Marina Garcia Moreno

EL ANTIFEMINISMO EN ESPAÑA (1875-1936)

PROGRAMA DE DOCTORADO EN HISTORIA Y ARTES
Directoras: Teresa María Ortega López y Nerea Aresti Esteban

UNIVERSIDAD DE GRANADA

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autor: Marina García Moreno
ISBN: 978-84-1195-723-6
URI: https://hdl.handle.net/10481/102639

Retrato de Carmen Bastián (1871-1872), Marià Fortuny. Museu Nacional d'Art de Catalunya.

Tesis doctoral

Marina Garcia Moreno

El antifeminismo español (1875-1936)

Programa de Doctorado en Historia y Artes

Directoras: Teresa María Ortega López y Nerea Aresti Esteban

UNIVERSIDAD
DE GRANADA

ÍNDICE

Agradecimientos 9

RESUMEN 11

INTRODUCCIÓN 19
1. El antifeminismo como objeto de estudio 19
2. Marco teórico y metodología 25
Crítica al esencialismo 26
Teoría del poder de Michel Foucault 30
Teoría feminista. De la Ilustración al postestructuralismo 35
El pensamiento del feminismo ilustrado 35
Debate sobre la categoría mujer 39
El feminismo postmoderno de Judith Butler 44
La genealogía como método de análisis historiográfico 49

PRIMERA PARTE. ¿QUÉ ES EL ANTIFEMINISMO? 61

CAPÍTULO 1. Conceptualización y genealogía del antifeminismo 63
1.1. El antifeminismo como tecnología de poder 66
El biopatriarcado 68
La era del sexismo de Estado 69
1.2. Breve genealogía del antifeminismo español 74
Feminismo y antifeminismo. Pugna por el ordenamiento de los sexos 74
Patriarcado moderno. La imposición de la diferencia sexual 81
La reacción antimoderna 92

PARTE SEGUNDA. HACER ESPAÑOLES (Y ESPAÑOLAS) 101

CAPÍTULO 2. Nacionalización y feminidad: la producción de la *mujer española* 103
2.1. Origen y consolidación del sentimiento nacional 104
2.2. La conformación de la mujer española 114
Sofía y Emilio: Rousseau en España 116
La maternidad como virtud: la influencia de la Iglesia católica 123
La responsabilidad femenina en el devenir social 131

CAPÍTULO 3. La cultura de masas como difusora de identidad 137
3.1. El nacionalismo cultural a partir del Desastre del 98 139
La invención de la tradición 139
El imaginario de la feminidad en la cultura popular y de masas 145
3.2. Nación y mujer: el flamenco como ejemplo 153
La identidad sexual en la cultura flamenca 156
Los modelos de feminidad en el cante 161
3.3. La irrupción de las masas 174

PARTE TERCERA. LA COERCIÓN DE LOS CUERPOS FEMENINOS 181

CAPÍTULO 4. Pureza, pudor y honra 183
4.1. Los usos del cuerpo y el sexo de las mujeres 189
El feminismo en la (re)interpretación del cuerpo femenino 192
El escándalo en la ciudad moderna 196
4.2. La explosión de la sexualidad y el erotismo en la nueva cultura de masas 205
CAPÍTULO 5. El celo represor. Regulación y encierro de las sexualidades *desviada*. 219
5.1. La vida de las mujeres *infames* 225
Conductas anómalas, instintos depravados 226
Desviadas, libidinosas y degeneradas contra la mujer española 232
5.2. Mujeres públicas, prostitutas y artistas 241
El debate acerca de la prostitución 247
La gran masa de mujeres públicas 255
El escenario y la corrupción del alma 256
CAPÍTULO 6. Mujeres de mala vida. El antifeminismo contra el desorden moderno 263
6.1. La ciudad viciosa 265
Preocupación biopolítica 272
La noche urbana en el punto de mira 282
6.2. Confesiones de artistas 290
Cupletistas, flamencas y el proletariado artístico 292
Clasismo institucional y antifeminismo 297
Las artistas, ¿símbolos de emancipación femenina? 303

CONCLUSIÓN 311

OBRAS CITADAS 321
Recursos en la web 333
Discografía 336

Las palabras más silenciosas son las que traen la tempestad.
Pensamientos que caminan con pies de paloma dirigen el mundo (F. Nietzsche).

AGRADECIMIENTOS

A Teresa Ortega y Nerea Aresti, directoras de este trabajo, por la ayuda prestada y la paciencia de todos estos años. Y a Eduardo, por tanto tiempo dedicado al texto.

A mi bisabuela “La Manca”, mis abuelas Isabel y Dolores y mis abuelos Siro y José, criados en la miseria del sur de Extremadura y de Andalucía. Sus relatos me ayudaron a componer la memoria de unos tiempos duros y sus esfuerzos han hecho posible que yo haya llegado hasta aquí. A mis padres, Antonia y Gabriel, quienes hicieron de los silencios y la vergüenza de esa España gris un motor de lucha para un mundo más libre y más justo. Gracias por vuestra sensibilidad social y vuestro incansable compromiso político: “hay quienes luchas unos años y son buenos. Pero hay quienes luchan toda la vida: esos son los imprescindibles”.

A mis amigas de siempre, la Laura y las Halconas, con quienes he aprendido la vida. Al Álvaro, mi brazo izquierdo. A todos y todas las compañeras de vida que me han sostenido estos años escuchándome, empujándome y consolándome. Al Kevin por tanto amor.

GRACIAS.

RESUMEN

La investigación que se presenta se adentra en un estudio multidisciplinar del antifeminismo que abarca desde las cuestiones más generales de los discursos antifeministas hasta sus más pequeñas consecuencias sobre las vidas de mujeres concretas. Su principal motivación ha sido construir la historia de la opresión femenina a través del antifeminismo. Su objetivo se ha enfocado en desarrollar una genealogía capaz de desentrañar la red de relaciones de poder que subyacen en los mecanismos de sujeción al régimen patriarcal y, con ello, desenmascarar las reacciones de dichas redes de poder frente a cualquier amenaza de desestabilización.

El marco teórico parte de una crítica al esencialismo, una ideología utilizada históricamente para legitimar la desigualdad social y política de las mujeres. Una crítica alentada, especialmente, por el paradigma estructuralista y, en concreto, por la teoría de Michel Foucault y de Judith Butler. El marco teórico y la parte primera —conformada por el capítulo que lleva por nombre «Conceptualización y genealogía del antifeminismo»— se sostienen sobre las bases de la teoría feminista y la historia de las mujeres. En ambos apartados se describe cómo, desde la Revolución Francesa, el biologicismo impregnó el pensamiento hegemónico occidental y, con ello, determinó el orden sexual de la sociedad decimonónica y del siglo XX. La biología se impuso como una realidad dada que determinaba el rol social de las mujeres, de modo que estas quedaban marcadas por un destino biológico propio y del que resultaba imposible desembarazarse sin que ello conllevara graves efectos negativos.

