

**LA MUJER FANÁTICA.  
MATRIFOCALIDAD Y  
ANTICLERICALISMO  
EN ESPAÑA**

*Manuel Delgado Ruiz*

## Religiosidad, anticlericalismo y división simbólica de los sexos

Hace algunos años empecé a apuntar una tesis a propósito de algunas de las implicaciones culturales de la

ideología anticlerical. La idea central que intentaba desarrollar era que "el odio contra la religión explicita sentimentalmente un desacuerdo respecto de unas relaciones de poder y que en estas relaciones están complicadas, de manera no clarificada, cuestiones relativas

a la mujer, a la familia y a la sexualidad".<sup>1</sup> Esta idea inicial fue desarrollada después en un libro titulado *Las palabras de otro hombre*,<sup>2</sup> que partía de la constatación de que pocos temas había más recurrentes en el imaginario anticlerical europeo de finales del XIX y principios del XX que el de "el cura entre tú y yo". En efecto, en la prensa y la literatura anticlerical se repiten una y otra vez alusiones a esa tragedia que hacía que el luchador anticlerical se encontrara con que el enemigo a quien debía enfrentarse para redimir a la humanidad y reformar las costumbres estaba en su propia casa. Era su propia madre, su propia esposa, sus propias hijas las que encarnaban ese mismo sistema de mundo abominable que creía estar contribuyendo a extinguir en la historia. Los curas eran sistemáticamente representados como oscuramente comprometidos en una conjura para desacatar la jerarquía natural de poder en el seno de la familia, que se aprovechaba deshonestamente de la imaginada como invencible debilidad mental de la mujer y que cultivaba la tendencia de ésta a la frivolidad, a la inconstancia, al fanatismo y, con frecuencia, a formas malsanas de erotismo.

<sup>1</sup>M. Delgado Ruiz. "Anticlericalismo, sexo y familia", en D. Comas y A. González Echeverría, *Familia y relaciones de parentesco. Estudios desde la antropología social*, Institut Valencià de la Dona, Valencia, 1988, p.90.

<sup>2</sup>M. Delgado Ruiz. *Las palabras de otro hombre*, Michnik, Barcelona, 1993.

La Iglesia podía ser hallada culpable de impedir que la vida privada deviniera realmente privada. Eso valía para la propia omnipresencia en el interior de la casa de los mismos símbolos del control social que servían para marcar y organizar el espacio público: la calle, la plaza. En efecto, la omnipresencia de símbolos religiosos imposibilitaba que los espacios que la modernidad iba a considerar "privados" o "íntimos" llegaran a serlo de veras, puesto que la religiosidad tradicional se resistía a distinguir estas dos esferas. Una descripción de cómo se desplegab la piedad religiosa a finales del XVIII puede brindar una idea de esa indistinción entre lo público y lo privado que la religiosidad real instituía:

En el siglo XVIII la Iglesia continuaba informando las manifestaciones de la vida española, tanto privadas como públicas. En cuanto a la vida privada, en la Iglesia se celebraban los bautizos, matrimonios y exequias. Habitualmente se oía misa a diario; para los jornaleros y los artesanos había en casi todos los pueblos "misas del alba o la aurora". Cuando la campana de la iglesia anunciaba el momento de alzar, se descubría todo el mundo, y hacía una reverencia, tanto en las casas como en las calles y oficinas. Se rezaba el rosario en familia. Al sonar la campana del *Angelus* todo el mundo se detenía para rezarlo descubierto; el saludo corriente al entrar en las casas: "¡Ave María Purísima!", "¡Alabado sea Dios!", y la contestación: "¡Sin pecado concebida!", "¡Por siempre jarás, amén!". En las casas había abundantes imágenes sagradas,

<sup>3</sup> F. Martí Gilibert. *La Iglesia en España durante la revolución francesa*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1971, pp.138-139.

así como en las calles; las lámparas de aceite de estas últimas constituían, frecuentemente, la única iluminación.<sup>3</sup>

Valía esto también para el intervencionismo de los curas en los asuntos asociados con la vida doméstica. De esta manera, pocos argumentos más recurrentes en los discursos anticlericales que aquéllos que señalaban a los curas como impostores entromedidos, que invadían la nueva esfera de *lo privado* para desautorizar la figura paterna y sublevar a las mujeres contra sus esposos. En *Las palabras de otro hombre* se brindan numerosos ejemplos de ello,<sup>4</sup> que pueden resumirse en la cita de Jules Michelet de la que se extraía el título mismo del libro:

<sup>4</sup> Delgado. *Las palabras*, pp. 21-57.

Uno llega al hogar e intenta hablar a su mujer del mundo y sus problemas, y no encuentra sino incomunicación e indiferencia. Ellas están a un lado de la mesa, vosotros al otro, y solos... Y es porque somos trabajadores, porque volvemos cansados todas las noches, que tenemos más necesidad que otros de paz en el corazón. Hace falta que ese hogar sea realmente nuestro hogar, que esta mesa, nuestra mesa, y que no nos encontremos con que nuestra mujer o nuestro hijo nos dice al oído una lección aprendida de las palabras de otro hombre.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> J. Michelet. *Le prêtre, la femme et la famille*, Calmann-Lévy, París, 1912, p. 9.

La unanimidad en el cultivo anticlerical de este tipo de opiniones fue, como se sabe, total. En su trabajo sobre el anticlericalismo fran-

cés en el siglo XIX, René Rémond ya llamaba la atención acerca de lo generalizada que era la crítica contra el clero por su papel sedicioso en relación con la autoridad patriarcal: "El clérigo divide a las familias, dirige a las mujeres contra los hombres. A través de ellas asegura su dominación en el hogar. . . En la guerra entre los sexos, él está del lado de las mujeres contra los hombres, que traen los pies fatigados y la preocupación por el porvenir"<sup>6</sup>

<sup>6</sup> R. Rémond. *L'anticléricalisme en France de 1815 à nos jours*, Fayard, París, 1976, p. 69.

Esto sucedía al mismo tiempo que la práctica ordinaria de la religión era percibida como un ámbito de dominancia femenina, respecto del cual los varones tendían a autoconsiderarse como extraños y cuyo contacto se vivía como un factor de desmasculinización. La constatación de ello en las etnografías de tema español ha sido una constante, como Julian Pitt-Rivers –por citar un ejemplo entre muchos– certificaba en su trabajo sobre Grazalema, en la sierra andaluza: "En todas las organizaciones relacionadas con la Iglesia, las mujeres son mucho más activas que los hombres. El pueblo percibe la religión como un asunto de mujeres y los hombres intervienen poco, salvo en caso de que sean animados o presionados, a actuar de otro modo. De ellos sólo se requiere que cumplan con los ritos, mientras que la asistencia, tanto a la Iglesia como a las procesiones religiosas, es predominantemente femenina".<sup>7</sup>

<sup>7</sup> J. Pitt-Rivers. *Un pueblo de la sierra*, Alianza, Madrid, 1989, p. 158.

Este cuadro acababa determinando una división simbólica de los sexos en el que la oposición masculino/femenino se mostraba como idéntica a la de anticlericalismo/religiosidad, hasta el punto que ac-

titudes como lo blasfemia aparecían incorporadas al masculinolecto y los varones experimentaban su proceso de emancipación en clave de hostilidad creciente hacia la religión católica y sus prácticas. Todo ello en un marco definido por la misoginia que se generalizó a lo largo de todo el siglo XIX, reforzada por teorías de pretensión científica, en la que todo el espectro ideológico coincidía en consagrar como evidente la discapacidad mental de la mujer, discrepando sólo en el grado y la reversibilidad de las deficiencias intelectuales femeninas. Michelet, Proudhon, Schopenhauer argumentaban que el gran proyecto igualitario de la modernidad no podía incluir a seres cuya humanidad parece afectada por algún tipo de baja intensidad, que los hace incompetentes para su plena homologación como ciudadanos.

