos muestra la forma en la que quiso corresponder a este ideal de masculinidad católica, no solo como hombre de la vida pública bilbaína, profundamente *euskaldun* y católico, sino también en la relación con su cónyuge. Es decir, se aprecia la voluntad de mantener una correspondencia entre el ideal defendido y la práctica. Sin embargo, de su correspondencia se desprende que, en ocasiones, vivió dicha masculinidad desde la angustia y, en cierto modo, sintiéndose imposibilitado para construir una voz autoritativa. Javier Esteban ha sugerido a este respecto que la forma de actuar de la esposa de Ulíbarri, quien viajó con cierta asiduidad, no parecía satisfacer al mismo (Esteban 2017: 221). Pocos datos se han aportado hasta ahora, desafortunadamente, sobre María Josefa Landa, más allá de que ella misma era de Abando (Aquesolo 1962a). Sabemos además que, al parecer, no tuvieron descendencia, hecho que pudo afectar a Ulíbarri, como veremos (Aquesolo 1962a). Se sabe igualmente que, tras casarse en 1797, en varias ocasiones viajó intermitentemente a una considerable distancia de su marido, a Madrid o París, separación que motivó el intercambio epistolar entre ambos (Aquesolo 1962b: 31). De la correspondencia que los cónyuges mantuvieron, mayoritariamente escrita en euskera, encontramos doce cartas relativas a los años que median entre 1826 y 1833, especialmente entre 1830 y 1833, tiempo en el que Landa estuvo temporadas en París (Esteban 2017: 217).

Sin detenerme en las complejidades del análisis de las subjetividades históricas a través del género epistolar, cabe señalar algunas cuestiones preliminares. Con el análisis de algunas de estas cartas no pretendo ofrecer una radiografía mental de Ulíbarri ni de Landa, tratando la epístola como una manifestación escrita de una suerte del *yo* interno o verdadero de su autor o autora. Entiendo, por un lado, que las subjetividades que se construyeron en el proceso de su redacción deben ser analizadas en relación con su contexto histórico, teniendo en cuenta que el propio entorno ejerció un papel importante en las formas de expresar y de experimentar el *yo* o lo que se entiende como la voz personal. Es decir, que los sujetos que emergen de nuestra lectura están dotados de una historicidad irreductible (Ciplijauskaité 1998: 62). Por otro, considero que las cartas

son la expresión escrita de subjetividades que se construyen de forma dialógica, en sentido bajtiniano, en una relación con el lenguaje, con el/la receptora y con el propio contexto, que no es ni homogénea ni estable (Fernández 2013-2014: 24).

En este sentido, no me interesa tanto desentrañar las contradicciones o conflictos internos, en sí mismos, que estos actores históricos vivieron. Deseo, más bien, observar cómo la forma de expresar la experiencia de la masculinidad de Ulíbarri estuvo atravesada por la acción de un discurso religioso que en ese contexto histórico había adquirido un rol determinante en la salvaguarda de la moral católica de las provincias vascas. Este discurso dotaba a Ulíbarri de elementos lingüísticos y simbólicos para dar significado a su experiencia, que, en este caso, no siempre se correspondió satisfactoriamente con el comportamiento normativo que el discurso religioso pretendía establecer. Esta forma de abordar esta fuente resulta de especial interés, pues tiene la virtualidad de mostrar que su marco interpretativo establecía una enorme distancia con otras perspectivas sobre la masculinidad, como la inaugurada por las visiones ilustradas a la que aludíamos arriba.

