

## El feminismo de Pardo Bazán: una perspectiva histórica y contextual

Isabel Burdiel

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

isabel.burdiel@uv.es

(recibido noviembre /2021, aceptado diciembre/2021)

**RESUMEN:** Los argumentos sobre los que se basan algunas críticas a Pardo Bazán en la actualidad, cuestionando su feminismo, están profundamente desencaminados históricamente y por lo tanto no advierten que Pardo Bazán, es cierto, fue conservadora y feminista, pero no una *feminista conservadora*. Fue escritora y católica pero no una escritora católica. El feminismo de Pardo Bazán utilizó los diversos lenguajes disponibles en su época (lo mismo que hacen los feminismos actuales) para elaborar una propuesta sumamente radical y netamente moderna que formó parte sustancial del doble debate de finales del siglo XIX y principios del XX sobre el acceso de las masas a la política y sobre la ciudadanía de las mujeres. Más concretamente, sobre las relaciones complejas entre la religión, el liberalismo y el primer feminismo en una encrucijada histórica que ella percibía, y que era, fundamental. A demostrarlo está dedicado este artículo.

**PALABRAS CLAVE:** Historia, España, Siglo XIX, Feminismo, Liberalismo, Religión, Individualismo, Ciudadanía, Mujeres. Pardo Bazán.

**ABSTRACT:** The arguments on which some criticisms of Pardo Bazán are based today, questioning her feminism, are deeply misguided historically and therefore fail to realize that Pardo Bazán, it is true, was a conservative and a feminist, but not a conservative feminist. She was a writer and a Catholic, but not a Catholic writer. Pardo Bazán's feminism used the various languages available in her time (the same as today's feminisms do) to elaborate a highly radical and distinctly modern proposal that formed a substantial part of the double debate of the late nineteenth and early twentieth centuries on the access of the masses to politics and on women's citizenship. More specifically, on the complex relations between religion, liberalism and early feminism at a historical crossroads that she perceived, and that was, fundamental. This article is dedicated to demonstrate it.

**KEYWORDS:** History, Spain, 19th Century, Feminism, Liberalism, Religion, Individualism, Citizenship, Women. Pardo Bazán.

Más de medio siglo después de la muerte de Emilia Pardo Bazán, a principios de los años setenta, cuando se forjaba la llamada “segunda ola” (o tercera, según las interpretaciones) del feminismo occidental, la escritora catalana Maria Aurèlia Capmany escribió en sus

*Cartes Impertinents* sobre lo mucho que le había sorprendido la lectura de sus obras a una joven culta e iconoclasta como ella. El paso de los años y del franquismo habían relegado a Pardo Bazán al papel de novelista regional gallega y, cuando se hablaba de ella, se enfatizaban sobre todo los aspectos más conservadores o supuestamente tradicionalistas de su obra. “A pesar de todos sus esfuerzos –escribió Capmany– su influencia fue nula. Nunca se ven citados sus escritos cuando se habla de la ideología española del siglo XIX, nadie se acuerda de sus ideas, de sus denuncias, de sus esperanzas que fueron, de hecho, todo un programa” (Capmany 1971: 32).

Uno de los aspectos más originales de ese programa intelectual, que tanto asombró a Capmany, fue precisamente su capacidad para insertar el feminismo en el debate cultural y político de su época, utilizando abiertamente el término y ampliando el límite de *lo decible* y de *lo escuchable* en la esfera pública liberal (la conservadora, pero también la progresista), con una repercusión en ese ámbito que hoy es reconocidamente singular.

Sin embargo, esa dimensión de Pardo Bazán había quedado sepultada y constituía una especie de “eslabón suelto” en la historia del nuevo feminismo español que se configuraba y fortalecía al hilo del final de la dictadura. ¿Por qué era así? La respuesta fácil y perezosa –que como dicen Isabel Morant y Marilar Aleixandre a propósito de la polémica sobre Meirás asombra que se siga usando hoy– es que el feminismo de Pardo Bazán era un feminismo muy conservador (Morant 2021; Aleixandre y López-Sández 2021; Aleixandre 2021).

Quiero defender en este texto que Pardo Bazán ha sido un eslabón suelto en lo que Joan Scott ha llamado nuestra propia fantasía de continuidad y de identidad como feministas, no porque su feminismo fuese de índole conservadora, sino exactamente por lo contrario: por su radicalismo y su singular modernidad para su tiempo. Pardo Bazán nunca creyó, como George Eliot (por citar a una escritora europea) o Concepción Arenal (por citar a una eminente intelectual española), que las mujeres tuviesen una naturaleza o unas disposiciones y cualidades especiales (ligadas fundamentalmente a la maternidad) que las hiciesen más empáticas, moralmente superiores, más capaces para la solidaridad social o individual. Una personalidad y un destino más relacionales (Scott 2006: 111-138).

Como ha demostrado la historiadora Nerea Aresti, aquel argumento estratégico fue, de hecho, el esencial y mayoritario para el desarrollo de la gran narrativa crítica en favor de las mujeres durante el siglo XIX (Aresti 2010 y 2015). Un tipo de feminismo, cuya importancia Pardo Bazán nunca dejó de reconocer (fue una gran admiradora de Concepción Arenal, aunque no se puede decir lo contrario), pero del que se distanció públicamente con argumentos que, a mi juicio, hoy parece –sorprendentemente– que es necesario seguir utilizando o discutiendo.

En tanto que historiadora (y recalco esta condición) creo que los argumentos sobre los que se basan algunas críticas a Pardo Bazán en la actualidad, cuestionando su feminismo, están profundamente desencaminados históricamente (más aún, carecen de todo sentido histórico reconocible) y por lo tanto no son capaces de pensar que Pardo Bazán, es cierto, fue conservadora y feminista, pero *no* una feminista conservadora. En perspectiva histórica –que es la única en que se puede valorar el pasado– lo que quiero argumentar es que la obra (y la vida) de Pardo Bazán formaron parte sustancial del doble debate de finales del

siglo XIX y principios del XX sobre el acceso de las masas a la política y sobre la ciudadanía de las mujeres. Más concretamente, sobre las relaciones complejas entre el liberalismo y el primer feminismo en una encrucijada histórica que ella percibía, y que era, fundamental.