Asociar a las mujeres con las formas extrínsecas de culto era idéntico, por lo demás, a confirmar a la mujer en su estatuto de inferioridad, puesto que se le percibía como incluyéndose activamente en un universo simbólico muy devaluado, en un contexto en el que las modalidades no privadas de piedad religiosa, propias del cristianismo no reformado, eran entendidas como signos inequívocos de atraso cultural, primitivismo, resistencia a la modernidad, etc. El hecho de que el anticlericalismo fuera una conducta si no exclusiva, sí preferentemente masculina, parecería responder a que se reprochaba a la Iglesia y al conjunto del entramado religioso haber impedido, con su intervencionismo, que el matrimonio y la familia –constituidos siguiendo el modelo burgués y protestante– hubieran llegado a conformar ese refugio idealizado que les confería sentido y función en las sociedades modernas. La lealtad de las mujeres a las prácticas

externas del culto conllevaba, además, que éstas desatendieran sistémicamente lo que se entendía de forma cada vez más general que eran sus obligaciones "como esposas y madres". La religión no sólo se inmescuía en las negociaciones que entablaban los amantes antes de la boda, pautando las elecciones y las represiones sexuales de éstos, sino que, una vez casados, continuaba fiscalizando los hogares, impidiendo que llegaran a ser el lugar de la privacidad que el mundo moderno les otorgaba.

Esto último es importante. Pone en relación la cuestión de los reproches contra la Iglesia y la religiosidad extrínseca con un cuadro familiar en muchos sentidos inédito, asociado a su vez a una división categórica del mundo en dos esferas que se presumían claramente diferenciadas: la de lo *público* y la de lo *privado*; la primera relativa a las actividades sociales externas que tenían lugar en el espacio compartido con los demás miembros de la comunidad, y la otra propia de un ámbito restringido que era la vida hogareña. Se trata, al fin, de la imputación en escena de un tipo nuevo de familia que aparece inicialmente como específica del mundo urbano-industrial, constituido por una pequeña célula que integran el padre, la madre y los hijos, sometidos a la autoridad del primero y cuyo mantenimiento era asignado a la mujer como su principal ocupación. Este modelo familiar —la familia burguesa, que Talcott Parsons<sup>8</sup> tipificaba en un célebre ensayo como "la familia conyugal aislada"— se parecía ciertamente a otras unidades domésticas nucleares registradas etnográfica o históricamente, pero estaba dotada de unos niveles de intimidad y de intensidad desconocidos.

<sup>8</sup> T. Parsons. "La estructura social de la familia", en E. Fromm, M. Horkheimer, T. Parsons et al., *La familia*, Península, Barcelona, 1972. pp. 31-65.

Se esperaba de este núcleo doméstico que proveyera al habitante de la modernidad de un albergue ante las inclemencias de un mundo hecho de inestabilidades e incertezas. Como Richard Sennet

<sup>9</sup> Cfr. R. Sennet. *Los usos del desorden*, Península, Barcelona, 1975.

hiciera notar en algunas de sus mejores obras,<sup>9</sup> la familia burguesa se concibió como

un ámbito en el que, a diferencia de lo que ocurría fuera: en la calle, en los dominios de lo público, se respetaba un cierto orden natural, en el que las jerarquías "naturales" se acataban y en donde no intervenían los juicios de un mundo exterior concebido como pecaminoso, inmoral y extraño a la auténtica naturaleza humana. Se habla aquí del modelo de familia burguesa que experimentaría un proceso de difusión hacia abajo, hasta impregnar el conjunto de las pautas familiares válidas para todas las clases y sectores de la sociedad. Este

<sup>10</sup> Ph. Ariés. *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Taurus, Madrid, 1973.

<sup>11</sup> C.C. Harris. *Familia, y sociedad industrial*, Península, Barcelona, 1989, p. 171 y ss.

<sup>12</sup> Cfr. L. Stone. *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra, 1500-1800*, FCE, México, 1989.

modelo ha recibido diferentes nombres: *intensa-cerrada* (Ariés)<sup>10</sup>, *nuclear patriarcal cerrada* (Harris),<sup>11</sup> *nuclear patriarcal restringida* (Stone),<sup>12</sup> etc. De esa nueva familia nuclear aislada, formada por los cónyuges y por los

hijos inmaduros –siguiendo el modelo del nido–, devenía entonces el ámbito de lo "auténticamente humano", que contrastaba con las incertidumbres de una esfera exterior expuesta a las vertiginosas inestabilidades inherentes al mundo moderno y en la que era imposible del todo formar una estructura psicológica sólida, tarea que sólo la protección del hogar podía garantizar.

He aquí uno de los grandes caballos de batalla de la ofensiva modernizadora contra la religión tradicional y sus representantes: la



denuncia de la intrusión de la Iglesia —identificada con la de la sociedad en la “desprivatización de la vida privada” que Marx y Engels convocan a combatir en el *Manifiesto comunista*— en el ámbito familiar. Una intrusión que apenas se disimula a quien se supone que perjudica, como explicita John W. Draper en las conclusiones de su *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia*: “[La Iglesia] obliga a los individuos a la desobediencia; invade la santidad de la vida privada, haciendo en el confesionario delatores y espías a la esposa, las hijas y los criados del sospechoso”.<sup>13</sup> Un tema que veremos aparecer consistentemente en una prensa anticlerical que no hace más que denunciar los planes de los curas por apoderarse de la infancia y mediatizar los hogares.

<sup>13</sup> J.W. Draper. *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia*, Alta Fulla, Barcelona, 1987, p. 324.

El rencor que los varones de las clases populares experimentaban contra la Iglesia podría ser interpretado, por tanto, como consecuencia de que éstos entendían qué papel destinaban para ellos los procesos históricos que conducían a la hegemonización del modelo familiar burgués. El clero podía ser percibido, a partir de ello y en relación también con las prácticas religiosas que amparaba, como un obstáculo para la generalización de la familia burguesa, un tipo de familia en la que los hombres estaban convocados a ocupar un lugar todavía más preminente que en los modelos anteriores. De hecho, la aparición de la familia cerrada y patriarcal, basada en lo que Stone llama “individualismo afectivo”, que surgió durante los siglos XVII y XVIII y que fue crecientemente adoptado por la clase obrera a partir de finales del XIX, está directamente asociado a la aparición

de una concepción del Estado que encontraba en el padre edípico una analogía a nivel doméstico, así como un paradigma de autoridad moralmente justificada en argumentos presuntamente "naturales". El surgimiento de la concepción moderna de poder político centralizado pasaba por suprimir cualquier forma de mediación entre el Estado y el individuo, lo que hacía combatibles todas las lealtades organizativas vinculadas a la autoridad de la comunidad social tradicional, cuyo ascendente venía siendo ejercido por medio de las redes rituales y simbólicas. Harris lo ha planteado del siguiente modo: "El protestantismo, con la erosión del poder local de la iglesia en tanto que comunidad de culto y a su sacerdote, aisló el grupo doméstico al destruir los grupos locales de los que había formado parte... El control social iba a ser ejercido por el Estado no de manera directa, sino indirectamente a través de la familia, cuya cabeza debía asumir las funciones ideológicas del sacerdote... La centralización de la autoridad política acompañó al desarrollo de la dominación paterna dentro del grupo doméstico".<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Harris, *op. cit.*, p.177.

En el proceso de extensión de dicho referente de la familia nuclear restringida entre las clases trabajadoras, factor estratégico de la emergencia de un nuevo orden político-jurídico y de la consecuente disolución de los poderes locales y del parentesco, la asunción de una ideología tan inseparable del Liberalismo burgués como era el anticlericalismo revela su función básica, que no es otra que la de liquidar las modalidades de control social no político que se ejercían sobre las nuevas formas de unidad doméstica y que se encauzaban por medio de la conformidad ritual y las modalidades pú-

blicas de culto. No se trataba entonces tanto de delatar el intento de los curas de usurpar la autoridad de los esposos, como tanto se insinuaba a través de lo que en las palabras de otro hombre llamá-bamos el "síndrome León Roch", aludiendo a aquella famosa novela de Pérez Galdós: *La familia de León Roch*, en la que un marido lucha desesperadamente por liberar a su mujer del vampirismo católico que la mantenía sometida e indiferente ante la autoridad "natural" que le correspondía a él en tanto que "cabeza de familia". Se trataba más bien de lo contrario; es decir, de que los maridos ocuparan el lugar de poder sagrado que el sacerdote había ocupado hasta entonces como instancia de control social —mucho más que como representante oficial de la Iglesia—, sobre todo en el marco de la vida de las familias. Ése era el papel que le correspondería ahora al *pater familias*, y que el protestantismo les prometía como oficiadores hogareños de una voluntad divina, tras la que se ocultaba no tanto la fiscalización comunitaria como las nuevas modalidades de control político.

