

CUERPO INMACULADO: LA FUNCIÓN DE LA PUREZA EN EL MODELO DE MUJER DE LA IGLESIA CATÓLICA

Raquel Osborne*

Introducción

Buscando hace algún tiempo imágenes para documentar o conocer variaciones sobre la memoria y la sexualidad de las mujeres bajo el franquismo me topé, en la película de Basilio Martín Patino *Canciones para después de una guerra*, con un fragmento del NODO sobre los acontecimientos del 4 de diciembre de 1952, en el que se narraba lo siguiente:

Sala Bernarda, escenario del heroísmo de la niña Josefina Vila-seca, de 12 años de edad, que sufrió graves heridas al defender su pureza y falleció el día de la Natividad del Señor. El pueblo de Manresa, presidido por el obispo auxiliar de Vic, la familia y todas las autoridades de la ciudad y la comarca, acompañan el cadáver de la niña mártir. Acción Católica, con el rasgo supremo de esta angelical aspirante, ha recibido un ejemplo conmovedor de virtud y de heroísmo, para que Dios y su Iglesia dispongan el premio a sus merecimientos por su proceder de virgen y mártir por la fe y por el honor.

* Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Este artículo ha sido escrito en el marco del proyecto de investigación de I+D+i de referencia HAR2012-37959-C02-02 titulado «Culturas populares y científicas del amor y la sexualidad. Los años sesenta en España y la construcción cultural de la feminidad y la masculinidad».

Las palabras clave explícitas de este discurso serían: heroísmo, pureza, virginidad, martirio y Acción Católica. Las palabras clave implícitas nos sugieren otro escenario: sexualidad, violación, resistencia, modelo de mujer, nacional catolicismo.

Una vez pasada la primera etapa del más duro franquismo, a partir de 1945 se pondría en práctica:

...una política pastoral fundamentalmente dirigida a mantener y consolidar el protagonismo social de la Iglesia a través de diversas iniciativas benéficas y asistenciales, además de contribuir de modo eficaz a la movilización del sentimiento religioso popular, convocando actos —que resultaron multitudinarios— de carácter mariano... (Palacio Lis y Ruiz Rodrigo, 1993: 20)

En el año 1952, época de gran incidencia del hecho religioso, la noticia de la muerte de Josefina Vilaseca tuvo un fuerte impacto emocional. La coincidencia en el tiempo con el proceso de canonización de la niña italiana María Goretti (1890-1902), muerta en circunstancias parecidas, y las prédicas propagandísticas del nacionalcatolicismo español, explican la dimensión social que adquirió el hecho.¹ Recordemos, en primer lugar, que María Goretti fue santificada en 1950. Dos años después es asesinada Josefina Vilaseca, y el caso se airea en toda España. De hecho, fue llamada «la María Goretti catalana» porque «se resistió al intento de violación, al igual que la mártir italiana» (Pérez Abellán, 2006). Asimismo, unos meses antes se había celebrado el XXXV Congreso Eucarístico en Barcelona, del 27 de mayo al 1 de junio, en el que participaron, según crónicas de la época, dos millones de personas, y que fue un acontecimiento muy relevante en aquel momento: se ordenaron, por ejemplo, 820 sacerdotes en el estadio de Montjuic, que congregó a 100.000 personas.² El entierro de Josefina reunió,

1. <http://www.memoria.cat/franquisme/es/content/el-entierro-de-josefina-vilaseca-1952> (visto el 14 de abril de 2012). Todas las webs citadas en este capítulo han sido revisadas en esa fecha.

2. http://www.alfayomega.es/estatico/antiores/alfayomega309/contraportada/contraportada_reportaje.html.

por su parte, a una muchedumbre nada desdeñable, perfectamente organizada en procesión y con presencia de todas las autoridades civiles y eclesiásticas, como se puede observar en las imágenes del NODO y en numerosos documentos gráficos, y como corresponde al espíritu del período analizado.

La actualidad del tema que nos ocupa queda fuera de toda duda. En 2002 se celebra el centenario de la muerte de Santa María Goretti a bombo y platillo. Juan Pablo II exclamaba: «¡Qué luminoso ejemplo para la juventud! A la mentalidad de apatía, que impregna a gran parte de la sociedad y de la cultura de nuestro tiempo, le cuesta a veces comprender la belleza y el valor de la castidad» —otra palabra clave—. En el momento de su canonización el papa Pío XII había definido a María Goretti como «la pequeña y dulce mártir de la pureza» (), porque, a pesar de la amenaza de muerte, fue fiel al mandamiento de Dios.³ Un artículo de 2007 comentaba que el de Josefina Vilaseca fue un caso que tuvo mucha resonancia en la época «porque ella murió por defender su pureza», iniciándose un año después de su muerte el proceso de beatificación.⁴

Desde entonces tuvo lugar una concentración anual en Horta de Avinyó —la aldea donde ocurrió el suceso— para recordar a Josefina Vilaseca, concentración que se celebró ininterrumpidamente hasta 1982.⁵ En 1984 el papa Pablo VI pidió que se parara el proceso, al igual que el de los 180 mártires de la Guerra Civil —hecho que no exploraremos en este capítulo pero que contextualiza el dato en cierta medida—, por la excesiva proximidad de los hechos. En 2005, tras 21 años parado, el caso Josefina Vilaseca, que era ya «sirvienta de Dios» —como se dice en la web que acabamos de citar (se suele decir «sierva de Dios»), primer paso en el camino de la beatificación— se reabre para postular el

3. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2002/july/documents/hf_jp-ii_spe_20020708_santa-maria-goretti_sp.html.