Mi énfasis está puesto, por lo tanto, en ese momento umbral en el que lo que interesa no es tanto lo que llevó al futuro sino lo que estaba en disputa y cómo lo estaba: los horizontes entrevistos y los descartados en aquel momento (Kracauer 2010). Por otra parte, el hecho de que el término *feminismo* –entonces abiertamente utilizado– se convirtiese en anatema más tarde, y claramente durante el franquismo, de lo que debe alertarnos es de que el cambio histórico no es lineal y que los “retrocesos” son posibles en determinadas condiciones. Lo cual, por cierto, también nos lleva a la actualidad y a sus paradojas.

\* \* \* \* \*

En la práctica cotidiana de discusión sobre la llamada *cuestión femenina* se cruzaron, en toda Europa, lenguajes y tradiciones culturales diferentes. Diferentes, pero no estancas, como no lo son ahora. Por un lado, se enfrentaban la vieja misoginia y el nuevo ideal del “ángel doméstico”. Junto a ello se diseminaban, con la autoridad de la ciencia, los razonamientos positivistas sobre la *diferencia natural* entre hombres y mujeres. Pervivía y se reformulaba, al mismo tiempo, el modelo de la madre cristiana y el de la mujer fuerte de la Biblia. Por último, se discutían las críticas de raíz ilustrada y horizonte universalista sobre la educación y la extensión a las mujeres de los derechos adquiridos por los hombres en el curso de las décadas revolucionarias.

Un legado abigarrado y confuso, con enormes contradicciones en su diversidad, que requiere en cada caso un análisis concreto, pero cuyo resultado colectivo más sobresaliente fue, como escribió el jurista y sociólogo de origen krausista, Adolfo Posada, que el *feminismo* (título de la recopilación de artículos que publicó en 1899) lograrse convertirse en la última década del siglo en una de *las cuestiones del día* en todos los países europeos occidentales. Era el anuncio de (cito a Posada) “una de las revoluciones más grandes que en este siglo han empezado a cumplirse [...] el cambio de la condición política, doméstica, económica, educativa y moral de la mujer” (Posada 1994 [1899]: 30). Lo interesante es ser capaz de entender, en ese contexto, cómo en el peculiar feminismo de Emilia Pardo Bazán se aliaron tradiciones y lenguajes de denuncia muy diversos. Lo cual, insisto, no era inhabitual en la construcción de nuestro legado feminista, que siempre ha sido necesario, no sólo ahora, declinar en plural.

Para Pardo Bazán fue fundamental, y no sólo a nivel retórico, una lectura en clave individualista (e inevitablemente anacrónica en tanto que moderna) del legado del catolicismo respecto a la unidad de la especie humana, el carácter no sexuado de las almas, el libre albedrío y la idea de perfectibilidad. Una lectura muy efectiva en favor de la dignificación y los derechos de las mujeres realizada, al menos en parte, a través del padre Feijoo, de Concepción Arenal y de sus amistades krausistas, quizás más que del krausismo. De ahí procedió, de hecho, una veta de autorización intelectual, moral y personal para convertirse en escritora que fue crucial en su trayectoria. Para evitar conclusiones tópicas respecto a las relaciones entre feminismo y religión, quiero enfatizar tres cuestiones.

La primera, que la reivindicación feminista (o proto-feminista, si se prefiere) en clave religiosa tiene una larguísima tradición y se remonta como poco a Christine de Pizan (*La ciudad de las mujeres*, 1404-1405). Aunque da sus mejores frutos en la cultura protestante, no puede obviarse (como demuestra a mi juicio la historiografía actual más relevante) que las experiencias religiosas, las sensibilidades y las ideas católicas no son esencial e inevitablemente, intrínsecamente, resistentes al feminismo (Stuurman 2007). Otra cosa es la Iglesia católica que, en su abrumadora mayoría y como institución, siempre fue refractaria a la participación de las mujeres en pie de igualdad con los hombres.

De hecho, y para que se entienda bien la distinción entre religiosidad e Iglesia, yo discrepo de que la llamada “feminización” de la religión –producida durante el siglo XIX– fuese progresista. La reconquista de la sociedad pasaba por el sujeto femenino, pero no implicaba ninguna concesión de autonomía real a ese sujeto femenino, sino su subordinación a los dictados de la Iglesia católica, una institución pensada (especialmente en sus jerarquías) como esencialmente masculina. Las mujeres en este sentido eran un magnífico instrumento (moderno, eso sí, como otros utilizados de la modernidad) para una agenda reaccionaria (Romeo 2017 y Mínguez 2020).

También, sin embargo, la religiosidad de las mujeres (y de algunos hombres) podía ser un lenguaje emancipador. Lo interesante y lo crucial –y esta es mi segunda observación– es la forma en que Pardo Bazán se empeñó, desde sus primeros escritos, en explorar la tensión entre razón y fe que era clave en todo el pensamiento europeo de su época, en el contexto de las “ásperas guerras culturales” y del resurgir de la religión en un mundo moderno que fueron características del siglo XIX. En esa empresa (tercera observación) no antepuso la religiosidad, ni su defensa, a la exploración intelectual y artística, aunque sostuvo siempre la razón lógica e individual de creer. Por eso fue escritora y católica, pero nunca una escritora católica. Nada que ver con el modelo de Fernán Caballero o de las “escritoras virtuosas” (como Pilar Sinués) que han estudiado Alda Blanco e Isabel Molina, del que se distanció siempre todo lo que pudo (Blanco 2001 y Molina 2015).

Como demuestra claramente a mi juicio M<sup>a</sup> Cruz Romeo, las críticas fáciles y tópicas a la religiosidad de Pardo Bazán –entendida como una limitación a su labor como escritora y feminista– “coinciden en un concepto de modernidad que excluye necesariamente la religión, considerada (sólo) como una rémora del pasado, una instancia premoderna y un vector de atraso –especialmente si se trata de la fe católica” (Romeo 2021: 64). Algo que está siendo profundamente revisado. No en el sentido de celebrar la religiosidad católica en el siglo XIX sino de entenderla históricamente para poder, en su caso, si eso se considera necesario, combatirla o criticarla.