Al tiempo, señalar a las mujeres como directamente asociadas a las devaluadas prácticas del culto extrínseco las confirmaba todavía más en la inferioridad mental que se les atribuía por tradición. Rescatarlas de las actividades religiosas era no sólo contribuir a su "elevación moral", sino sobre todo cortar el vínculo más intenso y poderoso que las mantenía unidas activamente al mundo exterior, a la calle y a las actividades públicas, permitiendo su reclusión en las esferas domésticas a que eran reclamadas desde el prototipo burgués —en proceso de generalización entre las clases trabajadoras—

del "ama de casa". Sólo si la mujer abandonaba sus compromisos con la religión podría consagrarse a su «misión natural»; es decir, al cuidado de la casa y a la atención a sus hijos pequeños y a un marido que buscaba en el hogar el reposo después de una agotadora jornada por los espacios públicos.

### **La batalla por el hogar y la modernización en España**

El cuadro que se acaba de describir —en el que anticlericalismo y misoginia se manifiestan como requi-

sitos complementarios en los discursos en pro de la modernización de España— aparece centrando de manera casi obsesiva en toda la literatura de vocación reformista de la segunda mitad del siglo XIX y de las primeras décadas del XX. De hecho, la relación de las mujeres con los curas implicaría una suerte de variante casi específicamente

española en un tema tan recurrente en la literatura realista europea del periodo — Tolstoi, Flaubert, James, Ibsen<sup>15</sup> como es

<sup>15</sup> Cfr. B. Ciplijuskaité. *La mujer insatisfecha. El adulterio en la novela realista*, EUSA, Barcelona, 1984.

la de la mujer adúltera; esto es, la de la mujer que impide u obstaculiza la plena hegemonía masculina en el matrimonio y la constitución de los "hogares felices" que el proyecto político y económico de la burguesía reclamaban. Esa mujeres díscolas funcionaban como un "ruido" o desviación que se mostraba en la ficción realista como la mujer de clase media que se niega a acatar los imperativos del repliegue hogareño, que no asume el plan de hacer de ella un "ama de casa" y que parece haber entendido que lo que se le depara es un grado de sumisión y dependencia del varón que las mujeres no ha-

bían conocido antes. En las regiones como España, donde no se había producido la reforma religiosa, la variante de adulterio que la mujer mantenía con los servidores de un culto en que ella encontraba todavía la predominancia se conformaba en tema recurrente de la novela y del teatro de éxito. El telón de fondo era siempre el de una oscura trama de voluntades y deseos en que la Iglesia y la mujer aparecían entremezcladas y que resultaba del todo inaceptable para los nuevos amos a los que la modernización otorgaba la autoridad absoluta sobre las familias: los esposos. En *San Manuel Bueno*, Miguel de Unamuno dibuja una situación que bien podría considerarse prototípica al respecto. En un momento dado, Lázaro, el inevitable personaje librepensador de la obra, exclama escandalizado, aludiendo al sacerdote que protagoniza la novela:

Quando se percató de todo el imperio que sobre el pueblo todo y en especial sobre nosotras, sobre mi madre y sobre mí, ejercía el santo varón evangélico, se irritó contra éste. Le pareció un ejemplo de la oscura teocracia en que él suponía hundida a España. Y empezó a borbotar sin descanso todos los viejos lugares comunes anticlericales y hasta anti-relegiosos y progresistas que había traído renovados del Nuevo Mundo.

—En esta España de calzonazos —decía— los curas manejan a las mujeres y las mujeres a los hombres...<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Miguel de Unamuno. *San Manuel Bueno, mártir*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976, p. 234.

Arturo Barea, en *La forja de un rebelde*, presenta uno de estos

típicos cuadros familiares en los que quien lleva los pantalones es la  
hembra de la casa, con el patrocinio ideológico de un clérigo:

Estaba casado y tenía dos hijos de dieciséis y veinte años. Su trabajo le permitía mantener su casa en un nivel desahogado y dar a los hijos una carrera. Su mujer regía la casa y a la vez estaba enteramente bajo la influencia de su padre confesor, un jesuita, y de su hermano, un capitán de la guardia civil. Entre ellos, los tres, manejaban la casa y los hijos, quienes ya pequeños se habían dado cuenta de que el padre no pintaba nada y que la familia —su familia— era la madre con un apellido ilustre, el tío con unos bigotes espléndidos, y la sombra del cura sobre todos. Los dos estudiaban en el colegio jesuita del Paseo de Areneros y eran el problema más grave del pobre Navarro...

—Mira, Juanito —a Navarro podía hablarle con franqueza y hasta bruscamente—, para decirle la verdad, tú no eres capaz de hacer la única cosa que solucionaría tu problema. Y lo peor de todo es que tú eres el que va a pagar el pato a fin de cuentas.

—Pero, bueno, ¿qué es lo que yo puedo hacer? Dígame que puedo hacer.

—Mira, coger una estaca y liarte a palos con el capitán, con el padre confesor y con tu mujer y romperles unas costillas. Y después de eso, liarte con los niños.

—Eso es una barbaridad que ni usted mismo haría.

—Sí, seguramente soy un bárbaro y tal vez por eso tengo yo un lío semejante al tuyo. Pero no tiene remedio; eres muy flojo y eso no hay quien te lo solucione...

Su único consuelo era beber un vaso de vino en el "Portugués" y ver todas las películas de Walt Disney que se presentaban en Madrid. Como uno de sus pocos amigos íntimos, tal vez el único, iba a menudo a su casa y conocía la atmósfera de insolencia, absoluta y fría, en la cual ese hombre tolerante y sencillito estaba condenado a vivir. Su mujer eternamente citaba a su hermano o al padre confesor: "Pepe me ha dicho..." o "el padre Luis me ha dicho..." Navarro sufría el martirio de un ansia sin esperanza de un hogar donde

podiera sentarse en su sillón en medio de su familia y envolverse en cariño y alegría.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> A. Barea. *La forja de un rebelde*. 3. *La Llana*, Turner, Madrid, 1985, pp. 83-84.

Esta cita es, como se habrá visto, una auténtica exaltación al patriarcalismo y una denuncia a la injusticia y antinaturalidad de su frustramiento, así como una invitación al maltrato de las esposas recalcitrantes. Este tono, que sin duda escandalizará a nuestras feministas de hoy, es el que presidía una cuestión como la de la relación entre religiosidad y desobediencia femenina, elevada a un papel estelar en la manera de pensar de aquéllos que urgían la eliminación del clero y la Iglesia. Entre las situaciones que preparan la caída de Ana en *La Regenta* —una obra en muchos sentidos centrada en la imagen del marido burlado— está la conversación que mantienen Víctor y Mesía. Para el librepensador don Víctor lo que resulta más

insufrible son las debilidades piadosas de su esposa: "¡Antes que eso, prefiero verla en brazos de otro hombre! ¡Primero seducida que fanatizada!...". Mesía le responde: "Puede usted contar con mi firme amistad, don Víctor, para las ocasiones son los hombres..." Hay dos momentos consecutivos en la novela en los que se pone de manifiesto la debilidad de don Víctor para con su mujer: cuando Ana promete asistir al baile atraída por don Álvaro, y, antes, cuando la protagonista decide asistir a la procesión de Viernes Santo contra la voluntad de su cónyuge. Cuando Visitación se entera no puede dejar de comentar: "¿Y el pobre calzonazos dio su permiso?"<sup>18</sup>

<sup>18</sup> A. Alas "Clarín". *La Regenta*, Alianza, Madrid, 1984, p. 353.

