

## ¡Si los confesonarios hablaran!: enfermedad, género y clase social en la Sevilla decimonónica

Juan L. Carrillo\*

¡No, no!, no convenía desesperar a nadie; era preciso tolerar a Lourdes, así como se tolera la mentira que ayuda a vivir. (Émile Zola, *Lourdes*, 1896, vol. II, p. 337)

María Juana Cañaveril Villena padecía desde hacía más de cuatro años una enfermedad que le impedía el uso de las piernas. En la tarde del 25 de octubre de 1872 se le aplicó mantequilla y se le dio a beber tres buches de agua, materias ambas pasadas previamente por el denominado perolito de san José. Tal acontecimiento determinó su curación radical. A partir de este hecho se extiende una investigación que alcanza a diversos aspectos de la vida sevillana de aquellos años: la respuesta de las autoridades eclesiásticas, las características sociológicas de las dos familias implicadas en el suceso, el movimiento josefino como forma de religiosidad popular, la polémica que sobre tal hecho mantuvieron el teólogo Mateos-Gago y el grupo de médicos racionalistas sevillanos, el impacto en la literatura médica y no médica, así como un intento de explicación de la enfermedad y curación de doña María Juana.

*María Juana Cañaveril Villena had suffered a disease which prevented her from using her legs for more than four years. In the evening 25th October 1872 she was anointed some fat and she was given to drink three sips of water, both of them previously passed by so-called perolito de san José. This provoked a total recovery. This fact is the beginning of a research work over different aspects of the sevilian life of those days. This study gathers together among other things the response from the ecclesiastical authorities, the sociological characteristics of the two families involved in the event, the josephine movement as a form of popular religious manifestation, the controversy over the matter held by the theologian Mateos-Gago and the group of Seville rationalist physicians, the impact in the medical and non-medical literature, as well as, the attempts to explain the disease and the cure of doña María Juana.*

### **Una ocasión perdida: Sevilla, la otra Lourdes**

GENARO CAVESTANY GONZALEZ-NANDIN (1857-d. 1921) estaba plenamente convencido. Cuando regresó a Sevilla, tras cuarenta años de ausencia, recordó, con cierta nostalgia, aquellos hechos acaecidos en 1872 y que durante varios años fueron un elemento presente en la vida sevillana<sup>1</sup>. Sin criticar abiertamente al arzobispo Joaquín Lluch y Garriga (1816-1882) —su condición de católico no le permitía llegar tan lejos— sí se atrevió a poner de manifiesto la muy escasa visión de futuro del prelado, lo que no fue un obstáculo para que alcanzara el cardenalato

\*Unidad de Historia de la Medicina. Departamento de Psiquiatría. Facultad de Medicina. Avda. Sánchez Pizjuán s/n. 41009 Sevilla. E-mail: jlcarril@us.es

<sup>1</sup> Cavestany (1918a), pp. 113-123.

el mismo año de su fallecimiento. En su opinión la ciudad de Sevilla hubiera sido muy diferente en aquellos años de comienzo del siglo xx, como lo había sido Lourdes desde 1858.<sup>2</sup> Este centro de peregrinación católica y devoción mariana transformó no sólo la ciudad mencionada sino también todo su entorno. Una mayoría de sevillanos estaban firmemente convencidos de que su Sevilla, en múltiples ocasiones de su historia tocada por la mano de Dios, lo había vuelto a ser en aquel año de 1872; la divina providencia la había elegido nuevamente para dar testimonio de su poder en un momento en que los católicos sevillanos percibían, con más o menos justificación, peligros de toda índole. Pero Cavestany no logró entender muy bien la actitud de un prelado catalán, josefino por más señas, que con su decisión frustró, en su opinión, una gran ocasión para el desarrollo económico y espiritual de la ciudad en sana competencia con Lourdes. Lluch llegó a Sevilla en 1877 —precisamente el mismo año en que la abandonó Cavestany— y se encontró con un problema de religiosidad popular, que en ocasiones podía caer en actos que desde la óptica católica no había dificultad para calificarlos de cuasi sacrílegos, escasamente controlado por la jerarquía eclesiástica<sup>3</sup> y tres años más tarde decidió poner fin a prácticas de aquella naturaleza que no contaban ni con su aprobación, ni con la de Roma. Pero demos la palabra al propio Cavestany:

«No trato de censurar la resolución eclesiástica citada, y sí únicamente consignar hechos verídicos; pero pensando en la riqueza que ha dado a Francia su Basílica de Lourdes, en cuya población se autorizan toda clase de cultos y procesiones que están prohibidos en el resto de Francia; dadas las similitudes que hay entre los milagros del *perolito* y los milagros de la pastora Bernadette, a quien se apareció por primera vez la Virgen de Lourdes, lamento la riqueza que ha perdido Sevilla con la medida dictada, recogiendo el *perolito*, y prohibiendo su uso milagroso. Si hubiesen continuado las cosas por el camino que iban, tal vez hoy se alzase una magnífica basílica en la calle de la Carne, esquina a la de la Perla, a la que vendrían las pingües peregrinaciones que van a

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>3</sup> Cuando se iniciaron los sucesos era arzobispo de la diócesis hispalense el cardenal Luis de la Lastra y Cuesta (1804-1876). Llegó a Sevilla en 1863 y desde el primer momento se preocupó por reprimir ciertos comportamientos del clero que desde la óptica de la jerarquía eclesiástica eran incompatibles con una ortodoxia en las costumbres. En 1866 tuvo ya problemas de salud que le apartaron de sus obligaciones pastorales, pero al parecer fue a partir de 1868 cuando su «robusta constitución» —así fue calificada por sus familiares— comenzó a deteriorarse vinculando tal situación a las penalidades sufridas por el prelado durante el Sexenio revolucionario que le «predispusieron a la dolencia que había de poner fin a sus días». Se ha constatado que, como consecuencia de estos problemas de salud, la diócesis se encontraba en manos inexpertas y funcionaba por inercia; pero también existió un cierto desinterés del cardenal por asuntos pastorales tales como las tareas misioneras, un instrumento básico de evangelización. Sobre todos estos aspectos pueden verse: Lastra y Cuesta (1866), pp. 1-3; Lastra y Cuesta (1880), [Biografía], p. 13; Ruiz Sánchez, Álvarez Rey (1990), p. 692; Ruiz Sánchez (1998), pp. 291-292; Domínguez León (1999), pp. 57-58 y 510.

la de Lourdes; y como hay mujeres en Francia (muchas) que se llaman Lourdes, tal vez ya en Sevilla habría muchos vecinos que se llamarían *Perolito*...<sup>4</sup>».

Si hemos dado la palabra a Cavestany no se la negaremos al cardenal Lluch, quien en 1880 hacía saber al pueblo sevillano por medio de Francisco Cabero, su canónigo secretario, lo siguiente:

«Solicito siempre S. E. I. el Arzobispo mi señor para evitar que su amada diócesis se introduzca o llegue a prevalecer práctica alguna religiosa sin la competente aprobación de su autoridad ordinaria o la de la Silla Apostólica; y atendiendo a que se halla en este caso la aplicación que por muchos suele hacerse de ciertas materias puestas en contacto con el que llaman *Perolito de S. José*, sobre cuyo origen e historia se instruye hace tiempo la correspondiente información eclesiástica: se ha servido disponer, que, ínterin no recaiga resolución definitiva en tales actuaciones, se abstengan totalmente sus fieles diocesanos del uso de hostias o cualesquiera otros objetos pasados por el *Perolito*, sin que en manera alguna pueda aquel justificarse ni por el afecto al glorioso Patriarca Sr. S. José, ni por el deseo de alcanzar mediante su patrocinio beneficios temporales o espirituales, para cuyos fines existen otras muchas devotas prácticas aprobadas por nuestra Santa Madre la Iglesia».<sup>5</sup>

Según Cavestany el *Perolito* fue intervenido por la autoridad eclesiástica y depositado en la catedral hasta la resolución del expediente.<sup>6</sup> Un expediente que cuando escribía sobre estos sucesos llevaba en torno a cuarenta años de tramitación sin que hubiera recaído resolución y que en opinión de don Genaro tal vez este hecho no ocurriría hasta la reanudación del Concilio Vaticano,<sup>7</sup> acontecimiento evidentemente muy improbable.

### ***Dos versiones y cuarto de los mismos hechos***

Un perol, san José, objetos que se tornan milagrosos, la sevillana calle de la Carne tan cercana a la de san José y una decidida intervención ecle-

---

<sup>4</sup> Cavestany (1918a), pp. 122-123.

<sup>5</sup> Circular (1880).

<sup>6</sup> Desde el año 2003 el Archivo General del Arzobispado de Sevilla está siendo sometido a importantes obras de reforma en todas sus instalaciones que mejorarán sin duda los servicios que tradicionalmente ha venido prestando a los investigadores, estando prevista su finalización para la primavera de 2006. Por estas razones la consulta de sus fondos no ha sido posible, pero Nuria Casquete de Prado, la Directora Gerente de la Institución Colombina, ha podido constatar que no aparece información en la Actas Capitulares, ni en la documentación considerada secreta del Arzobispado que se encuentra registrada, ni en el Fondo Gestoso de la Biblioteca Capitular. Queda por investigar la posible información contenida en los legajos de Gobierno, cosa que no será posible hasta la reapertura del Archivo.

<sup>7</sup> Cavestany (1918a), p. 122.

siástica. ¿Qué vínculos mantenían todos estos elementos? Una versión de todos estos hechos, la que podríamos calificar de más oficial y más próxima en el tiempo, nos la ofreció «el comisionado que tenemos en Sevilla» según la revista propagandística *El Propagador de la devoción a San José*, órgano de expresión de la Asociación espiritual de devotos del glorioso Patriarca cuya sede estaba en Barcelona y que dirigía el vicario general de los padres mercedarios fray José María Rodríguez (1817-1879). Pues bien, este delegado en Sevilla era Joaquín García Pro y tenía su oficina en la calle Francos 50. Al parecer García Pro recogió esta primera versión según «se la contó la misma señora en cuya casa pasaron los hechos que vamos a relatar»,<sup>8</sup> pero omite informar que la tal señora era Adelaida Palomino Rodríguez a la sazón presidenta de la Real Asociación de Josefinos de Sevilla.

Este relato puede resumirse en lo siguiente: el miércoles de ceniza [14 de febrero] de 1872 se presentó en esta casa [calle Carne 4] un pobre de aspecto venerable pidiendo una limosna, la prima de la señora le ofreció comida y se la sirvió en un perolito. Al recibirlo «se sentó, elevó la mirada, lo bendijo y quedó quieto como en espera». Doña Adelaida se resistió al requerimiento de su prima para que bajara a verlo, pero claudicó al decirle que «el pobre parecía un patriarca» y hacerle una pormenorizada exposición de su aspecto y características físicas. Bajó en unión de dos de sus hijos de nueve [Blas de Jesús] y siete [Francisco] años con los que el pobre intercambió algunas frases. El pobre hizo la señal de la cruz de un lado a otro del recipiente, fijó las tres yemas de los mismos dedos en el fondo y exclamó: «He concluido». Después se dirigió a la señora y tras desearle la bendición de Dios, armonía y paz en su familia y fortuna material, alzó la voz mostrando gran autoridad y exclamó: «Advier-to que cuando haya algún enfermo en esta casa, se le pase todo por este perolito, aunque sea una almendra, que ha de hacer milagros, y sean Vds. muy devotos del patriarca san José». El relato termina dando noticias de la curación milagrosa en la persona de un hijo de Adelaida enfermo «gravemente» de garrotillo [difteria], de una nueva aparición del pobre el día seis de marzo, cuando su marido [Francisco Oliva Alaja] sufría «angustias indecibles», suponiendo que era un castigo divino por haber permitido que se diera a beber a su hijo agua pasada por el perolito -un acto que podía ser calificado de supersticioso- y por último la curación de Francisco calificada de prodigiosa.<sup>9</sup>

Cavestany, años más tarde, trató de convencer a sus lectores que el relato de los hechos se ajustaban a «la verdad toda entera» tal como los conservaba en su memoria, que eran «copia fiel de lo que entonces ocurrió» siendo «verídica manifestación de lo ocurrido».<sup>10</sup> Así nos encontramos

<sup>8</sup> Perolito de Sevilla (1875), p. 119.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 119-121.

<sup>10</sup> Cavestany (1918a), pp. 115-116.

con una segunda versión más alejada en el tiempo y fruto de la pretendida buena memoria de su autor, hecho del que se vanagloria constantemente.<sup>11</sup> en el verano de 1872 llegó a casa de la familia Oliva un mendigo con grandes barbas, lo atendió la sirvienta y según su testimonio se parecía a san José. La criada le bajó comida en un perolito y el pobre le dijo textualmente: «Diga usted a su ama que, en premio a la obra de misericordia que ha hecho dando de comer a un hambriento, toda medicina que se pase por este perolito sanará a los enfermos que se la apliquen en nombre del glorioso patriarca San José».<sup>12</sup> Cavestany igualmente nos informó sobre la milagrosa curación de doña Juana Cañaveral [Villena] la esposa de don José Pareja [Alva] utilizando como fuente, básicamente, el relato que del suceso dio este último a la prensa sevillana «a fines de octubre [día 30] de 1872». «Baldada hacia cuatro años» el día 25 de octubre una amiga de su esposa le aplicó una unción con manteca y le hizo tomar tres buchets de agua previamente pasados por el perolito invocando sucesivamente en cada uno de ellos a Jesús, María y José, momento en el cual se sintió repentinamente sana y echó a correr en dirección a la iglesia de san Lorenzo.<sup>13</sup> Igualmente nos informa de otras curaciones radicales milagrosas tales como la de Elena Wieden<sup>14</sup> o la de una persona muy allegada a él, mujer y joven.<sup>15</sup> Ni que decir tiene que Cavestany no se hace eco de aspectos del relato de José Pareja bastante comprometidos e incluso retadores.

Otro relato, de enorme importancia aunque muy parcial, se lo debemos al sacerdote guatemalteco, afincado en Sevilla, José Antonio Ortiz de Urruela (m. c. 1876), teólogo del Concilio Vaticano y que fue publicado en el diario *El Oriente* de Sevilla el 27 de noviembre de 1872. Nos cuenta que el día 31 de julio de aquel año el director espiritual de doña Juana le dijo: «Eso no es nada: a Doña María Juana llevaron el anciano que dicen tocó el perolito: y ella me ha dicho que ese es un hombre bueno, pero no un Santo, por lo cual no se ha aplicado los remedios que él le prescribió».<sup>16</sup> Por último disponemos de un diagnóstico retrospectivo, el del médico militar José Madera Montero (1837-1906) que estaba destinado en Sevilla desde 1881. Madera acometió la tarea de traducir el *Lehrbuch der speziellen Pathologie und Therapie der inneren Krankheiten* (1883-1884) del gran neurólogo lipsiense Adolf Strümpell (1853-1926), traducción que dedicó, precisamente, a Rafael Tuñón y Lara (n. c. 1843), un médico del círculo racionalista sevillano. Pues bien, la información que disponía del caso le permitió incorporar al texto una corta nota en el capítulo dedicado a la histeria en la que se hizo eco, sin nombrar a la

---

<sup>11</sup> Cavestany (1918b), vol. I, p. 7.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 116-117.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 120-121.

<sup>16</sup> Ortiz de Urruela (1872), p. 25.

enferma, de la curación de María Juana que padecía «una parálisis histórica de las extremidades inferiores», resistente a toda terapéutica, por la aplicación «de un poco de grasa que se supuso entregada por San José». También nos informó que esta curación fue considerada como un milagro por «algunos curas de la ciudad», mientras que los médicos demostraron «lo ridículo de tal afirmación».<sup>17</sup>

Como ocurre en casos semejantes este tipo de relatos suelen contener elementos que son difícilmente contrastables desde el punto de vista histórico. Se aceptan, total o parcialmente, o se rechazan. De todas formas un análisis comparado permite visualizar diferencias resultantes del propio mecanismo oral de la transmisión. En lo que se refieren al suceso concreto de la aparición de san José es más rico en detalles el que nos proporcionó García Pro, pero, por el contrario, el de Cavestany nos informa sobre la curación de doña Juana, circunstancia ausente en el primero. El mayor interés radica no tanto en

estos aspectos cuantitativos como en las diferencias entre ellos: personaje que inicialmente atiende al mendigo, concreción en la fecha del acontecimiento, participación de Adelaida y sus hijos o el parecido del mendigo. Estas diferencias se hacen muy evidentes en dos terrenos: el que tiene que ver con los objetos con capacidad para adquirir una virtud sanadora tras ser pasados por el perolito y el relativo a la eficacia de la acción curadora. Para García Pro cualquier material y ámbito de eficacia reducido a la familia Oliva-Palomino; para Cavestany deberían ser medicinas, agentes terapéuticos, los que adquirirían una virtud sobreañadida y ámbito de aplicación universal. Ambos relatos tiene un elemento común cual es la presencia del mito del anciano pobre que no está reñido con la venerabilidad, la respetabilidad y el aseo. Si aceptamos el testimonio del director espiritual de la señora Cañaverál transmitido



Abasia histórica. Ejercicios de marcha. Clínica médica de Erlangen. [Fuente: Strümpell, A. (1918), *Lehrbuch der speziellen Pathologie und Therapie der inneren Krankheiten*, Leipzig, F.C.W. Vogel, vol. II, pág. 827].

<sup>17</sup> Strümpell (1886), vol. II, p. 610.

por el presbítero Ortiz de Urruela y lo enlazamos con los relatos, aquel nos apunta hacia la figura de un curandero cuyas curaciones estaban estructuradas por un fuerte contenido religioso aunque acompañado de alguna prescripción, que en este caso no nos es conocida.

Si comparamos lo ocurrido en Sevilla con las apariciones de La Salette (1846), Lourdes (1858) o Fátima (1917), hay un hecho diferencial que llama la atención: el carácter urbano y burgués frente a rural y proletario. En términos generales las tres apariciones marianas se materializan en las personas de niños o adolescentes, dedicados a humildes tareas agrícolas, con fuerte vinculación al medio natural en el que el agua, en tanto que elemento purificador, será el elemento fundamental de las curaciones milagrosas, con mensajes secretos y quejas relativas al incumplimiento de preceptos o falta de piedad y en los que el hecho milagroso es una demanda. Aquí la aparición fue más elaborada culturalmente —es evidente que san José no gozaba de la popularidad de la virgen María— son adultos los protagonistas que han de realizar una tarea identificadora más compleja sobre la base de la existencia de un personaje real (el curandero), la relación se establece a través de un ritual más rico, el objeto es un instrumento casero y el hecho milagroso es una oferta en forma de promesa explícita del santo.

