

# *¿Curas viriles? El padre Claret y la masculinidad sacerdotal en la España del siglo XIX\**

*Raúl Mínguez Blasco*

Universidad del País Vasco (UPV/EHU)  
raul.minguez@ehu.eus

*Resumen:* La feminización del catolicismo en el siglo XIX, que debilitó discursivamente a los varones seculares frente a sus madres y esposas, tuvo el efecto contrario entre el clero masculino. El modelo de masculinidad sacerdotal que se construyó a mediados de siglo se caracterizó por una férrea defensa del celibato, por el estricto control de las pasiones y por la reivindicación de una presencia activa de la religión en la esfera pública. Este artículo se centrará especialmente en Antonio María Claret, uno de los principales representantes de la Iglesia española en el siglo XIX.

*Palabras clave:* catolicismo, género, masculinidad sacerdotal, España, siglo XIX.

*Abstract:* The feminization of Catholicism in the nineteenth century discursively weakened ordinary men in their relations with their mothers and wives. However, it had the opposite effect among the male clergy. The model of priestly masculinity constructed in the mid-nineteenth century was characterized by the firm defence of celibacy, strict control of passions and the vindication of an active presence of reli-

---

\* El autor es beneficiario de una ayuda Ramón y Cajal, concedida por el Ministerio de Ciencia e Innovación, y pertenece a los proyectos de investigación PGC2018-097445-A-C22, financiado por el MICIU; PID2020-114602GB-I00, financiado por MINECO y FEDER, y el Grupo Consolidado del Gobierno Vasco, IT 1312-19 (código OTRI, GIC18/52).

gion in the public sphere. This paper will focus specifically on Antonio María Claret, one of the main figures of the Spanish Church in the nineteenth century.

*Keywords:* catholicism, gender, priestly masculinity, Spain, nineteenth century.

«Sin gran esfuerzo aparente, con soltura y gracia, el Magistral suspendió en sus brazos el columpio, que libre de su prisión y contenido en su descenso por la fuerza misma que lo levantara, bajó majestuosamente. [...] Don Álvaro disimuló difícilmente el bochorno. “¡Mayor puerilidad!” , pero estaba avergonzado de veras. Además, él, que miraba a los curas como flacas mujeres, como un sexo débil especial a causa del traje talar y la lenidad que les imponen los cánones, acababa de ver en el Magistral un atleta; un hombre muy capaz de matarle de un puñetazo si llegaba esta ocasión inverosímil»

Leopoldo Alas, Clarín, *La Regenta*, 1885.

En el complejo universo literario creado por Clarín en *La Regenta*, la capacidad de los personajes principales de aprovechar, combatir o trascender el rígido ambiente social de una ciudad de provincias como Vetusta constituye, sin duda, uno de los grandes logros de esta novela. El personaje de Fermín de Pas, magistral de la catedral de Vetusta, es, junto al de Ana Ozores, quien mejor representa esa dialéctica o conflicto entre el yo individual y el ser social. De orígenes muy humildes, don Fermín ascenderá rápidamente dentro de la jerarquía eclesiástica gracias a la protección e influencia de su poderosa madre, que le inculcará la ambición como medio y fin de su vida. Convertirse en el confesor de la Regenta constituirá un paso más en su dictadura sobre las conciencias de los vetustenses, pero, al poco tiempo, el amor *solo* espiritual que dice sentir por Ana provocará en él una fuerte crisis de identidad. Por su parte, el *donjuán* oficial de la ciudad, don Álvaro de Mesía, encuentra en su pretensión de conquistar a la Regenta una sugerente manera de aumentar su vanidad personal y de robustecer su influencia social. Sin embargo, pronto se dará cuenta de que aquel a quien no consideraba rival por su apariencia y formas afeminadas, se trata en realidad de un hombre.

La manera brillante con la que Clarín fue capaz de representar en esta obra el imaginario común de la época respecto al clero

masculino, junto a la convincente labor de introspección del personaje de Fermín de Pas constituyen dos buenas pistas de lo que pretendo hacer en este trabajo. A través de la categoría de género, el principal objetivo que me planteo es analizar el proceso de construcción discursiva del clero masculino en relación con otros modelos de masculinidad presentes en la España del siglo XIX. En ese sentido, el concepto de «masculinidad sacerdotal» me va a resultar muy útil, entendiendo por tal el conjunto de discursos elaborados por y para el clero masculino y que resaltaba las virtudes que debía tener un buen sacerdote. Aunque están lógicamente muy relacionados, no se debe confundir este concepto con el de «masculinidad católica» o «religiosa», que es más amplio al referirse a los discursos destinados a modelar la identidad del hombre católico, tanto laico como eclesiástico<sup>1</sup>.

Una figura esencial en la construcción de la masculinidad sacerdotal en la España decimonónica fue Antonio María Claret (1807-1870). Misionero en Cataluña y Canarias durante los años cuarenta, arzobispo de Santiago de Cuba desde 1851 y, a partir de 1857, confesor de la reina Isabel II, su destacada trayectoria en el seno de la institución eclesial le generó un enorme respeto y consideración, no solo entre gran parte del clero, sino también entre muchos feligreses. Su influencia intelectual en varias generaciones de españoles fue, desde luego, muy diferente a la ejercida por su coetáneo Jaime Balmes. De espíritu eminentemente pragmático y popular, Claret no dedicó mucho tiempo a realizar sesudas reflexiones sobre el futuro de la religión y de la Iglesia en la nueva sociedad liberal, burguesa e industrial que se estaba conformando en su época, sino que buscó mantener viva la llama del catolicismo a fuerza de predicar y publicar. Claret fue uno de los fundadores de la Librería Religiosa, una empresa editorial que publicó y divulgó muchos de sus libros, opúsculos y hojas volantes. Su reducido formato y bajo coste junto con el estilo llano, claro y directo que caracterizó la forma de escribir de Claret fueron las claves de su éxito. Sus libros y opúsculos pretendieron convertirse en auténticas guías de conducta de jóve-

---

<sup>1</sup> Remito al respecto a María Cruz ROMEO: «El otro género de la religión: masculinidad católica en la España isabelina», en Inmaculada BLASCO (ed.): *Mujeres, hombres y catolicismo en la España contemporánea. Nuevas visiones desde la historia*, Valencia, Tirant Humanidades, 2018, pp. 69-91.

nes, mujeres, padres de familia y sacerdotes en un tiempo de cambio e incertidumbre marcado por el ascenso de la burguesía, del capitalismo y del liberalismo. Personaje muy controvertido entre los sectores anticlericales, que lo acusaron de representar el absolutismo y el clericalismo, él mismo se encargó de contribuir a la construcción pública de su figura a través de la escritura de una autobiografía en la que buscó presentarse como un sacerdote ejemplar.

Tomando, por tanto, a Claret como hilo conductor, el artículo se dividirá en tres partes. En la primera realizaré una aproximación teórica crítica al concepto de «masculinidad hegemónica» para poder aplicar los resultados de dicha reflexión al contexto del siglo XIX español. En la segunda parte me centraré en la construcción del modelo de masculinidad de los sacerdotes, focalizando la atención en el celibato, uno de sus principales rasgos identitarios. Por último, en el tercer epígrafe me concentraré en la proyección pública de la figura de Claret a través de su propia autobiografía y de dos biografías de muy distinto signo político. A partir de ello podremos reflexionar en torno a las distintas concepciones que de la religión y de la política tenían las culturas políticas liberales y anti-liberales en la España de mediados del siglo XIX.

### ¿Masculinidad hegemónica en la España decimonónica?

Como es bien conocido, los estudios históricos sobre los hombres como seres sexuados son herederos del enfoque constructivista introducido por la categoría de género desde mediados de los años ochenta del siglo pasado<sup>2</sup>. Desde esta perspectiva, los hombres no solo construirían su precaria e inestable identidad de género con relación a las mujeres, sino también en contraposición a otros hombres. El concepto de «masculinidad hegemónica», planteado por primera vez por Raewyn W. Connell en 1983 con una notable influencia gramsciana en su forma de entender las relaciones de poder, hace referencia a aquel modelo de masculinidad excluyentemente aceptable y comúnmente aceptado en un determinado lugar y periodo histórico frente a otros modelos de mas-

---

<sup>2</sup> Joan W. SCOTT: «Gender: A Useful Category of Historical Analysis», *American Historical Review*, 91 (1986), pp. 1053-1075.

culinidad considerados subalternos o subordinados. Establece, por tanto, una jerarquía de masculinidades impuesta no solo por la opresión o la violencia, sino también por la hegemonía o control cultural de un grupo de hombres sobre el resto de los hombres y el conjunto de las mujeres<sup>3</sup>.