Cuando hemos revisado la historia de la exclusión femenina que ha venido elaborando el pensamiento feminista, hemos visto cómo a las mujeres se las fue haciendo responsables de su propia desigualdad política. Por un lado, su exclusión del poder y su alejamiento de los espacios de toma de decisiones se justificó como una consecuencia inevitable de su sexo, por lo que el biologicismo acabó traduciéndose en fuertes agravios hacia el sexo femenino. Por otro lado, desafiar ese destino biológico y subvertir sus mandatos tuvo como consecuencia la exclusión, la represión o el encierro de aquellas mujeres que transgredían los límites normativos de su sexo. Gracias a las obras de Celia Amorós, Luisa Posada Kubissa y Rosa Cobo, en el marco teórico nos hemos detenido en el vínculo entre la imposición del determinismo biológico durante el siglo XIX y el asentamiento de un renovado régimen patriarcal al que hemos dado el nombre de biopatriarcado. Su implantación se llevó a cabo no solo en el ámbito del conocimiento, sino que atravesó todas las estructuras sociales (política, económica, social y cultural) y, por tanto, obtuvo la complicidad de los gobiernos y sus instituciones. Esta implantación no se desarrolló de una manera sosegada y pacífica, sino todo lo contrario: conllevó tensiones,

enfrentamientos y fue motivo de sufrimiento y dolor para quienes no encajaban en la norma patriarcal y, especialmente, para quienes se rebelaban contra ella. Ejemplo de ello fue la radicalización de una respuesta feminista que irracionalizó la lógica patriarcal y denunció que la categoría sexo estaba siendo utilizada por los varones para justificar su dominio.

Como afirma Amorós, frente a la presión del feminismo, la hegemonía patriarcal inicia, a modo de defensa, un mecanismo de repliegue y blindaje. Para ello, despliega toda una serie de prácticas destinadas a legitimar el régimen biopatriarcal, a producirlo y reproducirlo. A lo largo del trabajo, estas prácticas las hemos descrito como dispositivos de poder y tecnologías específicas, señalando al antifeminismo como una de ellas —y, quizás, la predilecta—.

La idea central que vertebra la investigación parte de la hipótesis de que, de la misma manera que el biopatriarcado había impregnado las estructuras de poder, la tecnología antifeminista se inserta en todos los ámbitos que componen la España del momento. Y, para ello, utiliza todas las mediaciones sociales y materiales necesarias para actuar sobre la vida y los cuerpos de las mujeres. Por tal motivo, veremos cómo, en la segunda mitad del siglo XIX, y mediante un relato construido a partir de disertaciones filosóficas, teorías científicas y grandes ideales políticos, la lógica del antifeminismo se fue desplegando con la intención de hacer frente a los avances de las mujeres en favor de su emancipación. Y lo hizo junto a quienes detentan el poder en una gran diversidad de espacios, que van desde la medicina hasta las artes.

Para desarrollar dicha idea, el capítulo primero titulado «Conceptualización y genealogía del antifeminismo» construye una categoría de análisis sobre el concepto *antifeminismo.* Para ello, hemos ido entretejiendo su definición con la teoría foucaultiana del biopoder y lo hemos aterrizado en un tiempo y un espacio concreto: la sociedad española del cambio de siglo. Con ello vemos que la tecnología antifeminista se encuentra detrás de la lógica de prácticas biopatriarcales dispersas y, podríamos decir, acaban siendo el telón de fondo de los esquemas simbólicos que regulan sus discursos normativos. Por ello, el antifeminismo se define sin un foco concreto, determinado y específico; más bien en forma de discursos que no tienen un núcleo bien delimitado ni definido. Se trata, más bien, de actuaciones diversas y generalizadas que se erigen como parte de ese conjunto de tecnologías de poder que sostienen un sistema más general —el régimen biopatriarcal—.

Para poder abarcar este conjunto de discursos y prácticas, la investigación se divide en dos partes, concebidas de forma autónoma. Se trata de una mera cuestión analítica, ya que son realidades difíciles de separar a la hora de comprender la totalidad del objeto de estudio. De un lado, distinguimos un antifeminismo productivo, relacionado con esquemas simbólicos y discursos normativos. De otro lado, distinguimos una lógica represiva compuesta por una serie de prácticas concretas que se imponen a modo de control, coerción, represión o intimidación, y que se ejecutan directamente contra cualquier subversión o tentativa de subversión del orden de los sexos. Estas prácticas se llevan a cabo desde el aparato legislativo, judicial y penal del Estado, también desde las

instituciones y, en general, desde instancias del poder mediante las que el antifeminismo encuentra formas directas de participar sobre los cuerpos y las vidas de las mujeres.

La segunda parte de la investigación la conforma, precisamente, el análisis de la forma productiva del antifeminismo a través del capítulo titulado «La producción de la mujer española». Este describe como la tensión profunda y continuada que vive la España del cambio de siglo se salda con un repliegue conservador que pretende enfrentarse a los nuevos retos que provoca el desorden moderno. Una de las consecuencias de ello fue la reactivación de un proceso nacionalizador mediante el cual constituir una identidad nacional fuerte, distinta y diferenciada, así como inculcar el sentimiento patriótico en toda la población. Y, como el proceso de nacionalización estuvo muy pegado a los valores de la Restauración, todo ello supuso una reacción de marcado carácter conservador, antimoderno y patriarcal que, entre otras cosas, buscaba garantizar el mantenimiento en el poder de una élite masculina y frenar las transformaciones en el orden de los sexos.

Si bien la faceta productiva del antifeminismo tiene muchas aristas, en este trabajo nos hemos centrado en la vinculación entre la construcción del yo nacional y la reformulación del ideal de feminidad. Como hemos defendido en el capítulo segundo, titulado «Hacer españoles (y españolas). Proceso de nacionalización y feminidad», la mirada antifeminista sobre esa idea de España en plena construcción defendía una marcada división sexual de la sociedad y el ensalzamiento de la familia como institución central de socialización y regulación de la población. Y todo ello requería de unas identidades de género bien delimitadas y cuyo destino sería encabezar el proceso de fortalecimiento del Estado-nación. En lo que se refiere al ideal de feminidad, tal y como describe Francisco Vázquez García, se representa con un modelo de mujer nacional capaz de adaptarse a las necesidades de la patria mediante las labores que desarrolla en sus roles de esposa y madre fecunda, honesta y protectora del hogar. Pero a la que, además, se le exige que rechace cualquier cambio en lo que respecta a dichas funciones sociales. Además, que actúe como una mujer ejemplar para que sus aspiraciones se contrapongan a las de esas feminidades que, reticentes a la procreación o tendentes a una sexualidad extravagante, anhelan la emancipación. De este modo, la mujer española será construida como un bastión antifeminista cuyo deber es ejercer de resistencia frente a un feminismo entendido como amenaza.

Podríamos decir, por tanto, que el ideal de mujer española no solo se erige como un discurso normativo; con la implantación de este modelo también se estaría extendiendo el discurso de rechazo hacia los planteamientos feministas y, a nivel más general, contra cualquier propuesta que pueda significar una alteración, por mínima que sea, en el orden de los sexos. Esta forma productiva de la tecnología antifeminista, a la vez que inventa, que crea y promueve la feminidad nacional, promueve también el odio a cualquier otro modelo que se sitúe fuera de la norma. Desviaciones, anomalías que se conciben como identidades que atacan los valores fundamentales, provocan la degradación moral de la feminidad y, por extensión, la decadencia de la raza.