### ***Dos familias sevillanas implicadas: perfil sociológico***

Difícilmente se pueden entender bien los acontecimientos si no conocemos, al menos en sus grandes rasgos, a las dos familias protagonistas de los mismos. Las familias formadas por Francisco Oliva Alaja y María Adelaida Palomino Rodríguez los propietarios del perolito y José María Pareja Alva y María Juana Cañaveral Villena, máxima beneficiaria, al menos en lo que tocante a la difusión pública se refiere, de los prodigiosos efectos sanadores del mismo. Francisco Oliva había nacido en Arcos de la Frontera (Cádiz) y en aquella fecha de 1872 tenía cuarenta y siete años. Era labrador (poseedor de tierra) y propietario. Casó con Adelaida Palomino natural de Sevilla de cuarenta y cinco años en aquella misma fecha, que, por aquellos años, fue espiritualmente conducida por Antonio López Porras, párroco de Santa Cruz. Tenemos constancia que de este matrimonio nacieron cuatro hijos: Blas de Jesús, hacia 1861; Francisco, hacia el 67; Rafael, dos años después y Andrés, dos después de Rafael. Blas de Jesús nació en Arcos de la Frontera y el resto en Sevilla, por lo que es probable que el matrimonio tuviera aquella primera residencia y hacia 1866 se trasladase definitivamente a Sevilla. Blas de Jesús realizó unos estudios irregulares e incompletos de Derecho y Filosofía y Letras en la Universidad de Sevilla y se ordenó sacerdote, al parecer hacia 1887, llegando a ser canónigo de oficio de la catedral de Sevilla primero

y alcanzar la dignidad de arcediano más tarde, así como contador mayor en la contaduría del cabildo eclesiástico. Su hermano Francisco de Paula alcanzó el grado de licenciado en Derecho (sección civil y canónico) en la Universidad de Sevilla en 1887 y formó parte del Colegio de Abogados de esta ciudad. En 1872 esta familia vivía en la calle Carne 4 y tres años después eran servidos por tres mujeres que compartían el domicilio familiar.<sup>18</sup> Cavestany los caracterizó como «piadosa familia, si no rica, con lo necesario para vivir cómodamente en la mediocridad».<sup>19</sup>

Afortunadamente contamos con más testimonios sobre la familia Pareja-Cañaveral. Además del de Cavestany, para quien doña Juana Cañaveral era «una señora, perteneciente a una distinguidísima familia, casada con D. José Pareja, también miembro de otra conocidísima familia»,<sup>20</sup> disponemos del emitido por el sacerdote Francisco Mateos-Gago Fernández (1827-1890) para el que «todos los Parejas que componen tan respetable y conocida familia en Sevilla son letrados»<sup>21</sup> y de Juana Cañaveral dice ser «profundamente cristiana y resignada a sufrir los padecimientos que Dios se sirviera mandarle».<sup>22</sup> El tercer testimonio es de Francisco de Paula Gómez y Montero de Espinosa (1816-1896) médico que atendió en alguna ocasión a la familia y lo conocemos a través de Mateos-Gago; para aquel «al Sr. Pareja lo abonan su honradez y hasta su posición pecuniaria».<sup>23</sup>

En efecto, la familia Pareja, que era oriunda de Medina Sidonia (Cádiz), perteneció a la baja nobleza provinciana<sup>24</sup> y la familia Cañaveral eran hacen-

<sup>18</sup> La documentación manejada para reconstruir esta familia ha sido: Archivo Municipal de Sevilla (en adelante AMS), *Censo General de la Población de Sevilla*, Año 1875, P/2125, calle Carne 4; Archivo Histórico Universitario de Sevilla (en adelante AHUS), *Expedientes académicos*, leg. 375-18-188 [Blas de Jesús Oliva Palomino] y leg. 375-47-168 [Francisco Oliva Palomino]. También he consultado diversas *Guías de Sevilla* de Gómez Zarzuela (1865) (en adelante GS y año concreto): GS 1873, 1878, 1880, 1890, 1910 y 1915. El testimonio sobre la atención espiritual de Adelaida Palomino nos lo proporciona Mateos-Gago (1881), p. 122.

<sup>19</sup> Cavestany (1918a), p. 113.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>21</sup> Mateos-Gago (1881), p. 17.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 99-100.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>24</sup> La reconstrucción de la línea directa paterna de José Pareja Alva es la siguiente: bisabuelos, Nicolás Pareja Espínola (n. 1690) y Marcela López de Padilla (n. 1713) que contrajeron matrimonio en 1744; abuelos, Juan Pareja López de Padilla Espínola Nobela (n. 1746) y María Paz Cameros Serra Amaya que lo hicieron en 1775; padres, Francisco de Paula Pareja Cameros Serra y María Pastora Alva Melián que se desposaron en Cádiz el 24 de mayo de 1813. El abuelo Juan Pareja Padilla fue caballero Maestrante de la Real Maestranza de Ronda y un tío-abuelo, Álvaro Pareja Padilla, ocupó el mismo cargo en la de Sevilla y era Teniente Coronel de los Ejércitos. Este último casó con Josefa Varona Delgado. AHUS *Pruebas de legitimidad para la obtención de Grados*. Años 1807-1811, libro 731, fols. 381-388 [Expediente informativo de legitimidad, limpieza y notoria Nobleza para graduarse en Leyes de D. Álvaro Pareja Cameros]; *Pruebas de legitimidad y limpieza para la obtención de becas*, Años 1764-1771, S.º 43, fols. 416-499v; Archivo del Colegio de Abogados de Sevilla, Año 1855. *Expediente de incorporación del Ldo. D. José Pareja y Alva*



dados sevillanos.<sup>25</sup> José María Pareja Alva nació en Sevilla el 14 de julio de 1830. Su padre Francisco de Paula que ocupó cargos en la administración –ministro de provincia y comisario ordenador honorario– era natural de Medina Sidonia y su madre María Pastora, gaditana, iniciaron su vida matrimonial en Cádiz en 1813, lugar en el que tenemos constancia nacieron tres hijos varones: Juan, Carlos y Francisco de Paula. Hacia 1829 debieron trasladarse a Sevilla, ciudad en la que todos realizaron sus estudios de leyes, alcanzando el segundo la condición de magistrado de la Audiencia de Sevilla; también abogado fue José María que en 1853 alcanzó el grado de licenciado en Jurisprudencia por la Universidad de Sevilla. Además de esta profesión era poseedor de propiedades rústicas y urbanas. En septiembre de 1868 formó parte del Ayuntamiento de Sevilla en la coalición formada por demócratas, republicanos y unionistas, partido este último al que debía pertenecer,<sup>26</sup> pero en 1872 estaba claramente alineado con sectores políticos y religiosos ultraconservadores. Era legitimista y Ventura Camacho y Carbajo (n. c. 1819), director y propietario del periódico carlista *El Oriente*, lo calificaba en aquel año de «nuestro especial amigo y apreciable correligionario religioso y político».<sup>27</sup> En 1886 era vocal de la Asociación para extirpar el vicio de la blasfemia y la profanación de los días festivos de la que era presidente el arzobispo fray Ceferino González y Díaz-Tuñón (1831-1894).<sup>28</sup> Posiblemente ya en su época de estudiante tuviese relaciones con la familia Cañaverl, contrayendo matrimonio con María Juana Cañaverl Villena, que sería conducida espiritualmente por un jesuita. En 1868 vivían en la calle San Francisco de Paula 10, no habían tenido descendencia, les atendían un servicio doméstico compuesto por un hombre y tres mujeres y convivía con ellos una sobrina de tres años, María Teresa Suárez de Urbina y Cañaverl. Esta estructura familiar se mantendría de manera muy similar a lo largo del tiempo, siendo tal vez lo más significativo la permanencia de la sobrina. Tenemos la evidencia de que en 1880, cuando ya habían trasladado el domicilio conyugal a la calle Santa Clara 7, la situación se mantenía a pesar de haber alcanzado los dieciséis años de edad.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> AMS. *Censo General de la Población de Sevilla*. Año 1865, P/1563, calle Martínez Montañés 10 [José Cañaverl Villena]; AHUS. *Expedientes académicos*, leg. 41-23-241 [José Cañaverl Villena], leg. 37-2-128 [Pedro Cañaverl Villena]; GS 1865 y 1869; Cavestany (1921), p. 502. Los padres de Juana Cañaverl, Rodrigo y María Concepción, ya habían fallecido en 1845. Conocemos la existencia de al menos cuatro hijos: José, Pedro, María Juana (n. c. 1830) y María Concepción, esta última casada con su primo Manuel Suárez de Urbina y Cañaverl, militar del arma de caballería, caballero Maestrante de la Real Maestranza de Sevilla y carlista, padre de diecinueve hijos uno de los cuales fue María Teresa (n. c. 1865).

<sup>26</sup> Junta (1868); Tassara y González (1919), p. 18.

<sup>27</sup> «Tirso» (1872), p. 7.

<sup>28</sup> GS 1886, pp. 345-346; Andrés-Gallego, Pazos (1999), p. 207. Se trata de la concreción institucional del mensaje de La Salette en 1846.

<sup>29</sup> La documentación manejada para la reconstrucción de esta familia ha sido: Archivo Parroquial de Nuestra Señora del Rosario (Cádiz) *Libro de matrimonios*, 2, fol. 169v; AMS *Censo General de la Población de Sevilla*, Año 1868, P/1711, calle San Francisco de Paula

### **Sevilla católica y clerical: el movimiento josefino como forma de religiosidad popular**

—Mi madre está muerta de miedo —siguió diciendo Manolito—; encerrada en su oratorio, llora y reza.

Al saber que la Junta acordó la expulsión a Jesuitas, Filipenses y demás órdenes monásticas, padeció un ataque de nervios. «¡Estos revolucionarios, gritaba, fueron siempre contra los frailes!».<sup>30</sup>

Este testimonio de Luis Montoto y Rautenstrauch (1851-1929), aunque emitido bastantes años después, contiene dos elementos muy válidos para poner de manifiesto las características de aquella Sevilla católica y clerical durante el Sexenio democrático. Por una parte el terror ocasionado por las medidas tomadas contra el clero regular que capitalizaba toda la religiosidad en detrimento del clero secular o parroquial y por otra el carácter individual y privado de la religiosidad en aquellos mismos años. La madre de Manolito —el literato y político Manuel Cano y Cueto (1849-1916)—, como tantas otras familias, disponía de un oratorio en su domicilio. Este espacio de la vivienda familiar tenía una tipología muy diferente en función de las características de la misma y en relación con la capacidad económica. En tal sentido podría parecerse o ser una auténtica capilla, o tratarse de una habitación de dimensiones más reducidas exclusivamente dedicada a prácticas devocionarias, o formar parte del dormitorio.<sup>31</sup> En todo caso estas familias burguesas disponían en su domicilio de gran cantidad de objetos religiosos —imágenes (pinturas, tallas) de más o menos valor artístico, reclinatorios, devocionarios, escapularios, medallas, rosarios, hábitos, etc.— y ello era así porque sus vidas, desde la cuna hasta la tumba, estaban impregnadas de religiosidad, no sólo lo que podríamos llamar ciclo vital (nacimiento-muerte), sino que también se trasladaron a la esfera de la religiosidad civil los ciclos religiosos (diarios, semanales, mensuales o anuales).<sup>32</sup> El ciclo devocionario diario podría ser muy semejante a éste fomentado en los años centrales del siglo XIX: oración al despertarse y levantarse, oración y actos de virtudes que se deben decir por la mañana y por la noche, tras las cuales se rezarán el Padre Nuestro, el Ave María, el Credo, la Salve y el *Angelus Domini*, así como un conjunto de oraciones para recordar la presencia de Dios, al salir de la casa, al entrar en el templo, al comenzar cualquier obra, en las tentaciones, en las adversidades y aflic-

---

10, Año 1877, P/2347, calle Santa Clara 7 y Año 1880, P/2555, calle Santa Clara 7; AHUS *Expedientes académicos*, libro 834, fols. 76-88 [Juan Pareja Alva]; libro 832, fols. 532-538 [Carlos Pareja Alva]; libro 833, fols. 168-176 [Francisco de Paula Pareja Alva]; leg. 144-7-116 [José María Pareja Alva]; GS desde 1865 hasta 1900; Junta (1868); Ortiz de Urruela (1872), p. 25; Mateos-Gago (1881), p. 67.

<sup>30</sup> Montoto y Rautenstrauch (1929), p. 130.

<sup>31</sup> Sobre estos espacios de religiosidad privada y ostentación pública, véase Domínguez León (1999), pp. 440-446

<sup>32</sup> Martín Riego (1994), p. 220

ciones, el examen de conciencia y acto de contrición al acabar el día con rezo del *Confiteor Deo* y los Mandamientos de la Ley de Dios y los de la Iglesia.<sup>33</sup> Para hacer más complicada aun la vida de un católico se disponían de «otros varios ejercicios y oraciones en que podrá el cristiano ocuparse en los días, y en las horas de cada día, en que los deberes de su estado se lo permitan».<sup>34</sup> En todo caso, sobre una estructura de vida religiosa elemental –misas domingos y festivos, cumplimiento pascual, bautismo, matrimonio y últimos sacramentos- se incrustaba un sinfín de actividades entre las que se incluían toda una corte de devociones populares.<sup>35</sup> Sin lugar a dudas las mantenedoras del sistema eran esas mujeres recluidas en el espacio doméstico, siendo las protagonistas de todos los actos religiosos que se realizaban en ese espacio.

La madre de Manolito «estaba muerta de miedo» como tantos otros católicos en la España del Sexenio democrático. Ya en 1868 se produjo una fuerte reacción frente al poder político con el objetivo de defender los intereses cristianos y especialmente la unidad católica con la creación por el marqués de Viluma de la Asociación de católicos<sup>36</sup>, unidad que en Sevilla fue defendida arduamente por Francisco Pagés del Corro (1835-1876).<sup>37</sup> La asociación abrió sus «Estudios» el 19 de noviembre de 1871 con una conferencia impartida por Manuel González y Sánchez (1825-1896), el director de los mismos, reclamando el tutelaje de las ciencias por parte de la iglesia católica.<sup>38</sup> Se puede afirmar que entre 1870 y 1874 había una movilización general de los católicos contra todo lo que supusiera medidas tendentes a secularizar la vida del país y la bestia negra del catolicismo fueron los liberales, los racionalistas, los positivistas, los protestantes y los masones.<sup>39</sup> La trágica situación de Pío IX desde septiembre de 1870, con su reclusión voluntaria en el Vaticano tras la pérdida de su poder temporal,<sup>40</sup> así como la interrupción del Concilio Vaticano en julio de aquel mismo año, fueron factores que pusie-

<sup>33</sup> *Horas divinas* (c. 1843), pp. 17-34

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 35-54. La literatura realista fue una fiel interprete de esta situación, véase sino en contenido de *La Regenta* de Leopoldo Alas «Clarín»

<sup>35</sup> Jiménez Duque (1974), p. 138

<sup>36</sup> *Ibidem*, pp. 97 y 139. Ruiz Sánchez, Álvarez Rey (1990), pp. 685-689. GS 1873, pp. 127 y 328. Esta Asociación fue creada en Sevilla el 24 de junio de 1869 y fue presidente de la Junta parroquial de san Esteban el Dr. Ramón de la Sota y Lastra (1832-1913) sobrino del cardenal arzobispo.

<sup>37</sup> Pagés del Corro (1869). Llegó a ser vice-presidente en la Junta Provincial de la Asociación de Católicos de Sevilla y un destacado miembro en la Real Academia Sevillana de Buenas Letras, bastión desde el que se combatía todo pensamiento que tuviera visos de modernidad. Véase sino la contestación de Pagés del Corro (1890) en 1874 al discurso de entrada de González y Sánchez (1890). Manuel González y Sánchez en 1849 obtuvo el grado de licenciado en Teología por la Universidad Literaria de Sevilla y fue canónigo penitenciario, rector de Seminario Conciliar de Sevilla y obispo de Jaén.

<sup>38</sup> González y Sánchez (1871).

<sup>39</sup> Lanero Táboas (1991), p. 450.

<sup>40</sup> Cantú (1888).

ron en pie de guerra a todos los católicos.<sup>41</sup> Sin embargo en el caso español este proceso se caracterizó más por la presencia de fantasmas que por una real persecución. Es cierto que en aquella Sevilla clerical la Junta revolucionaria redujo el número de parroquias a las establecidas por el Concordato de 1851, derribó la iglesia de san Miguel, suprimió una notable cantidad de los conventos de monjas, dando a sus edificios un uso civil y cerró, con casi inmediata reapertura, multitud de capillas.<sup>42</sup> Si comparamos las actividades religiosas públicas que se programaron y ejecutaron en Sevilla antes, durante y después del Sexenio comprobamos que apenas si hay diferencias y en todo caso se detecta un ligero incremento en 1873 con respecto a 1865, lo que refuerza la idea de una eficaz movilización católica: el jubileo de las cuarenta horas, los oficios divinos, como ganar indulgencias, festividades y sus octavas, novenas, septenarios, quinaros, triduos, días en que se puede sacar ánimas del purgatorio, ejercicios, procesiones, etc.<sup>43</sup> Las misiones, un instrumento básico de fomento de la religiosidad, se celebraron con cierta irregularidad. Baste como ejemplo las celebradas en marzo de 1872 en la parroquia de santa Ana a petición de la Junta parroquial de católicos de Triana y cuyos cultos fueron dirigidos por los presbíteros misioneros apostólicos Manuel de la Oliva y Miguel Torres Daza; como era habitual la misión se cerró con una comunión general.<sup>44</sup> Por estos años en la librería y litografía de Rafael Balderaque de la calle Gallegos 5 y 7 se ofertaban todo tipo de libros para el rezo divino: misales, breviarios, diurnos, rituales, octavarios, oficios; al mismo tiempo que se componían «misales y breviarios antiguos, añadiéndoles los oficios y misas que les falten hasta hoy». Esta oferta de literatura devocional se intensificaba, naturalmente, en épocas de mayor tensión religiosa como podía ser la Semana Santa.<sup>45</sup>

Una Sevilla de estas características ofrecía todos los elementos para absorber una devoción más, en este caso la dedicada a san José y con facilidad encontraría un espacio el llamado «movimiento josefino». El culto a san José, propiciado por pontífices anteriores a Pío IX, recibió un fuerte impulso durante el pontificado de este último. En el terreno estrictamente litúrgico un decreto de 10 de septiembre de 1847 dotó a la iglesia universal de la fiesta del patrocinio de san José, que ya se celebraba en muchas partes por indulto particular de la santa sede, con rito

<sup>41</sup> Núñez (1987), p. 18.

<sup>42</sup> Sobre estos aspectos véanse Ruiz Sánchez, Álvarez Rey (1990), pp. 669-675; Árias Castañón (2003), p. 348; Macarro (2003), pp. 383-384.

<sup>43</sup> La estimación ha sido realizada comparando la información contenida en la «sección religiosa» de GS 1865, pp. 16-32; GS 1873, pp. 33-48 y GS 1878, pp. 40-55.

<sup>44</sup> Misiones (1872).