El concepto de «masculinidad hegemónica», que no tardó en ser ampliamente utilizado en diversas disciplinas, pronto comenzó a recibir también importantes críticas. Desde el punto de vista historiográfico, son tres los reparos que se pueden señalar. En primer lugar, su carácter estructural y poco dinámico hace que sea escasamente flexible al cambio y la contingencia que caracterizan los procesos históricos. En segundo lugar, la hegemonía a la que alude el concepto no puede entenderse exclusivamente en términos de género. John Tosh, por ejemplo, ha subrayado la importancia de la condición social en la articulación de las relaciones de poder entre varones, pero a la clase podrían añadirse otros marcadores identitarios como la raza, la nación o la religión<sup>4</sup>. Finalmente, la relación con las otras formas de masculinidad es unidireccional, de arriba a abajo, sin reconocer la posibilidad de que estos otros modelos puedan contribuir, de abajo a arriba, a moldear la masculinidad hegemónica<sup>5</sup>.

La propia Connell, consciente de estas críticas y del uso y abuso de la masculinidad hegemónica para explicar fenómenos muy diversos, escribió en 2005 un artículo junto a su colega Messerschmidt en el que matizaba algunos aspectos de la formulación inicial del concepto<sup>6</sup>. A pesar de gran capacidad analítica que sigue teniendo la masculinidad hegemónica, otras voces han optado por utilizar conceptos

---

<sup>3</sup> Raewyn CONNELL: *Masculinities*, Berkeley, University of California Press, 1995, pp. 67-86. Una síntesis reciente y muy clarificadora sobre el estudio de las masculinidades en Nerea ARESTI: «La historia de género y el estudio de las masculinidades. Reflexiones sobre conceptos y métodos», en Henar GALLEGU (ed.): *Feminidades y masculinidades en la historiografía de género*, Granada, Comares, 2018, pp. 173-193.

<sup>4</sup> John TOSH: «Hegemonic masculinity and the history of gender», en Stefan DUDINK, Karen HAGEMANN y John TOSH (eds.): *Masculinities in politics and war. Gendering Modern History*, Manchester-Nueva York, Manchester University Press, 2004, pp. 41-58.

<sup>5</sup> Demetrakis Z. DEMETRIOU: «Connell's concept of hegemonic masculinity: A critique», *Theory and Society*, 30 (2001), pp. 337-361.

<sup>6</sup> Raewyn W. CONNELL y James W. MESSERSCHMIDT: «Hegemonic Masculinity. Rethinking the Concept», *Gender & Society*, 19(6) (2005), pp. 829-859.

diferentes. Es el caso del ya citado Demetriou, quien, para mostrar que la masculinidad hegemónica aglutina características de diferentes masculinidades, propone el concepto de «bloque hegemónico masculino». A mi juicio, no es desde luego el nombre más afortunado para denotar el carácter cambiante y flexible que el autor pretende dar a la realidad designada por dicho concepto. Más recientemente, French y Rothery han realizado una propuesta original, haciendo una analogía con la división del tiempo histórico por Braudel en su monumental obra *El Mediterráneo*, estos dos autores han distinguido tres planos de la masculinidad: la estructural, la coyuntural y la *evenemencial*. A pesar de la potencialidad de esta división conceptual, no se antoja tarea fácil distinguir en la práctica histórica entre lo que los autores denominan principios normativos, formas de comportamiento socialmente aceptadas y sistemas de valores cotidianos<sup>7</sup>.

El aparato conceptual que voy a utilizar en este artículo para el contexto de la España decimonónica —aunque podría resultar extensible a otros contextos históricos— parte de una concepción más bien foucaultiana del poder, entendido este como red interconectada de relaciones inestables entre sujetos y colectivos sobre bases discursivas<sup>8</sup>. Así, frente al carácter dicotómico del binomio masculinidad hegemónica/masculinidades subordinadas, propongo distinguir entre *masculinidad normativa* y *masculinidades alternativas*. La principal diferencia respecto a la formulación de Connell reside en que la masculinidad normativa no sería propiamente un modelo acabado y definido de masculinidad, sino más bien una amalgama de elementos procedentes de diferentes modelos de masculinidad alternativos que constituiría el «sentido común» de lo que supondría ser un hombre ideal en un periodo histórico concreto. Esta masculinidad normativa se reforzaría mediante la oposición discursiva de contramodelos caracterizados bien por una masculinidad

---

<sup>7</sup> Henry FRENCH y Mark ROTHERY: «Hegemonic Masculinities? Assessing Change and Processes of Change in Elite Masculinity, 1700-1900», en John H. ARNOLD y Sean BRADY (eds.): *What is Masculinity? Historical Dynamics from Antiquity to the Contemporary World*, Londres, Palgrave-MacMillan, 2011, pp. 139-166.

<sup>8</sup> «En cualquier sociedad, relaciones de poder múltiples atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social; y estas relaciones de poder no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento del discurso». Michel FOUCAULT: *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992, pp. 139-140.

insuficiente (hipomasculinidad), bien por una masculinidad exagerada (hipermasculinidad)<sup>9</sup>. Las masculinidades alternativas serían, a su vez, fruto de la fusión del género con otros marcadores identitarios (raza, clase, religión, nación, cultura política, etc.). Así, podría hablarse de masculinidad burguesa, masculinidad obrera, masculinidad colonial, masculinidad patriótica, masculinidad liberal, masculinidad republicana o, como en el caso que nos ocupa en este artículo, de masculinidad sacerdotal. Aunque estas masculinidades alternativas se definirían principalmente con relación a la masculinidad normativa vigente en ese periodo histórico, no se pueden considerar subalternas porque, como se ha señalado, ellas mismas contribuirían a la formación de la masculinidad normativa y también a su transformación a lo largo del tiempo.

Para el caso de la España del siglo XIX, queda todavía bastante trabajo por realizar para conocer la evolución de la masculinidad normativa durante el periodo, especialmente durante la primera mitad de siglo<sup>10</sup>. No obstante, gracias a los numerosos estudios de historia de las mujeres y de crítica literaria con los que ya contamos, no sería aventurado afirmar que esta masculinidad normativa, al igual que ocurrió con los modelos de feminidad, experimentó un proceso de redefinición muy importante fruto de la lenta pero imparable transformación de la sociedad del Antiguo Régimen a la sociedad liberal-burguesa<sup>11</sup>. Así, la masculinidad normativa presente desde mediados de siglo quedó marcada en particular por el predominio político del liberalismo y cultural de la burguesía<sup>12</sup>. El va-

---

<sup>9</sup> Estos dos conceptos, procedentes del sociólogo Michael Kimmel, han sido brillantemente aplicados al análisis histórico de las masculinidades por Darina Martykánová. Véase, por ejemplo, Darina MARTYKÁNOVÁ: «Los pueblos viriles y el yugo del caballero español. La virilidad como problema nacional en el regeneracionismo español (1890s-1910s)», *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 39 (2017), pp. 19-37.

<sup>10</sup> Un trabajo que se aproxima a estas primeras décadas del siglo XIX y que llama la atención sobre el proceso de resignificación de la identidad masculina es María SIERRA: *Género y emociones en el Romanticismo. El teatro de Bretón de los Herberos*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2013, pp. 9-58.

<sup>11</sup> María Cruz ROMEO: «Domesticidad y política. Las relaciones de género en la sociedad postrevolucionaria», en María Cruz ROMEO y María SIERRA (coords.): *La España liberal (1833-1874)*, vol. II de *Historia de las culturas políticas en España y América Latina*, Madrid-Zaragoza, Marcial Pons-Prensas Universitarias de la Universidad de Zaragoza, 2014, pp. 89-127.

<sup>12</sup> Sobre la hegemonía cultural de la burguesía y la clase media en España, a pe-

rón ideal de la época se caracterizó, a grandes rasgos, por el pragmatismo, el control de las emociones y la autonomía individual. En el espacio público, esfera que le correspondía por naturaleza, destacaba su condición de productor y ciudadano comprometido con su nación, mientras que en la esfera privada, espacio donde debía velar por mantener su respetabilidad pública, tenía que ser un ejemplar esposo y padre de familia, aunque la primacía material y espiritual en este ámbito se reservó a la esposa y madre<sup>13</sup>.