El ideal de mujer española fue asumido en el pensamiento hegemónico y dominó el ámbito político, médico y científico, así como las ciencias sociales, la cultura y el arte. A

medida que avanzaba este período, se constataba que ninguno de estos ámbitos representaba una oposición a dicho modelo; por el contrario, servían para legitimarlo y reproducirlo. Con la entrada del nuevo siglo, especialmente la ciencia y la medicina se imbuyeron de una naciente biopolítica que tomó a las mujeres como rehenes. Todo lo que atañía a su naturaleza pasó a tener una importancia crucial y se hizo susceptible de ser estudiado y analizado, también de ser convertido en objeto de la política institucional. Así, todas estas cuestiones comenzarán a ser controladas y vigiladas al detalle con el argumento de que solo con una recta actitud ética y moral de las mujeres se conseguía el buen funcionamiento del hogar y de las relaciones familiares y, por extensión, de toda la sociedad.

Los discursos normativos de feminidad se imponen a través de una red de mecanismos de socialización en los modelos de género, entre los que destacan la formación religiosa, la educación reglada o la familia. Sin desconsiderar ninguno de ellos, en el capítulo tercero nos hemos querido centrar en la cultura; en concreto, en la cultura popular y de masas que se convierte en un nuevo e importante agente de socialización un contexto de desarrollo moderno y particularmente urbano. Por ello, la hemos analizado no solo como un motor fundamental para la creación de las identidades colectivas, sino también como un potente difusor de ideología sobre un pueblo que ya está tomando entidad como sujeto político.

A lo largo de la investigación prestamos especial atención a la música, quizá el arte más accesible y extendido entre las clases populares. En concreto, nos hemos fijado en los dos géneros que dominaron la escena musical de la época: el flamenco y el cuplé. De ambos hemos destacado su simbiosis con el poder a la hora de producir y reproducir sus lógicas en relación a las identidades de género; pero no hemos obviado su potencial subversivo para crear y recrear prácticas específicas de moralidad y de conducta que, en ocasiones, se encuentran entre la norma y los márgenes.

En la tercera parte de la investigación, el antifeminismo se relaciona de forma más específica con la llegada de la modernidad y se atiende al problema de las masas con su vinculación al antifeminismo de corte represivo. Los conglomerados urbanos, heterogéneos y plurales, fueron el escenario en el que tuvieron lugar las grandes pugnas entre lo viejo y lo nuevo, lo estable y el cambio, la norma y los márgenes. Espacios que preocupaban porque en ellos comparecen nuevos retos vinculados a la cohesión de las masas y al control social, nuevos desafíos que obligan a plantear otras formas de autoridad. Y no solo a través de actualizados discursos normativos, sino también a través de la vigilancia, la represión y el castigo. Las nuevas utopías políticas, los nuevos movimientos sociales como las luchas obreras o el incipiente feminismo e, incluso, las prácticas subversivas en la vida íntima comenzarían a suponer un desafío a los códigos normativos. Por ello, se consideraron una amenaza para la legitimidad de los sistemas de dominación política y social.

Las mujeres jugarían un papel fundamental en este contexto, ya que fueron las protagonistas del proceso de transformación del país en cuestiones como el éxodo rural, la evolución del mercado laboral o las reformas sociales que apelaban a las libertades y a

los derechos individuales. También serán ellas quienes abanderen las nuevas concepciones de la intimidad, como la consciencia de una nueva subjetividad, el cuidado de sí y las nuevas percepciones del cuerpo. Los capítulos que componen esta tercera parte, titulada «La coerción de los cuerpos femeninos», se adentran en las necesidades homogeneizadoras del biopatriarcado con respecto a quienes estaban abanderando la transformación moderna. Nos detenemos en analizar también cómo la sensación de amenaza que producen estas transformaciones se traduce en la aparición de nuevas formas de control sobre la feminidad. Para ello, a lo largo de los tres capítulos finales, atendemos de forma específica a todo aquello que tiene que ver con la intervención sobre los cuerpos de las mujeres, fijándonos en la sexualidad como un campo especialmente vulnerable en lo que se refiere a los mecanismos de disciplina y coerción.

En las primeras décadas del siglo XX se vive un contexto de multiplicación de los discursos sobre el sexo, una verdadera voluntad de saber que alcanza a todas las esferas sociales. Para el feminismo, suponía un lugar para el (auto)conocimiento, para la autonomía femenina y para el goce. Pero, por otro lado, el campo de la sexualidad fue un claro objetivo del poder. En el capítulo cuarto, «Pureza, pudor y honra. Los usos del cuerpo y el sexo de las mujeres», hemos visto cómo el sexo pasó a ser un objeto de escrutinio tanto para las ciencias como para un sistema judicial y penal que estableció, entre otras muchas cuestiones, los límites de lo patológico o de la degeneración. Y, como no podía ser de otra forma, su vigilancia y su control se convirtieron en una necesidad de primer orden para los antifeministas, que centrarán gran parte de su discurso en la salvaguarda de la moralidad femenina.

El ideal de mujer española que se difundió bajo la Restauración había venido promoviendo una determinada moral sexual que daba por supuesto que la sexualidad femenina era limpia, pura y honrada y, por tanto, carecía de deseos y de rincones oscuros; además, esta estaba constreñida al matrimonio y bajo la imposición de la familia tradicional. Sin embargo, la realidad social revelaba la imposibilidad de imponer un arquetipo de mujer española sin contradicciones, conflictos o resistencias. Por ello, nos ha interesado indagar en la anomalía sexual femenina, en todas aquellas conductas que se encuentran fuera de la norma marcada por la mujer española. Y analizar cómo la imposición de la norma estableció, a su vez, un entramado de valoraciones y juicios que delimitaban los límites de la marginalidad.

El antifeminismo se mostró muy preocupado por dichas anomalías y, a la vez que difundía el discurso del peligro y del miedo al contagio, se encargó de activar formas de represión. El capítulo quinto, titulado «El celo represor. Regulación y encierro de las sexualidades desviadas», aborda esta imposibilidad de adaptarse al ideal de feminidad nacional, así como la respuesta del antifeminismo a través del castigo, el juicio, la violencia o la humillación sistemática hacia toda la que plantee un desafío al orden de los sexos del moderno sistema patriarcal. Por un lado, pensamos en quienes no tuvieron la voluntad de adaptase a los esquemas normativos por convicción ideológica y, también, en toda esa diversidad de expresiones de género, de identidades sexuales y de deseos que camparon como pudieron para esquivar los controles que los encasillaban bajo etiquetas médicas y psiquiátricas o que los tipificaban como delitos. Por otro lado, no olvidamos a quienes se

alejaron de la mujer española, pero no lo hicieron por voluntad propia. Condiciones específicas como por ejemplo la edad —ya que los códigos restrictivos hacia las mujeres eran mucho más rígidos en la adolescencia y la juventud— o la clase social determinaron también los límites de la marginalidad. Al fijarnos en la clase social, vimos que las mujeres de las clases trabajadoras y populares tuvieron mayores dificultades para encajar en el modelo de mujer española, ya que este atendía a un ideal burgués prácticamente imposible de alcanzar para quienes no tuvieron ni una habitación propia.