En el plano de las proyecciones intelectualizadas de la lucha contra lo que se entendía era la desautorización católica del patriarcado, la obra de Pérez Galdós ocupa un lugar destacado. Ha sido abundantemente estudiada la manera como Galdós puso toda su literatura al servicio de los ideales transformadores del reformismo radical-burgués que se despliega a lo largo de varias décadas, e iría presentándose al amparo del krausismo, de la generación del 98, del regeneracionismo, del grupo *Germinal* o de quienes, más adelante, denunciaron el fariseísmo intelectual reinante durante la Restauración de 1914 desde un reformismo liberal-republicano y laicizante. Esa voluntad de cambio en un sentido europeizante; es decir, de incorporación a los principios de la modernidad misma —secularización, racionalización, división público-privado, politización, etc.—, se plantea de manera recurrente en la obra de Galdós en clave de construcción de un nuevo modelo de pareja matrimonial, asociada



a los valores de la domesticidad y el hogar como refugio que caracterizan la familia burguesa en fase de hegemonización. Esta nueva pareja se diseña a partir de la figura de un esposo que asume la responsabilidad principal de la vida pública y que encarna los valores intelectuales de la civilización moderna. La esposa aparece como una figura fundamental, en tanto que de ella depende la felicidad del marido, la educación de los hijos y el bienestar de la familia. El desempeño de este estratégico papel en el seno de la familia y la sociedad se enfrenta con la tendencia a la credulidad excesiva, al ritualismo vacío y a la superficialidad de las conductas que afectan endémicamente a las mujeres. Estas inclinaciones negativas son aprovechadas por una Iglesia que Galdós asocia con el oscurantismo de la vieja sociedad y con la resistencia del Antiguo Régimen a ceder sus espacios a la nueva sociedad en ciernes. La mujer debe, pues, ser "rescatada" de la vampirización a que la religión la somete, para que sea su esposo quien lleve a cabo la tarea de educar su espíritu. Todo los tópicos del antifeminismo feroz del reformismo burgués del XIX aparecen a lo largo y ancho de la literatura galdosiana, todavía más agudizados por la fuerte influencia que Galdós recibió de dos misóginos tan radicales como fueron Schopenhauer y Nietzsche. La mujer es mostrada como pasiva, malvada, de una sexualidad enfermiza, incapaz de albergar una auténtica inteligencia, fanatizada por la religión, de imaginación desviada, intransigente, con la excepción de aquellos personajes femeninos: Rosario de Trastámara (La de San Quintín), Electra (Electra), María (Mariucha), nos son mostradas como "rescatadas" por héroes krausistas como Víctor, Máxi-

mo o León, respectivamente, autoproclamados guías de una evolución que acabará haciendo de ellas «mujeres nuevas» al servicio de una nueva sociedad. Este antifeminismo aparece con frecuencia inseparable de un anticlericalismo que asocia sistémicamente “personalidad femenina” y “excentricidad religiosa” como factores que, cómplices entre sí, imposibilitan los avances del progreso. En cierto modo, también, es como si la galería de personalidades femeninas le sirviera a Galdós para una hipóstasis de la realidad social española, en los términos de su presente y en la esperanza de una renovación que arrancara al país de su decadencia.

En este contexto, *La familia de León Roch*, publicada por primera vez en 1878, es una novela en la que Pérez Galdós vuelve a plantear ese mismo tema de la detestable relación mujer-religión, y la mane-

<sup>19</sup> Sobre el lugar de la dimensión religiosa en la obra de Galdós, aunque en un plano más bien teológico, me remito a F. Pérez Gutiérrez. *El problema religioso en la generación de 1868*, Taurus, Madrid, 1975, pp.181-268.

ra como esa relación, contemplada como perversa, imposibilita la cristalización de la estructura familiar afín al proyecto modernizador de España.<sup>19</sup> De todas es aca-

so la que mejor representa las ideas del autor sobre las necesidades de reforma de la religión y del papel de la mujer en relación con el nuevo concepto de hogar, puesto que en definitiva el protagonista de la novela, León Roch, no deja de ser un prototipo del krausista de la época, representante de una burguesía cada vez más autoconsciente de la necesidad de autorreformarse y asumir el papel social, político y económico que las dinámicas históricas le estaban asignando en Europa, indignado a su vez por las formas que adoptaba el catolicismo real -percibido como el obstáculo más grave

a que se enfrentaban los nuevos tiempos— y, por último, encarnación de las concepciones sobre la vida familiar que estaban en proceso de hegemonización en las sociedades urbanizadas.

León Roch es un librepensador que se ha casado con el arquetipo de una beata española, María Egipcíaca Sudre. María Sudre pertenece a una de las variantes de personalidad femenina que más recurrentemente vemos agitarse en el universo galdosiano y, más allá, en la novela reformista española de la segunda mitad del XIX. Ese mismo personaje de la mujer hiperreligiosa, fanatizada, a la que se le asignan rasgos extremadamente negativos, cuando no diabólicos, es el que encontramos en la doña Paulita de *La Fontana de oro*, en varios de los protagonistas de *Gloria*—Teresita, Isidorita, Serafina Languita—, en la Asunción de Rumbalar de *Cádiz*, la Sor Patrocenio de *Bodas reales*, de *La revolución de julio* o de *O'Donnell*, la Domiciana Paredes de *Los duendes de la camarilla*, la Chilivistra de *De Cartago a Sagunto* o, hasta cierto punto, la propia protagonista de *Doña Perfecta*.

Los estudiosos de la obra galdosiana se han referido a este prototipo, dentro de la tipología en que podrían subdividirse sus personajes femeninos, como "la variante de las beatas" o como la "*religious fanatical woman*".<sup>20</sup> A ellas en ocasiones se les

<sup>20</sup> D. Montero-Paulson. *La jerarquía femenina en la obra de Galdós*, Pliegos, Madrid, 1988, pp. 32 y ss.; M.B. Lindsay, "Social-Psychological Characterization of Women in Selected Novels by Benito Pérez Galdós" *DAL*, 1979, núm. 40, p. 279.

oponen mujeres que encarnan valores modernos, que —en el campo religioso— se postulan como portadores de una religiosidad intrínseca, individualista, antimritual, adecuada al catolicismo modernizante de Erasmo: Guillemina Pacheco, en *Fortunata y Jacinta*; Benina, en *Misericordia*, o la protagonista de su último drama, *Santa Juana de Castilla*.

En un cierto plano, este tipo de personajes se asocian con cualidades negativas del Antiguo Régimen o encarnan –como en el caso de la propia María Sudre– una nobleza decadente, arruinada y repliegándose sobre sí misma. Desde el principio de la obra se plantea lo irreversible de una división simbólica de los sexos que asigna a las mujeres un lugar “natural” cerca de una práctica religiosa que, en última instancia, confirmaría su inferioridad mental y las tendencias a lo liviano y superficial de que adolece su espíritu. Los conflictos no se derivarán de una mera insolidaridad de fe, que segrega los terrenos no en marido/público versus esposa/privado, sino en un espacio público en el que lo económico y lo político –las formas objetivables del poder y la autoridad– se asignan a los varones y lo religioso externo –el culto, los ritos, las ceremonias– a las mujeres, siendo esta última una parcela contemplada como indeseable y a depurar, reminiscencia del absolutismo y del oscurantismo de la vieja España. En un momento dado, la marquesa de Tellería, la suegra de León, refiriéndose a María, le dice a éste: “La convencí, sí; la convencí de que no se puede exigir a los hombres ciertas prácticas, que si en nosotros están bien, en ellos serían ridículas, ferocemente ridículas. Buen trote llevan los hombres del día para que se

<sup>21</sup> B. Pérez Galdós. *La familia de León Roch*, Alianza, Madrid, 1977, p. 62.

los quiera meter en las iglesias”.<sup>21</sup> En una conversación entre amigos de Roch, puede

escucharse: “Se empeña –decían– en que su mujer sera racionalista, y esto es tan ridículo como un hombre beato... –Eso digo yo –añadía otro–. El creer o no es cuestión de sexo”.<sup>22</sup> El asunto ya aparece en otros momentos de la obra galdosiana, como aquél en

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 89.

que Daniel Morton —el amante de la protagonista en *Gloria*— proclama que “las mujeres se entregan a devociones exageradas; pero los hombres huyen de la iglesia todo lo posible, y la gran mayoría de ellos deja de practicar los preceptos más elementales del dogma católico”.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Benito Pérez Galdós. *Gloria*, en *Obras completas. Novelas y miscelánea*, Aguilar, Madrid, 1977, p. 560.