<sup>45</sup> Devocionarios (1872) «Acaba de recibirse un magnífico surtido para la próxima Semana Santa procedente de las principales fabricas de París, Barcelona y Madrid. Riquísimas encuadernaciones en Chagrín, Búfalo, Marfil, Piel de Rusia, Concha, Nácar y Cristal». En las GS era habitual encontrar propaganda de esta librería.

doble de segunda clase. Por su decreto *Quemadmodum Deus* de 8 de diciembre de 1870 se proclamaba a san José como Patrono y Protector de la Iglesia Universal y con esta decisión Pío IX resolvía lo que no había sido posible por la suspensión del Concilio Vaticano. El 7 de julio de 1871 escribió el Breve *Inclytum Patriarcham* en el que exhorta a los católicos a venerarle y rendirle culto enraizándolo aún más en la tradición católica.<sup>46</sup> La institucionalización del culto a san José estuvo muy vinculada al nacimiento y desarrollo del movimiento josefino. En 1865 el padre marista Joseph Huquet de Saint Foy realizó en Dijon una publicación destinada a propagar y fortalecer la devoción a san José con el título de *Propagateur de la devotion a Saint Joseph*. En España el primer foco de josefinismo se dio en Barcelona desde donde irradió a otras zonas con la creación de nuevos focos secundarios bastante conectados con el catalán. La Asociación de devotos de san José nació en 1866 por obra de José María Bocabella y Verdaguer (1815-1892), en cuya librería se estableció el cuartel general de la asociación, y fray José María Rodríguez que editó una revista siguiendo el modelo de la de Huquet, *El Propagador de la devoción a San José* a partir de 1866 por medio de la cual difundió el culto y la devoción a san José. Esta revista, que contó con los auspicios de Joaquín Lluch y Garriga, se encargó de reunir sucesos extraordinarios que se entregaron al Vaticano en 1872. En Tortosa san Enrique Ossó y Cervelló (1840-1896) creó en 1876 una Hermandad josefina y fue un activo publicista.<sup>47</sup> Fuera de nuestras fronteras el sacerdote turinés san Leonardo Murialdo (1828-1900) fundó en 1873 la congregación de san José denominada como «los josefinos de Murialdo».<sup>48</sup>

Un foco de josefinismo conocido se dio en Salamanca cuando era obispo de aquella diócesis Lluch y Garriga. En 1870 llegó a Salamanca el jesuita catalán Francisco Javier Butiñá Hospital (1834-1899), que, como el obispo, estaba muy interesado en un apostolado dirigido hacia el mundo del trabajo manual.<sup>49</sup> Allí entró en contacto con un grupo de mujeres organizadas en torno a Bonifacia Rodríguez Castro (1837-1905), mujer profundamente cristiana y devota, que habían formado la Asociación de la Inmaculada y san José. Butiñá le propuso fundar con él la Congregación de Siervas de san José y el 7 de enero de 1874 el obispo Lluch firmó el decreto de erección del instituto religioso. Butiñá regresó a Barcelona y en 1875 fundó en Calella de la Costa, en colaboración con la madre Isabel de Meranges, una Congregación con el título de Siervas de san José.<sup>50</sup> Como vemos el movimiento en Castilla y en Cataluña se

---

<sup>46</sup> Monforte (2004), pp. 5-8. He consultado la edición digital para la «Biblioteca católica». La edición impresa *José de Nazaret en el Tercer Milenio cristiano*. Pamplona, Eiuusa, 2000.

<sup>47</sup> Jiménez Duque (1974), p. 160.

<sup>48</sup> Bruno (1972); Monforte (2004), p. 9.

<sup>49</sup> Sobre estas actividades de Lluch véase Aubach Guiu (1975) y sobre los movimientos sociales catequísticos a favor de la clase obrera véase Jiménez Duque (1974), p. 100.

<sup>50</sup> Aldea (1972).

desarrolló a través de la fundación de congregaciones religiosas, pero en Andalucía, especialmente en Sevilla, lo hizo por medio de un asociacionismo seglar que tampoco estuvo ausente en Cataluña.

Como ya he señalado la Asociación espiritual de devotos del glorioso Patriarca cuya sede principal se encontraba en Barcelona disponía de un comisionado en Sevilla, Joaquín García Pro, que se encargaba de todos sus asuntos, especialmente dar a conocer sus actividades a través de la difusión de su boletín *El Propagador de la devoción a San José*. Conseguir suscriptores para la revista e inscripciones en la asociación fueron algunas de sus tareas fundamentales. Al mismo tiempo se encargaba de la venta de toda una serie de objetos josefinos que comercializaba la asociación catalana, tales como cédulas, medallas, estampas, fotografías, coronas e imágenes. Igualmente se encargaba de la distribución y venta de una línea editorial de la asociación con títulos como *Mes de marzo dedicado a San José*, *Vida de San José*, *La devoción a San José*, *Novena de San José*, *Los 31 legados que en testamento deja a sus devotos el glorioso San José* y tantos otros más.<sup>51</sup> Por otra parte se creó en Sevilla una «Real Asociación de Josefinos» cuya presidenta, ya lo apunté, fue Adelaida Palomino Rodríguez. Todo ello tuvo como consecuencia una intensificación de la devoción a san José especialmente durante el mes de marzo con la organización de gran cantidad de cultos (predicaciones en numerosas parroquias e iglesias de Sevilla, ejercicios devotos, septenarios en diversas iglesias, pláticas doctrinales, *via crucis*, logro de indulgencia plenaria, etc.) Obviamente todos estos actos de culto alcanzaban su clímax el día 19 de marzo festividad del santo con la finalización de los septenarios o la terminación del jubileo circular de cuarenta horas en la capilla de san José<sup>52</sup> y evidentemente se insertaban en el tiempo cuaresmal. En la segunda quincena del mes de abril se celebraba de manera especial el patrocinio de san José con iluminación y colgaduras y una procesión a la iglesia de san Esteban.<sup>53</sup> Hacia 1875 se inauguró en Sevilla un colegio bajo la advocación de san José en la calle Alcoy 2 dirigido por Francisco Bandin y Bea para dar una instrucción primaria a ciegos, así como enseñanza musical tanto a videntes como invidentes.<sup>54</sup>

---

<sup>51</sup> Anuncios (1873). Publicaciones josefinas, muchas de ellas traducciones del francés, pueden verse en Palau Dulcet (1951), vol. IV, pp. 386-390 bajo las entradas «devoción», «devocionarios» o «devotos» y en el repertorio de literatura espiritual aportado por Jiménez Duque (1974), pp. 115, 117, 119 y 122

<sup>52</sup> GS 1865, pp. 20, 25 y 27; Gacetilla (1873); Fiesta (1880)

<sup>53</sup> Guichot Sierra (1888), p. 22

<sup>54</sup> GS 1875

### ***La enfermedad y curación de doña Juana Cañaveril Villena: un intento de explicación***

Hay cosas que una mujer no quiere que otras mujeres comprendan.<sup>55</sup>

Desgraciadamente no disponemos de la historia clínica de la esposa de don José Pareja e incluso los testimonios de los médicos que la atendieron son indirectos. A las dificultades que todo diagnóstico retrospectivo presenta,<sup>56</sup> se unen en este caso las ya señaladas. Pareja, en carta dirigida el 29 de octubre de 1872 al periódico *El Oriente*, hizo público lo siguiente en relación con la enfermedad de su mujer:

Público y notorio es en esta ciudad, donde casi toda ella me conoce, que, desde hace más de cuatro años, venía mi mujer padeciendo una enfermedad, que yo, careciendo de conocimientos para ello, no puedo calificarla, pero era lo cierto que la imposibilitaba por completo el uso de las piernas, pues desde esa fecha no sólo no podía andar, pero ni aun ponerse en pie ni un solo día. En tan largo periodo se han empleado con ella cuantos recursos tiene la ciencia médica, entre ellos baños de diferentes clases, aguas minerales, en fin, cuanto humanamente hablando puede hacerse, y todo sin conseguir el más pequeño resultado, el más insignificante alivio; testigo de ello el facultativo de su asistencia Dr. D. Joaquín Palacios, y otros profesores que la han visto en consulta, como los Sres. D. Antonio Marsella y D. Francisco Gómez.<sup>57</sup>

Obviamente este es el testimonio más extenso y con mayor calidad informativa del que se dispone, pero no el único. Mateos-Gago en enero de 1873 sostenía:

Padecía y aun padece esta señora una profunda y ya antigua afección al corazón: en los últimos cuatro años y medio la enferma estuvo completamente imposibilitada del uso de sus piernas; *parapléjica*, según facultativos tan respetables como los noveles doctores de la *Época Médica*, y aun algo más, como testigos de el hecho. Se interrogó a la ciencia por conducto de médicos reputados como los primeros de la ciudad; la enferma fue y vino, conducida siempre a brazos o sobre ruedas; y visitó todas las aguas *posibles*, e hizo cuanto humanamente hablando pudo sugerir la ciencia; pero todo en balde, hasta el punto de que la ciencia desesperó, y no *había nada* que recetar a la enferma. Muchos facultativos vieron a esta paciente, pero principalmente cuatro fueron los que más estudiaron su achaque; los tres que nombró el Sr. Pareja, y un cuarto que se le olvido citar.<sup>58</sup>

---

<sup>55</sup> Simone Simon (como Irena Dubrovna) en el film *Cat People [La mujer pantera]* (1942) de Jacques Tourneur.

<sup>56</sup> Cuando hablamos de diagnóstico retrospectivo es obvio que no se trata de proyectar mecánicamente una entidad clínica actual sobre el pasado, sino de establecer una hipótesis explicativa de un fenómeno clínico concreto en su propio contexto histórico.

<sup>57</sup> Pareja (1872), pp. 8-9.

<sup>58</sup> Mateos-Gago (1881), pp. 98-99.

Pero también nos informa Mateos-Gago de un quinto médico al que sin duda consideró como un hecho periférico en la atención médica de Doña María Juana; se trató del doctor Luis Góngora Joanico (1834-1901),<sup>59</sup> director de la revista *La Época Médica*. Al parecer y según su testimonio este médico en su calidad de Director de las aguas de Marmolejo, había visto a la enferma señora Cañaverál de Pareja en el verano último [1872], y no la reputó como *incurable*; pero no la curó. En su opinión si la enferma se sujetaba a los baños de ducha, y a un tratamiento eléctrico, no por quince o veinte días, como ya lo había hecho sin resultado, sino por un espacio de seis o siete meses, y por supuesto, dirigido el tratamiento por persona que estuviese a la altura de la ciencia, podría ser que adquiriese movimiento en sus piernas; pero este movimiento sería puramente automático en un principio.<sup>60</sup>

Pocos años después, en 1881, el propio Mateos-Gago volvía a insistir en los siguientes términos «...la Sra. doña María Juana Cañaverál de Pareja, impedida de mucho tiempo atrás e *incurable*...» y nos informa de la negativa del Dr. Palacios a extender un certificado médico, que reiteradamente le solicitó el marido de la enferma, con el pretexto de «sus temores de que pudiera ser uno de tantos fenómenos nerviosos inexplicables, y que en su virtud la enferma pudiera volver a encontrarse, antes de quince o veinte días, en el mismo o peor estado en que se había visto por espacio de cuatro años y medio».<sup>61</sup> Es muy posible que en ese momento estuviera pensando nuestro galeno en una esclerosis múltiple, enfermedad claramente somática y fácilmente confundible con las parálisis histéricas. Por último disponemos del tardío testimonio de Cavestany que en 1918 señalaba:

Dicha señora estaba baldada hacía cuatro años y era paseada en un cochecito, constándole, con tal motivo, su enfermedad a Sevilla entera.

La asistían los reputadísimos médicos D. Antonio Marsella, D. Joaquín Palacios y D. Francisco Gómez, los que según el esposo de la enferma, habían calificado la enfermedad de ésta de parálisis progresiva, perpetua e incurable.<sup>62</sup>

Se trata de una mujer de 38 años, casada sin hijos, con recursos económicos suficientes para disponer de un servicio doméstico que se encargara

---

<sup>59</sup> Luis Góngora Joanico nació en Sant Gervasi de Cassoles (Barcelona) el 6 de octubre de 1834. Inició sus estudios de medicina en Barcelona y se licenció en Madrid en 1856. Este mismo año ingresó como médico de sanidad militar. En 1862 fue nombrado director del balneario de Marmolejo (Jaén). En 1871 era miembro de la Sociedad Antropológica de Sevilla, de la que llegó a ser su presidente. Era masón. En 1874 fue nombrado médico-director del balneario de Puda de Monserrat, instalándose definitivamente en Barcelona, donde gozó de gran prestigio médico y social. Allí murió en 1901.

<sup>60</sup> Mateos-Gago (1881), p. 51

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 121

<sup>62</sup> Cavestany (1918a), p. 116



de las tareas del hogar y muy dedicada a sus prácticas piadosas y devociones, que al parecer de forma aguda se implanta una enfermedad que afecta al sistema nervioso lo que le impide «el uso de las piernas», es decir, mantenerse en pie y deambular. Tras algo más de cuatro años de evolución parece ser que no se había producido una modificación de su inicial situación ya que sometida a diversos tratamientos éstos no habían tenido un efecto favorable. Había sido diagnosticada de paraplegia y calificado su pronóstico de incurable. Sólo un médico, de entre los que la atendieron, hizo un mejor pronóstico. La asociación enfermedad cardíaca-paraplegia de la que nos habla Mateos-Gago es de imposible aceptación.<sup>63</sup> El diagnóstico de parálisis progresiva, forma habitual de nombrar a la neurosífilis en el siglo XIX, resulta igualmente inaceptable.<sup>64</sup> Es sobradamente conocido que el diagnóstico y el pronóstico médico están muy en relación con la tipología de quien asiste al enfermo. Evidentemente Joaquín Palacios Rodríguez (1815-1887),<sup>65</sup> su médico habitual, así como los consultores ocasionales Antonio Marsella Sierra (1808-1874)<sup>66</sup> y Francisco de Paula Gómez y Montero de Espinosa<sup>67</sup> formaban parte de la elite médica sevillana,<sup>68</sup> situación que en modo alguno les garantizaba una formación neurológica y psiquiátrica. Los tres ya habían alcanzado con creces los cincuenta años, hacía más de treinta que habían terminado sus respectivas carreras y ninguno tenía una práctica médi-

<sup>63</sup> Mateos-Gago (1881), pp. 99-100 y 121

<sup>64</sup> Cavestany (1918a), p. 116

<sup>65</sup> Joaquín Palacios Rodríguez nació en Sevilla el 11 de febrero de 1815. Realizó sus estudios médicos en la Universidad Literaria de Sevilla el 11 de febrero de 1815. Realizó sus estudios de bachiller (1831), licenciado (1836) y doctor (1836) en Medicina. En 1846 logró el título de licenciado en Letras y dos años después obtuvo el de licenciado en Medicina y Cirugía. En 1836 fue nombrado catedrático sustituto de Anatomía en la Facultad de Medicina de Sevilla y en 1843 se le confirmó como catedrático de Anatomía descriptiva y fisiología en el recién creado Colegio de Prácticos en el Arte de Curar. Tras la clausura de este último en 1845 se le nombró catedrático interino de Geografía y un año después Regente de 1ª clase de Geografía (e Historia desde 1850) llegando a ser director del Instituto de segunda enseñanza en 1860 y a lo largo de 26 años. Fue promotor del escaso y efímero periodismo médico que se editó en Sevilla en 1841 y 1842. Falleció en Sevilla el 12 de noviembre de 1887.

<sup>66</sup> Antonio Marsella Sierra nació en Laredo (Santander) el 27 de septiembre de 1808. Estudio medicina en el Colegio Nacional de Medicina y Cirugía de Cádiz, licenciándose en 1838 y doctorándose tres años más tarde. En 1840 ocupó la cátedra de Nosografía y Patología especial externa. Vendajes y operaciones creada en la Universidad Literaria de Sevilla por la Junta revolucionaria en octubre de 1840 y suprimida por Espartero en 1842. Este mismo año fue elegido académico de la Real Academia de Medicina y Cirugía de Sevilla y en 1844, tras el cierre de la Facultad de Medicina de Sevilla en 1843, se iniciaron clases de cirugía en su seno por iniciativa de Marsella. En 1868 se le nombró catedrático de Patología quirúrgica de la Escuela Libre de Medicina y Cirugía de Sevilla, así como su presidente. Gozó de un alto bienestar económico llegando a ser considerado como « gran propietario». Falleció en Sevilla el 28 de noviembre de 1874.

<sup>67</sup> Francisco de Paula Gómez y Montero de Espinosa nació en Sevilla el 6 de abril de 1816. El título de licenciado en Medicina le fue expedido el 20 de septiembre de 1842 y el de doctor el 1 de julio de 1870. Fue médico del Hospital Central de Sevilla alcanzando el cargo de decano. En 1868 fue nombrado catedrático de Preliminares clínicos y clínica médica en la Escuela Libre de Medicina y Cirugía de Sevilla. Propietario de diversas fincas urbanas en Sevilla. Falleció en Sevilla el 6 de febrero de 1896.

<sup>68</sup> Carrillo (1998).

ca especializada; en el caso de Marsella fue un cirujano. Quiero con ello decir que se trataba de médicos que arrastraban tras de sí una gran reputación que podía verse comprometida en casos como el de la señora Cañaverl, en el que, al parecer, pronosticaron la incurabilidad. Para los intereses profesionales era preferible admitir el carácter milagroso del suceso. Tan esto es así, que José Moreno Fernández (1823-1899)<sup>69</sup> otro médico integrante de la elite sevillana que no trató a la enferma pero que conoció el caso por boca de su colega Francisco de Paula Gómez dijo a sus interlocutores:

Verdaderamente, aunque este hecho extraordinario pudiera explicarse como un fenómeno natural, los médicos todos deberíamos sostener que es un milagro, por honor si quiera de nuestra facultad. Porque si esa enferma ha consumido un caudal en recetas, baños y viajes por espacio de cuatro años y medio; si la ciencia nada ha conseguido después de tanto esfuerzo y sacrificio, y luego viene una pobre mujer, y en dos minutos y sin costo alguno la hace andar por medios naturales de ella conocidos, nuestra profesión va a morir por el ridículo.<sup>70</sup>

Posiblemente si cualquiera de los tres hubiera leído la obra de Sigismund Jaccoud (1830-1913) *Les Paraplégies et l'ataxie du mouvement* publicada en París en 1864, cosa que al parecer no hicieron, seguramente hubieran incorporado a su acervo diagnóstico la «ataxia por carencia de coordinación automática»,<sup>71</sup> cuadro clínico que en la década de los ochenta se le conoció indistintamente como «incoordinación motora para la bipedestación y la marcha»,<sup>72</sup> como «ataxia motriz histérica»,<sup>73</sup> como «astasia-abasia»<sup>74</sup> o más comúnmente con el epónimo de «síndrome de Jaccoud». Fue ésta una entidad clínica que inicialmente se le consideró orgánica y más tarde junto a los ataques histéricos y otras formas de parálisis histéricas constituyeron lo que genéricamente se puede denominar como histeria motora. Se caracteriza, ya lo he dicho, por pérdida de la capacidad para mantenerse en pie y deambular, así como por la integridad de la fuerza muscular, la sensibilidad y la coordinación de otros movimientos de las extremidades inferiores. Aun cuando largo tiempo pudo ser confundida con las paraplegias y las ataxias de otro origen, un cuidadoso examen neurológico despejaba toda duda.<sup>75</sup> Así como las parálisis fueron poco frecuentes antes del siglo XIX —a diferencia de los procesos convulsivos histéricos— a lo largo de este siglo se produjo una auténtica pandemia de parálisis que en las clases medias vinieron a sus-

---

<sup>69</sup> Carrillo (en prensa).