Esta masculinidad normativa se reforzó a lo largo del siglo mediante la alteridad o contraposición discursiva de otros arquetipos de varón que, o bien excedían algunos rasgos del hombre moderno, o bien carecían de ellos. Posiblemente, el contramodelo masculino de más éxito y duración fue el donjuán, el calavera, el seductor. Esta figura hipermasculina y de claros tintes aristocráticos, que contrastaban con la idiosincrasia de clase media, fue caracterizada por la ociosidad, la irresponsabilidad, la promiscuidad sexual, la ausencia de trabas morales y, en definitiva, la incapacidad de refrenar los sentimientos y emociones<sup>14</sup>. La inclusión de las categorías de nación y raza en la formación discursiva de estos modelos opuestos al varón ideal derivó en otras figuras hipermasculinas, como la del gitano y, a partir de la expansión colonial, la del hombre marroquí. Ambas figuras fueron definidas por su exotismo y sus instintos irrefrenables, unos rasgos con los que, en un proceso similar de contraposición de modelos de género, los viajeros y observadores europeos habían estereotipado a los españoles y las españolas durante la época del Romanticismo<sup>15</sup>. Por supuesto, también existieron con-

---

sar de ser numéricamente poco relevante, véase Jesús CRUZ: *The rise of middle-class culture in nineteenth-century Spain*, Louisiana, Louisiana State University Press, 2011.

<sup>13</sup> Un ideal de hombre que no difería demasiado de la presente en otros países de Europa occidental. Véase el ya clásico Georges L. MOSSE: *The image of man. The creation of modern masculinity*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 1996.

<sup>14</sup> Sobre la representación del donjuán en el teatro de mediados de siglo y sus intentos de domesticación según los parámetros burgueses, Francisco Javier FERNÁNDEZ URENDA: «Don Juan ante el teatro costumbrista burgués: la censura del seductor como reinterpretación del ideal de masculinidad», *RILCE*, 28(2) (2012), pp. 406-422. Sobre la perduración del donjuán en las primeras décadas del siglo XX, Nerea ARESTI: «La peligrosa naturaleza de Don Juan. Sexualidad masculina y orden social en la España de entreguerras», *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 40 (2018), pp. 13-31.

<sup>15</sup> María SIERRA: «Hombres arcaicos en tiempos modernos. La construcción ro-

tramodelos, definidos generalmente (aunque no siempre) por su hipomasculinidad o afeminamiento. El ejemplo más evidente para el siglo XIX español fue el del sacerdote o cura católico<sup>16</sup>.

Estos y otros discursos de la alteridad frente a la masculinidad normativa no fueron recibidos de manera pasiva por los colectivos a los que se dirigían, sino que estos tuvieron capacidad para responder y moldear masculinidades alternativas que, en ocasiones, tuvieron también la fuerza suficiente como para matizar o transformar algunos rasgos de esa masculinidad normativa. Fue, por ejemplo, el caso de los trabajadores industriales, que desde la década de 1860 adaptaron a sus intereses el discurso liberal-burgués sobre el papel preeminente de la mujer como esposa y madre para construir la figura del ganapán y excluir así a sus compañeras del trabajo extradoméstico<sup>17</sup>. O el de las élites negras y mulatas de Cuba, que racializaron el arquetipo normativo de varón establecido por la administración colonial para modelar una masculinidad respetable que permitiese al movimiento negro integrarse dentro de la nación cubana<sup>18</sup>. Finalmente, hay que destacar el caso del clero masculino que, como veremos en los dos siguientes epígrafes, también respondió a las acusaciones de afeminamiento, sobre todo por parte los sectores anticlericales, para construir un modelo de masculinidad, el sacerdotal, que contribuyó a matizar o reforzar algunos aspectos de la masculinidad normativa decimonónica.

---

mántica de la masculinidad gitana», *Historia Social*, 93 (2019), pp. 51-65; Gemma TORRES: «La reivindicación de la nación civilizada: masculinidad española en el discurso colonial sobre Marruecos (1900-1927)», *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 39 (2017), pp. 59-81, y Xavier ANDREU: *El descubrimiento de España. Mito romántico e identidad nacional*, Madrid, Taurus, 2016.

<sup>16</sup> A este modelo de masculinidad me voy a centrar en el resto del artículo, pero es necesario remitir a una publicación muy reciente en la que se aborda también esta cuestión: María Cruz ROMEO: «A New Priest for a New Society? The Masculinity of the Priesthood in Liberal Spain», *Journal of Religious History*, 45-4 (2021), pp. 540-558.

<sup>17</sup> Jesús DE FELIPE: «Masculinidad y movimiento obrero español: Las identidades masculinas obreras y el trabajo femenino, 1830-1870», *Historia, Trabajo y Sociedad*, 8 (2017), pp. 65-85.

<sup>18</sup> Pilar PÉREZ-FUENTES: «Masculinidades en pugna: género, raza y nación en Cuba, 1878-1898», en Teresa María ORTEGA, Ana AGUADO y Elena HERNÁNDEZ SANDOICA (eds.): *Mujeres, Dones, Mulleres, Emakumeak. Estudios sobre la historia de las mujeres y del género*, Madrid, Cátedra, 2019, pp. 323-343.

## Celibato y masculinidad sacerdotal

En 1845, el republicano anticlerical francés, Jules Michelet, aseguraba que el matrimonio había pasado a estar formado por tres personas: «1.º *El hombre*, el ser fuerte, violento; 2.º *La mujer*, el ser débil por naturaleza; 3.º *El sacerdote*, nacido hombre y fuerte, pero que le conviene hacerse el débil, parecerse a la mujer, el cual, participando así del uno y de la otra, puede interponerse entre ambos»<sup>19</sup>. Estas palabras reflejan bastante bien la percepción que tenía el anticlericalismo europeo, incluido el español, de una figura que, como el sacerdote católico, era muy susceptible de ser denigrada mediante su afeminamiento o hipomasculinización, aunque esta operación escondía, en realidad, una cierta ansiedad de los anticlericales a perder el control paterno y marital sobre las mujeres<sup>20</sup>. De hecho, los anticlericales decimonónicos no solo concibieron a la Iglesia como un poder radicalmente opuesto a cualquier tipo de progreso, sino también como un poder feminizado que podía debilitar la supremacía masculina<sup>21</sup>.

Desde luego, había motivos para que una parte de la opinión pública identificara a los sacerdotes y al catolicismo en general con la feminidad. Como es bien conocido, durante el siglo XIX se desarrolló en Norteamérica y Europa occidental un proceso de feminización religiosa que se tradujo en fenómenos interrelacionados como la afluencia mayor de feligresas que de feligreses en las parroquias, la extensión de una piedad que adquirió rasgos emotivos y sentimentales, el aumento considerable de las congregaciones feme-

---

<sup>19</sup> Jules MICHELET: *El sacerdote, la mujer y la familia*, Barcelona, Jané Hermanos, s. d., p. VIII (1.ª ed. en francés, 1845, en cursiva en el original).

<sup>20</sup> María Pilar SALOMÓN: «Devotas, mojjigatas, fanáticas y libidinosas. Anticlericalismo y antifeminismo en el discurso republicano a fines del siglo XIX», en Ana AGUADO y Teresa María ORTEGA (eds.): *Feminismos y antifeminismos. Culturas políticas e identidades de género en la España del siglo XIX*, Valencia, PUV, 2011, pp. 71-98.

<sup>21</sup> Manuel DELGADO: *Las palabras de otro hombre. Anticlericalismo y misoginia*, Barcelona, Muchnick Editores, 1993, y Xavier ANDREU: «Tambores de guerra y lágrimas de emoción. Nación y masculinidad en el primer republicanismo», en Aurora BOSCH e Ismael SAZ (eds.): *Izquierdas y derechas ante el espejo. Culturas políticas en conflicto*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2016, pp. 91-118.

ninas de vida activa (en el caso del catolicismo) y, en definitiva, la vinculación discursiva de la religión con las mujeres, las cuales fueron consideradas más religiosas que los hombres<sup>22</sup>. Sin embargo, no se debe olvidar que, aunque esta feminización de la religión implicó un reconocimiento del papel público que podían desempeñar las mujeres en defensa de la Iglesia, no supuso de ninguna manera una aceptación de la igualdad de hombres y mujeres dentro de ella. De hecho, la feminización religiosa dentro del catolicismo fue, en parte, suscitada por una elite clerical que encontró en la vinculación simbólica de la Iglesia con la Virgen María una manera de legitimar el proceso de centralización y romanización de la estructura eclesial en torno a la figura del papa<sup>23</sup>. El modelo de sacerdote célibe salió reforzado de este proceso al remarcarse todavía más la distancia entre la Iglesia como institución y los fieles laicos, que quedaron totalmente subordinados a la primera. El gran reto para obispos y sacerdotes fue armonizar su condición de varones en el seno de una organización feminizada.