Por lo que respecta a Pardo Bazán, lo importante es ver cómo aún –de una manera muy útil para poder hablar y escribir *en su época*– una visión del catolicismo como nudo de sociabilidad y de estética, también de identidad nacional, con una percepción muy íntima de la espiritualidad, de creencia y de orientación moral (y política) personales, ligadas a las posibilidades y responsabilidades individuales del ejercicio del libre albedrío. “El libre albedrío y la moral individual es una clave de su pensamiento religioso-estético” (Romeo 2021: 70), también de su feminismo.

A mi juicio, sin embargo, si se hubiera quedado ahí no habría sido tan singular. Ni tan moderna. Como le ocurrió a Mary Wollstonecraft con el pensamiento radical ilustrado, capaz de activar de una forma distinta y decisiva su religiosidad disidente y sus lecturas de Rousseau (Wollstonecraft 1994), para Pardo Bazán fue fundamental una lectura y una tradición netamente liberales para activar y hacer evolucionar su feminismo. Me refiero a *The subjection of women* de John Stuart Mill (1869), que ella tradujo como *La esclavitud femenina* en 1891 y que conoció a través del fundador de la Institución Libre de Enseñanza, el krausista Giner de los Ríos. Lo cual es relevante porque, como ha demostrado Nerea Aresti, los círculos krausistas fueron probablemente el terreno mejor abonado para pensar sobre la emancipación y educación de las mujeres dentro del liberalismo español. Incluso más que los círculos demo-republicanos (Aresti 2012 y 2021). Para esta última cultura política ver la obra de Florencia Peyrou y su estudio sobre el sexismo y la misoginia de esos círculos que, en muchas ocasiones, no tenían nada que envidiar a los propagandistas católicos (Peyrou 2011 y 2020). En todo caso, la traducción del libro de Stuart Mill significó un intento muy atrevido de modernizar el debate español en el sentido que se había producido en el movimiento feminista occidental: una reformulación que afectaba directamente a la línea de flotación del debate clásico que giraba en torno a *la naturaleza* de las mujeres.

Desde ese momento crucial, en su agenda como intelectual ninguna otra de sus pasiones públicas tuvo el alcance y la persistencia de ésta. La acompañó y la definió de por vida. En una entrevista con *El Caballero Audaz* al final de esa vida resumió aquella posibilidad de enlace y reconciliación entre religión y feminismo que le proporcionó (y autorizó) su padre: “Mira, hija mía, los hombres somos muy egoístas y si te dicen alguna vez que hay cosas que pueden hacer los hombres y las mujeres no, di que es mentira, porque no puede haber dos morales para los dos sexos”. Cuando le preguntaron sobre el sufragismo británico, aseguró, “Yo soy una *feminista radical*” porque creo que “*todos los derechos que tiene el hombre debe tenerlos la mujer*”. En plena guerra mundial, cuando se quería obligarla a definirse como aliadófila o germanófila, aclaraba: “Cada cual tiene sus propósitos y yo tengo el de separar obstáculos de los que estorban a la mujer” (Carretero 1917 y Burdiel 2014-2015). Una opción política que consideraba que estaba a la altura de cualquier otra. Que podía ser, y quizás debía buscar, su legitimidad autónoma de los partidos o más exactamente de las divisiones partidista al uso en su momento. Algo que en 1938 defendería Virginia Woolf en “Tres guineas”.

\* \* \* \* \*

Nadie nace feminista (como no nace liberal, socialista o conservador, incluso español, gallego o francés): se va convirtiendo en tal y ese proceso es el que hay que analizar. Lo he intentado en mi biografía de Pardo Bazán y a ella remito para una lectura más compleja y pausada (Burdiel 2021). Aquí me voy a limitar a señalar algunos hitos personales e intelectuales de ese proceso de conformación de Pardo Bazán en feminista. Es decir, en alguien capaz de comprender que sus dificultades personales eran dificultades colectivas y que, sobre esa premisa, había que asentar el análisis y la acción.

En primer lugar, quiero referirme a su educación en un ambiente liberal progresista en el que la autorización del padre, y muy crucialmente la autorización y el apoyo de su madre, fueron fundamentales para asentar una noción fuerte de sí misma y de sus posibilidades. Mónica Burguera ha analizado la forma en que el progresismo clásico en el que se formaron tanto Pardo Bazán como Amalia de la Rúa fue una cultura política fundamental para el primer feminismo de las damas respetables del segundo tercio del siglo XIX (Burguera 2012). Más allá de la evolución política de sus padres en una línea más conservadora, esas *condiciones de posibilidad iniciales* (Gaddis 2004) que ofreció la cultura liberal progresista son cruciales para entender el feminismo vital e intelectual de Emilia Pardo Bazán. Y, sobre todo, para entender, al igual que ocurre con el catolicismo, su trayectoria de auto-afirmación y auto-representación.

Así, para arropar su traducción de Stuart Mill escribió en el prólogo: “Mi inolvidable padre, desde que puedo recordar cómo pensaba (antes de que yo pudiese asentir con plena convicción a su pensamiento), profesó siempre en estas cuestiones un criterio muy análogo al de Stuart Mill [...] Con haber tratado yo después a bastantes de los que aquí pasan por superiores, en esta cuestión de los derechos de la mujer rara vez les he encontrado a la altura de mi padre. Y repito que así le oí opinar desde mis años más tiernos, de suerte que no acertaría a decir si mi convicción propia fue fruto de aquella, o si al concretarse naturalmente la mía, la conformidad vino a corroborar y extender los principios que ya ambos llevábamos en la médula del cerebro” (Pardo Bazán 1999b [1891]: 227).

Las cosas, sin embargo, no fueron (nunca lo son) tan sencillas ni tan lineales. Es necesario entrelazar ese aspecto con su fascinación juvenil por el tradicionalismo político y, luego, su tremendo desengaño respecto del carlismo y del catolicismo más intransigente. En especial cuando le fueron sistemáticamente cortadas las alas a su capacidad intelectual, a su creatividad y a su voluntad política en los años (importantes y nada anecdóticos en su trayectoria) en que militó en las filas antiliberales tras casarse y ensayar su pluma escribiendo en revistas católicas ortodoxas como *La Ciencia Cristiana* y otras. No puedo entrar más en ello en estas breves páginas, pero lo juzgo fundamental porque nos habla también del desengaño contrario: con el liberalismo de su época, o al menos, con algunos liberales (como *Clarín* o Juan Valera) que ridiculizaron sistemáticamente a las mujeres escritoras y que fueron tanto o más misóginos (como he avanzado antes) que los neocatólicos. Rosalía de Castro ya dijo en su momento que, incluso los más progresistas miraban a la mujer escritora como quien ve al diablo (Lama 2017).