El problema reside no en una supuesta debilidad femenina ante lo vano y lo supersticioso, sino en cómo, llevadas a su extremo, estas inclinaciones podían constituirse en una dificultad insuperable a la hora de hacer de ella garante de los modos familiares que se estaban abriendo paso en las sociedades industrializadas. Las adscripciones místicas de María Egipcíaca, pero también su afición por las formas más devaluadas de vida pública, eran las marcas que definían una absoluta incompetencia para los nuevos papeles que el proyecto modernizador la deparaba.

...Abusaba ella de la libertad concedida a sus devociones, y éstas llegaron a ser tantas que ocuparon pronto la mitad de su tiempo y casi todo su espíritu. No se crea por esto que renunció a las vanidades del mundo, pues gozaba de ellas, aunque sobría y moderadamente. Iba al teatro, con excepción del tiempo de Cuaresma, vestía muy bien, frecuentaba los paseos de moda, y dedicaba parte del verano a los esparcimientos y expediciones propias de la estación. De su persona cuidaba muchísimo, porque gustaba de agradar a su marido; de su casa, poco; de su esposo, nada, y el resto del tiempo lo consagraba al trabajo intelectual y práctico que le exigían

varias congregaciones piadosas y las Juntas benéficas a cuyo seno había sido llevada por sus amigas o por su madre. Militaba en la encantadora cuadrilla de la devoción elegante.<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Pérez Galdós. *La familia de León Roch*, p. 98.

—Feliz criatura, que piensas cumplir tus deberes con la práctica externa llevada hasta el desenfreno y adorando con fervor supersticioso las palabras, la forma, el objeto, la rutina, mientras tu alma sola, fría, inactiva, sin dolores ni alegría, sin lucha y sin victoria, se adhiere en sí misma en medio de ese murmullo de sermones, de toques de órgano y del roce de vestidos de seda que entran y salen!<sup>25</sup>

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 95.]

El responsable subsidiario de esta situación no puede ser otro que el cura, una figura central en el imaginario de toda la literatura reformista española de finales del XIX y principios del XX, que ve en él la encarnación de los valores del Antiguo Régimen y el obstáculo principal en la instauración de las instituciones sociales y políticas en ciernes. En el caso de la construcción de la nueva "vida hogareña", el sacerdote aparece como el entrometido que desautoriza constantemente la jerarquía natural del modelo familiar burgués, fuertemente centralizado en la figura paterna. Su perfil es la de una suerte de rival del marido, con el que la esposa practica algo parecido a un adulterio espiritual —y a veces no tan espiritual, dada la mala reputación sexual del clero—, puesto que impide que los esposos eduquen y eleven el espíritu de sus esposas, deviene aliado perverso de

la esposa y se convierte en destinatario de secretos y confesiones que el esposo no merece escuchar. León Roch repite:

— ...Pero por torpe que yo sea, por extraviado que me supongas, ¿lo seré tanto que no merezca de ti el favor de que aceptes una idea mía, una sola, siquiera una vez, sino que siempre has de ir a buscar tus ideas fuera y lejos de mí?<sup>26</sup>

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 93.

—No tuve jamás la idea de alarmarme porque mi mujer se acercase al confesionario una o dos tres veces al año para decir sus pecados y pedir perdón de ellos conforme a su creencia; pero esto tiene su corruptela, y la corruptela de esto consiste en llevar la dirección espiritual por tortuosos caminos, con cátedra diaria, consultas asiduas y constante secreto, sostenido de una parte por los escrúpulos de la candidez y de otra por la curiosidad imprudente de quien no tiene familia.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 94.

—Yo ensañaba a mi tesoro a creer en mí y fuera le enseñaron a aborreseme.<sup>28</sup>

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 338.

—Soy casado. No amo a mi mujer ni soy amado por ella; somos incompatibles; entre los dos existe un abismo; nos separa una antipatía inmensa. Pero, ¿por qué mi mujer ha llegado a ser extraña para mí? No ha sido por adulterio: mi mujer

es honrada y fiel, mi mujer no ha manchado mi nombre. Si hubiera sido adúltera, la habría matado; pero no puedo matarla, ni puedo divorciarme, y hasta la separación legal es imposible. No nos ha separado el crimen, sino la religión. ¿De qué acuso a mi mujer? De que es fanática creyente de su religión. ¿Acaso eso es una falta? ¿Quién puede decirlo! A veces viene a mi mente un sofisma, y me digo que puedo acusarla de demencia. ¡Horrible idea! ¿Con qué derecho me atrevo a llamar demencia a la práctica exagerada de un culto? Sólo Dios puede determinar lo que en el fondo de la conciencia pasa, y fijar el límite entre la piedad y el fanatismo.<sup>29</sup>

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 228.

Toda la obra relata el inútil esfuerzo de León por "elevar" el espíritu de su esposa, conduciéndola a formas más "auténticas" de cristianismo, alejadas de lo que entiende que son supersticiones y fórmulas ritualistas vacías, al tiempo que aliviándola de una sexualidad presentada como excesiva, asociada a una religiosidad no menos sensualista y erotizante, a la manera de como concebían al catolicismo los teóricos reformistas de la religión. Su punto de vista es el del propio Galdós, que en un momento dado dice: "Basta con lo dicho para que se vea que la religiosidad de María Sudre era la religiosidad de la turbanulta del pueblo bajo, entendiéndose aquí por bajeza la triste condición de no saber pensar, de no saber sentir, de vivir con esa vida puramente mecánica, nerviosa, circulatoria y digestiva". Pero no es sólo en el campo intelectual en el que la burda y simplista



irracionalidad piadosa de su esposa ofende a León, sino en algo mucho más estratégico: en la detentación de las prerogativas que le corresponden como *pater familias*. Es su orgullo de macho concebido para el poder lo que es agraviado. Ese estafalario comportamiento religioso de María impide a su marido "formar el carácter de mi esposa, en lo cual consiste la gloria del hombre casado... Porque así puedo hacerla a mi imagen y semejanza, la aspiración más noble que puede tener un hombre y la garantía de una paz perpetua en el matrimonio". La conspiración constante de la mujer y la Iglesia, la colonización perversa a que tenían sometido aquel espacio privado destinado a ser remanso de paz para el hombre, luego de su agotadora jornada laboral, convertían al esposo en un exiliado en su propio hogar, desatendido en todos los aspectos por una mujer desleal. —

—Tú me has abandonado —exclamó León con dolor—, tú has huído de mí, y, encastillada en tu perfección chabacana, has destruído lo que debía ser el encanto y la paz de mi vida; me has hecho odiosa mi propia casa.

María se estremeció.

—¿Pues bien —añadió León con extraordinaria energía—: ya me he cansado de no tener casa, y estoy resuelto a tenerla.

—¿Pues no estás en ella? Por mi parte, aquí estoy siempre —dijo María, tan glacial como por su boca la misma nieve hablase.

—¡Aquí estás! ¿Y quién eres tú? Un ser desapacible y erizado de púas [...] Carezco de todo ánimo y calor en mi propia casa;

estoy sin familia, porque la compañera de mi vida, en vez de encadenarme con la piedad y el amor, se ha envuelto en un sudario de hielo. Ella, en los delirios de su fe extravagante, y yo en la triste soledad de mis dudas, no forma-

mos, no podemos formar una pareja honrada y feliz.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 196-197.

-Y yo hablo como hombre herido en lo más delicado de su alma, como marido expatriado de su hogar por una Inquisición de hielo, y lanzado a las soledades de celibato

de hecho por un fanatismo brutal y una fe sin entrañas.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 217.

La Iglesia no fue en absoluto ajena a la difusión de los nuevos valores relativos a la familia, de igual manera que no dejó de aprovechar la mínima oportunidad para descalificar las formas extrínsecas de piedad, en nombre de una autorreforma que el erasmismo ya había anticipado y que reclamaba una renuncia al ritualismo en favor de una vivencia más personal de la fe. Pero el problema no estaba en la autoconciencia que la Iglesia como institución tenía de la necesidad urgente de adaptarse a la modernidad y ponerse a su servicio, también como divulgadora de los nuevos valores de la intimidad y la privacidad, sino sobre todo en el papel real que jugaba como promotora -con tanta frecuencia involuntaria- de una religión constituida en instrumento de control social y de desacato tanto a la autoridad patriarcal en la familia moderna como a su equivalente

en el dominio público, la forma moderna de Estado centralizado. Por decirlo de otro modo, el sistema ritual de mediación y fiscalización se antojaba un obstáculo para instaurar los órdenes institucionales modernos, en especial el concepto en vigor de administración política y la familia nuclear cerrada, instancias que requerían una clara división entre dos esferas distintas, aunque indiferenciadas: la pública y la privada.