<sup>70</sup> El testimonio nos lo trasmite Mateos-Gago (1881), pp. 48-49

<sup>71</sup> Jaccoud (1864), pp. 653-654

<sup>72</sup> Charcot, Richer (1883)

<sup>73</sup> Mitchell (1885), pp. 39-54

<sup>74</sup> Blocq (1888)

<sup>75</sup> Dieulafoy (1894), vol. II, pp. 268-270

tituir a los ataques, hasta convertirse en la década de los setenta en la forma más habitual de la expresión histórica, especialmente en mujeres jóvenes. A este panorama habría que añadir los dolores en músculos y articulaciones del mismo origen. En definitiva procesos que convertían a estas mujeres en inválidas o discapacitadas.<sup>76</sup>

Son evidentes las dificultades que encontraron los médicos que atendieron a doña María Juana para hacer un diagnóstico clínico preciso y sería injusto solicitarles que además hubieran llegado a un encuadre etiológico entre otras razones porque en la práctica médica ordinaria del siglo XIX este hecho era muy inhabitual y más si de lo que se trataba era de diferenciar entre un proceso somatogénico de otro psicogénico. En el periodo precharcotiano y prefreudiano de las neurosis era todo un imposible,<sup>77</sup> pero desde nuestra óptica actual podemos decir algo más sobre su enfermedad y tratar de encontrar una respuesta a su milagrosa curación. ¿A que se debió esta pandemia de discapacitados –distintos tipos de parálisis, astasia-abasia, dolores articulares– en el siglo XIX? Desde luego que algunos casos podían tener un origen orgánico pero ello no justifica un incremento de tal magnitud a lo largo del siglo. Pronto se sistematizaron una serie de situaciones que conducían a la incapacidad de movimientos en una persona: el shock psíquico (especialmente el horror), los traumatismos (parálisis histero-traumáticas) y la rigurosidad de ciertas convenciones sociales, especialmente las de carácter religioso.<sup>78</sup>

El movimiento tiene un profundo sentido antropológico ya que expresa en primer lugar los afectos y las emociones en un marco de autonomía y voluntariedad: autonomía para acercarse o distanciarse de personas y objetos, es decir, para establecer relaciones con los mismos; voluntariedad porque, a diferencia de otras funciones, pueden ser voluntariamente manejados por el sujeto. Pero también el movimiento es la más genuina representación de los cambios y es evidente que a lo largo del siglo XIX se produjeron cambios sociales y culturales que afectaron a una estructura básica de la sociedad como era la familia. Se sentimentalizaron los compromisos y relaciones matrimoniales que sin perder el carácter de conveniencia, en cuya negociación poco o nada tenía que decir la mujer, quedaba ésta enmascarada en una supuesta relación basada en los sen-

<sup>76</sup> Duffin (1978); Shorter (1992), pp. 108 y 112

<sup>77</sup> Aunque las orientaciones de los siguientes trabajos son muy diferentes, sobre estos aspectos véanse Veith (1956); Veith (1965); López Piñero, Morales Meseguer (1970); Owen (1971); Smith-Rosemberg (1972); Thornton (1976); Wesley (1979); Hunter (1983); Showalter (1985); Trillat (1986); Goldstein (1987); Harsin (1992); Gilman (1993); Micale (1995); Goetz, Bonduelle, Gelfand (1995), pp. 172-216; Chauvelot (2001); López Piñero (2002); Edelman (2003); Huertas (2004), pp. 164-197

<sup>78</sup> Shorter (1992), p. 112. Ya Strümpell (1884), vol. II, fasc. II, pp. 418-419 señalaba como causas psíquicas de la histeria el terror, los violentos ataques emocionales, la agitación mental, los «traumas psíquicos» y las influencias menores o insignificantes pero repetidas en el tiempo.

timientos y no en los intereses. Por otra parte a la mujer se la obligaba a vivir en una situación contradictoria, no siempre percibida, al considerársela por una parte como un ente débil y objeto de atenciones y por otra fuerte, sufridora y sacrificada. El espacio físico que «por naturaleza» correspondía a la mujer era el doméstico desde el que vigilaba un conjunto de actividades ejecutadas por sus sirvientes, compartía con éstos, en mayor o menor grado, el cuidado de los hijos y cumplía con sus «obligaciones» maritales. El sistema reproductor de valores –la educación, la propia familia– hacía de las mujeres seres pasivos y dependientes. Obviamente estas características eran mucho más visibles en el seno de la familia burguesa y católica, exaltada, especialmente la figura de la madre, hasta límites indecibles.<sup>79</sup> Paradójicamente se tomaba a la sagrada familia como un ideal a imitar y sin embargo la tradición cristiana la había presentado formada por un padre putativo y un hijo único. Por el contrario lo que ahora se nos propone es una familia numerosa matrimonial; una familia unida, devota, que debe compartir actividades religiosas como mecanismo que garantiza esta unión y fortalece el carácter indisoluble del vínculo matrimonial. En esta compleja trama de relaciones el papel de la mujer es fundamental y el cumplimiento de tantas exigencias religiosas la pueden convertir en una beata con grandes y permanentes escrúpulos de conciencia, auténticamente obsesivos, resultando incluso incómodas para el propio clero que las atiende espiritualmente.<sup>80</sup> El papel del director espiritual orientando estas conciencias convertía a las mujeres en hijas de confesión, y en tal sentido seguían vinculadas a la figura autoritaria del padre.

Una señal social de vida honesta y pureza (valores burgueses en relación con la represión sexual e incluso la insatisfacción sexual) era la explosión del ataque histérico con todo su componente convulsivo y exhuberancia de la motilidad.<sup>81</sup> Esta riqueza de movimientos tiene su máxima expresión en los voluptuosos y eróticos movimientos pelvianos. Desde el punto de vista psicoanalítico se trata de la dramatización de una fantasía de violación en la que la histérica representa a la violada y al violador. Pero existen otras dramatizaciones cada vez más frecuentes a medida que, como ya he dicho, avanza el siglo XIX. El temor a los cambios tiene como respuesta orgánica una parálisis. Para toda mujer, especialmente joven,

---

<sup>79</sup> Nos pueden servir de ejemplos los testimonios de Sinués de Marco (1872) y Camacho y Carbajo (1878b). Por tratarse de un testimonio femenino señalaremos que María del Pilar Sinués (de Marco) (1835-1893) era por estos años una fiel representante de las tendencias moralizantes y neocatólicas de la España isabelina, posición que compartía con otras escritoras del mismo periodo histórico. Sobre esto véase Sánchez Llama (1999).

<sup>80</sup> La figura de la beata estuvo sometida a una fuerte crítica social en tanto que el recorrido desde el espacio doméstico hacia la iglesia se entendía como una forma de «escapismo» inaceptable para el sistema. De aquí el fortalecimiento de una religiosidad privada que permitía mantener a las mujeres en su «espacio natural» el mayor tiempo posible.

<sup>81</sup> Esta idea está claramente expuesta por Emilia Pardo Bazán en *Doña Milagros* (1894). Sobre ello véase García Guerra (1980), p. 149.

sometida a muchas restricciones de comportamiento y movimiento socialmente impuestas en el marco de un mundo cambiante, la parálisis es una adecuada respuesta física. Se puede entender como una rebelión del cuerpo cuyo discurso sustituye a la palabra que no se puede expresar. La parálisis sería la metáfora de la insatisfacción del deseo en un doble sentido de querer y no poder y poder y no querer. Como Strümpell señaló las histéricas no saben o no pueden querer y que lo auténticamente paralizado es la voluntad siendo su somatización la parálisis motora.<sup>82</sup>

¿Qué pudo ocurrir para que doña Juana Cañaverl «decidiera» paralizar su vida de relación autónoma, hasta el punto de tener que ser transportada de forma permanente? ¿A que se debió este grito de su cuerpo? ¿Podría ser considerado (para la afectada) como un castigo divino por algún tipo de trasgresión moral o incumplimiento de sus obligaciones como católica? Desgraciadamente son escasos los datos psico-sociales, biográficos podríamos decir, que poseemos pero no por ello renunciaré a aventurar una hipótesis explicativa. Si aceptáramos que la fecha de comienzo de la enfermedad había sido en aquellos últimos días de septiembre de 1868, es decir, después de la revolución de aquel año, se podría pensar que este acontecimiento político fue el detonante que desencadenó la enfermedad. En este caso no sería más que una de tantas personas, que como la madre de Manolito, estaban horrorizadas ante los sucesos presentes y los que presumiblemente estaban por llegar. Pero los datos que disponemos —más de cuatro años a finales de octubre de 1872 según el testimonio de su marido; cuatro años y medio en enero de 1873 según Mateos-Gago— hacen difícilmente aceptable que la enfermedad se iniciara en octubre de 1868. Tenemos, pues, que dirigir nuestra mirada hacia un conflicto de otra naturaleza. Es evidente que los problemas de doña María Juana eran muy diferentes a los de Rafaela Blanco Machuca, Dolores Durán Díaz o Teresa Romero Martínez que también eran mujeres y estaban a su servicio: incultura, pobreza y desarraigo.<sup>83</sup> Sabemos que era muy religiosa, que disponía de un director espiritual jesuita y que no tenía hijos.<sup>84</sup> En tal sentido una hipótesis posible sería que la infertilidad de este matrimonio —partimos del supuesto que, como buena católica, cumpliría dócilmente «sus deberes conyugales»<sup>85</sup>— le impedía cumplir con esa otra obligación moral de construir

<sup>82</sup> Strümpell (1886), vol. II, p. 596.

<sup>83</sup> Carrillo (2005).

<sup>84</sup> Por la relevancia de este dato he sido muy escrupuloso en su constatación y lo baso en las siguientes evidencias: 1) el hecho de no aparecer censados en el domicilio familiar ningún hijo o hija en fechas en que el matrimonio aun no podía tener hijos emancipados, 2) el estar censada de forma permanente una sobrina desde muy corta edad y 3) el hecho de no aparecer en las *Guías de Sevilla* (1868-1915) ningún vecino con apellido Pareja Cañaverl (en este caso sólo evidenciaría la existencia de varones adultos emancipados).

<sup>85</sup> Resulta interesante constatar que en 1875 y en España José María Vilches Entrena (m. 1897) defendía entre las causas que producían el histerismo «las que durante el matrimonio fueron estériles» en un contexto de relación con la esfera sexual (las mujeres que envi-

una familia semejante a la de Nazaret. El sentimiento de culpabilidad nos aparece de inmediato. Ya Robert Brudenell Carter (1828-1918) hablaba en 1853, aunque refiriendo exclusivamente a las convulsiones histéricas, sobre una forma de histeria terciaria propia de mujeres jóvenes o de edad mediana, frustradas en sus deseos sexuales o ambiciones matrimoniales y maternales que desarrollaban una conducta reclamando los privilegios que el estatuto de enferma les confería.<sup>86</sup> No debemos olvidar que desde el punto de vista psicoanalítico el deseo de ser madre no es un hecho natural sino algo necesitado de explicación. La infertilidad matrimonial habría paralizado el proceso de construcción de su propia feminidad y el deseo insatisfecho de ser madre (querer y no poder) no sería más que una afirmación de esta feminidad y un indicador social de su hipotético goce. Pero a estas cuestiones más estrictamente personales se podría unir otra de carácter social: la posible crítica social —no olvidar que se trataba de una familia muy conocida en Sevilla— resultante de cuestionarse ¿por qué Dios no le enviaba hijos? Si los matrimonios debían tener el número de hijos que Dios les enviase y éstos eran una bendición ¿a qué podía deberse el abandono de esta familia por parte de Dios? La sociedad podía colocarla en una situación de sospecha. La parálisis sería una profunda regresión a un estadio de la vida de la mujer que se caracteriza por tener movimientos en las extremidades (pataleo), no tener capacidad para mantenerse en pie o deambular y por supuesto ser fisiológicamente infértil, es decir, al primer año de la vida. La parálisis (poder y no querer) como fenómeno de infantilización, especie de huida hacia atrás.<sup>87</sup> Con su curación milagrosa se podían disipar muchos interrogantes socialmente sospechosos y aplacar sus posibles sentimientos de culpa.

### ***Un debate sobre la curación radical de doña Juana Cañaverl: Mateos-Gago vs. médicos racionalistas***

Una mujer podrá permanecer en cama durante muchos meses, imposibilitada por completo de servirse de sus miembros inferiores, su médico habrá perdido toda esperanza de curación, cuando de repente, y bajo la

daban jóvenes o las que se casaban con hombres próximos a la impotencia). Vilches Entrena (1875), vol. II, p. 351. Opiniones parecidas eran sostenidas igualmente por ginecólogos tales como William Goodell (1829-1894) quien en 1879 trasladaba a sus estudiantes lo siguiente «La histeria es fundamentalmente una enfermedad de solteras, de recién casadas y de estériles». Goodell (1879), p. 168. En ambos casos no se vislumbra la posibilidad de que el estéril fuera el hombre.

<sup>86</sup> Carter (1853), pp. 52-54. Se trataría de un proceso que exigía un alto nivel de elaboración, ya que en la aparición del cuadro clínico había mucho de voluntariedad y de gratificación emocional.

<sup>87</sup> Montiel (2003), p. 140. Lotte es autora de su enfermedad y debe y tiene que ser autora de su curación. Su autonomía y protagonismo es muy evidente.

influencia de una causa moral poderosa, abandonará violentamente el lecho y se pondrá a andar como si nada le hubiera ocurrido.<sup>88</sup>

Si la existencia de unos síntomas no explicables por una lesión anatómica es una de las características de la histeria motora, la otra es su respuesta a una terapéutica placebo. Las palabras de Thomas Laycock (1812-1876) que me han servido de introducción a este apartado son una clara expresión de todo ello. La literatura médica, y no médica, mundial del siglo XIX estaba llena de curaciones radicales tras el uso de objetos terapéuticos muy variados: la hidroterapia, la electroterapia, un tónico, el poder sugestivo de la palabra de un médico o incluso de un curandero, los pases magnéticos de un sanador mesmeriano, curaciones sugestivas mediante ciertos medios psudomilagrosos (influencias religiosas), la generación espontánea o provocada de un conflicto que la paciente percibía, al menos coyunturalmente, como de mayor magnitud. En tal sentido Adolf Strümpell nos cuenta como la introducción de un ratón en la cama de una enferma con abasia y gran mutismo fue el hecho que generó la curación de la misma<sup>89</sup> y Silas Weir Mitchell (1829-1914) de Filadelfia que, tras fracasar en una paciente toda una gama de argumentos persuasivos, le dijo «Si no te levantas de la cama en cinco minutos me meteré en ella contigo». Acto seguido comenzó a desprenderse de su chaqueta y chaleco mientras la paciente permanecía tercamente postrada, pero al comenzar a quitarse los pantalones saltó furiosamente de la cama.<sup>90</sup> Sabemos que la señora de Pareja recibió diversos tratamientos hidroterápicos, electroterápicos y medicación sin resultados positivos y rehusó la terapia de un curandero porque era «un hombre bueno, pero no un santo». La condena católica de prácticas mesméricas y/o ausencia de sanadores de esta naturaleza en Sevilla invitan a pensar que no le fue aplicada.<sup>91</sup> Lo que ocurrió y como ocurrió la tarde del 25 de octubre de 1872 ya lo conocemos: María Juana quedó completamente curada en un momento en el que el movimiento josefino estaba tan necesitado de hacer un acopio de casos de intervenciones del santo para enviarlas a Roma.

A su devoto marido, el Sr. Pareja, le pareció oportuno airear el hecho y ningún medio mejor que el diario *El Oriente* con tanta afinidad a su ideología política y religiosa. Por ello dirigió una carta al director con fecha 29 de octubre de 1872 en la que, entre otras cosas, calificaba la curación de su mujer como milagrosa. Estas fueron sus palabras:

El hacerlo público, el que todos lo sepan, es el único objeto que me mueve a tomar la pluma, pues lo juzgo como un deber en estos tiempos de incre-

---

<sup>88</sup> Laycock (1840), p. 289.

<sup>89</sup> Strümpell (1919), vol. II, pp. 851-852. Strümpell incorporó este relato en la edición citada.

<sup>90</sup> Burr (1929), p. 184.

<sup>91</sup> N. M. (1880); Noticia (1882).

dulidad que desgraciadamente atravesamos. Sí; lo diré a la faz del mundo entero, sin temor a las calificaciones, que desprecio, de neo-católico, fanático o supersticioso que pueda merecer de los que no creen en Dios, o se burlen de los Santos, atribuyendo a idolatría su culto. Quien operó cura tan rápida y portentosa fue Dios Todopoderoso, por la intercesión del bendito Patriarca Señor San José... Al llamar milagrosa a esta curación, no es ni intento anticiparme al juicio de la Iglesia, a quien en todo caso debo respeto, y a cuyos juicios me someto gustoso, sino exponer simplemente un hecho prodigioso, que en mi concepto, como en el de las personas inteligentes en la materia que he consultado, tiene todo los caracteres de milagro.<sup>92</sup>

Tal vez al director de *El Oriente*, Ventura Camacho y Carbajo, le pareció insuficiente publicar exclusivamente la misiva y le adjuntó algunas palabras para reforzarlo no ante los católicos que creen en los milagros, sino para provocar a los racionalistas, su «bestia negra». Estas fueron las retadoras palabras de «Tirso», el pseudónimo que utilizó, convencido de conocer la respuesta de los racionalistas sevillanos ante el hecho:

Pero estamos viendo ya la sonrisa *compasiva* de los racionalistas y de toda clase de impíos, que apoyados en lo que a ellos enfática y pedantescamente llaman *la ciencia*, tributan el culto de su pobre y limitada razón a un dios tan pequeño y raquíto, que no es capaz de otras obras que de aquellas que su pobreza puede ejecutar el mas mísero mortal.

Estos, repetimos, mirarán con la más *caritativa* compasión a todo el que tenga la *candidez* de creer que el hecho a que se refiere el comunicado puede ser debido a causa sobrenatural... ¡La ciencia! He aquí el gran problema de estos espíritus fuertes: repetir mucho ese nombre sin haber cultivado ninguna; usar muchas veces esa fórmula, cuando no conocen otra cosa que una gárrula palabrería, con que pretenden cubrir su carísima ignorancia.<sup>93</sup>

Retaba Camacho bajo pseudónimo y se disponía a combatir Mateos-Gago, hecho que desconocía todo aquel que estuviera dispuesto a saltar al campo de batalla. Tratándose de un hecho médico fueron los médicos que se consideraban racionalistas quienes respondieron iniciándose una controversia entre ellos y Mateos-Gago que se desarrolló a lo largo de los meses de noviembre y diciembre de 1872 y enero de 1873.<sup>94</sup> Naturalmente cada uno de los contendientes utilizó el medio de comunicación más cercano a sus posiciones ideológicas: el grupo de racionalistas contaba con un medio de expresión propio como era la revista *La Época*

---

<sup>92</sup> Pareja (1872)

<sup>93</sup> «Tirso» (1872).