4. «Jueves 15 de febrero de 2007. Primer paso del proceso de Beatificación en el Obispado de Vic». <http://www.hortolana.net/josefina/beatificacion.htm>

5. <http://www.hortolana.net/josefina/beatificacion.htm>.

proceso de beatificación, impulsado desde el Obispado de Vic. La justificación era originariamente, y seguía siendo en la primera década del siglo XXI, que varios testigos habían asegurado que Josefina, mientras se resistía a la violación, proclamaba a gritos que aquello era pecado y que, por lo tanto, murió por salvar su castidad.⁶

Desde 1952 se repiten, pues, los argumentos sobre la castidad, la pureza de las niñas/mujeres. En este capítulo nos preguntaremos sobre el proceso de construcción de una niña santa y a qué propósitos servía en el contexto de la postguerra española. Diversos ítems encadenados entre sí —a principios y mediados del siglo XX hasta el día de hoy— jalonan todo un siglo de mandato femenino de virtud a través de niñas santas. A entender qué sucedía a este respecto en la España del primer franquismo centraremos nuestros esfuerzos, pues este episodio puede arrojar luz sobre los intentos de la Iglesia Católica de controlar la sexualidad femenina como una parte de los pilares que constituyen su armazón de poder social. Por analogía con el caso que aquí nos ocupa, utilizaremos ampliamente la referencia a su santa antecesora María Goretti, con quien se la compara, por dos razones: por hallarse la investigación sobre nuestra potencial santa en sus albores, y por ser suficientemente conocida y analizada la figura de Goretti, que sirve para ilustrar y contextualizar, en lo que a la ideología del nacional catolicismo se refiere, el suceso español.

Del silencio a la publicidad de los delitos sexuales: los perfiles de un modelo

La literatura que se publicaba en el franquismo contaba en la trastienda de la censura con una serie de temas proscritos como eran las alusiones al divorcio, al aborto, a la desigualdad entre los sexos, a la prostitución (Montejo Gurruchaga, 2006: 408) o la violencia

6. <http://www.memoria.cat/franquisme/es/content/el-entierro-de-josefina-vilaseca-1952>.

sexual (Zaldibea, 1975). Esta prohibición se extendía a cualquier ámbito del discurso, no el menor de ellos la prensa. Sobre el silencio de los temas sexuales impuesto por la censura Víctor Zaldibea escribió en 1975, en un momento del fin de la dictadura en que florecieron los textos en torno a temas de sexualidad, un libro sobre el delito sexual en España desde 1945 y su tratamiento por la prensa. Los ocho primeros años del período abarcado son los más difusos; entonces no existía prensa especializada de sucesos. El periódico *El Caso* aparece en 1952. La información sobre el delito sexual es prácticamente nula por aquel entonces. Incluso en todo el año 52, *El Caso* no da cuenta de ningún «delito contra la honestidad» en España —como se denominaron hasta fecha tan tardía como 1989 los delitos relativos a la libertad sexual—, habiéndose producido no obstante alrededor de un millar de denuncias según especifica en una nota al pie, que remite a una estadística en un anexo (Ibíd., 13).⁷

La razón de este silencio es sencilla, señala nuestro autor: se temía hablar del sexo y por este motivo cualquier cuestión sexual era rechazada, silenciada. Ni siquiera para formar o informar el sexo era citado en la España de comienzo de los años cincuenta. Pero, qué casualidad, la primera referencia que se hace en *El Caso* de un delito sexual es la de la violación de la niña Josefina Vilaseca, y ello a costa de proponerla también para santa: «...para que Dios y su Iglesia dispongan el premio a sus merecimientos por su proceder de virgen y mártir por la fe y por el honor», acababa, por su parte, la crónica del NODO ya citada. De la excepcionalidad del tratamiento dado al tema Josefina Vilaseca atestigua a su vez su forma de inserción en el artículo de Pérez Abellán de 2006 en la revista *Interviú*, en el que es mencionado como uno de los casos más destacados de asesinato cometido por un varón en España —junto con algunos extranjeros como Jack el Destripador y el asesino de John Lennon.

7. De forma indirecta, sabemos también de otros casos de violencia sexual por las memorias del Patronato de Protección de la Mujer. Ver Roura, 1998, y Roura (ed.) 2005.

En la década de los cincuenta, es de suponer que a raíz de la permisión de informar de los delitos sexuales:

El tipo de delito sexual que se anuncia, se divulga y por tanto «existe» es, aparte del proxenetismo, que más o menos siempre ha aparecido en las páginas de los diarios, la violación de menores. Y cada vez que esto sucede, y desde luego esto debe de haber pasado con Josefina Vilaseca, se llenan páginas y páginas y se aprovecha la ocasión para hablar del «instinto sexual sádico», de «la llamada del diablo» y de «monstruos que no merecen llamarse hombres, ni vivir etc.» (Zaldibea, 1975: 14).

Estos dos delitos se hallan conceptualmente relacionados de alguna manera:

Las dos figuras simbólicas de Eva y María () son la exacta definición de los dos campos en que se divide el género femenino. Una dilatada prostitución sirve de dramático fondo a estas blancas figuras virginales. El destino de la mujer está regido por un trágico fatalismo. Sin que apenas intervenga la voluntad individual, la clasificación en «virtuosas artificiales» y «forzadas viciosas» se efectúa con inflexible rigidez (Lafitte, 1948: 133).

Por una parte, la misoginia eclesiástica, representada por la tradición patristica —entre otros San Agustín y Santo Tomás— ya había establecido como principales opciones para las mujeres la castidad —la santa— o la prostitución —la ramera—, ya sea como destino real o como amenaza si no se cumplía con lo exigido: se demandaba, pues, no solo la castidad sino la sumisión y el silencio so pena de no ser consideradas castas (Oliva Blanco, 2010: 54-56). Es decir, era todo un destino de mujer el que se hallaba implicado.