El contenido de las cartas entre Ulíbarri y su esposa estaba protagonizado, en su mayoría, por información en torno a la vida cotidiana de ambos mientras estuvieron separados. La vida social de Abando, las actividades de los cónyuges, de sus familiares y amigos, o incluso ciertas observaciones políticas, constituyen el grueso de la información que compartieron. Este intercambio nos muestra un entorno en el que las convenciones sociales ejercían un rol importante en la sanción y limitación de la vida personal. Nos muestra una concepción y experiencia familiar como una dimensión que, se entendía, debía permanecer bajo el escrutinio social y bajo la vigilancia de la comunidad. En este sentido, la vida íntima no se nos revela como un reducto de privacidad, sino como un ámbito abierto a la sanción social y, sobre todo, eclesiástica. La relación epistolar entre Ulíbarri y Landa, por tanto, evidencia que ambos habitaban un mundo en el que el control ejercido por la comunidad era estricto y la necesidad de ajustarse a las reglas impuestas por la misma era un factor muy importante en la configuración de una imagen pública virtuosa, y así lo expresó Ulíbarri.

En línea con la visión ideológica que manifestó en el resto de su correspondencia, las cartas de Ulíbarri muestran que experimentó su matrimonio desde unas coordenadas profundamente religiosas. Así, en una carta de 1830, le decía a su mujer que, a pesar de su mala cabeza, ella le debía perdonar y aceptar todo de buena gana, «pues esa es la cruz de los casados» (Ulíbarri 1975 [07/10/1830]: 120)¹¹. En una misiva posterior, del año 1833, el autor decía a su mujer que cuando se despertaba a las mañanas daba las gracias al Señor por haber llegado vivo hasta la mañana y que acto seguido le solicitaba ayuda a la Virgen María

11. Del original: «ce ori da ezconduen gurucia».

para no pecar (Ulíbarri 1975 [16/02/1833]: s. p.). Le decía también que él solo salía de casa si era estrictamente necesario. Según Lino Aquesolo, esta situación de aislamiento que el autor manifiesta en ciertas ocasiones podría estar motivada por algún tipo de dolencia física causada por un accidente que relata a su mujer en una carta de 1831 (Ulíbarri 1975 [27/01/1831]: 148); Aquesolo 1962a: s. p.). Sin embargo, la timidez y la poca voluntad del autor al contacto banal y superfluo son subrayadas por él mismo en no pocas ocasiones. Ello concordaba con la forma de comportamiento recomendada por eclesiásticos de la época, que condenaron con ahínco aquellas reuniones y conversaciones, bien entre hombres, o bien entre mujeres, que tuvieran lugar tanto en ambientes de socialización popular como en ambientes cultos.

Para reforzar este carácter religioso, Ulíbarri subrayaba a su mujer que iba a escuchar misa todos los días rogando a Dios por su bienestar y el de su familia. Más explícita y emotivamente le decía en otra misiva que él era un hombre temeroso y muy honrado, «guardián de la ley del señor» (Ulíbarri 1975 [16/09/1830]: 129)¹². Otro ejemplo más de esta rectitud era que, en la misma carta, le aseguraba que ni en broma era él capaz de decir nada en contra de los mandatos de la ley del Señor. Ulíbarri le hacía llegar esta imagen de rectitud a su esposa, incluso cuestionando, en algunos casos, las propias impresiones que ella le hacía llegar en materia religiosa. Así, en una carta de 1830, Ulíbarri se mostraba asombrado ante la percepción que su mujer le trasladaba sobre la gran religiosidad y devoción que ella observaba en Francia. Ante tal valoración, el autor procedía a resaltar en la misma misiva la majestuosidad y riqueza de las iglesias vizcaínas y guipuzcoanas, apuntando que las iglesias más bonitas eran las del País Vasco¹³ (Ulíbarri 1975 [13/11/1830]: 140). Procedía después a poner en duda la religiosidad francesa, resaltando que con las muertes de Luis XVI y su esposa habían desaparecido las cosas buenas de Francia, preguntándose sobre dónde se encontraban los jesuitas, los agustinos o los dominicos, entre otros, y apuntando que allí las iglesias parecían lugar de comediantes (Ulíbarri 1975 [13/11/1830]: 141). El carácter conservador que mostró en su correspondencia íntima, por tanto, seguía la línea contrarrevolucionaria que observamos en el resto de sus misivas de carácter más político.