<sup>94</sup> Precisamente este grupo de médicos pensaba que el retador era Mateos-Gago al identificarlo erróneamente, hecho que reconocieron a lo largo del debate.



*Médica*, un periódico joven, que joven murió.<sup>95</sup> Nació el 10 de diciembre de 1871 y desapareció en 1873. Su director era Luis Góngora Joanico y en su cabecera aparecían los nombres de Vicente Chiralt Selma (1831-1911),<sup>96</sup> Rafael Tuñón y Lara,<sup>97</sup> José Pascual Velarde Justí (1848-1892),<sup>98</sup> entre otros. Este grupo también usó el diario *La Andalucía* cuyo propietario era Francisco María Tubino Oliva (1834-1888), un sanroqueño, masón, positivista, que aceptó las nuevas teorías del paradigma ecológico —radical defensor del darwinismo—, de mentalidad abierta orientadora del ideario de su periódico que en 1865 se anunciaba como político, liberal e independiente.<sup>99</sup> Las características sociológicas de este grupo eran: no ser sevillanos de nacimiento (Sant Gervasi de Cassoles, Valencia,

<sup>95</sup> Desgraciadamente no he podido localizar una colección de esta revista. De ella tenemos noticias por Méndez Álvaro (1882), p. 125; Chaves Rey (1896), p. 198; López Piñero, Terrada (1991), p. 82, *item* 531. Un ejemplar incompleto se encontraba entre los fondos de la Facultad de Medicina de la Universidad de Barcelona y se recogió en Instituto (1976), p. 286. Un ejemplar del *Suplemento* de fecha 3 de enero de 1873 se encuentra en la Hemeroteca Municipal de Sevilla (Carp. AO. 2). Pulido (1888), p. XXXIV tuvo serias dificultades para localizar los trabajos que había publicado en la revista Rafael Ariza Espejo (1826-1887) y en tal sentido sus palabras son elocuentes: «Allá en sus primeros tiempos de publicista, vieron la luz en el periódico *La Época Médica*, de Sevilla, varios otros artículos de los que sólo poseo algunos fragmentos que no me ha sido posible completar». Afortunadamente el artículo «El milagro del día» fue reproducido en *El Pabellón Médico*, el 21 de noviembre de 1872.

<sup>96</sup> Vicente Chiralt Selma nació en Valencia el 29 de marzo de 1831. Licenciado en Medicina y Cirugía por la Universidad de Valencia en 1853 y doctor por la Escuela Libre de Medicina y Cirugía de Sevilla en 1870. En 1857 ingresó como médico de sanidad militar y en 1862 fue destinado a Sevilla. Ejerció la especialidad de oftalmología. En 1871 era miembro de la Sociedad Antropológica de Sevilla. Fue académico de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras. Fue vicepresidente de la Sociedad Médico-Quirúrgica de Sevilla en 1883, del Ateneo de Sevilla en 1898 y presidente del Colegio de Médicos en 1897. Era masón. De orientación política liberal-borbollista fue concejal del Ayuntamiento de Sevilla en varias ocasiones y su Alcalde-presidente en 1909. Falleció en Sevilla el 28 de octubre de 1911.

<sup>97</sup> Rafael Tuñón y Lara nació en Arjona (Jaén) hacia 1843. Licenciado en Medicina y Cirugía por la Universidad Central le fue expedido el título el 15 de junio de 1870; el de doctor, que obtuvo por la Escuela Libre de Medicina y Cirugía de Sevilla, le fue expedido el 5 de diciembre de 1870. En 1871 era miembro de la Sociedad Antropológica de Sevilla. Médico de la Beneficencia Municipal de Sevilla, en 1883 fue nombrado Jefe del Laboratorio Municipal. En 1872 estableció en Sevilla, junto con su cuñado Góngora Joanico, un establecimiento hidroterápico en la calle Baños. En 1887 siguió los pasos de su cuñado y marchó a Barcelona para encargarse de la organización y dirección del Laboratorio de Medicina Legal que acababa de crearse junto con los de Madrid y Sevilla.

<sup>98</sup> José Pascual Velarde Justí nació en Conil de la Frontera (Cádiz) el 10 de diciembre de 1848. Estudió medicina en la Facultad de Cádiz y hacia 1871, recién terminados sus estudios médicos, se instaló en Sevilla, si bien apenas ejerció su profesión dedicándose al cultivo de la poesía. En 1871 era miembro de la Sociedad Antropológica de Sevilla. Sus primeros versos datan de 1872. El poeta Juan Antonio Cavestany González-Nandín (1861-1924) facilitó su introducción en los círculos literarios matritenses. Falleció en Madrid el 22 de febrero de 1892.

<sup>99</sup> Sobre Francisco María Tubino véanse Chaves Rey (1896), pp. 147-148; Núñez Ruiz (1975), pp. 41 y 175; Sala Catalá (1987), pp. 25 y 31; Puig-Samper (1999), pp. 161-162. El periódico fue dirigido por el propio Tubino, por Manuel Gómez Zarzuela (también masón) y por Cayetano Segovia que lo era en 1872 cuando se desarrolló la polémica. Este medio de comunicación fue duramente atacado por Mateos-Gago por sus supuestos cambios en los apoyos políticos «fundado por los moderados, engordado por los unionistas, como hoy explota a los republicanos».

Arjona y Conil de la Frontera fueron respectivamente sus lugares de nacimiento), tener un ejercicio profesional corto en Sevilla (3 años, 10 años, 2 años y casi recién licenciado), ser médicos militares y masones (Góngora y Chiralt) y relaciones de parentesco (Góngora y Tuñón eran cuñados). Cuando en 1871 se creó la Sociedad Antropológica de Sevilla todos se integraron en la misma y participaron en vivas discusiones tanto en la sesión de antropología física como en la social.<sup>100</sup> Salvo Chiralt, que permaneció en Sevilla hasta su fallecimiento en 1911, todos los demás abandonaron la ciudad: Góngora en 1874, Velarde un año después y Tuñón en 1887. Como tendremos ocasión de comprobar más adelante se calificaban de «racionalistas empedernidos», especie de entrega emocional a la primacía de la razón, a la confianza en el saber humano y en la ciencia y que estructuralmente no se diferencia de otros tipos de entregas; los fundamentos de su racionalismo parecen bastante limitados.

Francisco Mateos-Gago se sirvió exclusivamente del diario *El Oriente*, cuyo subtítulo era el lema carlista *Dios, Patria y Rey*, del que era redactor. Este periódico nació el 1 de abril de 1869 y desapareció en 5 de mayo de 1873, pudiendo considerarse como una respuesta del ultramontanismo sevillano a la etapa política democrática vivida en aquellos años. Primero fue dirigido por Pío Barroso y luego por Ventura Camacho,<sup>101</sup> quien a fines de septiembre de 1873 fue desterrado de Sevilla al desarticularse una conspiración carlista.<sup>102</sup> Mateos-Gago intentó sin éxito que sus artículos de *El Oriente* se publicaran en *La Andalucía*, llegando a presentar una demanda judicial con resultado adverso a sus intereses.<sup>103</sup> El sacerdote Mateos-Gago estudió la carrera eclesiástica entre 1842 y 1845, llegando a ser profesor en el seminario de san Bartolomé en Cádiz y su vice-director en 1852; en 1854 alcanzó el doctorado en Teología en el seminario central de Granada y tres años más tarde lo incorporó a la Universidad Central. En 1855 obtuvo la cátedra de Teología Dogmática en la Universidad de Sevilla, siéndole desposeída al cerrarse la Facultad de Teología tras la revolución de septiembre de 1868, pasando a ocupar la cátedra de Hebreo en la Facultad de Letras.<sup>104</sup> Fue presidente de la Junta parroquial de El Sagrario de la Asociación de católicos.<sup>105</sup> Asistió en calidad de cronista oficial de *El Oriente* al Concilio Vaticano donde se reforzaron sus creencias y helicosas aspiraciones hasta convertirse

---

<sup>100</sup> Méndez Bejarano (1925), p. 404. Someras referencias a la Sociedad Antropológica de Sevilla pueden verse en Núñez Ruiz (1975), p. 56; Puig-Samper, Galera (1983), pp. 57-61; Puig-Samper (1999), pp. 162-164.

<sup>101</sup> Enciclopedia (1911).

<sup>102</sup> Arias Castañón (1996), p. 56, nota 38.

<sup>103</sup> Mateos-Gago (1881), pp. 44-45 y 84-89.

<sup>104</sup> Enciclopedia (1917); Tassara y González (1919), pp. 20-40; Martín Riego (1994), pp. 288-289; Martínez Carretero (2004).

<sup>105</sup> GS 1873.

en uno de los máximos integristas del catolicismo español.<sup>106</sup> Llegó a ser un experto y peligroso polemista que habitualmente utilizó como táctica la de rebajar doctrinal y personalmente la figura de sus adversarios, así como ridiculizar sus propuestas. Polemizó con el sector contestatario del episcopado de la iglesia católica en relación con el tema de la infalibilidad del Papa,<sup>107</sup> con Federico Rubio y Galí (1827-1902) en relación con el derribo de la iglesia de san Miguel<sup>108</sup> y también junto a otro carlista y neocatólico, Francisco Pagés del Corro, con el hegeliano Francisco Escudero Perosso (1828-1874) acusándole de racionalista, panteísta y herético.<sup>109</sup> El krausismo era «un diluvio de mortíferos vapores».<sup>110</sup> Combatió al pastor protestante Juan Bautista Cabrera Ivars (1837-1916) que en 1868 se instaló en Sevilla tras la garantía jurídica que se le ofreció de la libertad de cultos.<sup>111</sup> ¡Cuánto gustó tanta entrega a perseguir todo lo que pudiera tener visos de modernidad a los componentes de aquella Sevilla católica y clerical! No en vano fue un fiel ejecutor de las directrices emanadas del Concilio Vaticano. Los elogios recibidos años más tarde de Luis Montoto, católico e hijo de carlista,<sup>112</sup> son un claro ejemplo de cuanto vengo exponiendo. Para este escritor sevillano Mateos-Gago fue un sacerdote ejemplar, «martillo de protestantes y de toda la familia liberal, era el paladín de la *buena causa*, la de la Religión y el Duque»<sup>113</sup> y haciéndose eco de la polémica con los médicos racionalistas nos dijo:

«Don Francisco era un polemista temible... díganlo también los médicos que negaron el milagro —que por tal lo tuvo la piedad sevillana, salvo el juicio de la Iglesia— realizado por mediación de San José, en una señora paralítica...».<sup>114</sup>

Como don Francisco Mateos-Gago mereció la condición de «espasable», al anónimo redactor de esta voz en una enciclopedia de tanta difusión le pareció oportuno destacar estas características combativas de su biografiado:

«[...] erudición solidísima y dotado de una lógica tan persuasiva como irrefutable, logró pulverizar todos los errores y sofismas que contra la fe cristiana defendieron los escritores adeptos a la revolución de Septiembre».<sup>115</sup>

---

<sup>106</sup> Cuenca Toribio (1990), pp. 457-458.

<sup>107</sup> *Ibidem*, pp. 466-467.

<sup>108</sup> Árias Castañón (2003), pp. 349-350.

<sup>109</sup> Árias Castañón (1996), p. 55.

<sup>110</sup> Carrillo, Trigueros Gordillo (2005), p. 308.

<sup>111</sup> Sobre Juan Bautista Cabrera véase Fernández (2004); Montoto y Rautenstrauch (1929), pp. 185-187 y 310.

<sup>112</sup> Ramos-Kueth (2003), p. 20.

<sup>113</sup> Montoto y Rautenstrauch (1929), p. 151.

<sup>114</sup> *Ibidem*, pp. 310-311.

<sup>115</sup> Enciclopedia (1917).

Tanto ardor combativo y dedicación a perseguir cualquier doctrina, religiosa o no, que se apartara lo más mínimo de la ortodoxia católica, situación que no excluía a los católicos liberales, mereció el máximo reconocimiento de los sevillanos, al menos de sus instituciones oficiales, hasta el punto de cambiar el nombre de la céntrica calle Borceguinería —afortunadamente conserva una doble rotulación— por la de Mateos Gago en 1893.<sup>116</sup>

Ya conocemos las características de los contendientes, así como los medios de difusión social que eligieron para exponer sus respectivas posiciones con respecto al objeto de debate. Con alguna ingenuidad y mucha falta de previsión los médicos racionalistas cayeron en la torpeza de darle a sus críticas un contenido político, es decir, en una revista eminentemente médica como *La Época Médica*, se ponía más énfasis en el medio de difusión —un diario carlista— que en el hecho en sí. Las referencias a los sangrientos sucesos carlistas de Cataluña son todo un símbolo.<sup>117</sup> Pero existió una segunda torpeza, ésta de enorme trascendencia en el devenir del debate y que colocó al grupo en una situación de enorme vulnerabilidad. Los médicos racionalistas recurrieron a un argumento más centrado en su propio dominio y por esta razón les era exigible un mayor grado de rigor. Podían perder en un debate sobre la autenticidad de los milagros, pues al fin y al cabo este territorio no les era propio, pero perder un envite en su propio terreno era casi tanto como perder el combate. El argumento que aportaron podríamos calificarlo de epidemiológico aunque cargado de ironía y sarcasmo. Tras enviar al paro a los sepulcros nos dicen:

«En efecto, los periódicos ya no anuncian más que catorce o diez y seis defunciones cada día, las mismas poco más o menos que en igual época de los años anteriores; con la enorme diferencia que aquellos cadáveres iban al seno de la tierra sin untar, y los que actualmente se entierran bajan al sepulcro brillantes y escurridizos con las santas unciones de la fe, despertada por el comunicado del señor Pareja, les propina. Tal vez habrá incrédulos que tomen pie de esto para resistir a la evidencia del milagro; pero sepan que éstos sólo se cumplen en los que tienen fe, jamás en los racionalistas: así, sepan que los hombres y mujeres que fallecen untados son incrédulos racionalistas todos, y los párvulos que constituyen la casi totalidad de las defunciones diarias, ¡racionalistas también! ¡Inexorable, divina justicia, que acaba con la mala semilla!»<sup>118</sup>

Con la habilidad que le caracterizaba Mateos-Gago afiló sus armas y se dispuso para el combate. Tres operaciones muy inteligentes caracterizan a este primer asalto. En primer lugar lejos de mostrar que se encontra-

---

<sup>116</sup> Rodríguez Becerra (1993), vol. II, pp. 86-88.

<sup>117</sup> Milagro (1872), p. 597

<sup>118</sup> *Ibidem*

ba en el campo contrario al de sus adversarios se ubica en el mismo territorio y demanda casi devotamente que los médicos expliquen científicamente la sorprendente curación. Ahora bien, si no son capaces de hacerlo los condena al silencio. Sus palabras son elocuentes:

«[...] confesaremos francamente que comenzábamos a leer con verdadera avidez el artículo de *La Época Médica*; porque redactado ese periódico, según debemos suponer, por facultativos de más o menos crédito, buscábamos una explicación científica del hecho referido, que pudiese dar armas contra ridículas preocupaciones, a los que desde un principio, en público y privadamente habíamos combatido y sin tregua las singulares y maravillosas curaciones que corrían de boca en boca, atribuidas a la consabida *manteca*... Ahí está el hecho a disposición de quien lo quiera estudiar, negadlo si podéis, o explicarlo, si sabéis, que dispuesto estamos a escucharos hasta con benevolencia y con deseos de que consigáis vuestro empeño.<sup>119</sup>

La segunda operación consistió en señalar inicialmente y con claridad los territorios del debate, para a lo largo del mismo irse aproximando al de los médicos y pretender que se le reconociera alguna autoridad en ese dominio. Es por ello que no resulta sorprendente que, en principio, renuncie a pronunciarse sobre cualquier cosa de medicina, para impedir que sus adversarios se pronuncien sobre asuntos teológicos.<sup>120</sup> Aparentemente parece decirnos que la naturaleza para los naturalistas y lo sobrenatural para los teólogos. Pero esta posición contiene una trampa: dado que la naturaleza es obra de Dios, nada se mueve en ella sin su consentimiento y sus leyes pueden ser modificadas a placer por la voluntad divina, el teólogo siempre tendrá algo que decir sobre el discurso de la naturaleza.

No cabe la menor duda que Mateos-Gago, además de tener una sólida formación teológica y gran habilidad para las controversias, era un buen observador de la realidad que le circundaba y en función de sus intereses usaba sus observaciones. En ello consistirá la tercera operación, posiblemente la más contundente, en esta primera fase de la polémica. Situados los médicos en su territorio –el epidemiológico– Mateos-Gago será inmisericorde con ellos. La observación, tanto histórica como actual –no

---

<sup>119</sup> Mateos-Gago (1881), p. 21

<sup>120</sup> *Ibidem*, pp. 14, 57 y 97-98. La posición inicial era mantenida en su artículo de fecha 24 de noviembre; en artículo de fecha 13 de diciembre les decía que poseía a la perfección un *caló médico*, pero el 22 de enero ya mantenía lo siguiente: «Tampoco les he pedido instrucciones acerca de la existencia de enfermedades más o menos raras, sobre las cuales se hayan escrito tratados monográficos, y que puedan curarse por *medios morales ingeniosos* y hasta *ridículos*. Y no he tenido que preguntar nada sobre esto a esos señores, porque abrigó la orgullosa pretensión de haber visto más enfermos y haber estudiado más casos raros, que los que pueden haber visto y estudiado todos juntos los redactores de la *Época Médica*».

olvidar que estamos a la altura de 1872-, venían a demostrar la escasa solvencia de una práctica médica caracterizada por «sinapismos, sanguijuelas, cáusticos y sangrías». <sup>121</sup> No otorgó ninguna legitimidad a los médicos para censurar otra práctica a la que se le podía aplicar, en buena lógica, el principio de que «lo que no es perjudicial es beneficioso». <sup>122</sup> Pero además recurrió a algo que estaba en la conciencia colectiva del pueblo cual era en carácter interesado –desde el punto de vista crematístico– de la práctica médica. Tras recurrir a un clásico de la literatura satírica española, Quevedo, que cuestionaba esta condición de la «facultad médica» <sup>123</sup> nos dirá:

«[...] la estadística viene luego con sus números fatales a decirnos por boca de los sabios de la *Época Médica*, que este año se mueren los mismos poco más o menos que el año anterior y que todos los años, le digo a ustedes que su ciencia debe ser tan eficaz cuando menos, como la carabina de Ambrosio; y por supuesto, infinitamente peor y más perjudicial que el gracioso *perolito*.