Por otra parte, como señala María Lafitte, Condesa de Campo Alange acerca del ideal de inocencia representado por las vírgenes, «los viejos pedagogos de la mujer (San Jerónimo, Vives, Fray Luis de León) tienden a formar una juventud femenina cuidadosamente preservada, especialmente ignorante». Que «la virgen debe ignorar el mal» ()

era una exigencia puramente varonil encaminada a garantizarse un tipo determinado de esposa (). Toda una red social se extendía a fin de proteger a estas vírgenes. Pero, ¡ay!, fuera del redil donde se encontraban tan blancas ovejas⁸ solo había lodo, y en este lodo se hundía, sin remisión, el resto del género femenino, a excepción de los islotes conventuales (Lafitte, 1948: 133).

Ello iba asociado, como apunta Campo Alange, a la prostitución de la época, muy abundante, lo cual iba inevitablemente acompañado, como señala Roca i Girona, por el crecimiento significativo de las enfermedades venéreas o de transmisión sexual. De esta manera, el discurso religioso intenta contribuir a erradicar dichas calamidades:

En este sentido, con la ayuda inestimable de un conjunto de modelos edificantes representados por jovencitas como Inés, Cecilia, Ágata, Lucía, Gemma Galgani o María Goretti, y sobre la base de la imagen de la Inmaculada Concepción, se construirá un discurso terapéutico que, culminando en el martirio como máxima expresión de la defensa de la pureza, hará las funciones de un auténtico tratado de la castidad y la virginidad (Roca i Girona, 1996: 53-54).

Se trata de un «programa de lucha preventiva contra la impureza» para «el dominio total del cuerpo» que, en el caso femenino, encierra todo lo más excelso y también lo más abyecto.

De esta manera, a la conducta impura se le asocian todas las penalidades, y a la castidad todos los beneficios. Se mencionan los «deseos instintivos de la juventud», que se trata de vencer para lograr ser ese templo de Dios y del Espíritu Santo del que hablara

8. En el colegio de monjas del Sagrado Corazón —véase más adelante en este capítulo— en el belén navideño cada niña era representada con un corderito, y la que se portaba mal era separada de las demás y enviada al ostracismo de lo alto del risco.

San Pablo (Tóth, 1953: 24), y de «ser mujer y ángel en una sola pieza» (Tóth, 1944, citado por Roca i Girona, 1996: 54): mujer en tanto que ligada a la sexualidad por excelencia —la que conduce a la maternidad— y ángel, o sea, negándole la sexualidad de raíz (Ibíd., 54 y 55). Así se divide, por tanto, el trabajo de la producción de discursos acerca de la sexualidad: de un lado, «bestsellers» de la época como estos de Tóth citados, libros que exhortan a no caer en la tentación; de otro, los que lo hacen a partir de esas vidas ejemplares de quienes han sido escogidos como encarnadoras de la identidad colectiva deseable: las niñas santas. Así queda expresado en los libros escritos por los padres pasionistas sobre las santas María Goretti y Gema Galgani, cuyo nombre españolizado pierde una «m»: las adolescentes, las jóvenes pueden tener los deseos propios de la edad —al fin y al cabo el diablo siempre acecha—, pero su gran valor se manifiesta cuando, según los mandatos del padre-nuestro, no se dejan caer en las tentaciones y las vencen (Ruef, 1992: 13; García Macho, 2008: 98). Se perfilan así las virtudes modélicas que se escogen para su imitación a imagen del deseo de quienes promueven las figuras de santidad.

En todo este contexto entra la figura de Josefina Vilaseca como un *aggiornamento*, una renovación de una figura femenina clásica para lograr actualizar este mandato de pureza, castidad y modestia en un entorno donde la realidad era bien distinta (Medina Doménech, 2013).

El control del cuerpo femenino

Según Pura Sánchez, el cuerpo de los seres humanos ha sido tratado por el poder como un elemento que había que controlar por diferentes vías y de modos diversos; es lo que Foucault llamó la «tecnología política del cuerpo». Bajo el franquismo el cuerpo de las mujeres fue considerado, con la ayuda de la ideología católica, un elemento contaminado y pecaminoso y un ámbito, por tanto, sobre el que actuar continuamente (Sánchez, 2009; Douglas, 1973).

La contaminación opera por medio de un cuerpo femenino visto como muy sexualizado (Sánchez, 2009.; *vid.* también Roca

i Girona, 1992); y en verdad que esa impresión produce la lectura de los textos escritos por religiosos y dirigidos a la juventud femenina: los ya citados de Tóth (1953), Ruef (1992) y García Macho (2008) atestiguan de ello, muy en la línea foucaultiana de la multiplicación de los discursos en torno a la sexualidad. Cuestión por otra parte que sigue una línea consistente: Ehrenreich e English expresaron cómo el ideal romántico para la mujer en el siglo XIX consagró a las mujeres como representadas fundamentalmente por su útero, tomando la parte por el todo y afirmando como única y principal misión de la mujer la maternidad, hacia la que debía orientarse no solo la sexualidad femenina sino el nuevo papel de las mujeres en el orden social burgués (Ehrenreich e English, 1990).

Este cuerpo femenino hipersexualizado será sometido por medio de negar paradójicamente su sexualidad, como pudimos observar con la frase «ser mujer y ángel en una sola pieza»; esto puede hacerse tanto por la vía de la represión directa —vejaciones, humillaciones, violencia sexual— como a través de los tribunales militares y ordinarios, que castigarán las trasgresiones y determinarán que el cuerpo de la mujer es un objeto jurídico que pertenece al Estado o al varón, nunca a ella misma. Se establecerán así mismo otros mecanismos de sometimiento del cuerpo y de la sexualidad femenina que adquieren un carácter claramente reeducador y que se amparan bajo el discurso de la protección, como sucedía con las prostitutas y menores descarriadas en el Patronato de Protección de la Mujer. En suma, como señala Pura Sánchez (2009), reprimidas, castigadas, sometidas, reeducadas o protegidas, utilizando ideas morales o estructuras jurídicas, las mujeres nunca dejaron de ser para el régimen franquista «individuos de dudosa moral».