Por su parte, las cartas de María Josefa Landa¹⁴, más breves y contenidas que las de su esposo, mostraban preocupaciones relativas casi en exclusiva a cuestiones de la vida cotidiana: con quién se había encontrado; por qué no había podido volver a Abando quedándose más tiempo fuera; por qué no había podido escribirle, o indicando a quién debía dar recuerdos José Pablo. Poco se

12. Del original: «yaungoicoen legue gordezallea».

13. El autor utiliza la palabra «Euzcal Errian».

14. En el *Gutunliburua* se conserva un menor número de copias de cartas de María Josefa Landa.

desvela sobre sus sentimientos, ni se puede afirmar que mediante sus misivas pretendiera corresponder al afecto expresado por su marido en las suyas. Sus cartas, no obstante, parecían invitar a Ulíbarri a reforzar la masculinidad devota y recta que debía seguir, pues en más de una ocasión le ordenaba que se comportara como un hombre: «Ten paciencia y haz como los hombres y cuídate muy bien» (Ulíbarri 1975 [06/01/1833]: s. p.) o «ahora te encargo con todo el corazón por el amor a Dios que te portes como un hombre» (Ulíbarri 1975 [29/04/1833]: s. p.)¹⁵. Ulíbarri, por su parte, trataba de corresponder a estos requerimientos. En una carta de noviembre de 1830 le decía a su mujer que haría todos los esfuerzos por vivir como ella le ordenaba, tras lo que añadía que hacía tiempo que no salía de casa y que el pasado domingo había ido a confesarse a la iglesia (Ulíbarri 1975 [13/11/1830]: 140). Más explícitamente, en una carta de 1833 le contestaba directamente: «Hago el esfuerzo de comportarme como un hombre» (Ulíbarri 1975 [18/05/1833]: s.p.)¹⁶. Por tanto, la correspondencia entre los cónyuges nos muestra una concepción de sí mismos y de su unión muy pegada a los preceptos de la doctrina católica más tradicional, incluyendo el seguimiento de aquellos mecanismos de vigilancia que el clero ejercía para salvaguardar la moralidad del matrimonio y de la sociedad.

La rectitud y contención moral que Ulíbarri pretendía alcanzar, no obstante, parecía debilitarse en otros momentos, en los que, desde un lenguaje muy afectuoso, incluso con momentos de gran intensidad, trataba de mostrar a su mujer los efectos que su ausencia le causaban. Este padecimiento se muestra especialmente explícito en una carta escrita el 16 de septiembre de 1830, que comenzaba con el aviso «solo a mi mujer», aludiendo a la privacidad de la carta (Ulíbarri 1975 [16/09/1830]: 125)¹⁷. Cabe mencionar, primero, que ya en 1915 Julio Urquijo aludía a esta misiva diciendo de ella que contenía un lenguaje «muy naturalista» (Urquijo 1915: 228 y Aquesolo 1962a: s. p.). Aquesolo, por su parte, se refiere a la misma subrayando que Ulíbarri mostraba en ella no haber perdido el sueño de tener descendencia, a pesar de contar en el momento de su redacción con más de cincuenta años (Aquesolo 1962a: s. p.). Lo cierto es que no es sencillo hacer una interpretación del significado de lo que Ulíbarri quiso expresar a su mujer, no solo por lo confuso de la composición, sino también por el propio uso del lenguaje.

La misiva comienza con Ulíbarri contando a su mujer haber soñado con ella la noche anterior y encontrarse lleno de pesar. Con posterioridad, contiene lo que parecen ciertas explicaciones, en un lenguaje críptico –lo que dificulta

15. Del original: «euki eguizu pacencia eta eguizu guizona leguez eta eguizu ondo ondo cuidetia» y «Orain encargetan deutsut bioz guztiaz Yaungoicoen amorioarren guizona guizona leguez porta duzaitela».