Por otra parte, las sucesivas exclaustaciones liberales, que acabaron prácticamente con la totalidad del clero regular masculino, contribuyeron también a fortalecer la posición del clero secular dentro de la Iglesia española. Aunque su número era inferior al de antes de la revolución —poco más de 60.000 sujetos en el censo de 1797 frente a una media de 40.000 durante el reinado de Isabel II—, su importancia cualitativa fue mucho mayor. Los obispos y sacerdotes tenían que convertirse en la piedra angular en torno a la cual debía llevarse a cabo el proyecto de recristianización de la sociedad. Para ello, era necesario que estuvieran bien formados, fueran disciplinados y tuvieran un comportamiento moral intachable. Los seminarios adquirieron en ese contexto una gran importancia, más si cabe por la supresión de la Teología en

---

<sup>22</sup> Tine VAN OSSELAER y Thomas BUERMAN: «Feminization Thesis: A Survey of International Historiography and a Probing of Belgian Grounds», *Revue d'histoire ecclésiastique*, 103 (2008), pp. 497-544, y Raúl MÍNGUEZ: «¿Dios cambió de sexo? El debate internacional sobre la feminización de la religión y algunas reflexiones para la España decimonónica», *Historia Contemporánea*, 51 (2015), pp. 397-426.

<sup>23</sup> Raúl MÍNGUEZ: «¿Un catolicismo feminizado? Género y discurso católico en la España decimonónica», en Pedro RÚJULA y Francisco J. RAMÓN: *El desafío de la Revolución. Reaccionarios, antiliberales y contrarrevolucionarios (siglos XVIII y XIX)*, Granada, Comares, 2017, pp. 335-349.

las universidades en 1852, lo cual les dio el monopolio de la formación sacerdotal<sup>24</sup>.

Al igual que ocurrió en otros países católicos como Francia y Bélgica, se comenzaron a publicar desde mediados de siglo un conjunto de manuales a utilizar en los seminarios<sup>25</sup>. Sin apartarse de las pautas contrarreformistas sobre la preparación de sacerdotes, dichos manuales no solo trataron de adaptar el comportamiento sacerdotal a las directrices de la sociedad burguesa, sino que además respondieron a las acusaciones de afeminamiento con la reivindicación de un modelo de sacerdote viril que pudiera encajar con algunos de los elementos característicos de la masculinidad normativa de la época. Entre los manuales más destacados se encuentran el *Tesoro del Sacerdote*, del jesuita José Mach; el *Arte Pastoral*, del dominico Juan Planas, y *El colegial o seminarista*, de Claret, al que nos vamos a dedicar en las siguientes páginas<sup>26</sup>.

En su manual para seminaristas, Claret dejaba claro cuál era la posición que los sacerdotes ocupaban en la jerarquía social: «El sacerdote se ha de contar entre Dios y los hombres, pues que es menor que Dios, pero es mayor que los demás hombres»<sup>27</sup>. El sacerdote debía remarcar esa superioridad a través, en primer lugar, de su aspecto externo. Estar tonsurado y llevar el hábito talar consti-

---

<sup>24</sup> Sobre la situación del clero decimonónico, Manuel REVUELTA: «Clero viejo y clero nuevo en el siglo XIX», en Manuel REVUELTA: *La Iglesia española en el siglo XIX. Desafíos y respuestas*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2005, pp. 73-111.

<sup>25</sup> Véase Thomas BUERMAN: «The Catholic Priest and Hegemonic Masculinity in the 19<sup>th</sup> Century», en Izabella AGÁRDI, Berteke WAALDIJK y Carla SALVATERRA (eds.): *Making Sense, Crafting History: Practices of Producing Historical Meaning*, Pisa, Plus, 2010, pp. 33-54, esp. p. 39.

<sup>26</sup> Antonio María CLARET: *El colegial o seminarista teórica y prácticamente instruido. Obra utilísima, o más bien necesaria para los jóvenes de nuestros días que siguen la carrera eclesiástica*, Barcelona, Librería Religiosa, 1860-1861; José MACH: *Tesoro del sacerdote o repertorio de las principales cosas que ha de saber y practicar el sacerdote para santificarse a sí, y santificar a los demás*, Barcelona, Imprenta del Heredero de José Gorgas, 1861, y Juan PLANAS: *Arte pastoral o método para gobernar bien una parroquia: obra escrita en obsequio de los señores curas párrocos*, 2.<sup>a</sup> ed., Barcelona, Imprenta de Pablo Riera, 1860. Llama la atención el elevado número de ediciones que alcanzaron estas obras: según el catálogo de la Biblioteca Nacional de España, el de Claret llegó a la 13.<sup>a</sup> edición en 1951, el de Mach a la 16.<sup>a</sup> en 1927 y el de Planas a la 7.<sup>a</sup> en 1908.

<sup>27</sup> Antonio María CLARET: *El colegial...*, vol. II, p. 10.

tuían, desde hacía varios siglos, disposiciones obligatorias para el clero, aunque no siempre respetadas, de ahí que Claret insistiera en la necesidad de cumplirlas, no solo para distinguirse de los seglares, sino también porque no hacerlo suponía un signo de debilidad y afeminamiento:

«La experiencia nos enseña que el que es un buen eclesiástico ama el hábito talar, como el buen militar ama su insignia. Y a la verdad, cuánto contribuye el hábito talar a las buenas costumbres lo dice la misma cosa, pues que el tal hábito es una continua exhortación al que lo lleva a que viva según la disciplina eclesiástica. Y la experiencia enseña que los que visten afeminadamente, afeminadamente viven, y los que visten vestidos santos, viven santamente»<sup>28</sup>.

Con esta analogía con la clase militar, Claret buscó dar la vuelta al argumento de que los sacerdotes eran hombres con falda por llevar el hábito talar y afirmó que lo realmente viril era la obediencia y la disciplina que portar dicha prenda conllevaba. Para mantener su respetabilidad social y no convertirse en un mal ejemplo para sus feligreses, el sacerdote debía evitar acudir a lugares públicos, como el teatro, el café o la taberna, y mezclarse con seglares en actividades ilícitas como cazar, beber, fumar o jugar a naipes<sup>29</sup>. No obstante, Claret era consciente de que el sacerdote no podía vivir totalmente aislado de la sociedad en la que vivía, de ahí la inclusión de una sección dedicada a la urbanidad para regular su comportamiento en la mesa, en las visitas o en el paseo e insistir en que debía ir siempre limpio y no desprender mal olor<sup>30</sup>. Tampoco negaba la importancia de que el seminarista poseyera una buena formación intelectual —«un eclesiástico sin ciencia es un hombre inútil»<sup>31</sup>— y no descuidara el ejercicio físico, porque la gimnasia «desarrolla el cuerpo en proporciones armoniosas, neutraliza los efectos de los trabajos mentales, y, en fin, engendra y mantiene un constante

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, vol. II, pp. 45-46.

<sup>29</sup> *Ibid.*, vol. I, pp. 350-352.

<sup>30</sup> *Ibid.*, vol. I, pp. 385-419.

<sup>31</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 199. Gramática castellana, latín, teología, filosofía, derecho canónico, historia sagrada y de España, griego, hebreo, francés, inglés, alemán, italiano y matemáticas son algunas de las materias referidas por Claret para la buena formación de un futuro sacerdote.

equilibrio entre todas las funciones de la economía, conservando en toda edad la salud, el vigor y la belleza»<sup>32</sup>.

La apelación a ser hombres bien preparados desde el punto de vista intelectual y físicamente fuertes se combinaba con la exigencia de virtudes morales que podríamos considerar feminizadas en aquella época, como la mansedumbre, la paciencia, la obediencia, el amor a María o la castidad. Sin embargo, como señala Ismael Souto, el modelo de masculinidad religiosa que se fue consolidando a lo largo del siglo XIX caracterizó como masculinas y no como femeninas estas virtudes morales porque, en definitiva, fueron las que había tenido Jesucristo<sup>33</sup>. Así, Claret trató de demostrar a sus lectores que seguir estos principios no era síntoma de debilidad, sino todo lo contrario, constituía una muestra de virilidad:

«Por este camino no pasa jamás el hombre vil, débil, menguado y cobarde, porque nunca jamás tiene valor para hacer un sacrificio, nunca jamás tiene fuerzas para hacer frente ni resistir a ningún antojo o apetito de la concupiscencia, antes bien, todo lo que le pide le concede: como es un cobarde y vil se deja vencer de su enemigo [...]. ¡Qué vileza! ¡Qué miseria! ¡Qué infamia! Pero el hombre fuerte y amante, cual debe ser el diácono, se presenta delante de Dios y le ofrece este sacrificio, y si alguna vez se siente estimulado de la concupiscencia, le sirve de ocasión para hacer una nueva oferta al Señor, prometiéndole fidelidad»<sup>34</sup>.