Ni que decir tiene que esa división era puramente ficticia y que lejos de oponerse, la esfera de la vida pública y la de la vida privada se complementaban, precisamente en tanto que instrumentos de dominación del continuo Estado-padre. La familia nuclear pudo haberse planeado como remanso de paz y refugio de corazones, pero está claro que no tardó en ser lo que Nancy Fraser ha descrito como "lugar de cálculo egocéntrico, estratégico e instrumental así como el lugar de intercambio, habitualmente explotadores, de servicios, trabajo, dinero y sexo, por no mencionar que, frecuentemente, es el lugar de coerción y violencia".<sup>32</sup> En la medida en que la condición de ciudadano moderno era concebida como una idéntica a una imaginaria "naturaleza" masculina, la práctica religiosa —asociada a formas premodernas de pensamiento y de sociedad— podía presentarse como una prueba más de la incompatibilidad del «temperamento femenino» con las competencias en el uso tanto del espacio público —opinión, política, mercado, etc.— como de un espacio privado hecho en el fondo a imagen y semejanza del primero. Estado moderno y capitalismo clásico, por una lado;

<sup>32</sup> N. Fraser. "¿Qué tiene de crítica la teoría crítica? Habermas y la cuestión del género", en S. Benhabib y D. Cornell (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1990, pp. 49-88.

familia nuclear, por el otro, parecerían distinguirse categóricamente, e incluso oponerse entre sí, cuando en realidad se sobreponían, en especial por lo que hacía a la consagración de la dominancia del varón y de una dependencia femenina de la que apenas se conocen

<sup>33</sup> C. Brown, "Mothers, Fathers and Children. From Private to Public Patriarchy", en L. Sargent, ed., *Women and Revolution*, Boston, South End Press, 1981.

precedentes. Es lo que Carol Brown ha designado como "el salto del patriarcado privado al patriarcado público".<sup>33</sup>

### **El mito de la matrifocalidad**

Entre otros muchos cargos, pero con un énfasis que apenas se disimula-

ba, a la Iglesia se le reprochaba, desde el discurso anticlerical, haber institucionalizado una suerte de poder femenino tanto en la esfera pública como privada. Esa hegemonía femenina se presentaba como reminiscencia del mítico patriarcado primitivo, procedente de las religiones naturalistas de la Antigüedad basadas en el culto a la Gran Madre y que el catolicismo había mantenido vigente hasta nuestros días, camuflado entre otras muchas concesiones a la paganía y a la idolatría. Con su persistente intrusión en los asuntos domésticos, siempre supuestamente en favor de la esposa, y otorgándole por medio del culto un importante papel a la mujer en el espacio público, la Iglesia de Roma era vista como responsable de una anomalía inaceptable en la distribución de papeles de autoridad, puesto que el proceso de modernización era interpretado en clave de un proceso de masculinización y el filopaganismo católico representaba un estado de cosas sociales conceptualizada como "matriarcalizado" o "feminizante", al tiempo que arcaico, atrasado, primitivo, etc. Pero aún más grave era que

la Iglesia estaba consagrando un monstruoso poder femenino en la propia esfera privada. Digamos que el acuartelamiento de la mujer en la casa que la familia nuclear burguesa impone a partir de su modelo, era desobedecido por unas unidades domésticas en las que el padre aparecía como una figura ausente o debilitada, muchas veces por factores que tenían mucho más que ver con las condiciones de trabajo que con supuestas inercias culturales.

A pesar de esto, un número importante de antropólogos norteamericanos, orientados desde la escuela de cultura y personalidad y sus derivados, cultivaron la imagen casi folclórica, acrítica y ahistórica de unas culturas euromediterráneas fuertemente matrifocales; es decir, caracterizadas por lo que se da en llamar *matriarcado doméstico*. Éste sería un cuadro definido por las tensiones y desacuerdos entre los comportamientos propios de la esfera pública, indistutable patriarcal, y una esfera doméstica, en la que la esposa y la suegra serían las figuras hegemónicas. Éste es uno de los tópicos que más ha insistido en cultivar la antropología norteamericana de tema español, muy en particular de ambiente andaluz—Gilmore, Press, Brandes, etc.— que, desde presupuestos más o menos neofreudianos, ha llegado a establecer una suerte de ley cultural enunciable en los siguientes términos: «Como en el resto del mundo mediterráneo, en Andalucía el espacio social de la comunidad está rígidamente dividido en dos esferas discretas y bien delimitadas, la masculina y la femenina. El reino femenino es el interior de la casa: los espacios privados... Entre las clases bajas, el aislado reino doméstico está dominado y controlado por las mujeres, no por sus

<sup>34</sup> D. D. Gilmore. *Agresividad y comunidad. Paradojas de la cultura andaluza*, Diputación de Granada, Granada, 1996, pp. 246-247.

maridos, dentro del típico patrón mediterráneo del familismo matriarcal.<sup>34</sup>

En las casas de las clases populares se podía apreciar —según los psicoculturalistas norteamericanos— como la economía y la sexualidad estaban determinadas por el despotismo femenino y por los sentimientos de frustración y vulnerabilidad de los varones, incapaces de formar una personalidad masculina sólida y víctimas de los estragos psicológicos que provocaba lo que los antropólogos neofreudianos llamaban un "complejo edípico invertido". Esta imposibilidad de los hombres de adoptar modelos paternos de prestigio y abocados a identificarse traumáticamente con los personajes familiares de más poder —la madre, la abuela mater-

<sup>35</sup> Cfr. P. Adams. "Public and Private Interests in Hogar", en F.G. Bailey (ed.), *Gifs and Poisons: The Politics of Reputation*, Schocken Books, Nueva York, 1980, pp. 167-181; G.R. Saunders. "Men and Women in Southern Europe a Review of Some Aspects of Cultural Complexity", *Journal of Psychology and Anthropology*, núm. 4, 1981, pp. 413-434; D. D. Gilmore. "Anthropology of the Mediterranean Area", *Annual Review of Anthropology*, 1982, vol. XI, pp. 194-197.

<sup>36</sup> Cfr. D. D. Gilmore y M. M. Gilmore. "Sobre los machos y los matriarcados: el mito machista de Andalucía", *Étnica*, núm. 14, 1970, pp. 149-159.

na<sup>35</sup> se traducía en una discrepancia absoluta con una ideología cultural hegemónica de signo patriarcal, que se presentaba como ahistórica y consustancial a una presumida personalidad cultural de los mediterráneos. El resultado de todo ello era el machismo, entendido como un mecanismo compensatorio que permitía exaltar agresivamente una virilidad de la que en el fondo se dudaba.<sup>36</sup>

A su vez, esta contradicción entre ideología dominante y realidad vivida pasaba a colocarse en la base de una fuerte antipatía hacia las mujeres, pensadas como depredadoras, sexualmente insaciables, rígidas administradoras y violentamente autoritarias, animadversión que podía reconducirse hacia sucedáneos suyos como la parcela sim-

bólica de la religión —ocupada preferentemente por mujeres— y la figura matriarcal de la Iglesia católica. Dicho de otro modo: a partir de ese perfil cultural, el ingrediente anticlerical del machismo español sería parte de la función psicológica de éste, en el sentido de restaurar el herido orgullo masculino y brindarle un subrogado al que dirigir la agresividad y el rencor que los varones experimentan hacia sus esposas y suegras.

Sobra decir que el mito del matriarcado doméstico español forma parte de ese imaginario al que tanto han contribuido los antropólogos norteamericanos que han trabajado en España, sobre todo en el Sur. Éstos han hecho lo posible por confirmar sobre el terreno todas las fantasías relativas a la poderosa, agresiva, autoritaria y sexualmente insaciable “mujer española”, que mantenía al marido sometido a una férrea dictadura y en situación de absoluta dependencia a los hijos. Hemos visto este cliché en numerosas películas de Hollywood, a la manera de la jefa guerrillera en *¿Por quién doblan las campanas?*, o de la madre despótica de Ava Gardner en *La cordesa descalza*. Esa visión reduccionista y casi caricaturizante prescindía —por supuesto— de cualquier cosa que pudiera parecerse a un análisis procesual e histórico de las familias pobres españolas de las que se hablaba.