16. Del original: «Guizona guizona leguez portatzeco nic eguiten dot Aleguiña».

17. Del original: «emasteari bacarric».

su comprensión–, pero que parecen aludir a cuestiones de naturaleza íntima, relacionadas con la procreación. A lo largo de la carta, Ulíbarri citaba a Plinio entre los sabios versados en el tema y ciertas expresiones y alusiones remiten a un imaginario sobre el cuerpo pensado desde coordenadas morales hondamente religiosas¹⁸. Creo, no obstante, que el mero hecho de que Ulíbarri, siendo sumamente religioso, tratara el tema en términos imprecisos, y ligándolos a sentimientos de sufrimiento, de malestar e incluso de culpa, es suficiente prueba de la complejidad desde la que el encuentro entre los cuerpos, incluso la relación con el cuerpo propio, era experimentado en el marco discursivo católico. Más allá de los aspectos complejos de interpretar¹⁹, Ulíbarri expresaba de forma profusa un hondo malestar que incumbe a la relación con su mujer. De sus expresiones se trasluce la existencia de algún tipo de desacuerdo o forma diferente de entender la relación íntima entre ambos y el autor expresaba estar muy triste y abatido. En este sentido, le hacía saber a su mujer que se encontraba peor que nunca, padeciendo mil peligros debido a su ausencia: «mi amada mujercita sincera y verdadera; me encuentro peor que nunca» (Ulíbarri 1975 [16/09/1830]: 127)²⁰.

Lo interesante de la misiva es que la emotividad y la sinceridad que quiso imprimir en esta carta, como en otras, alejan a Ulíbarri enormemente del ejercicio de una superioridad autoritativa sobre su mujer. No en vano, el autor confiesa a su mujer estar escribiendo entre lágrimas: «ahora no puedo ver porque estoy escribiendo llorando» (Ulíbarri 1795 [16/09/1830]: 130)²¹. Muy al contrario de la mansedumbre y la contención cristianas que debían guiar su estado

18. Por poner un ejemplo al respecto, el autor utiliza la palabra «ezainduric» entre estas explicaciones referentes a la corporalidad, palabra que, en general, hace referencia a la deshonra, y que, en concreto, en el contexto de textos religiosos era usado para referirse a la pérdida de la pureza y la virtud tanto en hombres como en mujeres (Orotariko Euskal Hiztegia 2020).

19. Digo complejos de interpretar pues supondrían asumir el significado de ciertas palabras en el euskera de la época como *yzor* = embarazada; *yzortegui* = útero; *arrantzachue* = óvulo, o *ytsurci* = verter, así como de expresiones que utiliza el autor que podrían remitirnos a su imaginario sobre el cuerpo, la sexualidad y la procreación, desde una perspectiva profundamente religiosa. Sin embargo, estimamos que se necesitaría un análisis filológico más riguroso para poder emitir una interpretación realmente atinada. El diccionario bilingüe, euskera-castellano, que él mismo escribió y que se encuentra tras su epistolario, tampoco ofrece demasiadas pistas al respecto. No obstante, tras el epistolario y el diccionario se encuentra la copia de unos versos, de autoría del propio Ulíbarri. Entre ellos encontramos uno titulado «esconsenganian», que podría traducirse como «sobre el matrimonio» o «sobre los casados», que parece remitir a los mismos temas tratados en esta carta, es decir, a la procreación y las relaciones íntimas entre casados (Aquesolo 1962b: 34). A este respecto, ya en 1976 Altzola Gerediaga subrayaba la necesidad de que tanto especialistas en filología como en medicina y sicología analizaran estas cartas con su mujer, de nuevo caracterizadas simplemente como «naturalistas» (1976: 181).

20. Del original: «Neure emastechu maitia eguizalea eta eguiazcoa; inoz baxen deungo nago».

21. Del original: «Orain ecin ycuzi dot escribacen nagoelaco negarrez».

espiritual, según el marco católico del que fue férreo defensor, el autor recurrió en ocasiones a una expresividad cercana a la estructura del sentir romántica, en la que el sujeto se encuentra solo y enfrentado a una realidad que percibe como profundamente hostil. Como exclamó en más de una ocasión, la ausencia de su mujer lo dejaba solo ante los peligros que le perseguían –«y me dejas solo entre enemigos muy mal» (Ulíbarri 1975 [16/09/1830]: 131)²²–, en un mundo y una sociedad cambiante en la que percibió que los pilares más importantes de su orden moral, la religión católica y el euskera, se encontraban bajo amenaza, y en el que su matrimonio no parecía ofrecerle la seguridad necesaria.