Lo que se hace con estas niñas como María Goretti o Josefina Vilaseca es otra forma de actuación sobre el cuerpo de las mujeres: la educación en la castidad, la virginidad y la pureza, que ya encontramos anteriormente, con Oliva Blanco, como vía para la sumisión y el servicio. Una muestra de ello la tenemos en los juegos y canciones infantiles que todxs recordamos:

Soy la reina de los mares
Y ustedes los van a ver:
Tiro mi pañuelo al agua
Y lo vuelvo a recoger.
Pañuelito, pañuelito,
Quién te pudiera tener
Metidito en el bolsillo
Como un pliego de papel (en Garrido Pascual, 2010: 86).

El pañuelo, siempre asociado al agua, representación del útero y del deseo sexual, ha sido tradicionalmente un símbolo de la virginidad, cuya pérdida puede acarrear un castigo severo. Pero existe un doble discurso según este par de los varones o de las mujeres. Para los varones, se destaca la contradicción entre la exigencia de la virginidad femenina y la permisividad que se autoconceden —que forma parte de la masculinidad— para desflorar, o al menos tener relaciones con cuantas mujeres puedan excepto las propias. Consustancial a la preservación obligada de la virginidad es la cuestión de su pérdida forzosa, es decir, por medio de la violación, usada con frecuencia por los varones como excusa para montar guerras donde luego se permiten y hasta se fomentan las violaciones (Osborne y Justo, 2004). Pero destaca Garrido Pascual el tratamiento diferencial de la agresión sexual dependiendo del estatus social de los intervinientes: en tiempos pretéritos no se consideraba violación si la agredida era de clase social inferior al violador ni tampoco si era anciana; la situación contraria —que el varón pertenezca a un grupo social inferior o distinto a la (joven) agredida— se considera una circunstancia grave por la contaminación de sangre indigna, por la posibilidad de engendrar hijos ilegítimos o por interferir con el mandato de la virginidad. A este último supuesto responden las Goretti y Vilaseca, que activamente lo obedecen, incluso a riesgo de perder la vida. En contraposición al discurso varonil, en las mujeres, que juegan también a la doble moral, ha funcionado mucho más, según Garrido Pascual, la complicidad para disfrutar en lo posible del sexo sin sufrir las consecuencias sociales negativas de la pérdida de la virginidad (Ibíd. Vid. asimismo Satrapí, 2005).

Sobre la educación religiosa de las elites femeninas resulta revelador el trabajo de Cristina Molina Petit (2012) acerca de las Monjas del Sagrado Corazón. La devoción al Sagrado Corazón en la imagen de un dios sufriente que pide amor y reparación resurge con fuerza desde la Revolución Francesa para contrarrestar movimientos laicistas o anticlericales en la sociedad, donde la reparación debida al Corazón Divino herido va a ser la imagen de la debida restauración de la Iglesia. Así, la Sociedad del Sagrado Corazón se instituye en Francia después de la Revolución y se expande en los siglos XIX y XX para contrarrestar las doctrinas socialistas y marxistas por medio de la educación de las elites femeninas, consideradas como más sensibles a esa imagen dulcificada de Dios y fieles transmisoras de ideologías desde el ámbito familiar.

La formación de las «jóvenes piadosas» se realiza desde una disciplina corporal y espiritual en el silencio y la humildad para cultivar las virtudes de la castidad y la obediencia. La joven de «buen espíritu» va a ser la que acepta tales lecciones sin crítica y las pone en práctica. Su modelo va a ser una Virgen adolescente de ojos bajos que alterna el trabajo manual (la costura) con la lectura edificante, siempre en silencio y dispuesta a escuchar —los ojos bajos, las manos juntas y pensando en Dios, nos decía a las nietas mi abuela materna, monja frustrada donde las haya de la citada orden—. El fin va a ser una mujer entrenada en el sometimiento, en el sacrificio de su voluntad y en el ser para otros: una perfecta esposa (ya sea de Cristo, ya sea de un varón), como ya comentaba la condesa de Campo Alange.

Esta mujer va a estar preparada no solo para ser una ayuda en la restauración de los valores de la Iglesia sino de los valores del patriarcado y esta alianza se refuerza, en casos como el del nacional catolicismo español, con las políticas del régimen franquista que requieren una restauración de la mujer tradicional después de los movimientos hacia la liberación femenina que se dieron en la Segunda República.

Violación y virtud, o un modelo prefeminista de la violencia de género

En 2006, Vicenç Esmerats, vicepostulador del proceso para la canonización de Josefina Vilaseca, declara: «La actitud de Vilaseca fue relevante porque era consciente que eso era pecado; ella murió por defender su pureza, por salvar su castidad»,⁹ como se ha señalado anteriormente en este capítulo.

Lo que está en juego por parte de la Iglesia no es tanto la idea de delito —que no constituye, además, su terreno— como la idea de pecado —la «llamada del diablo» se decía—. Un análisis de la relación entre estos dos conceptos viene referido por Dolores Juliano cuando analiza la función de las monjas carceleras bajo el franquismo: ante las necesidades del régimen las religiosas ceden sus conventos y a su personal para ejercer de carceleras en los comienzos de la dictadura, cuando tantas detenciones tras la guerra civil convierten en totalmente insuficiente la infraestructura de las prisiones. Con un largo entrenamiento en la acogida de muchachas descarriadas pero nulo en cuanto a guardianas de prisiones según los nuevos planteamientos profesionales puestos en práctica por la Segunda República, custodian a las presas, comunes y políticas, con los viejos planteamientos de su redención por medio de largas sesiones de oración y penitencia pues pensaban que la religión era el camino para el arrepentimiento y los propósitos de enmienda (Juliano, 2011).