Al situar el género sobre otros criterios de ordenación social y fisiológica (a través de la ciencia o de la sociología positivista) los liberales dieron origen a agravios comparativos y sentimientos de injusticia, sobre todo en las mujeres de las clases privilegiadas (en Europa occidental y en Estados Unidos, al menos), quienes encontraron difícil aceptar ser tratadas igual que sus hermanas de condición humilde y, sobre todo, peor que el mendigo, el esclavo o el analfabeto varón. Y esto también, nos guste o no, forma parte de la historia del feminismo. Porque con el privilegio, como escribieron otras privilegiadas como Simone de Beauvoir o Virginia Woolf (Fraisie 2008), se pueden hacer muchas cosas: sentarse sobre él y aprovecharlo sin el más mínimo sentido de responsabilidad colectiva, o usarlo para

cambiar el mundo, para dejarlo menos injusto y menos estúpido que cuando se llegó a él. Esto último es lo que hizo Pardo Bazán respecto a la emancipación de las mujeres.

No voy a entrar en el famoso episodio del primer intento fallido de entrar en la Real Academia Española porque es muy conocido. Tan sólo quiero apuntar su respuesta, en aquel momento, a *Clarín* cuando éste le escribió *asombrado* porque quisiera ser académica: “yo no soy redentora, predicadora ni emancipadora. Pero siempre que, al alcance de mi mano, en mi esfera de acción, sin comprometer una buena causa con ridiculeces, pueda reivindicar algún derecho para esta categoría de *parias* y *sudras* a que estamos relegadas, lo haré, lo haré, lo haré [...] ¿Que si iría yo a las sesiones? Claro está; ¿por qué no? ¿Qué género de inconveniente ve usted en ello? Ni lo vislumbro” (Rubio y Deaño (eds.) 2018: 163-164).

Fue por esos años batalladores cuando Pardo Bazán consolidó su feminismo y respondió a esas críticas y esas chanzas con lo que mejor sabía hacer: escribir. Publicó su primer texto importante al respecto casi al mismo tiempo que se vio envuelta en “la cuestión académica”. Como en muchas otras ocasiones en su vida, en la stirpe de los clásicos, fue el fruto de un encargo editorial. En este caso, de la británica *Fortnightly Review* que estaba publicando una serie sobre mujeres europeas. Fue publicada en castellano por *La España Moderna* bajo el título de *La mujer española*. Como le escribió a Josep Yxart, era simplemente un esbozo: “no he podido decir [...] ni la vigésima parte de lo mucho que tengo cavilado sobre la condición de mi sexo en sociedad y ante la ley; acaso algún día pueda dar salida a una ebullición de ideas que estoy poco a poco depurando y que con los años adquirirá más fuerza, como el vino generoso” (Torres (ed.) 1977: 409)

Tenía razón. Esta obra –que es probablemente la que ha tenido más fama posterior– es a mi juicio la más tímida y menos elaborada de su autora. Sin embargo, plantea dos cuestiones cruciales que quiero destacar. Por una parte, introduce una línea argumental que Pardo Bazán reiteraría toda su vida y que enlaza directamente, como he apuntado antes, con los estudios más actuales sobre las relaciones entre liberalismo y feminismo. En vez de considerar al primero únicamente como un territorio amistoso en el que podrían desenvolverse, con el tiempo, los derechos de la mujer a imitación de lo que iba sucediendo con el hombre, Pardo Bazán lo consideraba un territorio que podía ser efectivamente hostil. Un territorio en cuyo seno se había ensanchado la brecha entre los sexos colocando a las mujeres en una posición de desventaja mayor que nunca porque creaba una escisión profunda, naturalizada, entre las esferas pública (masculina) y privada (femenina).

Para el liberalismo, “todo puede y debe transformarse; solo la mujer ha de mantenerse inmutable y fija como la estrella polar”. O al menos eso era lo que ella percibía y, en ninguna otra de sus intervenciones políticas, fue tan crítica y al tiempo tan cercana al liberalismo como lo fue cuando elaboró sus propuestas feministas. Una cuestión que es necesario tener muy en cuenta para comprender la singularidad de la posición de Emilia Pardo Bazán en comparación, por ejemplo, con Concepción Arenal, con Concepción Gimeno de Flaquer o con Rosario de Acuña (Caballé 2018, Pintos 2016 y Hernández

Sandoica 2012). Por no hablar de las mujeres de otros ambientes más radicales ligadas a las culturas republicanas, al saintsimonismo y al socialismo (Espigado 2005)

Con todo, en segundo lugar, y esto es lo más interesante quizás, la cuestión no era sólo, ni quizás fundamentalmente, una cuestión de derechos formales. Era una cuestión de costumbres y emociones: “para el español, por más liberal y avanzado que sea, no vacilo en decirlo, el ideal femenino no está en el porvenir, ni aun en el presente, sino en el pasado. La esposa modelo sigue siendo la de cien años hace [...] sus hijas, hermanas, esposas y madres no pueden ser más que acendradas católicas”. Preguntadles “qué condiciones tiene que reunir la mujer de su corazón, y os trazaré un diseño muy poco diferente al que delineó Fray Luis de León en *La perfecta casada*, o Juan Vives en *La institución de la mujer cristiana*”. Ahí, en ese nudo de valores, emociones y costumbres antiguas, combinadas con unas leyes revolucionarias que habían alejado aún más la situación de los hombres y de las mujeres, se encontraba “la clave de varias contradicciones y enigmas, a primera vista inexplicables, que ofrece la sociedad española contemporánea”.

Enigmas que para ella en realidad no lo eran y que afectaban a las diferencias enormes entre las declaraciones públicas y las vidas privadas de los más radicales liberales, escépticos o librepensadores que querían a sus mujeres católicas convencionales como garantes de la inmutabilidad emocional del hogar. Eso sí, un catolicismo sin estridencias, sin entusiasmos o arrobos místicos. “Es una piedad tibia: un justo medio de piedad. Y la mujer ha tomado dócilmente ese camino, ni se exalta, ni se descarría” (Pardo Bazán 1999b [1889]).