Ulíbarri, además, plasmó en sus cartas declaraciones de amor enternecidas que iban más allá de las formulaciones de afecto que pudieran realizarse desde la pura cortesía característica de las relaciones epistolares. Escribía, por ejemplo: «Mi corazón dice dónde está mi amiga, dónde Mari pepita Landa, mi espejo dónde» (Ulíbarri 1975 [16/09/1830]: 128)²³. Este anhelo que el autor manifestaba ante la ausencia del objeto deseado se destilaba también en alguna otra carta en la que se despedía de forma especialmente emotiva: «Aquí me tienes solo, encendido en tu amor día y noche a todas horas» (Ulíbarri 1975 [27/01/1831]: 150)²⁴. Cabe subrayar que estas entristecidas declaraciones de amor, que se formulaban desde un tono cercano al lamento profundo y descarnado, se expresaban desde una retórica de matriz religiosa, no exenta de cierto patetismo: «Yo lloro como San Pablo tendré mi corazón apretado y triste hasta que vengas o me encontrarás acaso bajo tierra [...] entonces se fue Pablo de Ulíbarri del Mundo» (Ulíbarri 1975 [16/09/1830]: 129)²⁵. La figura referencial de San Pablo es repetida en otra carta a su mujer, en esta ocasión, expresando que le gustaría estar como el apóstol en un desierto, pues, de nuevo, debido a su ausencia los peligros le perseguían (Ulíbarri 1975 [se desconoce]: 133-134). Esta referencia no deja de ser significativa, pues es un buen ejemplo del imaginario religioso y los valores masculinos a los que recurrió para dar significado a su experiencia tanto de la masculinidad, como del matrimonio.

Con estas efusivas expresiones, el autor podría estar enunciando, desde un sentir profundamente religioso, la frustración ante un deseo, entendido en términos amplios, que no fue correspondido como él quería. Como metáfora de este sentir puede valernos lo que Ulíbarri transmitió a su mujer en diciembre de 1832: «Pereda envió una mujer con uvas y las he tenido guardadas para ti, y se han

22. Del original: «eta ichiten nozu bacar bacarric areriyo artian chito charto».

23. Del original: «Neure biyotza dino non da nere lagune, non Mari pepachu Landacoa, neure espellua non».

24. Del original: «zeure betico senarra esanic emen naucazu bacarric, zeure maitagunean pizturic gau eta egun orduguztietan».

25. Del original: «ni negar egiten dot San Pablo leguez biyotza estu eta triste eukicot zeu etorri artian edo aurquituco nozu benturez lurpean lurpean orduan Juan Zan Munduco Paulo Ulibarricoa».

podrido completamente» (Ulíbarri 1975 [14/12/1832]: s. p.)²⁶. Este sentimiento iba acompañado, además, por la preocupación ante la imposibilidad de cumplir plenamente con una forma de ser hombre en relación con su cónyuge que se ajustara a la estricta norma católica, por la que él debía ejercer una autoridad que ella debía acatar obedeciéndole. Ulíbarri manifestaba su preocupación a este respecto, pues transmitía a su mujer el insistente interés que sus vecinos mostraban por la ausencia de esta, por saber cuándo volvería o por conocer la situación de su salud ante su ausencia. Más concretamente, en una carta de 1830, Ulíbarri se mostraba contrariado, alertando a su cónyuge de que le gente pensaba que no se querían y de que le decían que su situación –probablemente refiriéndose a la ausencia de Landa– era un gran escándalo (Ulíbarri 1975 [16/09/1830]: 129-130).