El que muere sin más auxilio que el del perol, puede estar seguro de que ha sido llamado; pero el que muere con todas las condiciones y requisitos de la *ciencia* puede temer como sucede lo menos en la mitad de los casos, que ha sido empujado. Cierto que los cadáveres del perol van untados al seno de la tierra; pero en cambio los cadáveres de la *ciencia* no sólo van untados, sino con el pellejo roto por sinapismos, sanguijuelas, cáusticos y sangrías. Y por último, y esta es la más negra, los que se mueren untados por la *manteca*, dejan intacto su bolsillo a la familia, y sabido es que los que los duelen con pan son menos: pero los que se mueren asistidos por la *ciencia* [...]. <sup>124</sup>

En esta primera fase de la polémica Mateos-Gago casi renunció a usar como argumentos la descalificación personal. Solamente se mostró severo al descalificar a un grupo que desde su óptica eran ateos-materialistas, llegando a rechazar una asistencia médica prestada por un médico de estas características: «estamos –nos dirá– resueltos hasta morirnos sin el auxilio de la consabida *ciencia*, si nos hubiera de ser propinado por un ateo. Dios nos libre de que semejantes figuras rodeen nuestro lecho de dolor». <sup>125</sup> Esta posición de rechazo la mantendrá a lo largo de todo el

---

<sup>121</sup> *Ibidem*, pp. 20-21. Sobre esta consideración de la medicina véase Carrillo (1999), especialmente el epígrafe «Ganar prestigio sin perder eficacia [el lector perspicaz habrá detectado el error tipográfico, debe decir ineficacia]», pp. 62-63

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 15

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 16. Se trata de «La fortuna con seso, y la hora de todos, fantasía moral». *Obras de Francisco Quevedo Villegas*. Amberes, por Enrico y Cornelio Verdussen, 1699, tomo I, pp. 249-250.

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 16.

debate<sup>126</sup> y tiene mucho que ver con las condenas históricas de la Iglesia en relación con el ejercicio médico de judíos e «infieles» a los católicos.<sup>127</sup>

Dos acontecimientos favorecieron la radicalización del presbítero. Por una parte la carta del teólogo Ortiz de Urruela publicada en *El Oriente* en la que le demandaba una mayor contundencia en su lucha contra «los enemigos del catolicismo y de la Iglesia»;<sup>128</sup> por otra la respuesta de los médicos racionalistas publicada en el diario *La Andalucía* bajo el encabezamiento de «Cuestiones científicas».<sup>129</sup> Los elementos más significativos de este artículo son, por una parte la profesión de fe liberal –defensa de la libertad de enseñanza, de aprendizaje, de prensa, de opinión– de los médicos racionalistas y por extensión la revista que ellos dirigían. Por otra parte se produce una focalización en la persona de Mateos-Gago y desaparecen las motivaciones políticas genéricas, pues no en vano el sacerdote era un fiel representante de aquellas. Colocados en este terreno las descalificaciones personales y las burlas son elementos sustanciales del artículo. Por último retan al sacerdote a un debate «ante la opinión pública» exigiéndole que presentara las pruebas de la incurabilidad de la señora Cañaveral y que se hicieran visibles aquellos compañeros que, según Mateos-Gago, la habían defendido. Ellos por su parte se comprometían a dar una «explicación científica del hecho».

Mateos-Gago dedicó cuatro<sup>130</sup> extensos artículos a responder a los médicos racionalistas que fueron publicados en *El Oriente* tras su frustrado intento de que aparecieran en el periódico *La Andalucía*. Ello motivó un juicio de faltas que, como ya he señalado, tuvo una sentencia adversa a sus intereses y una controversia periodística con este medio.<sup>131</sup> Las descalificaciones circulaban ahora en sentido contrario: el escaso conocimiento de la lengua latina por sus adversarios ya que «un artículo de periódico no debe ser receta de romancista»,<sup>132</sup> o de la gramática castellana recomendándoles darse «un paseito por la escuela primaria»;<sup>133</sup> ridiculiza a *La Época Médica* «órgano de cuatro amigos y nada más. La gran mayoría de los médicos de Sevilla no lee, ni conoce ese periódico, que no tiene más suscriptores que los de compromiso»<sup>134</sup> y desprecia a Góngora al que le dice

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 52 «cuando yo me vea en la triste necesidad de curarme, llamaré médicos...». *Ibidem*, p. 63 «ya saben esos señores que yo soy un neo, nuevo, de los pasados siglos, es decir, un católico que andaría descalzo, antes de valerme de un zapatero racionalista».

<sup>127</sup> *Ibidem*, pp. 63 y 110.

<sup>128</sup> Ortiz de Urruela (1872), pp. 22-37.

<sup>129</sup> Redacción (1872).

<sup>130</sup> Mateos-Gago (1881), pp. 45-71. Estos artículos fueron publicados los días 11, 12, 13 y 14 de diciembre de 1872.

<sup>131</sup> *Ibidem*, pp. 38-45 y 71-90.

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>133</sup> *Ibidem*, pp. 67-68.

<sup>134</sup> *Ibidem*, p. 60.

«Cuando yo citaba esos facultativos de primera nota, no fue mi ánimo referirme a su señoría. ¡Como había de referirme, si a pesar de mi residencia de toda mi vida en Sevilla, y de mi continuo ejercicio en la asistencia de enfermos, no sabía que tuviésemos aquí un profesor llamado D. Luis Góngora y Joanico hasta hace nueve días!».<sup>135</sup>

Por otra parte se niega a participar en el debate en los términos exigidos por los médicos racionalistas: no está dispuesto a comparecer en un palenque público –aquí lo que está en juego es la opinión pública asunto que le resbala a Mateos-Gago– y aportar las pruebas de la incurabilidad de la enferma<sup>136</sup> y se niega a solicitar a los médicos anónimos que afirmaban la veracidad del milagro que salieran del anonimato.<sup>137</sup> Según Mateos-Gago no le correspondía a él demostrar la existencia del milagro sino a los médicos explicar el carácter natural de la curación –está plenamente convencido de que no serán capaces de hacerlo–,<sup>138</sup> eso si, distinguiendo entre una explicación racional que siempre aceptaría y una explicación racionalista contraria a la sana filosofía, la religión y la piedad cristiana, en cuyo caso «me encontrarán casi aun antes de buscar-me».<sup>139</sup>

Lo que podríamos calificar como última fase de la polémica se desarrolló a lo largo del mes de enero de 1873. Los médicos racionalistas publicaron, utilizando la imprenta del periódico *La Andalucía*, un suplemento de su revista de 6 páginas cuyo destinatario ya no era el padre Gago sino el público en general «único juez que ha de fallar en este asunto» y anunciaban que con este escrito daban por terminada la controversia que mantenían con él.<sup>140</sup> Como no podía ser de otra manera las referencias a su contrincante están presentes a lo largo de todo el escrito. Los médicos racionalistas plantean tres proposiciones y las desarrollan como mejor saben y pueden. Son estas: 1) el hecho clínico de la curación (¿?) de la señora de Pareja, ni es *milagro*, ni hecho *asombroso*, ni siquiera *raro*; 2) nosotros somos *racionalistas empedernidos*, o lo que lo mismo, racionalistas dispuestos a no abandonar nuestro criterio y 3) la creación es *inmensa e infinita*. La primera calificada de fundamental y las otras dos de incidentales.<sup>141</sup> Como fácilmente puede comprobarse la primera entra en el fondo de la cuestión médica, la segunda es una profesión de fe racionalista y la tercera se plantea el escabroso asunto de la creación. Tras afirmar que sólo la iglesia tenía potestad para declarar milagros y en este caso aun no se había pronunciado y apelar a su libertad como médi-

---

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>136</sup> *Ibidem*, pp. 50-51.

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 59

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 60

<sup>139</sup> *Ibidem*, p. 71

<sup>140</sup> *Época* (1873), p. [1]

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 2



cos y como cristianos sostienen que se trató de un mal natural que en tanto que entidad clínica tenía su nombre particular –aunque no dicen cual– y que no debe ser causa de asombro dada su frecuencia. Con respecto a su curabilidad defienden que «ha sido curada muchas veces con *remedios morales* ingeniosos más ridículos otros». Mantienen el reto de debatir en el marco de una institución médica (en ese momento existían tres en Sevilla: la Real Academia de Medicina, la Escuela Libre de Medicina y el Colegio de Médicos) con los detractores de esta proposición convencidos de que serán capaces de sacarlos de su asombro.

Para Mateos-Gago los médicos racionalistas no aportan ninguna prueba que demuestre su primera proposición no tanto por su carencia de conocimientos –lo que hasta cierto punto minimizaría el problema– sino porque no es posible explicarlo con la ciencia.<sup>142</sup> Ya a lo largo del debate Mateos-Gago se había pronunciado en varias ocasiones al respecto: muy al comienzo de la discusión les echó en cara que «ni aun se atreven a acudir a el abundantísimo arsenal de las excitaciones y misterios nerviosos, en que se envuelve, como es sabido, la *ciencia* médica, en todos sus apurillos»,<sup>143</sup> y algo más tarde les espetó «¡Los cánones de la ciencia! No; lo que es en el presente caso no serviría el histerismo ni las excitaciones nerviosas, esos arsenales a que recurre la ciencia en sus apurillos».<sup>144</sup> Es evidente que para Mateos-Gago la histeria no es una enfermedad sino un ingenioso recurso al que se acude cuando no se dispone de una explicación; por el contrario para los médicos racionalistas –¿por qué razón son tan pudorosos a la hora de mencionarla explícitamente?– es una entidad clínica frecuente y curable con remedios morales en la misma línea que había señalado Laycock treinta años antes. Tal vez en ese momento no podían llegar más lejos. Todo esto nos sitúa ante un problema de otro orden: para Mateos-Gago lo que no tiene una explicación científica obliga necesariamente a acudir a otra de carácter sobrenatural, es decir, al no tener el saber un carácter histórico lo que hoy queda sin explicación científica mañana tampoco la tendrá, exigiéndole un comportamiento a la ciencia en el sentido de ser capaz de dar una respuesta satisfactoria a todos los problemas planteados como si estuviera concluida.

Posiblemente el aspecto más interesante de la controversia tiene que ver con la segunda proposición calificada de incidental por sus autores y que era considerada la fundamental por Mateos-Gago: la explícita proclamación de ser racionalistas empedernidos. No debemos olvidar que en los orígenes de la polémica se encontraba la provocación del director de *El Oriente* deseoso de contemplar la respuesta de «los racionalistas y de toda clase de impíos» ante el suceso que calificaba de «verdaderamente

---

<sup>142</sup> Mateos-Gago (1881), pp. 96-97.

<sup>143</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>144</sup> *Ibidem*, p. 50.

prodigioso». Parece lógico pensar que planteadas así las cosas cualquiera que respondiera a la provocación y pretendiera entrar en el debate participaría de estas características, tanto si lo declaraba explícitamente como si no. Pues bien, los médicos no tuvieron inconveniente en declararse racionalistas y además empedernidos en su artículo «El milagro del día» publicado, como sabemos, en la revista *La Época Médica*. Lo hicieron en los siguientes términos:

Ciertamente, somos de esos racionalistas empedernidos, ufanos y agradecidos al Ser supremo por haberles concedido la razón, única circunstancia que los eleva a la dignidad de hombres y los constituye en imagen y semejanza de Dios, y tan incapaces de creer en los prodigios del *perolito* del Sr. Pareja como en las cubetas de Mesmer, en el magnetismo de Cagliostro y en los diagnósticos hechos bajo la inspiración espiritista.<sup>145</sup>

A esta declaración de pertenencia y exclusión se unió una formulación cual fue la de que «los diametralmente adversarios de los racionalistas, serían los irracionalistas».<sup>146</sup> Ya desde el comienzo se habían situado en el territorio que tanto gustaba a Mateos-Gago, porque era un territorio condenado por la iglesia católica<sup>147</sup> y por tanto colocaba a sus adversarios fuera del catolicismo por más que hicieran profesión de fe cristiana y se declararan enemigos del ateísmo. Para Mateos-Gago lo contrario del racionalismo no es el irracionalismo sino lo racional, es decir un ser «que cree en Dios, en su infinito poder y en su sabia Providencia, mediante la cual gobierna al mundo, determinando desde la eternidad las leyes por que debe regirse, como la suspensión de esas leyes cuando pluguiese a su libérrima y santísima voluntad»<sup>148</sup> y que cree no sólo en la posibilidad de los milagros sino también en su propia existencia. Un racionalista, por el contrario, tiene que declararse necesariamente ateo, salvo que sea «vergonzante» para no perder, si se tratara de un médico, su clientela católica. En este sentido las palabras de Mateos-Gago son duras y descalificatorias: «paños calientes para no espantar a los marchantes; que entre el ateísmo y las pesetas es preciso trabajar cuanto sea posible por quedarse con ambas cosas».<sup>149</sup>

Es de suponer que los médicos serían muy conscientes de lo que significaba en aquella Sevilla de 1872 proclamarse racionalistas y más si la ciudad disponía de hombres tan belicosos como Mateos-Gago, aunque

---

<sup>145</sup> Milagro (1872), p. 596.

<sup>146</sup> *Ibidem*, p. 597.

<sup>147</sup> A los médicos les cayeron encima la encíclica *Quanta Cura*, el *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores* de 8 de diciembre de 1864 y la constitución dogmática *Dei Filius*, sobre la fe católica, surgida del Concilio Vaticano que las ponía en práctica, siendo ésta una ocasión propicia para que Mateos-Gago se ejercitara en tal sentido. Mateos-Gago (1881), p. 103.

<sup>148</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 108.

el clima político general por su carácter democrático permitiera formulaciones de este tipo. Ante el acoso en este terreno del sacerdote nuestros médicos se refugiaron en el diccionario donde el término racionalista se define como «el que admite la independencia de la razón humana» y ahora rectifican en el sentido de que, desde el punto de vista léxico, lo opuesto al racionalismo es el antirracionalismo y que debe reservarse el término irracionalismo para denotar carencia o privación.<sup>150</sup> Posiblemente los médicos pensaban que con esta concesión al clérigo este espinoso asunto estaría saldado, pero nada más lejos de la realidad. Desde la óptica de Mateos-Gago la presa estaba en retirada y esto lo animó a no soltarla. Para él decir antirracionalista era darle la razón en la medida de que era tanto como decir racional y se dispone a darles una lección lexicográfica diccionario en mano.<sup>151</sup>

El debate sobre la tercera de las proposiciones estaba en el inicio de la controversia. Conocemos que en el primer artículo publicado en *La Época Médica* hicieron la siguiente afirmación en relación con el tema: «[...] que sólo la naturaleza, esa inmensa, infinita creación que ocupa a la vez el tiempo y es espacio, cuyas leyes son eternas e inmutables, como hechas por el infinito poder y la sabiduría infinita, es capaz a cada paso de ser modificada por un conjuro, por un amuleto o, como afirma el señor Pareja, por la virtud misteriosa de su perol».<sup>152</sup> Esta formulación, en opinión de Mateos-Gago, contenía dos elementos inadmisibles para él: que colocaba al Todopoderoso en una situación de igualdad con respecto a los demás seres mortales al estar ambos sometidos a las leyes naturales y que dotaba a la naturaleza de los atributos divinos. Como consecuencia de todo ello se deducía que negaban la posibilidad de la existencia del milagro, que reducían el poder divino a la nada y restaban todo valor a tradición cristiana contenida en los libros sagrados.<sup>153</sup> Tales consideraciones eran para Mateos-Gago «blasfemias filosóficas y teológicas».<sup>154</sup> Como ya he señalado la tercera de las proposiciones fue sucintamente enunciada como «La creación es *inmensa e infinita*» y ligeramente modificada a la hora de su discusión por «En esta inmensa, infinita creación cuyas leyes son inmutables», considerando que es inmensa porque no había sido medida pero abrigando la esperanza que con nuevos instrumentos científicos se alcanzará este objetivo; es infinita porque está inconclusa al no haber perdido Dios su poder creador y sus leyes son inmutables al tener un origen divino.<sup>155</sup> Desde un creacionismo radical se le negaría a Dios el carácter de agente de los evidentes cambios acaecidos en la naturaleza desde una primigenia creación. Por otra parte si las leyes de la natu-

---

<sup>150</sup> Redacción (1872).

<sup>151</sup> Mateos-Gago (1881), pp. 53-54

<sup>152</sup> Milagro (1872), p. 597

<sup>153</sup> Mateos-Gago (1881), p. 14

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 56

<sup>155</sup> *Época* (1873), p. 3

raleza fueran mutables, Dios estaría constantemente contradiciéndose y en tal sentido los milagros no cambiarían las leyes naturales sólo las suspenderían. Con más desaciertos que aciertos nuestros médicos se introdujeron en un camino altamente problemático sin disponer, en mi opinión, de unas herramientas intelectuales adecuadas para enfrentarse al mismo y sólo desde un voluntarismo tan meritorio como ineficaz trataron de conciliar su condición de creyentes con una visión más moderna de la naturaleza. Mateos-Gago no se molestó en discutir la proposición, limitándose a descalificarla burlescamente al considerar que, dada su baja altura filosófica, cualquier «desocupado curioso» estaría en condiciones de criticarla. Para nuestro presbítero los médicos racionalistas no eran más que «bárbaros que blasfeman».<sup>156</sup>

### ***Respuestas sociales: el impacto literario***

La curación más o menos súbita de convulsiones y parálisis fue considerada en otro tiempo como un auténtico milagro terapéutico. La ciencia ha demostrado que estos fenómenos tienen un origen histórico, es decir, no orgánicos, puramente dinámicos, la curación milagrosa jamás existiría en materias parecidas!<sup>157</sup>

La lectura de este artículo de Charcot le sugirió a Diane Chauvelot la siguiente afirmación: «Todos los enfermos no son salvados en la gruta milagrosa [Lourdes], pero todos los que lo son, son histéricos»,<sup>158</sup> representando admirablemente con este aforismo la situación. Como es fácil comprobar, aunque de forma algo tardía y en fecha próxima a su fallecimiento, Charcot admitió la patogenia psíquica gracias al análisis de las curaciones por la fe explicables científicamente por leyes deterministas y desde el reconocimiento de la influencia de la mente sobre el cuerpo.<sup>159</sup> Evidentemente Lourdes se había convertido en el paradigma de la milagrería<sup>160</sup> superando con creces una tradición similar en Francia cual era las peregrinaciones a Saint Denis lugar donde se encontraban los restos de san Luis rey.<sup>161</sup> Se llegó a afirmar que varios millones de peregrinos habían sido curados por el agua milagrosa de la gruta de Messabieille.<sup>162</sup>

<sup>156</sup> Mateos-Gago (1881), pp. 105-107.

<sup>157</sup> Charcot (1892), p. 115.

<sup>158</sup> Chauvelot (2001), p. 166. Una primera versión inglesa, con el título «Faith-Cure», hizo Charcot a petición de la revista londinense *New Review*, 11, 244-262 (1892).

<sup>159</sup> Charcot (1892).

<sup>160</sup> Diday (1873); Boissaire (1911); Gonsalves (1924); Marchand (1924). Sobre estos aspectos y especialmente el testimonio del Dr. Boissaire véase el interesante capítulo titulado «Modern Miracles. Lourdes, as believers and skeptics have been it: Dr. Boissaire, Emile Zola; Alexis Carrel» de Ehrenwald (1976), pp. 125-138.

<sup>161</sup> Charcot (1898), vol. I, p. 399.