En este pasaje, Claret se refiere en concreto a la castidad y a la obligación del sacerdote de mantenerla en todo momento. El celibato clerical contaba con muchos siglos de tradición en la Iglesia católica, pero la insistencia de las autoridades eclesiásticas en velar por su mantenimiento durante el siglo XIX se debió principalmente a dos razones. En primer lugar, porque constituía una de las llaves maestras del proyecto de clericalización y romanización de la Iglesia al suponer un claro elemento de distinción y jerarquía frente a las mujeres y hombres laicos. En segundo lugar, porque el ascenso del

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 255.

<sup>33</sup> Ismael SOUTO: «“¡Ay, si en vez de santo fuera hombre...!” Religión y masculinidad en *Nazarín* (1885)», en Mauricio ZABALGOITIA (ed.): *Hombres en peligro. Génesis, nación e imperio en la España de cambio de siglo (XIX-XX)*, Madrid, Iberoamericana, 2017, pp. 155-172.

<sup>34</sup> Antonio María CLARET: *El colegial...*, vol. II, pp. 234-235.

liberalismo avanzado de carácter anticlerical podía provocar que, como señaló Claret, cualquier *deslíz* en el cumplimiento de la castidad obligatoria fuera aprovechado por estos sectores para denigrar al clero y, por extensión, al conjunto de la Iglesia católica: «Antes, que las gentes eran buenas, que los sacerdotes eran amados y respetados, si alguno cometía alguna falta era disimulado, tapado y excusado; pero en el día no, es publicado, exagerado, y de la fragilidad de uno infieren la malicia de todo el estado clerical»<sup>35</sup>.

El celibato sacerdotal cuestionaba la masculinidad normativa de dos maneras. Por un lado, su seguimiento a rajatabla fue criticado en ensayos y opúsculos, muchos de carácter higienista, con argumentos inspirados en la naturaleza, la ciencia, la demografía o la sociedad. Así, se señalaba que el estado de celibato era contrario a la naturaleza humana, estrangulaba el crecimiento de la especie y además era lesivo para la imagen de los sacerdotes con respecto a sus feligreses, ya que, al no estar casado como la mayoría de ellos, no podían utilizar al sacerdote de ejemplo<sup>36</sup>. En ese sentido, era criticada la hipomasculinidad que conllevaba el celibato eclesiástico, ya que la ausencia total de relaciones sexuales contrastaba con la sexualidad controlada que ofrecía el matrimonio para el modelo de masculinidad liberal-burgués<sup>37</sup>. Sin embargo, el celibato sacerdotal también podía tener el efecto contrario al desatar las pasiones más bajas e incontrolables de unos hombres expuestos a una imposición que se consideraba claramente antinatural. En ese caso, los sacerdotes eran representados como hombres hipermasculinos y no fue extraño encontrarlos así en obras de teatro, en novelas (Fermín de Pas en *La Regenta*, por ejemplo) o en láminas pornográficas<sup>38</sup>. Desde luego, este tipo de representaciones ya habían existido con anterioridad al siglo XIX, pero, como señala Julio de la Cueva,

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 21.

<sup>36</sup> Julio LORENTE Y PEÑAFORT: *El celibato en el futuro Concilio*, Madrid, s. e., 1869.

<sup>37</sup> El célebre higienista Monlau trató de ofrecer una visión intermedia entre ambas posturas al distinguir entre el aceptable celibato eclesiástico y el deleznable celibato de los libertinos. Sin embargo, esta propuesta tuvo escaso predicamento entre sus colegas de profesión. Véase Francisco VÁZQUEZ: «La patologización del celibato en la medina española (1820-1920)», *Asclepio*, 70(2) (2018), <https://doi.org/10.3989/asclepio.2018.15>.

<sup>38</sup> El propio Claret fue víctima de esta hipermasculinización de su figura, como muestran las nueve láminas en las que aparece en una actitud claramente sexual en la

la fusión de este anticlericalismo antiguo con el moderno discurso anticlerical fue muy eficaz<sup>39</sup>. Así lo demuestra la denuncia masiva de casos de pederastia en escuelas católicas por parte de periódicos republicanos en el cambio de siglo, una acción que se insertó dentro de una estrategia política más amplia destinada a controlar la escuela y proteger la infancia<sup>40</sup>.

Clérigos de la talla de Balmes se sintieron lo suficientemente interpelados como para pronunciar conferencias o escribir artículos en defensa del celibato. El filósofo catalán sostenía que el celibato no solo permitía al sacerdote ganar respeto entre la comunidad —algo que perdería si tuviera una mujer a su lado—, sino que además le ofrecía la posibilidad de concentrarse única y exclusivamente en la religión<sup>41</sup>. Por su parte, el sacerdote tradicionalista Miguel Sanz Lafuente se apoyó en las teorías de Malthus para afirmar que el celibato contribuía eficazmente a que la población no creciera de manera desmesurada. También recurrió a autoridades médicas e higienistas, entre las que cabe destacar a Tissot<sup>42</sup>, para sostener que «el esperma reabsorbido sirve de alimento y nutrición a la máquina animal. Muy doctas indagaciones y reiterados experimentos enseñan que el líquido prolífico encierra una gran virtud nutritiva»<sup>43</sup>. De esa manera, siguiendo el principio básico de lo que algunos higienistas denominaron «economía espermática»<sup>44</sup>,

---

serie *Los Borbones en pelota*. Véase SEM: *Los Borbones en pelota*, edición y estudio introductorio de Isabel BURDIÉL, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2012.

<sup>39</sup> Julio DE LA CUEVA: «El anticlericalismo en España. Un balance historiográfico», en Benoît PELLISTRANDI (ed.): *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, Madrid, Collection de la Casa de Velázquez, 2004, pp. 353-370.

<sup>40</sup> Francisco VÁZQUEZ: «La campaña contra los sacerdotes pederastas (1880-1912): un ejemplo de “pánico moral” en la España de la Restauración», *Hispania*, 78 (260) (2018), pp. 759-786.

<sup>41</sup> Jaime BALMES: «Reflexiones sobre el celibato del clero católico en parangón con la facultad de contraer de los protestantes», en Jaime BALMES: *Obras completas*, vol. V, Madrid, BAC, 1948, pp. 655-674.

<sup>42</sup> André David Tissot publicó en 1760 un tratado titulado *L'Onanisme* en el que criticaba duramente la masturbación y la relacionaba con causas y consecuencias tanto físicas como mentales.

<sup>43</sup> Miguel SANZ LAFUENTE: *Memoria leída en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas por D. Miguel Sanz Lafuente, académico de número, sobre el celibato eclesiástico*, Madrid, Imprenta Nacional, 1864, p. 38.

<sup>44</sup> Véase Collin MCKINNEY: «“Enemigos de la virilidad”: Sex, masturbation, and celibacy in nineteenth-century Spain», *Prisma Social*, 13 (2014-2015), pp. 72-108.

Sanz Lafuente afirmó que el hombre era más fuerte y robusto en estado de continencia que en el de incontinencia.

Claret también se refirió a algunos de estos argumentos teóricos a favor del celibato, pero lo que a él más le interesó fue preservarlo en la práctica entre los seminaristas y los sacerdotes. Desde luego, el primer y más evidente peligro que amenazaba la castidad sacerdotal eran las mujeres. Claret hacía la siguiente recomendación a los sacerdotes: «No te detengas con ellas por buenas que sean, porque naturalmente te comunicarían calor, pues que ellas sin pensar hacen como el fuego, que comunica el calor a lo que se arrima»<sup>45</sup>. Este tipo de consejos son abundantes en la producción escrita claretiana, desde los manuales para confesores hasta cartas personales escritas a sacerdotes. El celibato, que constituía el principal elemento identitario de la masculinidad sacerdotal, no podía verse comprometido por ningún lío de faldas.