En el caso de las violaciones, y ante el pecado, que es lo que a la Iglesia le importa, Dios perdona y el pecador se salva. Pero a los ojos del mundo esto ha de hacerlo la propia víctima, y es a lo que se induce a la niña María Goretti:

El párroco de Nettuno, el arcipreste Signori, trajo a Marietta la sagrada comunión y le administró la santa unción de los enfermos. Después de hablarle de Jesús, que había perdonado al ladrón arrepentido, la preguntó:

9. <http://www.hortolana.net/josefina/beatificacion.htm>.

—Marietta, ¿quieres perdonar a Alejandro por amor a Jesús?

—Sí, le perdono y quiero tenerle junto a mí en el paraíso. (Ruef, 1992: 72-73)

De igual modo, Josefina Vilaseca, que tarda veinte días en morir tras su agresión, perdona a su asesino, según se narra en una publicación religiosa, *El Pan De San Antonio*, de los PP. Franciscaños de Lérida de marzo de 1953:

—Oye, Josefina: ¿Tú sabías la vida de María Goretti? (Abrió los ojos, quedó perpleja y no contestó. La madre y la religiosa empezaron a relatarle la vida de la Santa italiana, y entonces contestó):

—¡Ah, sí! Esto lo oí contar en la Misión de Aviñó.

—¿Sabes que María Goretti perdonó a su asesino?

—También perdono yo a José.

—Mañana es primer viernes de mes. ¿Te gustaría comulgar?

—Sí, señor, y ofreceré la comunión para que José se convierta y sea bueno.

Y su madre añadió: Muy bien, Josefina, yo también comulgaré, como tú, con esta intención.

Comulgó todos los días pidiendo la conversión de su malhechor, y despedía a las visitas con estas palabras:

—Rogad a Dios para que sea siempre muy buena.¹⁰

La inducción al perdón queda de manifiesto en estos textos y a su vez el hecho del perdón se magnifica entonces como muestra de santidad. Como vemos, el modelo se perpetúa de una santa a otra aspirante, a la que se moldea a imagen y semejanza de su predecesora.

Se trata, en cualquier caso, de un modelo prefeminista de concepción de la violencia de género: la resistencia numantina y

10. http://www.hortolana.net/josefina/El_Pan_De_San_Antonio-Josefina_Vilaseca.htm.

el perdón de la víctima —antes muerta que violada, y entretanto, el perdón—. Encierra una concepción anecdótica de la violencia a la que corresponde una actitud individual, y por tanto, arbitraria —el perdón—, frente al imperio de la ley universalizadora y no graciable sino pautada externamente, de castigo más allá de la voluntad de la víctima —y de las presiones del agresor—. La violación queda, pues, como el resultado de «un instinto sexual básico», como ya se dijo, «de monstruos que no merecen llamarse hombres» (Zaldibea, 1975): se trata de un pecador aislado, no de un sistema que propicia el fenómeno; la violación —y el violador— queda como anécdota, no como categoría.

Tal y como argumenta la abogada Lidia Falcón:

La seguridad jurídica de un Estado depende fundamentalmente de que el sistema legal sea justo y de que se cumpla sin excepciones ni favoritismos. Especialmente las leyes y procedimientos penales. Hasta que la Constitución estableció la igualdad entre hombres y mujeres y se modificó el Código Penal, la víctima de una violación podía en cualquier momento del proceso perdonar al violador y este quedaba sin cargo alguno. Es lo que se llamaba «el perdón de la ofendida», que todo lo borraba [...]. Todavía hoy los delitos de agresión sexual deben ser denunciados únicamente por la víctima (Falcón, 2007).

El trasfondo del asunto es la asociación entre violación y virginidad femenina, vigente en España tan tarde como en el Código Penal hasta 1989, fecha en la que cambió la denominación de «delitos contra la honestidad» por la de «delitos contra la libertad sexual»; en ese cambio se incluyó bajo el epígrafe de violación la efectuada a los varones, al referirse ya a «personas» y no exclusivamente a «mujeres» como posibles víctimas de las violaciones.¹¹

11. Contra todo pronóstico, comenta de forma crítica María Luisa Maqueda, «la discutida generalización de los sujetos de protección de la violación —la nueva regulación habla de 'personas', no de mujeres—» contó con el apoyo de un feminismo minoritario «pese a suponer el abandono de un componente de género en un sector de regulación tan significativo como el sexual» (Maqueda, 2007).

La reforma llevada a cabo ese año representó, de esta manera, la ruptura de la asociación entre violación y virginidad (femenina) al ampliarse los supuestos de la penetración exclusivamente vaginal a la bucal y anal (Osborne, 2009).

En la época de Josefina Vilaseca en España el mandato se puede observar en los testimonios recogidos por Roca i Girona (2006: 150): «...el cura también siempre nos contaba que antes de perder la virginidad debíamos dejarnos matar... y siempre nos ponían el ejemplo de la María Goretti...». Para quienes éramos niñas en los años sesenta en colegios de monjas, el relato de su vida, martirio y santidad por defender su pureza era uno de los hitos en nuestra casta y pacata educación.

La obligada asociación entre resistencia a la violencia y demostración de la virtud está relacionada con el tan extendido mito de que si una mujer se resiste debidamente no hay hombre que la pueda violar, ilustrado en la siguiente entrevista a Cristobal Cano, señorito andaluz y uno de los encarcelados franquistas que pudo escapar durante la Guerra Civil cuando un socialista abrió la puerta de la cárcel donde se encontraba:

La gente dice que los nacionales violaron a muchas mujeres. ¿Es cierto? —No violaron a ninguna. Una mujer, si no quiere ser violada, no la violan. Como sea decente y buena, antes la tienen que matar. La prueba la tienes cada día en los periódicos con todas las que matan por no dejarse violar (Muñoz, 1978).