Las penurias económicas impedían que las mujeres obreras cumplieran con el destino femenino por excelencia, venerado y romantizado hasta la extenuación por el sector intelectual de la época: la dedicación completa y absoluta a la maternidad y la crianza. Tampoco tenían posibilidades de encajar en el ideal de domesticidad ni concebir el hogar como ese templo familiar donde se encierra la familia nuclear. Por todo ello, las mujeres de clases empobrecidas, cuyas vidas se desarrollaban entre el trabajo, la calle y los espacios comunitarios, eran miradas con sospecha y se ponía en ellas especial atención, ya que sus conductas fácilmente podían asociarse a la anomalía e, incluso, con la degeneración. Los discursos de control y represión del antifeminismo se cebaron con ese proletariado urbano feminizado que ocupaba la vía pública y se hacía visible en cualquier rincón de la ciudad. Sometido a la mirada ajena, fue objeto de disciplinas como la medicina, la sociología y todas aquellas que comenzaban a preocuparse por la salud pública. Estas disciplinas pusieron el foco en esos cuerpos que habitaban las calles: cómo y dónde se exponían, con quién se relacionaban, sus condiciones de salubridad… para así escudriñar en ellos cualquier atisbo de enfermedad o de delito. De este modo, y poco a poco, en la historia de la persecución de la sexualidad de las mujeres provenientes de clases empobrecidas se fueron difuminando los límites entre la marginalidad, el delito, la criminalidad o la enfermedad.

Precisamente en la intersección entre el antifeminismo y la medicina social hemos encontrado la aparición de lo que Foucault llamó racismo de Estado y que, en este trabajo, hemos denominado como sexismo de Estado. En este punto, hemos querido subrayar cómo la teoría biologicista que abordó la cuestión femenina interacciona con los discursos del poder dejando ver un antifeminismo que se muestra en tanto discurso de muerte y que pretende la eliminación del enemigo político. En este caso, las enemigas fueron todas aquellas que, de un modo u otro, desestabilizaron el orden de los sexos. Este capítulo, por tanto, plantea cómo la mujer urbana, trabajadora y de las periferias empobrecidas comenzó a convertirse en un enemigo para la sociedad. Era una amenaza para la mujer española en la medida en que representaba lo contrario de las virtudes de la feminidad: simbolizaba la degradación moral, el envilecimiento y la degeneración de la especie.

Al hilo de ello, el capítulo sexto, titulado «Mujeres de mala vida. El antifeminismo contra el desorden moderno», aborda el modo en que son tratadas estas mujeres que se consideran una amenaza. Así, indaga en cómo el nacimiento de la medicina social hizo que expertos de toda índole pusieran la mirada en la urbe y en esos focos del mal moderno y sometieran a estas mujeres a una constante vigilancia por parte del poder político y de expertos de todo tipo. Ellas sufrirían un especial control, un esfuerzo destinado a mantener a raya cualquier atisbo de perversión para evitar posibles contagios de ese mal a la

infancia, a otras mujeres y, por extensión, a la sociedad por entero. La idea era combatirlo pero, sobre todo, prevenirlo: ordenadas, limpias y disciplinadas, las ciudades lograrían hacer frente a esa lacra tan moderna de la libertad sexual y el desorden de los sexos.

El problema de la moralidad femenina fue, entonces, perdiendo su típico carácter religioso-metafísico y comenzó a plantearse en términos científicos. De tal forma que los juicios de valor sobre los placeres de la carne pasan de ser juzgados únicamente por moralistas —que forman parte de la Iglesia o de la rama jurídica del Estado— a ser examinados también por médicos y científicos. Hasta entonces el escrutinio médico y científico nunca había tenido tanto que decir y tanta legitimidad sobre los cuerpos —sobre el cuerpo individual y sobre el cuerpo social—.

La influencia del antifeminismo sobre los médicos sociales tuvo como consecuencia la difusión de la idea de que la pérdida de los roles de género tradicionales era la causa del empobrecimiento y la degeneración de la sociedad, de ese organismo social que solo podría funcionar si todas y cada una de sus partes se encontraban en un punto óptimo. Por ello, las mujeres se convirtieron en grandes responsables de las enfermedades sociales —de las existentes o de las posibles enfermedades venideras—. En ese sentido, el grueso de los médicos sociales pensó el cuerpo femenino en términos de salud y fortaleza como un elemento fundamental para enfrentar la degradación de la raza. Con una voluntad biopolítica, desde estos ámbitos se recibió el incipiente feminismo como una amenaza a la supervivencia de la nación y como un peligro para la armonía de la sociedad.

Para ejemplificar esto último, nos hemos vuelto a fijar en la cultura de masas y en sus espacios. En los tres capítulos que componen la última parte, hemos indagado especialmente en el universo de los espectáculos de masas en los que las clases populares podían transgredir los códigos normativos y en los que se vive un proceso de apertura hacia la sexualidad, esa ola verde que describe Jean-Louis Guereña y que se despliega especialmente en las décadas de 1910 y 1920. En el último capítulo hemos querido fijarnos en los espacios donde se desarrollaban estos espectáculos: en las salas de todo tipo en las que proliferaba el flamenquismo; espacios de los márgenes donde las mujeres de las clases populares gozaron de una cierta libertad de movimiento y, siempre pendientes de esquivar los ojos que las vigilaban, llevaron a cabo prácticas transgresoras. Por ese motivo, estos lugares fueron objeto de cruzadas moralizadoras en las que convergían la clase política, los estamentos religiosos y el ámbito médico y científico, apoyados por asociaciones, colectivos y ligas que operaban como grupos de presión.

En la última parte del capítulo sexto recurrimos a las entrevistas que Carmen de Burgos hizo a cinco artistas de varietés provenientes de familias humildes, pero que gozaban de gran fama en la primera década del siglo XX. Cinco mujeres que representan al proletariado artístico y cuyas voces han servido para poner rostro a las tensiones y contradicciones de una época en plena mutación. Sus relatos resultan especialmente crudos y tremendamente esclarecedores de las consecuencias del antifeminismo sobre mujeres concretas. Por ello, al indagar en la memoria de las artistas, apreciando sus vidas y sus obras, hemos querido darles valor social y político a sus figuras; pero, también, a través de sus historias de vida, hemos querido reflejar cómo encarnaron la ideología

sexual dominante y cómo sufrieron los estragos que el antifeminismo causó sobre las mujeres, especialmente sobre las mujeres empobrecidas.

INTRODUCCIÓN

> Al ser humano le resulta difícil resistir la tentación de anclar su pobre y finita vida en una identidad que la trascienda.[1]

1. El antifeminismo como objeto de estudio

La investigación que aquí se inicia nace de una doble motivación. Por un lado, de la inquietud académica por conocer y desgranar la historia de opresión que han sufrido las mujeres españolas en el camino hacia su emancipación; y junto a ella, de un desasosiego personal y político que trata de encontrar salida a través de la búsqueda de una sociedad más justa para todas, todos y *todes*.

Con tal motivación, este trabajo pretende ser una defensa del feminismo como apuesta radical por la igualdad y, a su vez, una denuncia de todos aquellos relatos y aquellas praxis que han venido frenando el camino hacia la emancipación de *la mujer*. Sin embargo, en sus capítulos no se encontrará una historia centrada en la trayectoria de la liberación femenina, en los logros de aquellas que dejaron su vida en pos de dicha liberación o en las victorias del feminismo como movimiento social. Tampoco se trata de un análisis sociológico sobre el modo en que las mujeres fueron abriéndose hueco en la vida pública y conquistando esferas de poder. Todo ello está siendo ya realizado por los estudios feministas y de género, por investigadoras que desde numerosas disciplinas y de formas dispares se dedican a ello de forma delicada y precisa. Y, en especial, por ese fuerte movimiento social que se hace visible en las calles todos los 8 de marzo y que, a base de trabajo asambleario, ha ido construyendo su propia genealogía.