En las cartas analizadas, Ulíbarri mostraba su malestar ante la lejanía de su mujer y la imposibilidad de propiciar un acercamiento con ella, lo que, como él mismo expresaba, le dejaba solo ante una situación de desorden social y sexual que los sectores reaccionarios, del que él mismo fue parte, percibieron con especial angustia. El autor, en línea con su marco moral de referencias, articuló esta angustia desde coordenadas profundamente católicas, desde la frustración y la culpa. Sin embargo, en lugar de construir una voz autoritativa desde la asunción de una posición jerárquica como hierático patriarca, de rigor emocional, de contención y de aplicación de mano dura, sus cartas muestran expresiones que buscaban propiciar un encuentro amoroso y virtuoso. La mera muestra de sentimientos individuales de debilidad por parte del esposo rompía con la lógica jerárquica en la que debía asentarse la relación conyugal católica. En un contexto en el que desde la perspectiva ultracatólica salvaguardar el orden de género exigía el ejercicio de una dura jerarquía dominada por una masculinidad austera y severa, Ulíbarri expresó una masculinidad devota, pero de la que emanaron las tensiones de un sujeto acechado por profundas incertidumbres en torno a la relación con su mujer.

4. CONCLUSIONES

A lo largo de este capítulo, he tratado de mostrar que el tránsito al siglo XIX no se correspondió con un progresivo alejamiento de los hombres del campo de acción de los discursos católicos por efecto de un proceso de secularización que fuera lineal u homogéneo. El desarrollo de la masculinidad en la crisis del Antiguo Régimen se correspondió con un complejo proceso de reajuste y adaptación de visiones tradicionales a nuevos contextos y de enfrentamiento entre perspectivas sociopolíticas que mantuvieron formas diferentes de concebir lo social, el orden de género y la relación entre los sexos.

26. Del original: «Peredac biraldu eban emacume bat Matsacas eta eukidodas gorderic zeuretzaco, eta usteldu direz guztiz».

En el caso concreto del País Vasco, hemos visto cómo a lo largo del siglo XVIII tanto la masculinidad como la relación entre hombres y mujeres estuvo sujeta a diferentes interpretaciones. El discurso religioso antiilustrado se afanó en reforzar una masculinidad piadosa, que erigía al varón como el patriarca del hogar al que su cónyuge debía guardar obediencia. Ello se realizó a través de la exigencia de la vida en mansedumbre, desde las máximas morales del temor a Dios, la docilidad y la absoluta separación respecto a su cónyuge y desde la aceptación incuestionable del control ejercido por el clero. Los discursos ilustrados, sin embargo, introdujeron importantes novedades en la comprensión de la relación entre los sexos y en las propias visiones de la masculinidad. Frente a la ocultación y separación de los cuerpos, se construyó una forma de proximidad y de complementariedad entre los sexos de connotaciones positivas, que era considerada virtuosa de acuerdo con sus códigos de la civilidad. Desde diferentes espacios discursivos, como el de la literatura erótica, se cuestionó la visión católica más rigorista sobre el cuerpo y se reclamó la restauración de la soberanía masculina frente a la tutela ejercida por el clero y al ideal evangélico de masculinidad.

Ante el nuevo contexto revolucionario y de cambios sociales impulsados por el liberalismo, las visiones eclesiásticas antiliberales reforzaron su discurso en torno a la jerarquía entre los sexos. Lejos de abandonar su preocupación por el estado moral de los hombres, dieron preponderancia a una masculinidad que debía actuar de forma ejemplarizante y moralizante sobre un entorno social que percibieron en crisis. La correspondencia personal de Ulíbarri con Landa nos ha permitido analizar las características de esta experiencia. En este sentido, es preciso subrayar que el discurso eclesiástico más severo, incluso bien entrado el siglo XIX, siguió proporcionando un marco desde el que los hombres experimentaron la masculinidad. Ulíbarri, hombre profundamente religioso, mostró la voluntad de seguir los principios de la doctrina católica, tanto en la regeneración social de su entorno como en su propio matrimonio, buscando una adecuación entre ambas. No obstante, la incertidumbre que marcó la relación con su cónyuge propició una experiencia de la masculinidad tensionada, experimentada desde un imaginario profundamente religioso, pero con dificultades para corresponderse con las máximas morales que defendió.