Volvamos al caso de María Goretti y al análisis de la posición de la Iglesia en cuanto a su violación. Su preferencia por la muerte antes que la «impureza» y su papel en la conversión de su asesino desencadenaron su canonización. De acuerdo con esta perspectiva, el pecado de su asesino consistió no tanto en atacar a María Goretti como en su intento de inducirla a un comportamiento sexual ilícito. Si María hubiera accedido a ello para salvar su vida, también ella habría sido objeto de reprobación. Previamente la había acosado e incluso amenazado, y ella le rehuía, pero no había un

contexto posible donde pedir ayuda o contar lo que le pasaba sin correr el riesgo de ser acusada de seducción, señalada con el dedo o no creída sencillamente.

Corría el principio del siglo XX:

Podemos imaginar una sociedad —escribe Stenzel, doctora en Teología— que hace que una niña se sienta demasiado aterrorizada por las consecuencias sociales como para buscar la protección de los adultos frente a las amenazas de violación y muerte, incapaz de buscar refugio con su párroco por temor a ser condenada por él. El mundo en el que María luchó por sobrevivir creía firmemente que para una mujer era mejor la muerte que la violación (Stenzel 2005: 207-208).

La Iglesia y la sociedad de mediados del siglo XX se mostraban todavía de acuerdo con ello. Y el mensaje, como hemos visto que ocurrió igualmente con Josefina Vilaseca, calaba profundamente en las mentes infantiles, máxime en entornos profundamente pobres, ignorantes y religiosos como los de nuestras dos protagonistas.

El comienzo de una larga historia

Las santas no nacen, se hacen. La santidad permite la creación de una identidad, modelada según los deseos y necesidades de quienes promueven su causa en una circunstancia histórica determinada. La persona en cuestión pasa a ser personaje, y su vida se convierte en ejemplar, a veces por sus logros pero, sobre todo, por los valores y virtudes que encarna y que, por medio del ejemplo que se resalta, es capaz de ser asimilada, seguida por otros. En los años cincuenta títulos como *Vidas ejemplares* o la *Imitación de Cristo* eran moneda corriente en los colegios religiosos. Aunque otros modelos sean posibles, interesan aquellos escogidos para su imitación porque hablan de las intenciones de sus promotores

(Harvey, 2001).¹² En el caso de Josefina Vilaseca son los padres y madres pasionistas, que no por casualidad son los promotores de la figura de Santa María Goretti y de Santa María Gema Galgani, dos grandes «marcas» de la Iglesia en Italia, con importantes derivaciones en España.¹³

Desde el momento en que es atacada y ella se resiste invocando al pecado, rodea a Josefina la excepcionalidad: de humilde y anónimo origen, en pocos días su figura se magnifica y convierte en asunto nacional; en medio de apelaciones a la santidad, se permite a la prensa de sucesos más importante de España que se hable por primera vez de delito sexual con motivo del intento de violación de la niña Josefina; tan tarde como en 2006 se compara a su asesino con Jack el destripador o con el de John Lennon. ¿Qué pasa con Josefina Vilaseca?

Además de a los intereses particulares de las órdenes religiosas —no hay orden que se precie que no cuente con un santo, o varios, para florecer—,¹⁴ el elevar lo que podía haber pasado, como tantos otros sucesos, como un intento de violación con resultado de muerte, a un episodio de alcance nacional y con todas las instituciones de poder implicadas, incluidos los medios de comunicación, servía, entre otras cuestiones, para lavar la cara de una España paupérrima, gris y reprimida. La exaltación de la pureza y la virtud se encarnaba en una cuasi niña todavía «no contaminada», arropada por las multitudes enardecidas debidamente lideradas y encauzadas por las autoridades de turno, con la Iglesia

12. Agradezco a Rosa María Domenech por haberme dado a conocer este trabajo.

13. A principios de los noventa, en algún libro sobre María Goretti (Ruef, 1992: 125) se puede comprobar parte del «emporio» en torno a esta santa. En Italia las Hermanas Pasionistas cuidan de la casa donde vivió y fue martirizada María Goretti, y atienden al santuario de Nettuno, donde se venera el cuerpo de la santa. Los Pasionistas se afincaron en los años cincuenta en Barcelona creando el culto a Santa Gema Galgani (1878-1902), canonizada en 1940. Allí cuentan con un impresionante santuario, al igual que en Madrid.

14. Recuérdese la novela *Extramuros* (Fernández Santos, 1978), cuya versión cinematográfica fue dirigida por Miguel Picazo (1985).

a la cabeza; así se aprovechaba para ocultar la dura realidad de la miseria reinante en los años cuarenta y, en el terreno de la moralidad, la extendida prostitución —a los pocos años se penalizarían los lupanares y casas de tolerancia, entonces legales—, símbolo de la inmoralidad del inframundo, de la no España, frente a los «buenos pobres», católicos afectos a la Iglesia y, por supuesto, al régimen.

La joven edad, la falta de instrucción y la pobreza del ambiente en el que vivía son rasgos que caracterizan a nuestra niña. De familia rural con profundas convicciones religiosas, pareciera como si el control del cuerpo femenino fuera no solo cuestión de moralidad sino que la explotación de la protagonista formara parte del guión. Ni siquiera en la agonía halla reposo. La impresión que ofrecen las crónicas del momento es la de un «uso intensivo» del cuerpo y de la persona de Josefina durante su estancia en el hospital en los veinte días que preceden a su muerte. No parece que la dejen tranquila para poder recuperarse de las graves heridas sufridas: recibe continuas visitas, con las que le hacen fotos, no solo de la familia sino de las autoridades religiosas; hace declaraciones, hay fotos suyas con un crucifijo en la mano la víspera de su muerte en las que se la ve con aspecto febril, etc. Así no hay quien se recupere, induce a pensar la lectura de los documentos y la visión de las imágenes.

Una vez que su caso se hace público, esta niña, y luego su figura, porque ella fallece pronto, parece convertirse en instrumento de los deseos de los otros, en particular de la Iglesia y de su familia en santa alianza con las autoridades del momento y los medios de comunicación. Un cargado ambiente de pecado, virtud, pureza, castidad, martirio, rezos, santidad y procesiones parece prolongarse hasta el presente. La causa de beatificación yace en alguna mesa del Vaticano, posiblemente a la espera de que su resolución favorable resulte funcional al movimiento neoconservador u orden religiosa de turno en el seno de la Iglesia católica, siempre deseosos de ampliar sus cotas de poder.