En estas páginas quiero hablar de derrotas, de fracasos, y de todos aquellos muros que hubo que romper en el largo camino hacia la emancipación. Y, con ello, reflejar las consecuencias políticas y sociales, así como los estragos personales que han causado estas barreras, que nunca fueron inocuas. En algunos momentos, la lectura de estas páginas podrá resultar poco alentadora; sin embargo, deseo que pueda abrir nuevas líneas de pensamiento y que se convierta en una fuente de motivación para no cesar en las ganas de avanzar hacia la igualdad.

Esta investigación comenzó tiempo atrás con el Trabajo Final de Máster *El yugo, las flechas y el patriarcado. Historia de las mujeres en el Franquismo (1939-1959).* Un

[1] José Álvarez Junco, *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX* (Madrid: Taurus, 2001), 17.

primer estudio con el que pretendía comprender los roles asignados a *la mujer* durante el franquismo y en el que me topé con una realidad española desoladora que podía extrapolarse a la de otros regímenes totalitarios europeos. Al terminar, quise volver más atrás en el tiempo con la idea de comprender el origen de las ideologías que conformaron el ideario de género del nacional-catolicismo; y, allí, me encontré con las primeras proclamas antifeministas de médicos y políticos españoles. En ese tiempo, en el año 2015, el término *antifeminismo* era, quizás, un concepto más lejano de lo que lo es hoy en día, cuando el auge de los movimientos de derechas y de extrema derecha es ya un hecho. Sin embargo, lo preocupante es que en todos ellos sigue subyaciendo la misma lógica.

En 2021, el *Informe de situación* sobre la extrema derecha en Europa publicado por la Fundación de Estudios Espacio Público y el grupo de izquierdas del Parlamento Europeo dedicó un apartado al antifeminismo. En el Informe se advertía de los fuertes estragos que estas posiciones ideológicas comenzaban a causar en todo el continente y se señalaba especialmente la virulencia de los discursos contra la inmigración y contra el feminismo —o contra eso que llaman *ideología de género*—. Estos discursos, se afirmaba, se han ido convirtiendo «en un "pegamento simbólico" que sirve de base para construir un nuevo espacio político iliberal y crecientemente autoritario».[2]

Estos sectores se han declarado enemigos del feminismo en toda Europa y, como parte de su *guerra cultural,* han ido imponiendo un relato de peligro y amenaza frente a sus propuestas. También han podido ir implantando duras políticas destinadas a combatir el avance de los derechos de las mujeres y a reducir las capacidades para decidir sobre nuestras vidas y nuestros cuerpos. Políticas que, además, han supuesto un grave perjuicio para todas aquellas identidades subalternas que desafían los mandatos de género.

Tal y como afirmaba el mencionado Informe, las políticas antiinmigración y antifeministas conectan varios problemas bajo un mismo marco interpretativo. Con ellas, se quiere hacer frente al malestar que provoca el salvaje modelo neoliberal en el que vivimos. La crudeza de las condiciones de vida en todo el globo terrestre y el sinfín de incertidumbres que nos plantea el futuro estarían haciendo brotar *viejas recetas* que apelan al orden y la estabilidad de un pasado mitificado. Así, ante todas las cuestiones que nos angustian día tras día, la derecha y la extrema derecha buscan el consuelo en la nación y abogan por su *homogeneidad cultural*. Junto a ello, erigen sus políticas sobre la defensa de la familia *tradicional*, entendida como «uno de los fundamentos de la nación y que subordina los derechos de autodeterminación personal y los derechos reproductivos a la demanda normativa de la reproducción de la nación […]. [Por ello] ir contra la familia así concebida es cometer una traición contra la nación misma».[3] Con estas fórmulas, sostenía el informe, los sectores escorados a la derecha del arco ideológico convierten el *familismo* en el principio clave más importante del proyecto liberal y conservador europeo, y ligan a ello la prosperidad de los pueblos y la fortaleza de la nación.

[2] Fundación Espacio Público, *La extrema derecha y el antifeminismo en Europa*. *Informe de situación* (The Left in The European Parlament, 2021), 5.
[3] Fundación Espacio Público, *La extrema derecha y el antifeminismo*, 5.

Sin embargo, este modelo de familia nuclear y consanguínea se sostiene sobre un orden *natural* de los sexos y de unas identidades de género determinadas, que encorsetan las posibilidades vitales del sexo femenino, reduciéndolas a su capacidad para engendrar, criar y cuidar. Así, sobre las mujeres recae toda la responsabilidad de la defensa de la familia y de la *noble tarea* de la maternidad, con las que se pretende cimentar un suelo seguro capaz de apaciguar la inseguridad y el miedo en unas sociedades en permanente conflicto.

Si seguimos el hilo histórico de estos planteamientos ideológicos, vemos que se remontan a más de un siglo atrás. Como destaca Teresa María Ortega López, en España la derecha tradicionalista de finales del XIX ya apeló a la *nación* y a la *familia*:

> El sentimiento de crisis global que sobrecogió a muchos hombres en los albores de la nueva centuria determinó que algunos intelectuales vieran a la familia como la institución ideal para acabar con el desasosiego generado por los nuevos tiempos. De su estabilidad, de su solidez, de su estructura y funciones jerarquizadas, la sociedad podía extraer importantes lecciones para cerrar la puerta a la incertidumbre.[4]

Esto ocurría en un país azotado por sucesivas crisis, preocupado por el devenir de la modernidad y alarmado por las transformaciones específicas en el plano de las identidades de género. En este sentido, Nerea Aresti señala que precisamente los momentos de cambio social «resultan particularmente críticos porque desestabilizan el orden de género»;[5] y las consecuencias de ello recaen de forma específica y cruel en las mujeres. Por ello, veremos cómo, en las primeras décadas del siglo XX, estas ya fueron encumbradas como las únicas garantes del orden familiar y del mantenimiento de *la raza:* en sus manos —más bien, en sus vientres— albergaban el futuro de la patria. Bajo esa responsabilidad, sufrieron un régimen de disciplina y control, y se llevó a cabo «una auténtica cruzada contra cuantos pretendieron subvertir aquella "justa" jerarquía»[6]. Así, autores como Edmundo González-Blanco afirmaban que:

> Las feministas (que mejor debieran llamarse las masculinistas) no aspiran a procrear, ni por ende a formar familia, sino a vivir independientemente. Por el contrario, el hombre sano, normal, equilibrado (de igual modo que la mujer sana, normal, equilibrada), tiene por ideal lógico y complementario de su existencia la creación de un hogar.[7]

Hoy, con el nuevo milenio y en una sociedad en crisis crónica, los mismos relatos se repiten, especialmente después de las masivas manifestaciones feministas del año 2018. Su presencia se hace más manifiesta y visible a través de los argumentos del partido político Vox, que ha sabido recoger los malestares de grupos ideológicos previamente organizados contra lo que consideran *injusticias provocadas por la ideología de género*

[4] Teresa María Ortega López, «Conservadurismo, catolicismo y antifeminismo: la mujer en los discursos del autoritarismo y el fascismo», *Ayer* 71, nº3 (2008):53-83, 56.