Por supuesto que la clave estaría, lejos de los prejuicios del psicoanálisis antropológico, en las dificultades que conocían las sociedades españolas a la hora de instituir las nuevas formas de familia que debían caracterizar a la modernidad industrializada. Se trata de ese momento del proceso de modernización en que se abandona un

tipo de familia abierta al sostén y la fiscalización exterior, por parte de la familia extensa o de los vecinos, determinada con frecuencia por relaciones de clientelismo, con límites poco o mal definidos, relativamente ajena a la sensibilidad y en la que no hay lugar para lo íntimo. De ahí se pasa a una familia basada en la autonomía de los sujetos, potenciación de los vínculos emocionales y aparición de un fuerte sentido de la privacidad hogareña, un cuadro que conoce un notable aumento de la autoridad paterna. Todo ello no era ajeno al surgimiento del Estado moderno y la generalización de los principios de la moral protestante de los que habrá de surgir también el concepto de ciudadanía actualmente en vigor. Como acabamos de ver, la centralización del poder político encontró en la figura paterna su correspondencia en el microcosmos doméstico y consagró un auge de la autoridad del padre, a quien se le asignaba la tarea de ejercer la autoridad e instruir ideológica y moralmente a la esposa y los hijos. Esto trajo consigo a su vez la desautorización de todas las formas de intermediación simbólica entre el poder superior del Estado o de Dios y los individuos civiles, que encontraban un refugio para su intimidad en la vida familiar. El matrimonio y la familia pasan a ser lo que no habían sido hasta entonces: la base de la sociedad, pero una base que no estaba obligada a rendir cuentas a nadie que no fuera la autoridad superior de la divinidad en el plano sobrenatural y del Estado en el del mundo. Una vez instaurada la situación de incertidumbre cultural generalizada que caracteriza las relaciones liberales en el seno de la sociedad, la familia aparece como la garante última del orden público y del acatamiento de los principios



axiomáticos de los que depende el funcionamiento de la comunidad, tareas que hasta entonces habían sido impartidas desde las extroversiones del culto religioso; es decir, por medio de la pedagogía que impartían los ritos públicos y las fiestas.

Todo este cuadro propició que las mujeres vieran agudizarse hasta niveles desconocidos su subordinación y su dependencia respecto de los maridos y, en general, su subordinación en relación con el género masculino. La realización de ese tránsito hacia las estructuras sociofamiliares modernas no podía hacerse más que llevando a cabo una reinterpretación general de la religiosidad tradicional y del papel de una mujer obsesivamente representada en términos defectivos. Se requería una restructuración general del sistema cultural global, en el que se reconociese la incompatibilidad de la extroversión ritual con cualquier forma superior de religiosidad y el repliegue de los auténticos sentimientos—de la fe religiosa al amor o las pasiones—al campo de lo íntimo y su esfera natural, la familia. Es únicamente en la familia donde puede hallarse esa simplificación de la experiencia, ese orden y esa certeza que el nuevo hombre moderno no podrá jamás encontrar en el espacio público. Para que ello pueda ser así es indispensable que la mujer asuma su lugar como guardiana y mantenedora de ese santuario de la privacidad que es la casa. En la casa, sometida; fuera de ella, sencillamente inexistente, invisible, sin derecho al tiempo y al espacio. Era preciso que la mujer renunciase incluso a lo que eran los escasos lugares de autonomía que le quedaban, como los propios de un cada vez más devaluado culto público. Era, en efecto, en los dominios de la extroversión

ritual que se podía contemplar la condición manipulable y supersticiosa de todas las formas de humanidad que le permanecían adscritas: los pueblos arcaicos, las sociedades primitivas y, entre nosotros, los europeos, los campesinos, los viejos, los niños y, especialmente, las mujeres.

En ese contexto de absoluta devaluación de sus capacidades, de desposesión de las esferas en que todavía le era dado desarrollar sus propias formas de lenguaje, era previsible que las mujeres tomaran conciencia de que es su rol maternal el único en que iba a poder desarrollarse un mínimo de iniciativa y creatividad. Las mujeres habrían de dedicarse a conservar ese escaso privilegio que se les concedía, prolongándolo lo máximo posible en el tiempo e intensificándolo por la vía de una mayor dependencia de la prole en relación con ellas, lo que paradójicamente se traducirá en la desconfianza de un padre que verá usurpado su ascendente sobre los hijos y deteriorada su autoridad en el seno familiar. Tal cuadro sociofamiliar se traducía, en la imaginación masculina, en la percepción de la actitud femenina bajo las figuras intercambiables e idénticamente monstruosas de la sobredulzura o del sobredominio.

Los personajes de la novela realista española están en todos los casos escenificando el proyecto constantemente frustrado de hegemonización de esa amplia clase media librepensadora, laica o protestante —o cuanto menos protestantizada por la vía de un catolicismo erasmista y reformador—, de cuya implantación había dependido en toda Europa el proceso modernizador. Es significativo, en ese sentido, que la mayoría de las ficciones literarias produci-

das por Unamuno, Fernán Caballero, Clarín e, intensa y generalizadamente, por Benito Pérez Galdós, dramaticen la imposibilidad de construir en España el modelo del "hogar dulce hogar" que se propugna desde esas clases medias a las que se asigna la tarea de levantar el entramado moral y personal de los Estados capitalistas modernos.

A esa literatura realista de la segunda mitad del siglo XIX que Galdós preside en España se le podría aplicar un tipo de análisis

parecido al que Nancy Armstrong<sup>37</sup> ha propuesto para la novelística inglesa de la época

<sup>37</sup> N. Armstrong, *Desexo y ficción doméstica*, Cátedra, Madrid, 1991.

victoriana, tan centrada en los avatares de la difusión al conjunto de la sociedad del paradigma de mujer doméstica que acuñara en el XVIII, e inicialmente para la burguesía, el protestantismo puritano. Lo que este tipo de análisis ha sugerido es que la globalidad de problemáticas asociadas a la centralización del poder político y a la estructuración de la sociedad bajo los parámetros del sistema de mercado, pasó, en un momento dado, por la dominación cultural; es decir, por la imposición—en los niveles más estratégicos del sistema de mundo—de aquellos axiomas de los que iba a depender el funcionamiento del mundo nuevo capitalista. Esa tarea de pedagogía de los nuevos valores culturales se llevó a cabo en gran medida mediante una reducción de todos los conflictos políticos, económicos y sociales a un código del que la estructura base la conformaba la división simbólica de los sexos; es decir, las relaciones de género, en las que todo dependía de cuál fuera la actitud emocional del más vulnerable de los eslabones del sistema: la voluble, frágil y mental-

mente débil mujer. Es como si la lucha por edificar la nueva familia nuclear y cerrada sobre sí misma pasase de pronto a resumir la totalidad misma del magno proceso político, social y económico en marcha; como si se hubiese dado con un lenguaje que –basado en las relaciones de pareja y en la irrepetibilidad de los perfiles psicológicos de los sujetos– fuera capaz de narrarlo todo comprensivamente para el gran público.

Los relatos resultantes de todo ello consistían siempre en la misma transformación de conflictos políticos en conflictos sexuales y de toda información sobre el poder en lenguajes del *self*, como si el hogar pasara a ser el escenario –el aula, cabría decir– en que las nuevas microtecnologías de control se incorporasen al inconsciente personal. En toda esa dramaturgia doméstica de lo que eran los procesos de modernización mismos, toda la clave estaba en el escrutinio moral y psicológico a que eran sometidos los pares femeninos, cuya respuesta psicológica resultaba tan estratégica como imprevisible. Esto último precisamente por la peculiar naturaleza asignada a las mujeres que, dado sus atributos de “atraso”, resultaba ideal para representar simbólicamente cualquier modalidad de inmovilismo cultural y de resistencia a los avances civilizadores y a la dominación burguesa, equivalentes ambos a un proceso de progresiva virilización del mundo. El proceso de fanatización religiosa de la mujer caminaba parejo a los de su infantilización e histerización, tal y como se operan desde la nosografía psiquiátrica del XIX. Si en las novelas analizadas por Armstrong –cuyos autores eran Richardson, Austen, las hermanas Bronte, Dickens, Burney, Thackeray, etc.–

los casos extremos de resistencia política venían encarnados por locas de amor y prostitutas en la novelística del realismo reformista español del siglo pasado –con Galdós en un primerísimo plano–, esa misma renuencia a acatar la monogamia patriarcal legítima venía representada por figuras femeninas entre las que destacaba, por su vehemencia y su irreductibilidad, la de la fanática religiosa, cuyo espíritu trastocan la sensualidad de los ritos externos y una sexualidad desmesurada: aquella figura de la beata de la que María Egipcíaca Sudre de *La familia de León Roch* sería el paradigma perfecto.