No obstante, los seminarios también se percibieron como espacios potencialmente peligrosos para el mantenimiento de la castidad, a pesar de que aquí las mujeres estuvieran ausentes. Otro tipo de peligros, jamás nombrados directamente pero sí muchas veces insinuados, acechaban la pureza sacerdotal. Lo primero que debía hacer el obispo y los directores del seminario era evitar la entrada o expulsar a los estudiantes que mostraran actitudes *afeminadas*:

«Todos los extremos son viciosos: cuando un joven estudiante es descuidado en sus cosas exteriores, es señal que es flojo y desaplicado en la virtud y en las ciencias; y cuando gusta de componerse con afectación, valiéndose además de pomadas, perfumes, etc., revela un corazón afeminado y un espíritu corrompido, y contrario al espíritu de la Iglesia. A este tal no se le debe permitir estar en el Seminario, ni seguir la carrera eclesiástica, porque es o será un lujurioso, y por tanto la confusión y azote de la Iglesia. Hay ciertas pequeñeces en los jóvenes que parecen nada, y sin embargo son evidentes señales que dicen lo que serán con el tiempo; por lo tanto, cuidado, directores»<sup>46</sup>.

Los rectores y prefectos de los seminarios, por tanto, tenían que ser especialmente celosos en hacer cumplir una serie de normas por-

---

<sup>45</sup> Antonio María CLARET: *El colegial...*, vol. II, p. 169.

<sup>46</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 41.

que «un solo inficionado con esta peste bastaría para contagiar a toda la comunidad»<sup>47</sup>. Así, debían asegurarse de que la lámpara de la habitación de los colegiales estuviera siempre encendida mientras dormían, cerrar con llave el excusado por la noche e impedir por el día que dos colegiales estuvieran juntos en él, castigar a los colegiales que hablaran a solas o se entregaran cartas y expulsar directamente a quien se acostara cerca de otro colegial. También debían ser muy estrictos en conceder permiso a un colegial para ir al cuarto de sus maestros, «pues que es cosa que jamás se practica en los seminarios de observancia; además que es algo peligroso el hallarse a solas en un cuarto con un jovencito»<sup>48</sup>. A los colegiales, por su parte, Claret les exigía que durmieran en la cama con camisa y calzoncillos, que procuraran no mostrar su cuerpo desnudo al cambiarse de ropa y que denunciaran al compañero que llevara estampas, figuras, libros o papeles deshonestos, inmorales e impíos<sup>49</sup>.

Como señalan Richard Cleminson y Francisco Vázquez, el concepto de «homosexualidad» todavía no existía a mediados del siglo XIX, aunque en la medicina ya se estaban produciendo algunos cambios respecto al entendimiento de este *desarreglo* sexual<sup>50</sup>. Así, el concepto de «sodomía» fue cediendo paso al de «pederastia», que en este momento podía aplicarse tanto a relaciones sexuales entre dos varones adultos como entre un adulto y un niño, y no solo se tenían en cuenta elementos anatómicos para identificar a un pederasta, sino también caracteres sociológicos y pautas de comportamiento. El problema de la pederastia pasó, por tanto, de ser una cuestión de sexo a convertirse paulatinamente a lo largo del siglo en una cuestión de género, de ahí las numerosas referencias al *afeeminamiento* como motivo de sospecha<sup>51</sup>. El modelo de masculinidad sacerdotal que se fue construyendo durante este periodo trató

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 22.

<sup>48</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 372.

<sup>49</sup> *Ibid.*, vol. I, pp. 382-385.

<sup>50</sup> Francisco VÁZQUEZ: «El discurso médico y la invención del homosexual (España 1840-1915)», *Asclepio*, 53(2) (2001), pp. 143-162, y Richard CLEMINSON y Francisco VÁZQUEZ: «Los invisibles». *A history of male homosexuality in Spain, 1850-1940*, Cardiff, University of Wales Press, 2007, pp. 29-94.

<sup>51</sup> Si bien el afeeminamiento había sido algo combatido prácticamente desde la Antigüedad, será en el siglo XIX cuando se asocie afeeminamiento con homosexualidad masculina. Véase Régis REVENIN: «Homosexualité et virilité», en Alain COR-

de cercenar así un peligro que, no obstante, estaba muy cerca. El seminario, espacio de disciplinamiento en términos foucaultianos, tuvo como principales objetivos detectar comportamientos y actitudes sospechosas para erradicarlas de raíz y, sobre todo, enseñar pautas estrictas de control de los cuerpos y de sus pasiones con la intención de crear sujetos dóciles y útiles para la Iglesia<sup>52</sup>.

## La conflictiva construcción pública de la figura de Claret

No cabe duda de que Claret fue una figura excepcional en su época. Su vasta producción escrita y, en especial, su posición privilegiada como confesor de la reina Isabel II desde 1857 hasta su destronamiento así lo atestiguan. Sin embargo, su controvertida construcción pública, tanto por detractores como partidarios (incluido él mismo), fue más allá de su propia persona y sirvió no solo para modelar un modelo de masculinidad sacerdotal en diálogo o contraposición con otros modelos de masculinidad, sino también para discutir sobre cuál debía ser la posición de la religión en el campo cada vez más autónomo de la política.

Me voy a centrar en tres fuentes. Las dos primeras son biografías de Claret: una de carácter anticlerical escrita en 1869 por un colaborador del periódico *La Iberia*, que utilizó el pseudónimo de O\*\*\*, y otra de carácter apologético, escrita en 1871 por parte de un sacerdote conocido de Claret, Francisco de Asís Agular, en respuesta de la biografía anterior y de otras afines que se publicaron. La tercera fuente será la propia autobiografía de Claret. Aunque con adiciones posteriores, fue escrita en su mayor parte en 1861 por mandato de José Xifré, en aquel momento director de conciencia de Claret y superior general de los Misioneros Hijos del Corazón de María, la congregación fundada por Claret en 1849. Precisamente, el fin de esta autobiografía era servir de ejemplo para los misioneros de su congregación, por lo que, en ese sentido, no se aparta de la finalidad didáctica que caracterizó a la mayo-

---

BIN (dir.): *Histoire de la virilité*, vol. 2, *Le triomphe de la virilité. Le XIXe siècle*, París, Seuil, 2011, pp. 375-407.

<sup>52</sup> Michel FOUCAULT: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 1982, pp. 137-230.

ría de los escritos de Claret. La diferencia estriba en que, al escribir de sí mismo, Claret también participó en su propia construcción como sujeto.

El relato de los años de infancia, aunque no suele ser muy extenso, es una parte esencial en las biografías y autobiografías religiosas porque es durante este periodo cuando se revelan los primeros signos que anuncian la excepcionalidad del personaje<sup>53</sup>. En su autobiografía, Claret afirmaba que ya desde muy pequeño expresó su voluntad de ser sacerdote y mostró una gran devoción por la Virgen María, y señala que, gracias a la divina Providencia, se libró de morir sepultado en la casa de su ama de leche cuando todavía era un bebé; un hecho que incluso su biógrafo defensor, Francisco de Asís Aguilar, consideró que no tenía fundamento<sup>54</sup>. A pesar de estos inicios esperanzadores, la adolescencia y juventud eran consideradas etapas de la vida especialmente propicias para caer en la tentación y en el pecado, como el propio Claret constató en algunos de sus escritos<sup>55</sup>. En su caso, este periodo había coincidido con la emigración desde su pueblo de nacimiento, Sallent, a la ciudad de Barcelona, donde trabajó como capataz en una fábrica textil. Su biógrafo anticlerical, O\*\*\*, afirmaba que «no es de extrañar que, vigoroso y joven, y entre bailes y francachelas, tuviese muchos lances amorosos, y que, ya fijándose en alguna payesa u operaria, ya saltando inconstante como mariposa de flor en flor, viese y conociese el mundo y la carne tan a fondo como muchos de sus hechos y dichos posteriores nos revelan»<sup>56</sup>.

Claret reconocía en su autobiografía que, durante sus primeros tres años en la capital condal, se enfrió bastante el fervor religioso que tenía en su pueblo porque «era un delirio el que yo tenía por la

<sup>53</sup> Joan PRAT: *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad*, Barcelona, Bellaterra, 2007, pp. 127-149.

<sup>54</sup> Antonio María CLARET: *Autobiografía y escritos complementarios*, Buenos Aires, Editorial Claretiana, 2008, nn. 30, 43-55 y 7, y Francisco de ASÍS AGUILAR: *Vida del Excmo. e Illmo. Sr. Don Antonio María Claret, misionero apostólico, arzobispo de Cuba y después de Trajanópolis*, Madrid, Imprenta de Pascual Conesa, 1871, p. 11.

<sup>55</sup> Véase al respecto Antonio María CLARET: *La cesta de Moisés entre las siete bocas del Nilo, o sea Avisos saludables a los jóvenes, para preservarse de los peligros del siglo*, Barcelona, Imprenta de los Herederos de la V. Pla, 1851.