[5] Nerea Aresti, *La masculinidad en tela de juicio. Hombres y género en el primer tercio del siglo XX*, (Madrid: Ediciones Cátedra, 2010), 9.

[6] Ortega López, «Conservadurismo, catolicismo y antifeminismo», 65.

[7] Edmundo González-Blanco, *La mujer según los diferentes aspectos de su espiritualidad,* (Madrid: Reus, 1930), 18.

—es decir, por el feminismo, los sectores LBGTIQ+ y la lucha trans, entre otros ámbitos—. Así, vemos como a las premisas de Vox se le suman los grupos de presión católicos, tradicionalistas y autodenominados *provida*, que se organizan en colectivos como Confederación Católica Nacional de Padres de Familia (Concapa), la Asamblea por la Vida, la Libertad y la Dignidad o grupos como Hazte Oír. También a través de grupos profesionales como la Asociación de Abogados Cristianos, y de otros muchos grupos de presión no organizados, pero muy presentes en redes sociales, como esas comunidades de célibes autodenominados INCEL o el sinfín de abanderados de la lucha contra la ideología de género, algunos con fuerte influencia política, como Agustín Laje. Todos ellos pretenden ofrecer soluciones de estabilidad y orden a través de sus alegatos en favor de la *familia tradicional,* la *familia natural* y la maternidad.

La nostalgia conservadora busca amparo en las identidades y en las instituciones que *tradicionalmente* han venido sosteniendo la sociedad; y, con ello, nos ofrece la vuelta a la imagen romantizada de la familia y de la feminidad, gracias a la cual obtendremos grandes satisfacciones. Por ello, no nos resultan nuevas las proclamas que pudieron escucharse, por ejemplo, en los mítines de Macarena Olona en el verano de 2022. En el marco de la campaña electoral andaluza, la entonces candidata de Vox afirmaba que Andalucía merecía *volver* a ser tierra de *prosperidad, esperanza, seguridad y familia*; y apostaba por que precisamente la familia fuera el principal foco de todas las políticas públicas.[8] Nos asustan, pero tampoco nos resultan novedosos, otros relatos que se oyeron en esa campaña electoral, como el discurso de Giorgia Meloni, líder de Fratelli d'Italia y actual Presidenta del Consejo de Ministros italiano. Meloni, que vino a apoyar la candidatura de Vox, se hizo eco del antifeminismo mediante la exaltación de lo que consideraba *las virtudes femeninas* y de una identidad de la mujer que las feministas estaríamos empeñadas en destruir. No faltaron invocaciones a la maternidad y una crítica feroz de una ideología de género que, según el criterio de Meloni, pretende hacer desaparecer a las mujeres como madres, amenazando a la familia y, por extensión, a la sociedad en su conjunto. Meloni cargó con visceralidad contra lo que consideró un *feminismo mal entendido* que pretende *hacer de la identidad humana algo fluido e indeterminado*. Así, en el ya famoso mitin de Marbella, afirmó con contundencia que el feminismo

> no es la lucha contra la discriminación ni la superación de la diferencia entre hombres y mujeres. El verdadero objetivo no declarado, pero trágicamente evidente, es la desaparición de la mujer. Y, sobre todo, el fin de la maternidad. El individuo diferenciado al que se tiende con las teorías de género no es tan indiferenciado, es masculino […]. Mientras que las palabras más censuradas por lo políticamente correcto son mujer y madre. ¿Por qué? Porque la maternidad tiene una fuerza simbólica extraordinaria. En el vientre de la madre aprendemos a ser dos. Del amor de la madre descubrimos la abnegación. La madre es la humanidad misma.[9]

[8] Vox España, «Macarena Olona en Almería, ¡La familia tiene que ser el foco de todas las políticas públicas!», Youtube, 30 mayo de 2022, https://www.youtube.com/watch?v=RSooNNVEECM.

[9] Vox España, «Gran acto de Vox en Marbella con Abascal, Olona, Meloni», Youtube, 55.30-56:43, 13 junio de 2022, https://www.youtube.com/watch?v=xl0oLwxyP3w.

Actualmente, un fantasma vuelve a recorrer Europa y campa a sus anchas por nuestro país. Frente a ello, nos ponemos en alerta. Tememos que la difícil realidad social que vivimos alimente los discursos de odio que pretenden recuperar una España *de orden y ley* que no existe más que en las utopías de las derechas. Sabemos que la precariedad y la angustia vital llevan incluso a defender valores denigrantes para los seres humanos y que la enajenación de la realidad puede desembocar en la *banalidad del mal*. El miedo y la incertidumbre al futuro, la previsión de cambios estructurales que todavía no han llegado, ponen en pie de guerra a quienes pretenden que nada cambie. Pero la sociedad es irremediablemente cambiante y, frente a ello, se hace necesario dotarse de herramientas discursivas con las que afrontar los fracasos, con las que encontrar nuevas posibilidades para hacer del mundo un hogar mejor en el que los derechos humanos estén garantizados en condiciones de igualdad.

Este trabajo nace precisamente con la intención de aportar una genealogía de todos esos muros que ha ido construyendo el antifeminismo frente a las transformaciones en el orden de los sexos. Una genealogía capaz de indagar en las redes de poder que se entretejen junto al antifeminismo y que, de forma conjunta, impiden que prosperen los proyectos políticos de emancipación. Con esta labor genealógica queremos, también, dar cuenta de cómo esas redes de biopoder patriarcal marcaron con dolor y sufrimiento tantas vidas de cuerpos leídos como mujer. Para ello, ha sido necesario indagar en los espacios más recónditos del poder para hallar allí la lógica interna que sostiene al antifeminismo. Como afirma Celia Amorós,

> No hay, pues, mayores razones para que las mujeres quememos a Sade que a Rousseau, a Kant, a Schopenhauer, etc., y, como no creemos que estas cosas se resuelvan vía censura, los dejaremos a todos en las bibliotecas para que, en lugar de ser pasto de las llamas, lo cual, como afirma Raquel Osborne, "nunca sirvió a ningún propósito emancipatorio", lo sean de la crítica feminista.[10]

En ese camino, tal y como veremos en el Marco Teórico que se presenta a continuación, se nos ha aparecido el esencialismo como una de las grandes fuentes de legitimación del antifeminismo. Las posturas esencialistas otorgaron —y otorgan— al sexo femenino una identidad fija e inmutable, de la cual resulta casi imposible desprenderse. Se trata de una identidad a través de la cual se ha traducido la diferencia biológica en una diferencia política y social. Así, el determinismo biológico más salvaje durante el tránsito del siglo XIX al XX causó grandes estragos a las mujeres en la medida en que limitó sus posibilidades vitales. Ahora, en el siglo XXI, vemos cómo revive una ola esencialista que continúa siendo utilizada para restringir la capacidad de acción, para limitar libertades, e, incluso, para reducir las posibilidades de imaginar otras formas de habitar el mundo.

Esta nueva realidad forma parte de una deriva social generalizada, de un *giro identitario* de corte esencialista que ya anunciaban sociólogos como Manuel Castells[11] en *El poder*

[10] Celia Amorós, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad* (Madrid: Cátedra, 1997), 153.