<sup>162</sup> Ehrenwald (1976), p. 127.

Evidentemente Sevilla no fue Lourdes pero nos cuenta Cavestany que los milagros se sucedieron y que la calle de la Carne se convirtió en un lugar de peregrinación de personas ansiosas por pasar por el perolito medicinas, agua o manteca. Las colas ante la casa de la presidenta de la Real Asociación de Josefinos se hicieron habituales, a lo que se sumaban curiosos de todos los barrios de Sevilla.<sup>163</sup> Poco después de estos sucesos Cavestany abandonó Sevilla y a su regreso, cuarenta años después, supo que el perolito «continuó haciendo milagros una veces, y otras, no, a pesar de que los enfermos tomaban el agua, o se ponían la manteca pasada por él, con igual fe».<sup>164</sup> Como era su obligación *El Propagador de la devoción a San José* fue dando noticias sólo de los casos positivos y nunca de los fracasos en el marco de un conjunto de favores alcanzados por intersección de san José. Ya he señalado que a lo largo de 1872 la revista había ido recogiendo «casos» con destino al Vaticano y entre los años de 1873 y 1876 fueron varios los que tuvieron como protagonista al perolito de san José de Sevilla. Cádiz, Badajoz, Córdoba, Barcelona, Tarragona, Zaragoza, Astorga, Bujalance, Corbera y, como no, Sevilla gozaron de los favores de san José, dándose la circunstancia, nada desdeñable, de ser casi todos suscriptores de la revista, asociados josefinos o, al menos, devotos de san José. Pulmonías, tifus, bronquitis, anginas malignas, parálisis, «bultos», tisis pulmonar inminente, dolores, etc. fueron algunas de las patologías curadas milagrosamente.<sup>165</sup> A título de ejemplo proporciono una de estas noticias:

Barcelona. Un suscriptor del Propagador enfermó del hígado, llegando al extremo de arrojar fragmentos por la boca... habiendo tomado con fervor algunos pedacitos de hostia pasadas por el prodigioso perolito de Sevilla y dedicando una novena y otros obsequios a San José, alcanzó verse libre de su gravísima enfermedad.<sup>166</sup>

Cuando en 1881 Mateos-Gago reunió todos sus artículos periodísticos ya se había producido la intervención eclesiástica del arzobispo y en esas condiciones evitó un tácito y explícito reconocimiento del carácter milagroso del suceso, aunque naturalmente defiende que Dios puede hacerlos y encadena la negación del milagro a la negación de la existencia de Dios.<sup>167</sup> Él no quiere tomar la palabra, pero astutamente se la cede a otros para que refuercen aquello de lo que estaba íntimamente convencido. Es por ello que reunió un conjunto de casos que cubren el periodo entre 1872 y 1879, de diversa procedencia (casos publicados, cartas enviadas a doña Adelaida, casos conocidos por Mateos-Gago), en los que explícitamente se reconocía por sus protagonistas el carácter milagro-

---

<sup>163</sup> Cavestany (1918a), p. 118.

<sup>164</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>165</sup> *Propagador* (1873, 1874, 1875, 1876).

<sup>166</sup> *Ibidem* (1875), p. 338.

<sup>167</sup> Mateos-Gago (1881), p. 122.

so de sus curaciones: vómito de sangre de larga duración, anasarca, «lobanillo», grave padecimiento de un ojo, «zaratán» (cáncer de mama).<sup>168</sup>

Contra esta campaña propagandística se alzaron voces desde el primer momento. Una revista de tanta difusión y consumo como era *El Siglo Médico* en diciembre de 1872 reprodujo una crítica aparecida en otra revista médica *El Progreso Médico* que se editaba en la ciudad hermana de Cádiz y que bajo el título «Llueven milagros» decía lo siguiente:

Con este título dice "*El Progreso Médico*" lo que sigue: hay en Sevilla una familia privilegiada, casi bendita de Dios, que posee una especie de marmita o pucherete *milagroso*, en el cual prepara una pomada que está obrando *prodigios*, hasta el extremo de resucitar muertos. Hemos leído una carta escrita por una persona ilustrada, que aquello es la mano de Dios, y que San Roque y San Benito y... la mar. Estamos en 1872, casi en 1873. ¿Con qué derecho nos reímos hoy de los aparecidos, duendes y almas en pena y otros excesos del siglo XVIII? Más vale tomar esto a risa, y dejar al *vulgo* y *no vulgo* con sus preocupaciones y su fanatismo, que al fin el loco por su pena es cuerdo.<sup>169</sup>

También en la propia Sevilla apareció una literatura específicamente dedicada a dar un tratamiento satírico al hecho. El médico José Velarde, que pertenecía al grupo de *La Época Médica*, publicó un periódico semanal<sup>170</sup> titulado *El Pero... Lito* que en opinión de Chaves Rey su objetivo era «burlarse del suceso de carácter religioso que tuvo lugar en Sevilla hacia 1871 [sic]». <sup>171</sup> Velarde fue uno de los médicos –mediquín lo llama despectivamente Mateos-Gago cuando se refiere a él– del grupo contra el que más se cebó el sacerdote sevillano quien dice del promotor de esta revista que «su pobrísimo numen quedó agotado en el primer número, y de ahí no pasó». <sup>172</sup> El que desde 1879 sería director del periódico *El Mercantil Sevillano*, José Villar y Sánchez, escribió y estrenó en el teatro Variedades de la calle Bayona de Sevilla un juguete lírico titulado *La manteca del perolito* para deleite de un público más abierto y menos fundamentalista.<sup>173</sup>

---

<sup>168</sup> Acaso y Orozco (1879); Alzina (1873); Conde de Villaverde la Alta (1878); Mateos-Gago (s. a.); Mateos-Gago (1874); Sanz (1877); Timermans (1872).

<sup>169</sup> Llueven (1872).

<sup>170</sup> El periódico se titulaba «Periódico milagroso dedicado a dar unturas a todo el género humano» y anunciaba que «Saldrá a la luz siempre que haya manteca a mano y lo exija el estado del enfermo». Estos datos los he obtenido del número 2 de 23 de noviembre de [1872] existente en la Hemeroteca Municipal de Sevilla (Carp. L. 2), único que he localizado. Todas las columnas van firmadas por DVAEERL, letras que componen el apellido VELARDE, pero en ninguna se hace mención del perolito de san José; es posible que tal hecho ocurriera en el número 1. El periódico se imprimía en la Imprenta Gaditana de la calle Trajano 29.

<sup>171</sup> Chaves Rey (1896), pp. 198-199.

<sup>172</sup> Mateos-Gago (1881), p. 61

<sup>173</sup> Chaves Rey (1896), p. 199. No tengo constancia de que la obra se imprimiese. Otras obras de Villar y Sánchez son: *Donde menos se piensa*. Zarzuela en un acto con música de Silverio López Uría (Sevilla, Impr. de Gironés y Orduña, 1869); *La música ratonera*. Farsa en un acto (Sevilla, Impr. de Gironés y Orduña, 1872); *El viajero*. Farsa en un acto (Sevilla,

Pero posiblemente el hecho alcanzó una difusión más amplia en la España de aquellos años cuando Benito Pérez Galdós (1843-1920) lo introdujo en su novela *La familia de León Roch* terminada de redactar en octubre de 1878; por tanto la gestación, redacción y publicación coincidió temporalmente con el momento de máxima extensión geográfica del uso de objetos pasados por el perolito. Por ello no llama la atención que este hecho real pasara a ser tomado en consideración en su novela, la preocupación religiosa estaba en la realidad social. María Egipcíaca se afanaba por pertenecer a cuantas asociaciones piadosas pudiera, era Josefina y una consumidora que dedicaba largas horas a la lectura de publicaciones que eran órganos de expresión de asociaciones parecidas.<sup>174</sup>

Y por último, con la parte que podrá llamarse místico-farmacéutica, que es una lista mensual de todas las curaciones hechas con las obleas y las mantecas pasadas por el famoso el *perolito* de Sevilla, prodigios que se dejan muy atrás los milagros de Holloway y de ciertos específicos. María guardaba siempre en su poder porción cumplida de obleas y mantecas pasadas por el *perolito* para atender a las enfermedades de sus deudos y amigos, segura del éxito siempre que éstas tomasen la medicina con fe. La especulación del *perolito* no podría existir en ningún país donde hubiera sentido común y policía.<sup>175</sup>

### **Agradecimientos**

Al personal de la Biblioteca General y Archivo Histórico Universitario de Sevilla, de la Hemeroteca Municipal de Sevilla, del Archivo Municipal de Sevilla, del Archivo del Colegio de Abogados de Sevilla, de la Biblioteca y del Archivo General del Arzobispado de Sevilla, de la Biblioteca Nacional de España (Madrid), de la Biblioteca Capitular y Colombina (Sevilla), de la Biblioteca de Filología y Geografía e Historia (Sevilla), de la Biblioteca Balmesiana (Barcelona), de la Biblioteca de la Fundación Uriach 1838 (Barcelona), de la Wellcome Library (London) y de la British Library (London) por las constantes muestras de atención recibidas. A Ángeles Blanco Carrillo, Alberto Carrillo-Linares, María José Carrillo-Linares, Nuria Casquete de Prado Sagrera, Jesús Castellanos Guerrero, José Danón Bretos, José Luis Fresquet Febrer, Francisco Herrera Rodríguez, Juan Antonio Rodríguez Sánchez y José Leo-

Impr. de Gironés y Orduña, 1872); *¡Vaya un ángel!* Farsa en un acto (Sevilla, Impr. de Gironés y Orduña, 1873) y *Los fugitivos*. Drama lírico-histórico de gran espectáculo en tres actos (Sevilla, Impr. de El Mercantil Sevillano, s. a.)

<sup>174</sup> Pérez Galdós (1878), pp. 187-188. Pérez Bautista (1974) ya lo detectó pero dado el carácter descriptivo de su obra y su fuerte vinculación de manera exclusiva a la literatura de creación no lo insertó en la compleja realidad del mundo en el que vivía Galdós.

<sup>175</sup> *Ibidem*, p. 188. Se refiere, obviamente, al concepto de «policía médica».

nardo Ruiz Sánchez por su desinteresada ayuda proporcionándome materiales y/o sugerencias. Las interpretaciones contenidas en este artículo son mi exclusiva responsabilidad.

## **Bibliografía**

### **Fuentes:**

- ACASO Y OROZCO, A. (1879) Carta de Antonio Acaso y Orozco a Adela Palomino de 4 de agosto de 1879 dando noticia de curación milagrosa. En: Mateos-Gago Fernández, F. *Colección de Opúsculos*. Sevilla, Imprenta y Librería de los Sres. A. Izquierdo y sobrino, 1881, vol. V, p. 132 [en adelante CO].
- ALAS «CLARÍN», L. (1982) *La Regenta*. Barcelona, Editorial Bruguera.
- ALZINA, J. (1873) Narración de un hecho que merece narrarse. En: CO, pp. 123-128 [Tomado del periódico *La Juventud Católica* (Bilbao) a través de su reproducción en *La Esperanza* de Jueves, 24 de abril de 1873].
- ANUNCIOS (Sección de) (1873) *El Oriente*, nº 1053, Martes 7 de enero; nº 1083, Jueves 13 de febrero.
- BLOCCQ, P. (1888) Sur une affection caractérisée par de l'astasie et de l'abasie. *Archives de neurologie*, 15, 24-51; 187-211.
- BOISSAIRE, Dr. (1911) *Lourdes. Les guerisons*. Paris, Maison La Bonne Presse.
- BURR, A. R. (1929) *Weir Mitchell, His Life and Letters*. New York, Duffield and Co.
- CAMACHO Y CARBAJO, V. (1878b) La sociedad doméstica. *La Revista Católica*, 1(11), 163-166.
- CARTER, R. B. (1853) *On the Pathology, and Treatment of Hysteria*. London, John Churchill.
- CAVESTANY, G. (1918a) El Perolito. En: *Memorias de un sesentón sevillano*. Sevilla, Tipografía Gironés, vol. II, pp. 113-123.
- CAVESTANY, G. (1918b) *Memorias de un viejo*. Almería, Imprenta y Papelería Sempere.
- CAVESTANY, G. (1921) *El bárbaro Morales. Novela histórica sevillana*. Sevilla, Imprenta y Papelería de M. Carmona.



- CHARCOT, J.-M. (1892) La foi qui guérit. *La Revue Hebdomadaire*, 7, 112-132.
- CHARCOT, J.-M. (1898) *Lecciones sobre las enfermedades del sistema nervioso dadas en la Salpêtrière coleccionadas y publicadas por Bourneville*. 3ª ed., Madrid, Librería de Hernando y compañía.
- CHARCOT, J.-M.; RICHER, P. (1883) Su di una forma speciale d'impotenza motrice degli orti inferiori per difetto di coordinazione. *Medicina Contemporanea*, 1(1), 6.
- CHAVES REY, M. (1896) *Historia y bibliografía de la prensa sevillana*. Sevilla, Imp. de E. Rasco [Edición de Excmo. Ayuntamiento de Sevilla. Servicio de Publicaciones, 1995].
- CIRCULAR. El llamado perolito de San José (1880) *Boletín Oficial del Arzobispado de Sevilla*, 2ª época, nº 1110, p. 538 [29 de octubre] [reproducido en: CO, p. 124].
- CONDE DE VILLAVERDE LA ALTA (1878) Carta del Conde de Villaverde la Alta a Adelaida Palomino, Madrid 6 de enero de 1878 dando noticias de usos y curaciones y solicitando dos hostias pasadas por el perolito. En: CO, p. 131.
- DEVOCIONARIOS (1872) *El Porvenir*, nº 6993, Domingo 10 de marzo.
- DIDAY, P. (1873) *Examen médical des miracles de Lourdes*. Paris, Masson.
- DIEULAFOY, G. (1894) *Manuel de Pathologie Interne*. 7ª ed., Paris, G. Masson, Éditeur.
- ÉPOCA Médica y el padre Gago (La) (1873) *La Época Médica* (suplemento), Sevilla 3 de enero.
- FIESTA del Patrocinio de San José (La) (1880) *La Revista Católica*, 3(125), 241-243. [tomado de *El Propagador de la devoción a San José*].
- GACETILLA. Parte religiosa (1873) *El Oriente*, nº 1112, Miércoles 19 de marzo.
- GÓMEZ ZARZUELA, M. (1865) *Guía de Sevilla. Su provincia, Arzobispado, Capitanía General, Tercio naval, Audiencia territorial y Distrito universitario. Para 1865. Adicionada con una memoria de la Administración Municipal durante el bienio 1863 y 1864*. Sevilla, La Andalucía, 1865.
- GONSALVES, V. P. (1924) *A Medical Man on Lourdes*. Mangalore, Codialbail Press.

- GONZÁLEZ Y SÁNCHEZ, M. (1871) *Necesidad, eficacia y utilidad del influjo de la Iglesia Católica en la adquisición y enseñanza de las ciencias*. Sevilla, Imprenta de El Oriente.
- GONZÁLEZ Y SÁNCHEZ, M. (1890) [Discurso sobre la filosofía católica comparada con la racionalista]. En: *Discursos leídos ante la Real Academia Sevillana de Buenas Letras en las recepciones públicas de sus individuos*. Sevilla, Imp. de E. Rasco, vol. III, pp. 7-35.
- GOODELL, W. (1879) *Lessons in Gynecology*. Philadelphia, D. G. Brinton.
- GUICHOT SIERRA, A. (1888) *Ensayo recordatorio de las fiestas, espectáculos, principales funciones religiosas y seculares... en Sevilla*. Sevilla, Imprenta y Litografía de José M<sup>a</sup> Ariza.
- HORAS divinas o colección de ejercicio, oraciones y oficios para que el cristiano pueda cumplir con fruto sus deberes. (c. 1843) Tolosa, librería de Vincens hermanos.
- JACCOUD, S. (1864) *Études de pathogénie et de sémiotique. Les paraplégies et l'ataxie du mouvement*. Paris, A. Delahaye.
- JUNTA Provincial Revolucionaria (1868) *Boletín Oficial de la Provincia de Sevilla*, n<sup>o</sup> 220, [Martes 22 de septiembre].
- LASTRA Y CUESTA, L. de la (1866) [*Carta pastoral*] Sevilla 3 de octubre.
- LASTRA Y CUESTA, L. de la (1880) *Escritos y discursos del Emmo. y Rmo. Señor D. ————*. Madrid, Imprenta Fortanet.
- LAYCOCK, T. (1840) *Treatise on the Nervous Diseases of Women; Comprising an Inquire into the Nature, Causes and Treatment of Spinal and Hysterical Disorders*. London, Longman, Orme, Brown, Green and Longmans.
- LLUEVEN milagros (1872) *El Siglo Médico*, 19(991), 813 [22 de diciembre].
- MARCHAND, A. (1924) *The Facts of Lourdes and the Medical Bureau*. London, Burns, Oates and Co.
- MATEOS-GAGO FERNÁNDEZ, F. (1872-1873) La Ciencia y la Manteca. *El Oriente*, n<sup>o</sup> 1020, Domingo 24 de noviembre [CO: pp. 11-16]; n<sup>o</sup> 1021, Martes 26 de noviembre [CO: pp. 16-22]; n<sup>o</sup> 1034, Miércoles 11 de diciembre [CO: pp.38-45]; n<sup>o</sup> 1035, Jueves 12 de diciembre [CO: pp. 45-52]; n<sup>o</sup> 1036, Viernes 13 de diciembre [CO: pp. 52-58]; n<sup>o</sup> 1037, Sábado 14 de diciembre [CO: pp. 58-65]; n<sup>o</sup> 1039, Martes 17 de diciembre [CO: pp. 65-71]; n<sup>o</sup> 1065, Martes 21 de enero [CO: pp. 91-96]; n<sup>o</sup> 1066, Miércoles 22 de enero [CO: pp. 96-101]; n<sup>o</sup> 1067, Jueves 23 de enero [CO:

- pp.102-108]; nº 1068, Viernes 24 de enero [CO: pp. 108-113]; nº 1069, Sábado 25 de enero [CO: pp. 113-120].
- MATEOS-GAGO FERNÁNDEZ, F. (1881) *La Ciencia y la Manteca*. En: *Colección de Opúsculos*. Sevilla, Imprenta y Librería de los Sres. A. Izquierdo y sobrino, vol. V, pp. 11-135.
- [MATEOS-GAGO FERNÁNDEZ, F.] (s. a.) Dando noticia de la milagrosa curación de Esteban de Voisins y Canet de Sevilla. En: CO, pp. 132-133.
- [MATEOS-GAGO FERNÁNDEZ, F.] (1874) Dando noticia de la milagrosa curación de Manuel Medina y Cabañas de Sevilla en 1874. En: CO, pp. 133-135.
- MÉNDEZ ÁLVARO, F. (1883) *Breves apuntes para la historia del periodismo médico y farmacéutico en España*. Madrid, Enrique Teodoro [Reimpresión, con introducción e índices a cargo de Juan Riera, Valladolid, Seminario de Historia de la Medicina, 1978].
- MÉNDEZ BEJARANO, M. [1925] *Historia de la Filosofía en España hasta el siglo XX*. Madrid, Renacimiento, S. A.
- MILAGRO del día (El) (1872) *La Época Médica*, nº 23, 10 de noviembre [Reproducido en *El Pabellón Médico*, 12(550), 596-577].
- MISIONES (1872) *El Porvenir*, nº 6983, Miércoles 28 de febrero.
- MITCHELL, S. W. (1885) *Lectures on Diseases of the Nervous System: Especially in Women*. 2<sup>nd</sup> ed., Philadelphia, Lea Brothers.
- MONTOTO Y RAUTENSTRAUCH, L. [1929] «*En aquel tiempo...*». *Vida y milagros del magnífico caballero Don Nadie*. Madrid, Compañía Ibero-americana de Publicaciones.
- N. M. (1880) ¿Es lícito a los católicos presenciar los fenómenos del magnetismo? *La Revista Católica*, 3(131), 344-346.
- NOTICIA de una conferencia sobre magnetismo animal o hipnotismo dada en la Academia de Santo Tomás por D. José Hernández Arteaga (1882). *Boletín Oficial del Arzobispado de Sevilla*, 2ª época, nº 1170, pp. 642-644 [24 de diciembre].
- ORTIZ DE URRUELA, J. A. (1872) Carta al Sr. D. Francisco Mateos Gago. *El Oriente*, nº 1022, Miércoles 27 de noviembre [reproducida en CO: pp. 22-37].
- PAGÉS DEL CORRO, F. (1869) *La unidad católica, única solución a la cuestión religiosa*. Sevilla, Imprenta y Librería de D. A. Izquierdo.
- PAGÉS DEL CORRO, F. (1890) Discurso del Sr. D. ————, académico preeminente en contestación al del Sr. González. En: *Discursos lés-*

- dos ante la Real Academia Sevillana de Buenas Letras en las recepciones públicas de sus individuos. Sevilla, Imp. de E. Rasco, vol. III, pp. 37-66.
- PAREJA, J. (1872) Sr. Director de El Oriente. *El Oriente* (hoja suelta como suplemento), nº 1000, Miércoles 30 de octubre [reproducido en: CO, pp. 8-10].
- PÉREZ GALDÓS, B. (1878) *La familia de León Roch*. Madrid, Imprenta y litografía de La Guirnalda.
- PERO... LITO (El) [1872] Sevilla, 1(2), 23 de noviembre.
- PEROLITO de Sevilla (El) (1875) *El Propagador de la devoción a San José*, 11, 119-121.
- PROPAGADOR de la devoción a San José (El) (1873), 9, 119 y 213-214; (1874), 10, 270-272; (1875), 11, 78, 114, 307, 338 y 370; (1876), 12, 47 y 53.
- PULIDO, A. (1888) Prefacio. En: R. Ariza Espejo, *Escritos Médicos*. Madrid, Establecimiento Tipográfico de Enrique Teodoro, vol. I, pp. XXXIII-XXXVI.
- REDACCIÓN de «La Época Médica» (La) (1872) Cuestiones Científicas. El Padre Gago y la manteca. *La Andalucía*, nº 4640, Viernes 29 de noviembre; nº 4642, Domingo 1 de diciembre.
- SANZ, J. (1877) Carta de José Sanz a Adelaida Palomino en Valencia a 8 de agosto de 1877 dando noticia de su curación y solicitándole pasara por el perolito agua y otros objetos. En CO, pp. 130-131.
- SINUÉS DE MARCO, M<sup>º</sup> del P. (1872) Variedades. *El Porvenir*, nº 7212, Miércoles 27 de noviembre.
- STRÜMPELL, A. (1884) *Lehrbuch der speziellen Pathologie und Therapie der inneren Krankheiten*. Leipzig, F. C. W. Vogel.
- STRÜMPELL, A. (1886) *Tratado de Patología y Terapéutica de las enfermedades internas*. Sevilla, Librería de Tomás Sanz [Imp. José M<sup>º</sup> Ariza].
- STRÜMPELL, A. (1919) *Lehrbuch der speziellen Pathologie und Therapie der inneren Krankheiten*. 21 Auflage, Leipzig, F. C. W. Vogel.
- TASSARA Y GONZÁLEZ, J. M<sup>º</sup> (1919) *Apuntes para la historia de la revolución de septiembre de 1868, en la ciudad de Sevilla*. Sevilla, Oficina Tipográfica de Gironés [Reedición, Sevilla, Fundación Aparejadores, 2000].

TIMERMANS, M. (1872) Carta de Miguel Timermans a Manuel Rodríguez en Trebujena a 10 de diciembre de 1872 dando noticia de curación y solicitando manteca pasada por el perolito. En: CO, p. 129.

«TIRSO» [CAMACHO Y CARBAJO, Ventura] (1872) *El Oriente*, nº 1000, Miércoles 30 de octubre [reproducido en CO, pp. 7-8].

VILCHES ENTRENA, J. M. (1875) *Manual de Patología y Clínica Médicas*. Cádiz, Imprenta de D. Alejandro Guerrero.

ZOLA, E. (1896) *Lourdes*. Barcelona, Librería Editorial de M. Maucchi.

### **Bibliografía secundaria:**

ALDEA, Q. (1972) Josefinas (Hijas de San José) En: Q. Aldea Vaquero; T. Marín Martínez; J. Vives Gatell, eds. *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. Madrid, CSIC, vol. II, pp. 1242-1243.

ANDRÉS-GALLEGO, J.; PAZOS, A. M. (1999) *La Iglesia en la España contemporánea. I. 1800-1936*. Madrid, Ediciones Encuentro.

ARESTI ESTEBAN, N. (2000) El ángel del hogar y sus demonios. Ciencia, religión y género en la España del siglo XIX. *Historia Contemporánea*, 2(21), 363-394.

ÁRIAS CASTAÑÓN, E. (1996) El republicanismo federal, organización de partidos y alternativas de revolución política en el Sexenio democrático. *Revista de Historia Contemporánea*, 7, 11-65.

ÁRIAS CASTAÑÓN, E. (2003) Federico Rubio y el republicanismo español. En: J. L. Carrillo, ed. *Medicina y Sociedad en la España de la segunda mitad del siglo XIX: una aproximación a la obra de Federico Rubio y Galí (1827-1902)* El Puerto de Santa María, Ayuntamiento de El Puerto de Santa María/Asociación para la Formación, Investigación y Asistencia médica en Andalucía «Federico Rubio», pp. 341-378.

AUBACH GUIU, M. T. (1975) «El Instituto catalán de artesanos y obreros», obra del Obispo Lluç y Garriga. *Salmanticensis*, 22(1), 123-138.

BRUNO, R. (1972) Josefinos de Murialdo, Padres. En: Q. Aldea Vaquero; T. Marín Martínez; J. Vives Gatell, eds. *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. Madrid, CSIC, vol. II, p. 1243.

CANTÚ, C (1888) Asuntos religiosos.- Caída del poder temporal. En: *Historia Universal*. Barcelona-Gracia, Establecimiento Editorial de Jaime Seix, vol. X, 410-427.

- CARRILLO, J. L. (1998) Los profesionales sanitarios en Sevilla (1865): perfil sociológico de la elite médica. En: J. Castellanos, *et al*, coords. *La Medicina en el siglo XX. Estudios históricos sobre Medicina, Sociedad y Estado*. Málaga, Sociedad Española de Historia de la Medicina, pp. 569-576.
- CARRILLO, J. L. (1999) El médico en la sociedad burguesa e industrial. En: *El médico de familia en la historia*. Madrid, Ediciones Doyma S. A., pp. 59-65.
- CARRILLO, J. L. (2005) Clase social, género y enfermedad: a propósito de la «milagrosa» curación de Juana Cañaverál. *XIII Congreso de la Sociedad Española de Historia de la Medicina. Madrid, 15-17 de diciembre*. [Resúmenes de ponencias, comunicaciones y mesas temáticas, pp. 19-20].
- CARRILLO, J. L. (en prensa) Moreno Fernández, José. En: *Diccionario Biográfico Español*. Madrid, Real Academia de la Historia.
- CARRILLO, J. L.; TRIGUEROS GORDILLO, G. (2005) La Universidad de Sevilla en el Sexenio Democrático (1868-1874). En: R. M. Serrera; R. Sánchez Mantero, coords. *La Universidad de Sevilla, 1505-2005*. Sevilla, Universidad de Sevilla/Fundación El Monte, pp. 299-325.
- CHAUVELOT, D. (2001) *Historia de la histeria. Sexo y violencia en lo inconsciente*. Madrid, Alianza Editorial.
- CUENCA TORIBIO, J. M. (1990) El Concilio Vaticano I visto por un integrista español. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 187, 457-474.
- DIÉGUEZ GÓMEZ, A. (1999) Psiquiatría y género: el naciente discurso médico-psiquiátrico en España y el estatuto social de la mujer. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 19(72), 637-652.
- DOMÍNGUEZ LEÓN, J. (1987) Religión y moral: el impacto de la revolución de Septiembre en Sevilla. *Actas del V Congreso de Profesores-Investigadores de Hespérides*. Sevilla, pp. 225-241.
- DOMÍNGUEZ LEÓN, J. (1999) *La sociedad sevillana en la época isabelina. Una visión a través de la religiosidad (1833-1868)*. Córdoba, Publicaciones Obra Social y Cultural CajaSur.
- DUFFIN, L. (1978) The Conspicuous Consumptive: Woman as an Invalid. En: S. Delamont; L. Duffin, eds. *The Nineteenth Century Woman: Her Cultural and Physical World*. London, Croom Helm, New York, Barnes and Noble Books, pp. 26-56.
- EDELMAN, N. (2003) *Les métamorphoses de l'hystérique. Du debut du XIXe siècle à la Grande Guerre*. Paris, Le Découverte.

- EHRENWALD, J., ed., (1976) *The History of Psychotherapy. From Healing Magic to Encounter*. New York, Jason Aronson, Inc.
- ENCICLOPEDIA *Universal Ilustrada Europeo-Americana*. (1911) Madrid, Espasa Calpe, tomo X, p. 1030 [voz Camacho y Carbajo, Ventura]; (1917), tomo XXXIII, p. 908 [voz Mateos-Gago, Francisco].
- ENRÍQUEZ DEL ÁRBOL, E. (1989) Aspectos de la masonería en Sevilla y provincia en el último tercio del siglo XIX (1868-1902) *Aportes*, 4(10), 55-70.
- FERNÁNDEZ, G. Juan Bautista Cabrera Ivars (1837-1916) <http://www.clie.es/?page=shop/autor&aut...session> [página consultada el 15 de junio de 2004].
- GARCÍA GUERRA, D. (1980) Enfermedad y pecado en la novela realista española. En: A. Albarracín Teulón; J. M<sup>º</sup> López Piñero; L. S. Granjel, eds. *Medicina e Historia*. Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, pp. 137-150.
- GILMAN, S. L. *et al.* (1993) *Hysteria Beyond Freud*. Berkeley, University of California Press.
- GOETZ, C. G.; BONDUELLE, M.; GELFAND, T. (1995) *Charcot. Constructing Neurology*. New York-Oxford, Oxford University Press.
- GOLDSTEIN, J. (1987) *Console and Classity: The French Psychiatric Profession in the Nineteenth Century*. Cambridge-New York, Cambridge University Press.
- GUILLAIN, G. (1959) *J.-M. Charcot 1825-1893. His Life-His Work*. London, Pitman Medical Publishing Company.
- HARSIN, J. (1992) Gender, Class, and Madness in Nineteenth-Century France. *French Historical Studies*, 17(4), 1048-1070.
- HUERTAS, R. (2004) *El siglo de la clínica. Para una teoría de práctica psiquiátrica*. Madrid, Frenia.
- HUNTER, D. (1983) Hysteria, psychoanalysis, and feminism: The case of Anna O. *Feminist Studies*, 9(3), 464-488.
- INSTITUTO BIBLIOGRÁFICO HISPÁNICO (1976) *Catálogo colectivo de publicaciones periódicas en bibliotecas españolas. 2. Medicina (primera parte)* 2<sup>a</sup> ed., Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia.
- JIMÉNEZ DUQUE, B. (1974) *La espiritualidad en el siglo XIX español*. Salamanca, Universidad Pontificia.
- LANERO TÁBOAS, M (1991) La Iglesia española y el poder político (1870-1874) El pensamiento político de la jerarquía española en el sexenio. En: E. La Parra López; J. Pradells Nadal, eds. *Iglesia, Socie-*

- dad y Estado en España, Francia e Italia (ss. XVIII al XX)* Alicante, Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert», pp. 439-450.
- LÓPEZ PIÑERO, J. M<sup>a</sup> (2002) *Del hipnotismo a Freud. Orígenes históricos de la psicoterapia*. Madrid, Alianza Editorial.
- LÓPEZ PIÑERO, J. M<sup>a</sup>; MORALES MESEGUER, J. M<sup>a</sup> (1970) *Neurosis y psicoterapia. Un estudio histórico*. Madrid, Espasa-Calpe.
- LÓPEZ PIÑERO, J. M<sup>a</sup>; TERRADA, M<sup>a</sup> L. (1991) *Bibliographia medica hispanica, 1475-1950. VIII. Revistas, 1736-1950*. Valencia, Instituto de Estudios Documentales e Históricos sobre la Ciencia.
- MACARRO, J. M. (2003) Federico Rubio, político y parlamentario: una manera de entender la revolución. En: J. L. Carrillo, ed. *Medicina y Sociedad en la España de la segunda mitad del siglo XIX: una aproximación a la obra de Federico Rubio y Galí (1827-1902)* El Puerto de Santa María, Ayuntamiento de El Puerto de Santa María/Asociación para la Formación, Investigación y Asistencia Médica en Andalucía «Federico Rubio», pp. 379-388.
- MARNEFFE, D. (1996) Looking and Listening: The Construction of Clinical Knowledge in Charcot y Freud. En: B. Laslett *et al.*, eds. *Gender and Scientific Authority*. Chicago, Chicago University Press, pp. 241-281.
- MARTÍN RIEGO, M. (1994) *La formación intelectual del clero. El Seminario Conciliar de Sevilla (1831-1931)* Sevilla, Caja Rural de Sevilla.
- MARTÍNEZ CARRETERO, I. (2004) Mateos-Gago y Fernández, Francisco. En: *Diccionario de Ateneístas de Sevilla*. Sevilla, Ateneo de Sevilla/Caja de Ahorros El Monte, vol. II, pp. 238-241.
- MICALE, M. S. (1995) *Approaching Hysteria: Disease and its Interpretations*. Princeton, N. Y., Princeton University Press.
- MONFORTE, J. La devoción de San José en los dos últimos siglos. [http://www.mercaba.org/FICHAS/almudi.org/devocion\\_a\\_san\\_jose\\_e\\_n\\_los\\_dos.htm](http://www.mercaba.org/FICHAS/almudi.org/devocion_a_san_jose_e_n_los_dos.htm) [página consultada en 7 de junio de 2004].
- MONTIEL, L. (2003) La novela del Doctor Klein. Relato de una terapia magnética en el romanticismo alemán. En: L. Montiel; A. González de Pablo, coords. *En ningún lugar en parte alguna. Estudios sobre la historia del magnetismo animal y del hipnotismo*. Madrid, Frenia, pp. 101-141.
- NASH, M.; TAVERA, S. (1994) *Experiencias desiguales. Conflictos sociales y respuestas colectivas (siglo XIX)*. Madrid, Síntesis



- NÚÑEZ, D. (1987) Introducción. En: J. W. Draper *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia*. Barcelona, Editorial Alta Fulla, pp. 7-39.
- NÚÑEZ RUIZ, D. (1975) *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*. Madrid, Tucur Ediciones.
- OWEN, A. R. G. (1971) *Hysteria, Hypnosis, and Healing: the Work of J.-M. Charcot*. London, Dennis Dobson.
- PALAU DULCET, A. (1951) *Manual del Librero Hispanoamericano*. 2ª ed., Barcelona, Imprenta de José M<sup>e</sup> Viader.
- PÉREZ BAUTISTA, F. L. (1974) *Sociedad y medicina en la novela realista española*. Salamanca, Ediciones del Instituto de Historia de la Medicina Española.
- PUIG-SAMPER, M. A.; GALERA, A. (1983) *Introducción a la historia de la antropología española en el siglo XIX*. Madrid, CSIC.
- PUIG-SAMPER, M. A. (1999) *¿Darwinismo en la antropología española*. En: T. F. Glick *et al*, eds. *El darwinismo en España e Iberoamérica*. Madrid, Universidad Nacional Autónoma de México, CSIC, Editorial Doce Calles, pp. 153-167.
- RAMOS-KUETHE, L. (2003) *Vida y obra de Luis Montoto*. Sevilla, Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla.
- R[ODRÍGUEZ] B[ECERRA], S. (1993) Calle Mateos Gago. En: A Collantes de Terán Sánchez *et al*, eds. *Diccionario Histórico de las Calles de Sevilla*. Sevilla, Consejería de Obras Públicas y Transportes y Excmo. Ayuntamiento de Sevilla.
- RUIZ SÁNCHEZ, J.-L.; ÁLVAREZ REY, L. (1990) El impacto del sexenio: radicalismo y tolerancia (1868-1874) En: C. Ros, dir. *Historia de la Iglesia de Sevilla*. Sevilla, Editorial Castillejo, pp. 669-690.
- RUIZ SÁNCHEZ, J.-L. (1998) Cien años de propaganda católica: las misiones parroquiales en la archidiócesis de Sevilla (1848-1952) *Hispania Sacra*, 50(101), 275-326.
- SALA CATALÁ, J. (1987) *Ideología y ciencia biológica en España entre 1860 y 1881. La difusión de un paradigma*. Madrid, CSIC.
- SÁNCHEZ LLAMA, I. (1999) María del Pilar Sinués de Marco y la cultura oficial peninsular del siglo XIX: del neocatolicismo a la estética realista. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 23(2), 271-288.
- SHORTER, E. (1992) *From Paralysis to Fatigue. A History of Psychosomatic Illness in the Modern Era*. New York, The Free Press.

- SHOWALTER, E. (1985) Feminism and Hysteria. En: *The Female Malady: Women, Madness, and English Culture, 1830-1980*. New York, Pantheon Books, pp. 145-164.
- SMITH-ROSENBERG, C. (1972) The Hysterical Woman: Sex Roles and Role Conflict in Nineteenth-Century America. *Social Research*, 39(4), 652-678.
- THORNTON, E. M. (1976) The "distemper named from the womb". En: *Hypnotism, Hysteria and Epilepsy. An Historical Synthesis*. London, Heinemann, pp. 115-135.
- TRILLAT, E. (1986) *Histoire de l'hysterie*. Paris, Seghers.
- VEITH, I. (1956) On Hysterical and Hipochondriacal Affections. *Bulletin of the History of Medicine*, 30(1), 233-240.
- VEITH, I. (1965) *Hysteria. The History of a Disease*. Chicago, University of Chicago Press.
- WESLEY, G. R. (1979) *A History of Hysteria*. Washington, University Press of America.