Una gran batalla se estaba disputando entre ideologías y sistemas de mundo antagónicos, y esta lucha se planteaba en clave de una guerra de sexos, en el que la conquista del futuro pasaba por que los hombres fueran capaces de proclamar hogares felices y cerrados, en los que la mujer asumía el someterse a la autoridad del varón y dar cobijo a una dimensión pasional y sentimental que los hombres debían soslayar a toda costa en su vida pública, al tiempo que colaboraba en los aspectos más emocionales de la educación de los hijos. De cómo se desarrollara esta lucha entre hombres y mujeres –los primeros en liza por ver reconocida su autoridad, las segundas en orden a no resistirse a lo que se mostraba como un destino “natural”– dependía todo, tanto en el plano de las nuevas relaciones sociales reales, como en el de las representaciones ficcionales destinadas a la propaganda de las nuevas ideologías de poder. Para ello era indispensable que ese pulso entre sexos se desarrollase a solas; es decir, que ninguno de los contendientes se viera reforzado por el refuerzo de personajes ajenos al drama estrictamente perso-

nal que protagonizaban. Si el intrusismo del resto de la parentela o de los vecinos resultaba incómodo, mucho más iba a resultar el de la institución religiosa, que encarnaba en la imaginación modernizadora no sólo la institución política de la Iglesia –encarnación de la moribunda aristocracia y del absolutismo–, sino, más allá, el activismo de instancias culturales “sobrevivientes” –por emplear la jerga pseudocientífica que la antropología evolucionista venía a prestarle a los reformadores de las costumbres–, que delataban la vigencia en el seno de una sociedad que debía modernizarse de todo lo que, como un inaceptable lastre, podía impedir que alcanzase su objetivo: el paganismo, la idolatría, la superstición, lo *externo-anterior* –las religiones de la naturaleza de los arcaicos– y lo *externo-exterior* –los brutales cultos de los salvajes contemporáneos–.

En ese contexto de una lucha de sexos que enmascaraba un lucha ideológica mucho más amplia, el papel de la mujer, sus sentimientos y sus actitudes resultaban los factores de los que dependía el éxito del proceso en su conjunto. Si en España la mujer se dejaba llevar por sus cualidades psicológicas “naturales” –tal y como se aceptaban sin apenas discusión en la segunda mitad del siglo pasado: fragilidad, superficialidad, etc.–, si era capaz de vencer su debilidad mental, si rompía con sus antiguas lealtades para con todo lo que representaba el atraso cultural –la superstición, los ritos externos, etc.–, entonces podía confiarse en que el hombre sería capaz de ejercer su misión de *producir hogar*, puesto que habría encontrado la pieza fundamental de su mantenimiento y reproducción. Por el

contrario, si la mujer se mantenía en su concupiscencia, en su livianidad y en su adicción a las fórmulas vacías de la liturgia romana y del catolicismo popular, entonces no sólo estaba perdida la batalla por un hogar feliz, sino que estaba también sellada la condena del país entero a no conocer las mieles de la modernidad y el progreso civilizatorio. Es por ello que la galería de personajes femeninos de la obra galdosiana es en esencia un compendio de los obstáculos que hacían imposible la emergencia de un clase media poderosa en España, obstáculos de los que el paradigma serían aquéllos con los que se topaba el burgués español a la hora de someter a las mujeres a su dominio. La frustración de los maridos a la hora de crear en sus hogares una esfera aislada de la vida social en la que ensayar sus conceptos acerca de la dominación política, traducía el malogramiento de los proyectos de dominación, e incluso de simple emergencia, de una imposible burguesía española decimonónica.

Ficciones realistas como las de Galdós eran, ante todo, representaciones de que los ideales de reforma que encarnaba el krausismo, por ejemplo, estaban condenados a fracasar en España,<sup>38</sup> por factores sin duda históricos, económicos y políticos; pero sobre todo por razones "domésticas", sistemáticamente ligadas a razones "religiosas". El fanatismo religioso de María Sudre es responsable del fracaso vital de León Roch, de igual modo que lo es la Iglesia por haber invadido lo que este último tenía por su territorio natural: su casa, su matrimonio, su esposa. Novelas como *La familia de León Roch* reflejaban cómo desde el liberalismo se percibía la inviabilidad

<sup>38</sup> La visión de Galdós como cronista del utopismo krausista en España nos la brinda M. P. Aparici Llanas. *Las novelas de tesis de Benito Pérez Galdós*, CSIC, Barcelona, 1982.

del hogar —y con él de la modernidad al completo— por culpa de varias anomalías inaceptables: por un lado, hombres demasiado pusilánimes; por el otro, mujeres autoritarias, fanatizadas, masculinoides, arrogantes, poseedoras de una sexualidad desmesurada y agresiva e incapaces de aceptar el reglío a los hogares que se reclamaba de ellas y, por último, terciando a favor de las últimas, la Iglesia y el aparato religioso de la cultura en pleno, que les prestaba su entramado simbólico como baluarte de resistencia a cambio de poder sobrevivir gracias a ellas.

En lo referente a lo que la antropología culturalista llama *matri-focalidad*, se trataría de un rasgo de desestructuración familiar presentado sistemáticamente denotando cuadros de modernización "insuficiente" —"tercermundistas", por expresarlo en un lenguaje actual—, o bien, en el otro extremo de un evolucionismo esquemático e ingenuo, situaciones en que las dinámicas socioeconómicas han hecho que el sistema, por así decirlo, se haya "pasado de rosca" y haya provocado efectos monstruosos en la estructura del parentesco. Ése sería el caso, según Marvin Harris,<sup>39</sup> de los disturbios que provoca en la familia norteamericana el fenómeno de la emancipación femenina y el acceso masivo de las mujeres al mercado laboral.

<sup>39</sup> M. Harris, *La cultura norteamericana contemporánea*, Alianza, Madrid, 1984.

Significativamente, eso mismo fue lo que pasó a partir de mediados del siglo XIX, cuando en Inglaterra los reformadores se lanzaron a denunciar una situación muy extendida entre los artesanos y los trabajadores urbanos, una patología social consistente en que los varones, además de abandonarse a prácticas de promiscuidad y al-



coholismo, ofrecían una diferenciación de género insuficiente, de tal manera que con frecuencia se comportaban con fragilidad más bien pueril y hacían gala de una pusilanimidad y una falta de autodominio extrañas a lo que se entendía eran las cualidades naturales de su género.<sup>40</sup>

<sup>40</sup> Armstrong, op. cit., p.35.

Contrastando con ello, los hogares de las clases bajas presentaban con frecuencia la presencia dominante de mujeres masculinas que hacían imposible la dominancia en las casas de varones inmaduros, incapaces de autocontrolarse y que pasaban la mayor parte de su tiempo libre en las tabernas. Es decir, aquellas mismas aberraciones —*padre ausente, complejo de Edipo invertido, matrifocalidad*— que, un siglo más tarde, los antropólogos culturalistas descubrirían en México, en España o en otras zonas europeas no suficientemente tocadas por la Modernidad, en las que aún no se había producido la hegemonía absoluta del modelo de familia edípica burguesa; pero también en aquellas sociedades ya modernizadas —como la norteamericana— en las que el desbarajuste y la desestructuración habían dado pie a la emergencia de familias matriarcales, fenómeno que no dejaba de interpretarse como síntoma de una grave patología cultural a rectificar con urgencia.