[11] Manuel Castells, *La era de la información. Vol.2: El poder de la identidad.* 3ª ed. (Madrid: Alianza, 2005).

de la identidad a finales de los noventa. También David Lyon, quien analizó como el clima de escepticismo generalizado traería consigo la caída de los grandes paradigmas revolucionarios y la pérdida de los metarrelatos propios de la modernidad. Frente a ello, afirmaba, se introducirían *sistemas decisivamente referenciales*[12] que acabarían derivando en un giro identitario, en su mayor parte, de corte esencialista. En esta misma dirección apuntaba el filósofo Jean François Lyotard[13] cuando predecía que el fracaso de la modernidad provocaría ese titubeo entre la melancolía y la certeza de que los grandes ideales modernos ya no nos serían ni útiles ni creíbles.

Actualmente, la ola identitaria acapara un amplio espectro ideológico. Se encuentra, como hemos visto, en todo el arco de la derecha; pero también la encontramos en los discursos progresistas, en los movimientos sociales por la emancipación o en la contracultura. En todos ellos tiene lugar una *búsqueda de la esencia* que ya ha alcanzado, por ejemplo, el debate acerca del sujeto del feminismo y la disputa por los derechos *trans*, y que tiene como consecuencia una exaltación de la categoría mujer construida mediante el sexo biológico. También se está dando un viraje hacia la reafirmación de *la mujer*, de *lo femenino* y de la *virtud femenina* con argumentos que pueden acercarnos peligrosamente a asumir roles femeninos que históricamente han servido para la sujeción de las mujeres al régimen patriarcal.[14]

Como afirman pensadoras como Clara Serra, Miquel Missé[15] o Amador Fernández-Savater,[16] estas nuevas derivas identitarias pierden el foco en la estrategia política para situarlo únicamente en el *yo.* Así, las identidades, en vez de considerarse puntos de partida, son tomadas como puntos de llegada, como hechos *en sí;* y, con ello, se imposibilitan las capacidades para articular un proyecto político, un *hacer común* que permita vislumbrar posibilidades de cambio.

Como destaca la cita de Álvarez Junco que abre esta presentación, el ser humano está necesitado de una identidad que lo trascienda, y quizá por ello, la idea de una identidad propia, de una identidad estable, produce sosiego y descanso. Sin embargo, a través de la genealogía que aquí construimos, pretendemos mostrar la debilidad de dichas identidades, su fragilidad en tanto categorías garantes de bienestar.

Asumimos que el proyecto moderno nos ha defraudado, sí. No cabe duda de ello. Las sucesivas crisis económicas, una pandemia que nos dejó exhaustas y los aterradores genocidios que actualmente son retransmitidos en directo dan cuenta de un presente desolador. Se hace necesario encontrar nuevas recetas, nuevas fórmulas de posibilitar ese *hacer en común* que nos proyecte hacia nuevas formas de transgredir los límites del poder. Una nueva lógica que se escape de las esencias y las determinaciones biologicistas y que

[12] David Lyon, *Postmodernidad*. 2ª ed. (Madrid: Alianza Editorial, 2009).
[13] Jean François Lyotard. *La condición posmoderna*. (Madrid: Cátedra, 2006).
[14] Judith Butler. *¿Quién teme al género?* (Barcelona: Paidós, 2004)
[15] Clara Serra, Cristina Garaizabal, Laura Macaya coords. *Alianzas rebeldes. Un feminismo más allá de la identidad.* (Barcelona: Bellaterra, 2021).
[16] Amador Fernández-Sabater, «La época del espíritu de la seriedad», La visión en el oído, *Revista Ctxt*, 11 octubre 2022, https://ctxt.es/es/20221001/Firmas/41014/espiritu-de-la-seriedad-identidades-jean-paul-sartre-amador-fernandez-savater.htm.

sea capaz de romper las fronteras de lo posible para buscar más allá, para articular nuevas realidades. Así, el posicionamiento de partida de esta investigación bien podría definirse con este fragmento que escribió Antonio Machado en su *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo (1936)*:

> A los tradicionalistas convendría recordarles lo que tantas veces se ha dicho contra ellos:
> Primero. Que, si la historia es, como el tiempo, irreversible, no hay manera de restaurar lo pasado.
> Segundo. Que, si hay algo en la historia fuera de tiempo, valores eternos, eso, que no ha pasado, tampoco puede restaurarse.
> Tercero. Que, si aquellos polvos trajeron estos lodos, no se puede condenar el presente y absolver el pasado.
> Cuarto. Que si tornásemos a aquellos polvos volveríamos a estos lodos.
> Quinto. Que todo reaccionarismo consecuente termina en la caverna o en una edad de oro, en la cual solo, y a medias, creía Juan Jacobo Rousseau.

2. Marco teórico y metodología

A las siguientes páginas las alientan las posiciones críticas con el esencialismo, entendido como una ideología totalitaria que ha venido legitimando un orden social desigual en razón de sexo, de raza o de clase social. Estas perspectivas, que dominaron la escena científica y la teoría social durante el siglo XIX y buena parte del siglo XX, acabaron suponiendo un freno para la consecución de la igualdad de derechos y libertades de los sujetos leídos históricamente como *mujeres.* Una resistencia que perdura a día de hoy, que continúa viva en la guerra que algunos sectores le tienen declarado al movimiento feminista.

La tensión antiesencialista que va a recorrer cada capítulo del estudio está determinada por las influencias de la sociología estructuralista. La corriente constructivista me ha ofrecido un marco de análisis imprescindible para pensar acerca de la conformación de los sujetos en las sociedades modernas. En ese sentido, la sociología atraviesa toda la investigación, ya que es la disciplina que me ha formado y con la cual he aprendido a interpretar la realidad. Sin embargo, lo que aquí se presenta no es un estudio sociológico. Sustentada sobre esa base sociológica, la investigación se ha ido abriendo a un mundo de autoras y autores encuadrados en otras disciplinas, y desde ellas me han ofrecido nuevas y enriquecedoras perspectivas, con un nexo común: su enfoque crítico con el poder.

Por ello, en el recorrido teórico de este estudio, cada capítulo se pregunta acerca de cómo opera el poder y de qué modo establece su red de relaciones. Las hipótesis que recorren cada capítulo están guiadas por los planteamientos del postestructuralismo, corriente amplia y multidisciplinar. En concreto, por las tesis acerca del poder del filósofo francés Michel Foucault (1926-1984), con gran influencia sobre la sociología. El cuerpo teórico de este trabajo está atravesado, también, por los estudios feministas, siendo dos las referencias fundamentales: el feminismo ilustrado de Celia Amorós y el feminismo postmoderno de Judith Butler. Desde diferentes posiciones de la filosofía, ambas autoras

llevan a cabo una genealogía feminista con la que desgranar el poder patriarcal y los modos de relación que este constituye. Para ello, plantean la construcción histórica de lo femenino lejos del determinismo biológico, preguntándose cómo se conforma la categoría mujer a través de la historia. La teoría social y el pensamiento feminista se entrecruzan así con la perspectiva histórica, especialmente con los análisis críticos de la historia de las mujeres. Pero también han sido grandes referentes para esta investigación la historia de la ciencia y la medicina, la historia de la sexualidad o la historia del cuerpo.