<sup>56</sup> O\*\*\*: *Biografía del Padre Claret por O\*\*\*: Colaborador de La Iberia de Calvo Asensio*, Madrid, Imprenta de J. E. Morete, 1869, p. 17.

fabricación», hasta el punto de que «durante la Misa tenía más máquinas en la cabeza que santos había en el altar»<sup>57</sup>. Incluso llegaba a decir que en aquella época solía vestir «con bastante elegancia, quizá demasiada» y tuvo que recurrir a la intermediación de la Virgen María para frenar la pasión que hacia él sentía una señora joven<sup>58</sup>. Aseguraba que se sentía como Saulo antes de convertirse en Pablo, pero gracias al apoyo de un sacerdote, el padre Amigó, decidió estudiar latín y trasladarse al seminario de Vic, donde recuperó su fervor religioso. Su biógrafo defensor, Francisco de Asís, valoraba este paso de Claret, que supuso el inicio de su carrera eclesiástica, como ejemplo de abnegación y de renuncia a los éxitos y placeres mundanos: «Tenía veintidós años de edad; estaba bastante instruido para desempeñar un buen papel y obtener cierta superioridad moral entre los de su clase; su aptitud especial para la fabricación era indudable; [...] y lo deja todo, abandona las esperanzas de un porvenir relativamente brillante y marcha a sentarse entre los niños en los bancos del seminario»<sup>59</sup>. Se constataba de esa manera que el aspirante a sacerdote no solo debía alejarse de los devaneos sexuales de un donjuán, sino que además debía renunciar a cualquier tipo de ambición material o mundana, la cual definía al hombre burgués de la época.

Respecto a su etapa de predicador en Cataluña durante la década de los cuarenta, O\*\*\* no solo destacaba las simpatías carlistas de su biografiado —llega a insinuar que defendió con las armas la causa de don Carlos en la primera guerra carlista—, sino su capacidad para atraer con «grandes exageraciones, muchas exterioridades y gran provisión de estampas y rosarios» a un «largo séquito de viejas y chicos, que son las dos clases que más se fanatizan»<sup>60</sup>. También sostenía el autor que Claret buscó y pretendió la mitra de Cuba en el momento en que quedó vacante y que, al presentarse ante los reyes en el momento de su nombramiento, no tuvo problema en cambiar «el humilde traje talar del sacerdote pobre en ricos capisayos de delicado gusto, y consagrado a poco, se le vieron

---

<sup>57</sup> Antonio María CLARET: *Autobiografía...*, nn. 66-67.

<sup>58</sup> *Ibid.*, nn. 72.

<sup>59</sup> Francisco de Asís AGUILAR: *Vida del Excmo...*, p. 26.

<sup>60</sup> O\*\*\*: *Biografía del Padre...*, p. 21.

lucir magníficos pectorales y lujosos anillos»<sup>61</sup>. Evidentemente, el biógrafo anticlerical de Claret buscaba con estas palabras dañar su figura al introducir elementos distorsionadores del modelo de masculinidad sacerdotal, como la ambición política o el afán de lujo.

Por su parte, Claret (autor) dedicó la segunda parte de su autobiografía a las misiones, sin duda la más didáctica de las tres en que se dividió la obra porque iba destinada principalmente a los misioneros de la congregación que fundó. Virtudes como la pobreza, la mansedumbre, la humildad, la obediencia o la caridad, consideradas en ese momento por los discursos de género normativos como más propias de mujeres que de hombres, fueron reivindicadas por Claret para sus misioneros por ser las que había tenido Jesucristo<sup>62</sup>. Por otro lado, tanto Claret (autor) como Aguilar reiteraban que, en ningún momento, Claret se introdujo en política, aunque ambos reconocían que en algunos periodos, coincidiendo con la regencia de Espartero y con el estallido de la revuelta de los *matiners*, tuvo que paralizar sus predicaciones por miedo a las suspicacias de las autoridades. No obstante, Aguilar sí reivindicó el papel pacificador de Claret en Cuba en beneficio de la metrópoli: «Sin nombrar jamás la causa de España ni referirse a los disturbios públicos directamente, hizo más en favor del orden público y de las buenas relaciones entre la metrópoli y la colonia que no hubiera logrado un numeroso ejército»<sup>63</sup>.

Así pues, dos modelos radicalmente diferentes de sacerdote se dibujan en los relatos de O\*\*\*, Aguilar y el propio Claret: el primero lo describe como ambicioso, ansioso de riquezas y honores, poco resistente a las tentaciones mundanas y defensor a ultranza del absolutismo, mientras que los dos últimos lo presentan como sencillo, humilde, con un férreo autocontrol de las pasiones (utilizando en ocasiones disciplinas corporales como el cilicio) y absolutamente

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>62</sup> Antonio María CLARET: *Autobiografía...*, nn. 428-437.

<sup>63</sup> Francisco de Asís AGUILAR: *Vida del Excmo...*, p. 160. Sobre la presencia de Claret en Cuba, que no tengo espacio para desarrollar aquí, resulta muy interesante Jeanne MOISAND: «El Padre Claret y el escándalo de los matrimonios interraciales. Misiones católicas y sexualidad en la Cuba colonial (1851-1857)», en Xavier HUETZ DE LEMPS, Gonzalo ÁLVAREZ CHILLIDA y María Dolores ELIZALDE (eds.): *Gobernar colonias, administrar almas*, Madrid, Collection de la Casa de Velázquez, 2018, pp. 209-228.

ajeno a los intereses de la política. Es sobre todo durante la etapa como confesor de la reina cuando el relato de los tres autores trasciende la figura individual de Claret para tratar la compleja cuestión de la relación entre religión y política en la sociedad liberal. En ese sentido, es fundamental tener en cuenta que las dos biografías sobre Claret se escribieron en los inicios del Sexenio Revolucionario, momento en el que el debate sobre la posición de la religión en la esfera pública, canalizada constitucionalmente mediante la aprobación de la libertad de cultos, estaba muy vivo<sup>64</sup>.

El biógrafo anticlerical de Claret no solo seguía presentándolo como amante de las joyas, la buena comida y otros placeres mundanos, sino que, además, haciéndose eco de lo que ya era creencia general entre la opinión pública, afirmaba que, con la ayuda de sor Patrocinio, Claret había ido «catequizando o mejor dicho hechizando» a Isabel II<sup>65</sup>. De esa manera, asegura O\*\*\*, Claret pudo intervenir políticamente dificultando el reconocimiento del reino de Italia en 1865, poniendo y quitando gobiernos y nombrando directamente a obispos. Tanto Aguilar como Claret en su autobiografía insistieron una y otra vez en que el confesor de la reina no aprovechó su cargo ni para conceder empleos, destinos y dignidades para otros ni, por supuesto, para influir en política. En opinión de Aguilar, «si el Excmo. e Ilmo. Sr. D. Antonio María Claret hubiese tenido el talento y la feliz osadía del Cardenal Jiménez de Cisneros y se hubiese hallado en circunstancias parecidas, jamás le perdonaríamos el haberse abstenido, como se abstuvo, de tomar parte en las cosas políticas»<sup>66</sup>. El biógrafo defensor de Claret era aquí consciente de que la época de los Reyes Católicos era muy diferente a la suya: la Revolución y el liberalismo habían separado la marcha de la política del control de la Iglesia, pero también la propia Iglesia, como señala Di Stefano, contribuyó decisivamente a delimitar la esfera de lo temporal/civil/estatal de la esfera de lo es-

---

<sup>64</sup> Gregorio DE LA FUENTE: «El enfrentamiento entre clericales y revolucionarios en torno a 1869», *Ayer*, 44 (2001), pp. 127-150, y Raúl MÍNGUEZ: «Entre el hogar y la calle. La movilización política de mujeres católicas durante el Sexenio Democrático», *Hispania Nova*, 18 (2020), pp. 419-449.

<sup>65</sup> O\*\*\*: *Biografía del Padre...*, p. 46.

<sup>66</sup> Francisco de Asís AGUILAR: *Vida del Excmo...*, p. 340.

piritual/religioso/eclesiástico<sup>67</sup>. Es así como se puede entender que ni Claret (autor) ni Aguilar tuvieron inconveniente en afirmar que el confesor de la reina, como había denunciado O\*\*\*, interviniere directamente en el nombramiento de obispos<sup>68</sup>. Se trataba, en definitiva, de un asunto que comenzaba a entrar en el ámbito de lo religioso y que, por tanto, empezó a ser reivindicado por la Santa Sede como cuestión exclusiva de su incumbencia frente al derecho de presentación que disfrutaron varias monarquías europeas en los siglos anteriores.