Esa mediocridad intelectual y moral general, indiferenciada, era la tónica mayoritaria entre la clase media donde la sujeción de las mujeres, su gregarismo y su banalidad eran, a su juicio, mayores (y más influyentes) que entre la aristocracia y el pueblo. Una observación sociológica que hoy nos parece muy polémica pero que compartía con otros analistas críticos de la época –como por ejemplo el krausista Adolfo Posada– cuando ambos insistían en atribuir la situación de esas mujeres de clase media a los efectos de una educación letal para la moralidad y el intelecto, para su situación social y económica. Pocos años más tarde, Pardo Bazán exploró los efectos y las posibles líneas de fuga de esa situación en dos novelas que constituyen, a mi juicio, la cumbre de su talento narrativo: *Doña Milagros* (1894) y *Memorias de un solterón* (1896), pensadas ambas para formar parte de un ciclo titulado *Adán y Eva*.

Se trata de dos obras de una madurez y de una profundidad psicológica que tan sólo en los últimos años han podido ser valoradas en toda su extensión. Como apunta el título del ciclo, el tema fundamental era la relación entre los sexos y, en este caso, sus posibilidades en un ambiente de clase media. En *Doña Milagros* se explora la amistad entre una mujer casada, fuerte, capaz y honesta y un atribulado y débil viudo, don Benicio Neira, padre de nueve hijas que representan todos los tipos posibles de señoritas casaderas con pocos medios económicos.

Como venía denunciando todo el feminismo europeo, la gran tragedia de la mujer de clase media era la imposibilidad de ganarse la vida a riesgo de perder su estatus. Sus mermadas posibilidades de educación, más allá de los modales, y la falta de opciones



profesionales las condenaban a la inacción, a la mala salud producto de la falta de ejercicio físico, a la neurosis, a la manipulación de todas sus emociones dirigiéndolas a un matrimonio necesario, inevitable. La alternativa era la miseria de la soltería. “Hemos convenido que las señoritas no sirven para cosa alguna. Quédense en la casa paterna, criando moho, y erigidas en convento de monjas sin vocación: viendo deslizarse su triste juventud, precursora de una vejez aún más triste [...]. Sentenciadas a la miseria y al ocio, o cuando más al trabajo vergonzante, escondido como se esconde un crimen, porque la clase social a que pertenecen las expulsaría de sus filas si supiese que cometían la incongruencia de hacer algo más que *gobernar su casa*” (Pardo Bazán 1999b [1890]: 100-101). Las hijas de don Benicio (en *Doña Milagros* y en *Memorias de un solterón*) estaban atrapadas ahí. Los nombres de la trampa, colectiva, era lo que había que estudiar.

La evolución decisiva de su pensamiento en ese sentido se hace evidente a partir de entonces. Sus pilares teóricos son, además del prólogo ya citado a la obra de Stuart Mill, su sonora intervención en el Congreso Pedagógico Hispano-Portugués-Americano celebrado en Madrid en 1892. Desde el punto de vista de la ficción creo que son además fundamentales las novelas *Insolación* y *Morriña* (ambas de 1889). Conviene tratar de forma interrelacionada esos textos tan disímiles que a mi juicio fueron configurando, conjuntamente, una apuesta decidida por la reorientación del pensamiento feminista planteada por Stuart Mill: un lenguaje de análisis y resistencia que reforzó su personal lectura personal, profundamente individualista, casi protestante (excepto en lo estético), del catolicismo y que le permitió también resituarse, con mayor equilibrio, su crítica al liberalismo español.

Conviene en este punto preguntarse ya: ¿en qué consistió la aportación de Stuart Mill a la reformulación del debate feminista en el último tercio del siglo XIX? Muy básicamente: en la extensión hacia las mujeres de los argumentos de su influyente ensayo de filosofía política *Sobre la libertad* (1859). El fondo de la cuestión se convertía en la denuncia de la impertinencia política y moral de “interferir en nombre de la naturaleza por temor a la naturaleza”. De hecho, era de todo punto imposible definir claramente (ni siquiera discutir) qué eran y debían ser las mujeres (cuál era su *naturaleza*, si es que tuvieran una distinta de los hombres) hasta que no se suprimiesen las restricciones legales y culturales para su desarrollo como individuos. Una línea de razonamiento que permitía exigir reformas en su estatuto legal y en su educación sin tener que justificar las demandas en su especial *naturaleza femenina*. La dignificación de las mujeres no pasaba necesariamente por la consolidación, dignificada, de la categoría de *mujer*. Enfocar la cuestión en términos de libertad individual –como dijo alarmado el economista francés Henri Bradillart en 1872– constituiría el germen de la más grande revolución del siglo XIX: “hasta el abolicionismo [...] apenas nada sería comparado con esto” (Offen 2015: 219).

En este sentido, para Pardo Bazán, como para muchas otras feministas europeas y alguna española, fue crucial el hecho de que se reclamase la igualdad de los sexos en nombre del individualismo y no de una supuesta e indiferenciada naturaleza femenina, superior moralmente, con rasgos propios, ligada a la maternidad (individual o social), al estilo de lo que había pensado en su momento Concepción Arenal y preconizaba en sus

revistas y en sus obras (aunque con tensiones varias) Gimeno de Flaquer. Por eso también, Pardo Bazán fue un eslabón suelto y transgresor. “El individualismo y el *diferentismo* –escribió en el prólogo a su edición de *La mujer ante al socialismo* de August Bebel– son para mí ideales supremos de perfección humana”. “En nombre del individualismo –dice con Mill– reclamo la igualdad de los sexos” (Pardo Bazán 1999b [1892]: 215-232). Ahí es donde hay que situar la discusión sobre su elitismo –y el de muchas otras feministas de su generación– y no en visiones mecanicistas de escaso recorrido analítico sobre su posición social privilegiada como hidalga, noble, etc. Naturalmente esto último tiene que ver, pero la relación es quebrada y hay que situarla en su lugar.