Estas y muchas otras implicaciones que rodean este caso abren un camino de amplio estudio alrededor de la figura de esta niña potencialmente santa, de inmaculado cuerpo, que nos puede servir

para adentrarnos en la religiosidad católica del siglo XX que, con variaciones claro está, no parece tener fin en nuestros días.

Bibliografía

- BLANCO CORUJO, O. (2010), *La Polémica Feminista en la España ilustrada. La Defensa de las Mujeres de Feijoo y sus detractores*, Almud, Ediciones de Castilla-La Mancha.
- DOUGLAS, M. (1973), *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI.
- EHRENREICH, B. e ENGLISH, D. (1990), *Por su propio bien. (150 años de consejos de los expertos)*, Madrid, Taurus.
- FALCÓN, L. (2007), «El perdón de la ofendida», *El Periódico*, 7 de noviembre.
- FERNÁNDEZ SANTOS, J. (1978), *Extramuros*, Barcelona, Laia.
- GARCÍA MACHO, P., C. P. (2008), *Santa Gema Galgani, Su vida escrita por ella misma*. (Introducción, comentarios y apéndices), Burgos, Editorial Monte Carmelo.
- GARRIDO PASCUAL, M. C. (2010), *El corro de las niñas. Un repaso al juego del corro desde sus orígenes como elemento de la cultura femenina*, Madrid, horas y Horas.
- HARVEY, J. (2001), «Good Girls Go to Heaven: The Venerable Mari Carmen González-Valerio y Sáenz de Heredia (1930-1939)», en J. Labanyi (ed.), *Constructing Identity in Contemporary Spain. Theoretical Debates and Cultural Practice*, Oxford, Nueva York, Oxford University Press, pp. 113-127.
- JULIANO, D. (2011), *Presunción de inocencia. Riesgo, delito y pecado en femenino*, Lako Liburuak.
- LAFITTE, M., Condesa de Campo Alange (2009) [1948], *La secreta guerra de los sexos*, Madrid, horas y Horas.
- MAQUEDA, M. L. (2007), «¿Es la estrategia penal una solución a la violencia contra las mujeres?» www.indret.com/pdf/475_es.pdf, Barcelona, octubre.
- MEDINA DOMÉNECH, R.M. (2013), *Ciencia y sabiduría del amor. Una historia cultural del franquismo (1940-1960)*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert.

- MOLINA PETIT, C. (2012), «Monjas del Sagrado Corazón: educación y élites femeninas en la España de Franco», en R. Osborne (ed.), *Mujeres bajo sospecha. Memoria y sexualidad (1930-1950)*, Madrid, Fundamentos, pp. 235-251.
- MONTEJO GURRUCHAGA, L. (2006), «La narrativa de Carmen Kurtz: compromiso y denuncia de la condición social de la mujer española de posguerra», *Arbor*, Vol. 182, n. 719 (Ejemplar dedicado a: Escritoras españolas del siglo XX (1)), pp. 407-415.
- MUÑOZ, C. (1978), «La venganza fue terrible. Masacre fascista en Arahál (Sevilla)», *Interviú*, 9-15 de febrero.
- OSBORNE, R. y JUSTO SUÁREZ, C. (2004), «Ser mujer en la guerra», en Concha Roldán, Txetsu Ausín y Reyes Mate (eds.), *Guerra y paz en nombre de la política*, Madrid, Calamar ediciones, Colección «El rapto de Europa», pp. 175-192.
- OSBORNE, R. (2009), *Apuntes sobre violencia de género*, Barcelona, Bellaterra.
- PALACIO LIS, I. y RUIZ RODRIGO, C. (1993), *Infancia, pobreza y educación en el primer franquismo (Valencia 1939-1951)*, Valencia, Universitat de Valencia.
- PÉREZ ABELLÁN, F. (2006), «Así matan ellos», *Interviu.es*, 31-07-2006. www.interviu.es/entrevistas/articulos/asi-matan-ellos
- ROCA I GIRONA, J. (1996), *De la pureza a la maternidad. La construcción del género femenino en la postguerra española*, Madrid, Ministerio de Educación y Cultura.
- ROURA, A. (ed.) (1998), *Mujeres para después de una guerra*, Barcelona, Flor del Viento.
- (ed.) (2005), *Un inmenso prostíbulo. Mujer y moralidad durante el franquismo*, Barcelona.
- RUEF, V. (1992), *Cuando una niña ama de verdad... Santa María Goretti*, Zaragoza, Ediciones Pasionistas.
- SÁNCHEZ, P. (2009), *Individuas de dudosa moral*. Barcelona, Crítica.
- SATRAPI, M. (2005), *Bordados*, Madrid, Norma Editorial.
- STENZEL, E. J. (2005), «María Goretti: violación y política de canonizaciones», en Raquel Osborne y Jordi M. Monferrer (dirs.), *Procesos en torno a la religión: presente y futuro*. Madrid, UNED, Colección Varia, pp. 201-209.

- TÓTH, T. (1953), *Pureza y hermosura*, Madrid, Sociedad de Educación Atenas, S.A.
- ZALDIBEA, V. (1975), *El delito sexual en España (1944-1974)*, Madrid, Sedmay Ediciones.