La correspondencia de Claret revela claramente que su influencia en lo que él consideraba asuntos exclusivamente religiosos iba mucho más allá del nombramiento de obispos. En septiembre de 1857, solo tres meses después de haber sido nombrado confesor real, Claret escribió a uno de sus principales colaboradores durante su estancia en Cuba para contarle cómo había utilizado su posición en la corte para intentar favorecer los intereses de la religión en asuntos nada baladíes como la regulación de las costumbres o la educación:

«Gracias a Dios se va haciendo mucho bien. La reina, el presidente de ministros y todos los ministros me tienen todas las consideraciones; de aquí es que, valiéndome de esta confianza, les he pedido varias cosas en pro de la Religión y se han conseguido; v. gr., contra las blasfemias se ha dado una Real orden; contra la deshonestidad, se han recogido muchas mujeres públicas; contra los que trabajan en las fiestas. También he hecho cambiar el plan de estudios, que había quitado toda intervención a la Iglesia, y ahora estará bien diferente, gracias a Dios, y así otras cosas. Voy aprovechando ese tiempo, que a mí me parece ha de durar bien poco. Allá lo veremos»<sup>69</sup>.

También existe constancia de que Claret buscó, cuanto menos, condicionar a la reina para legislar a favor de algunas congregacio-

---

<sup>67</sup> Roberto DI STEFANO: «¿De qué hablamos cuando decimos “Iglesia”? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico», *Ariadna histórica*, 1 (2012), pp. 197-222.

<sup>68</sup> Francisco de Asís AGUILAR: *Vida del Excmo...*, pp. 359-360, y Antonio María CLARET: *Autobiografía...*, n. 630.

<sup>69</sup> Claret a Paladio Curríus, 8 de septiembre de 1857. Carta recogida en Antonio María CLARET: *Escritos autobiográficos y espirituales*, Madrid, Editorial Católica, 1959, p. 850.

nes femeninas en un momento en el que, mediante el impulso de la Ley Moyano, se estaba comenzando a establecer una red pública de escuelas de niñas. Así, mediante fórmulas como «el exponente, no solo suplica, sino que además, como director espiritual de V.M., le prescribe...» o «con esto cumplirá V.M. con un acto de justicia y llenará un deber de conciencia que Dios le premiará»<sup>70</sup>, Claret no solo intervino para conseguir la plena libertad de enseñanza para las Carmelitas de la Caridad, congregación fundada por Joaquina de Vedruna en 1826, sino que además logró acelerar el proceso de aprobación civil de este instituto religioso, confirmado bajo Real Cédula de 22 de julio de 1861<sup>71</sup>.

Como señaló hace unos años el antropólogo Talal Asad, la concepción de la religión de los *secularistas* no tiene por qué coincidir con la concepción que de la religión tienen las personas y colectivos religiosos<sup>72</sup>. Si durante el reinado isabelino, el liberalismo moderado y el catolicismo concordatario habían conseguido llegar a un acuerdo tácito sobre la posición que debía ocupar la Iglesia en el nuevo orden político liberal<sup>73</sup>, la llegada al poder en 1868 de progresistas y demócratas provocó la ruptura de este consenso. La distancia entre el liberalismo anticlerical y el catolicismo antiliberal en su visión de la religión era evidente y así se demostró en las distintas maneras de vindicar o denigrar la figura pública de Claret. Para el primero, las creencias religiosas debían expresarse solo en la esfera privada y la Iglesia católica no debía inmiscuirse en los asuntos de la política. De ahí la crítica de O\*\*\* a que Claret interviniera en

<sup>70</sup> Claret a Isabel II, Madrid, 12 de enero de 1859. Carta recogida en Antonio María CLARET: *Epistolario*, vol. I, Madrid, Cocusa, 1970, pp. 1713-1717.

<sup>71</sup> Raúl MÍNGUEZ: *Evas, Marías y Magdalenas. Género y modernidad católica en la España liberal (1833-1874)*, Madrid, CEPC-AHC, 2016, pp. 251-253. Varias referencias sobre la influencia de Claret en la reina pueden encontrarse en David MARTÍNEZ VILCHES: «En la puerta de la voluntad regia: Antonio María Claret y el confesor real en el régimen liberal (1857-1868)», en Raquel SÁNCHEZ y David SAN NARCISO (coords.): *La cuestión de palacio. Corte y cortesanos en la España contemporánea*, Granada, Comares, 2018, pp. 243-261.

<sup>72</sup> Talal ASAD: *Formations of the secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford (California), Stanford University Press, 2003.

<sup>73</sup> Jesús MILLÁN y María Cruz ROMEO: «Iglesia y religión en el liberalismo anterior a la sociedad de masas», en Salvador GINER, Jesús MILLÁN y María Cruz ROMEO (eds.): *El estado desde la sociedad. Espacios de poder en la España del siglo XIX*, Alicante, Universidad de Alicante, 2016, pp. 149-183.

el nombramiento de obispos, un asunto que para él era de carácter político, y de ahí también la separación de Iglesia y Estado en el proyecto de Constitución federal de 1873. Para el catolicismo anti-liberal, sin embargo, la defensa de la religión y de los intereses de la Iglesia era un asunto totalmente ajeno a la política, aunque era evidente que su proyecto de recristianización de la sociedad pretendía restaurar la destacada presencia pública que la religión había tenido en el Antiguo Régimen dentro del contexto de una sociedad cada vez más liberal, burguesa y capitalista.

### **Conclusión: masculinidad sacerdotal *versus* masculinidad normativa**

A lo largo de estas páginas he tratado de mostrar cómo se construyó a lo largo del siglo XIX un modelo de masculinidad alternativa fruto de la fusión de género y religión: la masculinidad sacerdotal. La formación de este arquetipo fue inseparable de los procesos de feminización del catolicismo y de romanización de la estructura eclesíástica, dos fenómenos muy interrelacionados que contribuyeron a fortalecer una elite clerical de hombres célibes frente al conjunto de mujeres y hombres laicos. Precisamente, el celibato fue, al mismo tiempo, principal rasgo identitario de obispos y sacerdotes, y principal elemento diferenciador con respecto a la masculinidad normativa, que desde mediados de siglo tuvo una fuerte impronta liberal y burguesa. Así, la masculinidad sacerdotal fue caracterizada generalmente de hipomasculina por no adaptarse al modo de vida matrimonial, que toleraba una sexualidad controlada. Sin embargo, también fue acusada en ocasiones de hipermasculina ante el desencadenamiento de las pasiones más bajas que suponía tratar de mantener una disciplina sexual que numerosos higienistas consideraron contraria a la naturaleza. Ante tales críticas, maestros de sacerdotes como Claret trataron de responder a las acusaciones de afeminamiento de su condición para reivindicar el talante viril que suponía la capacidad de controlar las pasiones, especialmente las de signo sexual.

Aun estando de acuerdo con Paul Airiau en que la masculinidad sacerdotal no fue expansiva por el motivo principal de que el modo de vida de los sacerdotes no se correspondía con el de la mayoría

de sus feligreses<sup>74</sup>, sí creo que algunas de sus características, como el autocontrol de las pasiones, la moderación o la templanza, contribuyeron a reforzar estos aspectos en la masculinidad normativa. Además, pautas de comportamiento exigidas a los seminaristas y futuros sacerdotes también se extendieron a los laicos católicos, como la petición de evitar en la medida de lo posible espacios de sociabilidad considerados peligrosos como teatros, cafés, bailes o tabernas. Por último, el rechazo tajante a lo que con el paso del siglo se fue denominando homosexualidad, aunque no se mencionara directamente, fue común a la inmensa mayoría de los modelos de masculinidad presentes en la época, incluido el sacerdotal.

No solo por sus escritos, sino también por lo que él mismo y sus partidarios contaron sobre su vida, Claret fue una figura representativa de la masculinidad sacerdotal en el siglo XIX. Se presentó como un hombre de orígenes humildes, tenaz para superar sus tentaciones de juventud, no muy docto pero excelente comunicador y, sobre todo, involucrado en el proyecto de recristianización de la sociedad desde las distintas posiciones que ocupó. Su controvertido cargo de confesor real, especialmente discutido por los sectores anticlericales y opositores a Isabel II, trascendió su figura individual y puso sobre la mesa el debate sobre qué posición debía ocupar la Iglesia y la religión en la esfera cada vez más autónoma de la política. Una cuestión que quedó sin resolver y que, aún hoy, sigue generando controversia.

---

<sup>74</sup> Paul AIRIAU: «La virilité du prêtre catholique: certaine ou problématique?», en Alain CORBIN (dir.): *Histoire de la virilité*, vol. 2, *Le triomphe de la virilité. Le XIXe siècle*, París, Seuil, 2011, pp. 247-260.