En torno a ese individualismo (transgresor) giró toda su intervención en el Congreso Pedagógico de 1892, cuya sección quinta –con una asistencia que desbordó todas las previsiones– se ocupó de la educación de las mujeres y demostró la vitalidad del debate en la España de la época. Para doña Emilia, esa educación impedía a las mujeres cumplir el ideal (a su juicio tan católico como ilustrado) de la perfectibilidad y el ejercicio del libre albedrío. La condenaba a la inmovilidad y al gregarismo mientras el hombre progresaba, cambiaba y se diferenciaba. Le quitaba a su destino “toda significación individual, no dejándole sino la que puede tener relativamente al varón”. Su eje vital se convertía en la felicidad de los otros: esposo, hijos, padre, hermanos (Pardo Bazán 1999b [1892]: 152).

Como ha apuntado Margaret Sommers, en un artículo ya clásico, “simplemente porque en ciertos lugares y en ciertos momentos históricos las mujeres parezcan ser moralmente más relacionales que los hombres en su sentido de la *agencia*, esto no significa ni sostiene la conclusión más general de que todas las mujeres son, en todo lugar y tiempo, más relacionales que los hombres” (Sommers 1994: 611). Para Pardo Bazán, la nueva educación que se estaba discutiendo en el Congreso Pedagógico no debía ser, por lo tanto, exclusivamente formal sino íntima y social. Debía ser, ante todo, un instrumento para propiciar, en primer término, la capacidad de las mujeres para ser (convertirse en) individuos y, también, su proyección social como tales individuos.

Una de las hijas de Benicio Neira, Fe (llamada Feíta en su familia), fue la expresión literaria de ese ideal en *Memorias de un solterón* (1896). A trancas y barrancas, con modelos y contramodelos que la animan y la desconciertan, Feíta va buscando su camino observada con condescendencia y malicia por un caballero local, tan elegante como librepensador, llamado Mauro Pareja, que es el narrador de la historia. Un caballero liberal típico y una historia aparentemente tópica de Príncipe y Cenicienta. Una historia en la que, por fin, sin embargo, puede salir victoriosa *la mujer futura* encarnada en una jovencita voluntariosa que ama el ejercicio al aire libre, que se ahoga en su casa entre sus hermanas, que quiere ser independiente y trabajar, que consigue *diferenciarse* de su asfixiante fratría a través de una educación casi autodidacta para la que cuenta con la cada vez más sorprendida ayuda (e improbable enamoramiento) de Pareja y de una biblioteca que es un recuerdo y un legado de la que, en tiempos, poseyó la condesa de Espoz y Mina en A Coruña.

Lo interesante de esa novela de plena madurez narrativa –una de las que mejor se leen ahora y de las más transgresoras a pesar o precisamente por su final feliz– es ver cómo se cruzan el proceso de emancipación de Feíta con las dudas y las reservas del caballero

que la observa y la ayuda. Un caballero, insisto, moderno y liberal en gustos e ideas que, sin embargo, se siente alarmado por el entusiasmo y la inteligencia, incluso por el aspecto físico, de aquella muchacha peregrina. Es todavía un placer asistir al proceso por el que Pareja se va convenciendo, al tiempo que Feíta se va desvelando para sí misma, de que aquella mujer no sólo era posible, sino que era *amable*. Y aquí Pardo Bazán vuelve sobre un tema fundamental para todas las mujeres feministas desde Mary Wollstonecraft (Wollstonecraft 1994) cuanto menos: ¿pueden ser amadas por los hombres las mujeres independientes, cultas, intelectuales? ¿De quién se enamoran los hombres? ¿De quién se enamoran las mujeres? Más aún, ¿qué relación oscura puede existir, para estas últimas, entre el amor, el deseo y la sumisión? (Taylor 2012)

Esa cuestión de la individualidad femenina del amor y del deseo es, en todo caso, crucial para lo que Pardo Bazán quiere producir en la mente y en las emociones de sus lectores. Esto es: la admiración, o al menos el respeto, ante esa mujer nueva que hacia el final de la novela, cuando Mauro Pareja le pide en matrimonio, puede contestar: “sólo aspiro a gozar de la libertad... no para abusar de ella en cuestiones de amorucos [...] sino para descifrarme, para ver de lo que soy capaz, para completar en lo posible mi educación, para atesorar experiencia, para... en fin, para ser algún tiempo y ¡quién sabe hasta cuándo!, alguien, una persona, un ser humano en el pleno goce de sí mismo” (Pardo Bazán 1999a [1896]: 923). El matrimonio, como en la *Insolación* de la marquesa de Andrade, podía ser también para aquella chica de clase media sólo (¡y nada menos!) una opción entre otras del individuo-mujer. Ese es el final feliz. El amor y el matrimonio (en su caso) no como sumisión sino como elección.

Un planteamiento de este tipo afectaba directamente a dos cuestiones estrechamente relacionadas entre sí y que se situaban en el núcleo del orden social católico, liberal y conservador: la maternidad y la manera de amar de las mujeres. Temas, sobre todo el primero, que trató abiertamente en el Congreso Pedagógico. Para ella era absolutamente necesario concebir la maternidad como una *función* que no tenía carácter esencial para las mujeres: “no puede someterse a ella entera la vida [...] además de temporal, la función es adventicia: todas las mujeres conciben ideas, pero no todas conciben hijos. El ser humano no es un árbol frutal, que sólo se cultive por la cosecha”. La educación actual de la mujer no podía “llamarse tal *educación*, sino *doma* (y *poda*), pues se propone por fin la obediencia, la pasividad y la sumisión”. Acabó concluyendo: “aspiro, señores, a que reconozcáis que la mujer tiene destino propio; que sus primeros deberes naturales son para consigo misma, no relativos y dependientes de la entidad moral de la familia que en su día podrá constituir o no constituir; que su felicidad y dignidad personal tienen que ser el fin esencial de su cultura, y que por consecuencia de ese modo de ser la mujer está investida del mismo derecho a la educación que el hombre entendiéndose la palabra *educación* en el sentido más amplio de cuantos puedan atribuírsele” (Pardo Bazán 1999b [1892]: 162 y 169)

Por eso votó a favor de la coeducación. Un tema en el que muchas otras mujeres del Congreso no estaban de acuerdo o no se atrevieron a defender. Ella pidió una educación igual para ambos sexos y la garantía de que las mujeres pudieran acceder a las profesiones

para las que se habían preparado. Por eso, insistió en que rechazaba que las feministas debieran aliarse con quienes defendían la educación de la mujer *sólo o fundamentalmente* para que ésta pudiese educar a sus hijos. “Rechazo esta alianza porque, insisto en ello, considero altamente depresivo para la dignidad humana, representada tanto por la mujer como por el hombre, el concepto de destino relativo, subordinado al ajeno” (Pardo Bazán 1999b [1892]:162).