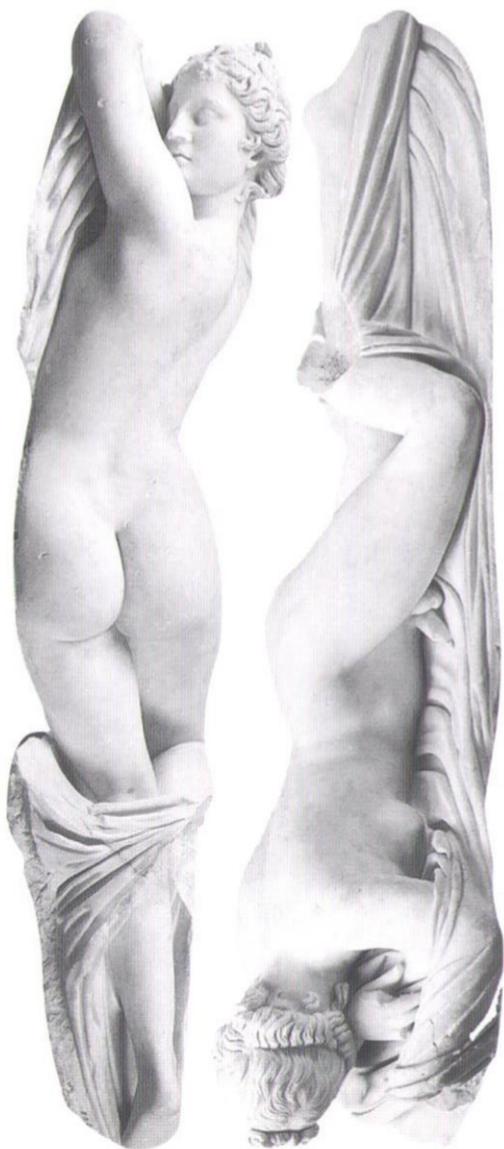
Icaria Editorial

M^a Isabel del Val Valdivieso y Henar Gallego Franco (eds.)

LAS HUELLAS DE FOUCAULT EN LA HISTORIOGRAFÍA

PODERES, CUERPOS Y DESEOS

HISTORIA Y FEMINISMO



A E I H M

Este libro ha sido editado en papel 100% Amigo de los bosques, proveniente de bosques sostenibles y con un proceso de producción de TCF (Total Chlorin Free), para colaborar en una gestión de los bosques respetuosa con el medio ambiente y económicamente sostenible.

Diseño de la colección: Muntsa Busquets

© M^a Isabel del Val Valdivieso, Henar Gallego Franco, Francisco Vázquez García, Elvira Burgos Díaz, Silvia Tubert, Raquel Osborne, Isabel Morant, María José de la Pascua Sánchez, Maite Larrauri, Emilia María Durán Almarza, Olaya Fernández Guerrero

© De esta edición
Icaria editorial, s.a.
Arc de Sant Cristòfol, 11-23
08003 Barcelona
www.icariaeditorial.com

ISBN: 978-84-9888-460-9
Depósito legal: B. 19.136-2013

Fotocomposición: Text Gràfic

Impreso en Romanyà/Valls, s.a.
Verdaguer, 1, Capellades (Barcelona)

Printed in Spain. Impreso en España. Prohibida la reproducción total o parcial

ÍNDICE

Prólogo, M^a Isabel del Val Valdivieso y Henar Gallego Franco 7

SESIÓN I

PODER, BIPODER Y GÉNERO EN LA MODERNIDAD 13

Hipótesis represiva e hipótesis productiva. El contexto historiográfico de la voluntad de saber,
Francisco Vázquez García 15

Foucault y la crítica feminista de la heterosexualidad como institución, *Elvira Burgos Díaz* 29

Debate 55

SESIÓN II

ANATOMÍA POLÍTICA DE LOS CUERPOS 71

Culto a la imagen, sacrificio del cuerpo, *Silvia Tubert* 73

Cuerpo inmaculado: la función de la pureza en el modelo de mujer de la Iglesia católica, *Raquel Osborne* 101

Debate 123

SESIÓN III

LA SEXUALIDAD CONSTRUIDA: NORMAS Y DESEOS 133

Las costumbres del amor y la diferencia de sexos en la novela de la modernidad, *Isabel Morant* 135

Amor místico, amor sensual: sexo, amor e identidades femeninas (siglos XVI-XVII), *María José de la Pascua Sánchez* 163

Debate 199

MESA REDONDA
FRONTERAS DE LA IDENTIDAD 213
Incorporales, Maite Larrauri 215
Performatividad e identidades queer,
Emilia María Durán Almarza 223
Cuerpos en-red-ados. Feminismo y nuevas tecnologías,
Olaya Fernández Guerrero 235
Debate 255

PRÓLOGO

M^a Isabel del Val Valdivieso y Henar Gallego Franco*

La Asociación Española de Investigación de Historia de las Mujeres (AEIHM) celebra, cada dos años, un Seminario de investigación en el que busca reflexionar sobre el oficio de historiar en su campo de interés. En este sentido el análisis de las principales teorías y escuelas historiográficas resulta imprescindible con el fin de dar respuesta a cuestiones relevantes relacionadas con el cómo y el porqué de lo que hacemos. Por eso en ocasiones anteriores se propusieron temas relacionados con la historia de las mujeres en diferentes ámbitos, con la pretensión de profundizar en la obra de alguna de las más destacadas investigadoras, escuelas y metodologías de nuestra disciplina. De este modo se organizaron reuniones en torno a la obra de Joan Scott, del impacto de las teóricas francesas en la historiografía feminista española, y de la forma en que se han abordado asuntos tales como la subjetividad, la cultura material y el género en el contexto de las diversas corrientes italianas, y su repercusión entre nosotras.

El resultado de las tres sesiones anteriores había sido muy fructífero, pero parecía evidente que el modelo de análisis historiográfico tal y como veníamos planteándolo empezaba a dar muestras de agotamiento. Se hacía preciso por tanto dar un giro en la orientación. Es así como la Junta directiva decidió dedicar

* M^a Isabel del Val Valdivieso, presidenta de la Asociación española de investigación de historia de las mujeres (2010-2012); Henar Gallego Franco, Tesorera de la Asociación española de investigación de historia de las mujeres (2010-2012).