En una línea de nuevo muy moderna –que enlazaría bien con el feminismo de las llamadas “segunda y tercera ola”– Pardo Bazán era consciente del peso muerto que podía suponer para las mujeres plegarse emocionalmente a encarnar y representar sentimientos y obligaciones morales, atribuidos a ellas *naturalmente*, como colectivo. De esta manera, la disolución del lazo esencial entre mujer y maternidad personal o social, de mujer y superioridad moral y sentimental, adquiere en su discurso un papel estratégico. A su juicio, descifrar aquello era condición esencial para pensar a las mujeres como individuos y no como seres meramente relacionales. O como enigmas.

No puedo tampoco entrar a fondo en ello, pero para acabar. Como escribió María Lejárraga –una de sus admiradoras en la generación posterior– algo que habría que valorar en relación a los estudios más recientes sobre las llamadas “escritoras domésticas” y que la diferenciaba de la mayor parte de los escritores varones de su época, residía en su capacidad para entender el carácter crucial del amor como una pasión culturalmente construida. También en su voluntad de sinceridad al respecto, en su negativa a aceptar el cultivo inane o perverso de las mujeres como enigma. Las acusaciones de inmoralidad, de crudeza, de materialismo, no hacían sino mostrar el temor masculino ante unas *revelaciones* que desmontaban pieza por pieza el sentido común de su tiempo respecto a qué era en realidad, y a qué podía aspirar, el llamado “sexo débil, el de la suavidad, de la blandura, el de las lágrimas y los suspiros...” (Lejárraga / Martínez Sierra 2003, 133-140).

De ahí que no se arropase o encaramase en la categoría de mujer para luchar contra la inferioridad de ésta y por sus derechos. Lo que hizo fue retar esa categoría, intentar disolverla, tornarla inoperante, aniquilar su potencial gregario, aun en sus versiones más positivas. Como hizo Mary Wollstonecraft en el siglo XVIII o Virginia Woolf y Simone de Beauvoir en el siglo XX, defendió y celebró su propia excepcionalidad este sentido (Aresti 2010 y 2021). Analizó los obstáculos que se oponían a su desarrollo e imaginó un mundo en que lograrla (o no lograrla) dependiese del esfuerzo y el mérito, anclado en la igualdad de oportunidades para individuos desiguales. Una fantasía cuyos ecos, incómodos en unos aspectos y prometedores en otros, llegan hasta hoy.

En su época, sin embargo, el peso social de los estereotipos de entonces sobre lo que era una *verdadera mujer*, le cayó encima y trató de engullirla. No lo logró del todo, pero demostró su poder expulsándola de la categoría de mujer, creando para ella una inestabilidad sexual, una excentricidad *varonil* que devoraría su imagen pública. Pardo Bazán o el talento viril, en las versiones favorables. Pardo Bazán o el marimacho alarmante o risible, en las más desfavorables.

Pardo Bazán sabía perfectamente el precio que había de pagar por ser esa “peregrina mujer” que deploraba el amor de Dante por Beatriz como “una idealidad que busca en

la abstracción y en el símbolo lo que no quiso encontrar en la realidad y en la vida”; que admiraba a John Stuart Mill y a Harriet Taylor porque “han traído esa idealización a la tierra”, porque habían desvelado al fantasma que acosaba y destruía a las mujeres a base de ensalzarlas. (Pardo Bazán 1999b [1892]: 215-230)

Mientras tanto, mientras el mundo que construyó aquella pareja, y que quizás ella quiso construir en sus propias relaciones amorosas, se hacía realidad, la fuerza redentora de las mujeres estaba en ellas mismas. Nunca dejó de agradecer los apoyos masculinos que tuvo, y que fueron muchos. Nunca olvidó hablar de su padre y de Giner de los Ríos, sobre todo. Nunca tampoco olvidó los agravios, pero los trató con todo el desdén que fue capaz de cultivar. Con esta cita de su intervención en el Congreso Pedagógico concluyo:

La mujer debe despreciar las injurias estólicas, despreciar las chanzas y burlas insípidas, despreciar las alharacas, despreciar toda malignidad, toda amenaza, toda mala fe, toda hipocresía, toda mezquindad intelectual; y para este sano y fortificante desprecio, amargo como el ajenjo y como el ajenjo medicinal, revestirse de la serenidad del estoico, o armarse de la culta risa del satírico... (Pardo Bazán 1999b [1892]: 173-174)

València, diciembre de 2021-2022

## REFERENCIAS

Aleixandre, Marilar y López-Sández, María (2021): *Moviendo los marcos del patriarcado. El pensamiento feminista de Emilia Pardo Bazán*, Vigo, Méneades.

Aleixandre, Marilar (2021): “Emilia Pardo Bazán. Feminismo y dobles varas de medir”, *Infolibre* (12 de enero de 2021).

Aresti, Nerea (2010): “Juegos de integración y resistencia. Discursos normativos y estrategias feministas 18860-1910”, *Historia social*, 68, pp. 25-46.

Aresti, Nerea (2015): “Cuestión de dignidad. Género, feminismo y culturas políticas”, en Carlos Forcadell y Manuel Suárez Cortina (coords.), *La Restauración y la República (1874-1936)*, Madrid-Zaragoza, Marcial Pons-Prensas Universitarias de Zaragoza, pp. 85-110.

Aresti, Nerea (2021): “El feminismo de Emilia Pardo Bazán”, en Isabel Burdiel (ed.), *Emilia Pardo Bazán. El reto de la modernidad*, Madrid, Biblioteca Nacional, pp. 76-89.

Blanco, Alda (2001), *Escritoras virtuosas. Narradoras de la domesticidad en España*, Granada, Universidad de Granada.

Burdiel, Isabel (2014-2015): “La última encrucijada: Emilia Pardo Bazán ante la Gran Guerra”, *La Tribuna: cadernos de estudos da Casa-Museo Emilia Pardo Bazán*, 10, pp. 11-28.

Burdiel, Isabel (2021): *Emilia Pardo Bazán*, Madrid, Taurus (5ª ed. revisada).

Caballé, Anna (2018): *Concepción Arenal. La caminante y su sombra*, Madrid, Taurus.

Capmany, Maria Aurèlia (1971): *Cartes Impertinents*, Palma de Mallorca, Moll.

Carretero, José M.<sup>a</sup> (*El Caballero Audaz*) (1917): “Entrevista con la condesa de Pardo Bazán”, *El Día* (17 de febrero).

Espigado, Gloria (2005): “Mujeres radicales: utópicas, republicanas e internacionalistas en España (1848-1870)”, *Ayer*, 60, pp. 15-43.

Fraisse, Geneviève (2008): *El privilegio de Simone de Beauvoir*, Buenos Aires, Leviatán.

Gaddis, John Lewis (2004): *El paisaje de la historia. Cómo los historiadores representan el pasado*, Madrid, Anagrama.

Hernández Sandoica; Elena (2022): *Rosario de Acuña. La vida en escritura*, Madrid, Abada.

Kracauer, Siegfried (2010): *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*, Buenos Aires, Las Cuarenta.

Lama, M.<sup>a</sup> Xesús (2017): *Rosalía de Castro. Cantos de independencia e liberdade*, Vigo, Galaxia.

Lejárraga, María (María Martínez Sierra) (2003): “La feminidad de Emilia Pardo Bazán”, en Alda Blanco (ed.), *A las mujeres: Ensayos feministas de María Martínez Sierra*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 133-140.

Mínguez, Raúl (2010): “Entre el hogar y la calle: la movilización política de mujeres católicas durante el Sexenio Democrático”, *Hispania Nova. Revista de Historia Contemporánea*, 18, pp. 419-449.

Molina, Isabel (2015): *La ficción doméstica: Ángela Grassi, Pilar Sinués y Faustina Saéz de Melgar. Una aproximación a las imágenes de género en la España Burguesa*. Universitat de València. Tesis Doctoral inédita.

Morant, Isabel (2021): “No con esos argumentos. A propósito de Emilia Pardo Bazán y Meirás”, *Eldiario.es* (19 de febrero).

Pardo Bazán, Emilia (1999a): *Obras completas, volumen III*, ed. Darío Villanueva y José Manuel González Herrán, Madrid, Fundación José Antonio de Castro.

Pardo Bazán, Emilia (1999a [1890]): *Una Cristiana. La prueba*, en Pardo Bazán, 1999a, pp. 1-401.

Pardo Bazán, Emilia (1999a [1896]): *Memorias de un solterón*, en Pardo Bazán, 1999a, pp. 777-963.

Pardo Bazán, Emilia (1999b): *La mujer española y otros escritos*, ed. Guadalupe Gómez Ferrer, Madrid, Cátedra.

Pardo Bazán, Emilia (1999b [1890]): *La mujer española*, en Pardo Bazán, 1999b, pp. 83-116.

Pardo Bazán, Emilia (1999b [1892a]): *La educación del hombre y de la mujer. Sus relaciones y diferencias (Memoria leída en el Congreso Pedagógico el día 16 de octubre de 1892)* y *(Resumen de las ponencias y memorias de la sección V. leído en el Congreso Pedagógico el 19 de octubre de 1892)*, en Pardo Bazán, 1999b, pp. 149-177.

Pardo Bazán, Emilia (1999b [1892b]): *Stuart Mill*, en Pardo Bazán, 1999b, pp. 215-230.

Pardo Bazán, Emilia (1999b [1892c]): *Augusto Bebel. La mujer ante el socialismo. Advertencia preliminar*, en Pardo Bazán (1999b), pp. 231-232.

Peyrou, Florencia (2011): "Masculinidad y feminidad en el discurso democrático isabelino", *Historia y Política*, 25, pp. 149-174.

Peyrou, Florencia (2020): "Mujeres fuertes, imágenes alternativas de la feminidad en la literatura republicana decimonónica", en Carmen de la Guardia et al. (coords.), *Escribir identidades. Diálogos entre historia y literatura*, Madrid, Síntesis, pp. 95-116.

Pintos, Margarita (2016): *Concepción Gimeno de Flaquer*, Madrid, Plaza y Valdés.

Posada, Adolfo (1994 [1899]): *Feminismo*, Madrid, Cátedra.

Romeo, M.<sup>a</sup> Cruz (2017): "¿Sujeto católico femenino? Política y religión en España, 1854-1868", *Ayer*, 106, pp. 79-104.

Romeo, M<sup>a</sup> Cruz (2021): "Ser a la vez artista y católica. La religiosidad de Pardo Bazán", en Isabel Burdiel (ed.), *Emilia Pardo Bazán. El reto de la modernidad*, Madrid, Biblioteca Nacional, pp. 60-75.

Rubio, Carlos y Deaño, Antonio (eds.) (2018): *La hiedra y el muro. El epistolario de Emilia Pardo Bazán a Leopoldo Alas Ureña, Clarín*. Anexos da Revista *La Tribuna: cadernos da Casa-Museo Emilia Pardo Bazán*, 1.

Sommers, Margaret (1994): "The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach", *Theory and Society*, 23: 5, pp. 605-649.

Stuurman, Susan (2007): "The soul has no sex: Feminism and Catholicism in Early Modern Europe", en Sarah Knott y Barbara Taylor (eds.), *Women, Gender and Enlightenment*, Londres, Palgrave, pp. 416-438.

Taylor, Barbara (2012): *Mary Wollstonecraft and the Wild Wish of Early Feminism*, Londres, Routledge.

Torres, David (ed.) (1977): "Veinte cartas inéditas de Emilia Pardo Bazán a José Yxart", *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, LIII, pp. 383-409.

Wollstonecraft, Mary (1994 [1792]): *Vindicación de los derechos de la mujer*, ed. y estudio crítico de Isabel Burdiel, Madrid, Cátedra.