Por todo ello, se plantea un marco teórico multidisciplinar con el que he pretendido pensar el antifeminismo desde la sociología con perspectiva histórica, realizando una genealogía que permita vincular los discursos y las prácticas antifeministas con las relaciones de poder que gobiernan la sociedad de entre siglos y se extienden hasta 1931. Bajo esta premisa, el marco teórico que compone la presente investigación se inscribe en la sociología histórica, de modo que la teoría social se complementa con el análisis histórico y, en ocasiones, también se abre hacia otras disciplinas como la filosofía o la antropología.

Crítica al esencialismo

La crítica al esencialismo que atraviesa este trabajo es heredera del primer funcionalismo, del estructuralismo y del estructural-funcionalismo. Dichas corrientes cambiaron el foco de estudio desde las explicaciones biologicistas predominantes durante todo el siglo XIX hacia unas nuevas concepciones de las determinaciones que condicionan a los sujetos dentro del sistema social.[17]

Su trayectoria histórica se retrotrae a la segunda mitad del siglo XIX, cuando los autores funcionalistas, ligados al conservadurismo, se preocuparon tanto por la estabilidad como por el orden social en las nuevas ciudades modernas. El *conflicto* fue visto, entonces, como una anomalía social, como una patología de un sistema que mostraba signos de enfermedad. El primer funcionalismo se sostuvo gracias a la aportación de los sociólogos Herbert Spencer (1820-1903), Wilfried Pareto (1848-1923) y Émile Durkheim (1858-1917); posteriormente, quedó retratado en las obras de pensadores de gran influencia, como el antropólogo Bronislaw Malinowski (1884-1942) o el también sociólogo estadounidense Talcott Parsons (1902-1979).

Uno de los elementos predominantes del funcionalismo decimonónico será la *metáfora organicista.* A través de ella la sociedad fue pensada como un organismo vivo, un *todo* que se hacía posible gracias a la suma de distintas partes engranadas entre sí. Los *órganos* de este *cuerpo social*, conformado por las instituciones, tendrían cada uno de ellos una función propia y específica, pero su funcionamiento dependería de las demás. Tal y como señala Beltrán Villalba,[18] bajo esta perspectiva la sociedad es vista como un amplio

[17] Ramón Flecha, Jesús Gómez, Lídia Puigvert, «Sistemas» en *Teoría Sociológica contemporánea* de Ramón Flecha, Jesús Gómez y Lídia Puigvert (Barcelona: Paidós, 2001), 8-40.

[18] Miguel Beltrán Villalba, «Funcionalismo, estructuralismo y teoría de sistemas», en *Teoría sociológica moderna,* coord. por Salvador Giner (Barcelona: Ariel, 2011).

engranaje cuya finalidad última será la de buscar la estabilidad, un equilibrio que la asegure como una estructura de poder permanente e inmutable.

El funcionalismo se mantuvo en auge durante décadas, atravesando todo el pensamiento europeo; sin embargo, con el fin de la Segunda Guerra Mundial, la teoría crítica —especialmente en Francia— comenzó a preguntarse sobre la función de los individuos dentro de ese engranaje social. Fue el momento de mirar hacia el sujeto y hacia su capacidad de agencia dentro de las grandes estructuras de poder. El momento de un giro en el que tuvo una gran importancia la filosofía marxista o la producción teórica de la Escuela de los Annales.

Alrededor de 1950, una nueva generación de pensadores, entre los que se encontraban Jean-Paul Sartre (1905-1980), Albert Camus (1913-1960) o Maurice Merleau-Ponty (1908- 1961), teorizaron acerca de la subjetividad, la libertad y la conciencia humana; pero también acerca de la política, la historia y las grandes ideologías como el comunismo. Todo ello acabó derivando en un nuevo paradigma con el que pensar la realidad: el estructuralismo.

En el espacio intelectual y político europeo, activistas y pensadores se preguntaban cómo se había hecho posible la barbarie y el terror en esa Europa del *progreso* y de la Ilustración. La primera mitad del siglo fue testigo de la crueldad humana. Las atrocidades cometidas en las guerras y el sufrimiento derivado de los totalitarismos provocaron desesperanza y, sobre todo, pérdida de confianza en la capacidad humana para resolver los problemas sociales. Entre los sectores progresistas, apareció el desencanto hacia la utopía marxista, incapaz de comprender el mundo social más allá de economía y de los grandes relatos quiméricos. Frente a ello, los autores estructuralistas dieron un giro al estudio de lo social que focalizara la mirada en los sujetos y su capacidad de agencia. Por tal motivo, desde multitud de disciplinas se reformularon las bases del marxismo ortodoxo, incorporando dimensiones políticas, sociales y culturales presentes en, por ejemplo, la filosofía de Friedrich Nietzsche (1844-1900), la teoría sociológica de Max Weber (1864-1920) o las nuevas interpretaciones sobre el sujeto moderno que hizo el psicoanálisis de la mano de Sigmund Freud (1856-1939).

Según el teórico José Antonio Noguera,[19] el estructuralismo es una corriente heterogénea que acoge distintas perspectivas de análisis y cuyas ramificaciones se extienden mucho más allá de la sociología, abarcando la historia, la antropología y la filosofía, así como la lingüística o la crítica literaria. Todas ellas comparten la pretensión de comprender lo social considerando que los fenómenos concretos solo pueden explicarse cuando se ponen en relación con el todo, con esa estructura profunda de la que forman parte. Este paradigma concibe además unas estructuras que existen más allá de nuestra consciencia y voluntad y, por tanto, son independientes a ellas. En tales estructuras, «el sujeto no es constituyente, sino constituido». De tal modo, señala Noguera, los seres humanos son concebidos como *efectos* de la estructura: «la conducta humana no es más que un epifenómeno de la auténtica realidad estructural que yace oculta bajo ella». Sin embargo,

[19] José Antonio Noguera, «El neoestructuralismo sociológico» en *Teoría sociológica moderna,* coord. por Salvador Giner (Barcelona: Ariel, 2011), 95-120.

continúa el autor, el estructuralismo ya no pensará la sociedad solo como un ente compuesto por grandes estructuras en las que se encuadran los sujetos; sino «como un sistema de signos, un código lingüístico que hay que descifrar y que hace nacer el *sentido* como tal».[20]

El protagonismo que fue cobrando el lenguaje en las últimas décadas del siglo XX, acabó planteando nuevas dudas para autores como Michel Foucault (1926-1984), Jaques Derrida (1930-2004), Giles Deleuze (1925-1995) o Jean Baudrillard (1929-2007). Todos ellos encontraron limitaciones en los planteamientos del estructuralismo y lo quisieron llevar más allá. Comprendían la sociedad de un modo más complejo y, por ello, quisieron sustituir la metáfora de la estructura por la idea de una red de fuerzas tensas y dinámicas. Para ello, consideraron necesarios otros modos de análisis para acercarse a sus objetos de estudio.

Como describe Noguera, a finales de la década de 1960, esto acabó dando lugar a la corriente postestructuralista, cuyos rasgos principales son el fuerte protagonismo que le conceden al lenguaje y a los discursos, y la afirmación de la omnipresencia del poder. Para dichas teorías, el discurso ya no era concebido como «un resultado de la actividad consciente de los sujetos ya constituidos, sino el sistema que produce o constituye los sentidos, los sujetos, y el propio mundo».[21] En este sentido, el sujeto quedaría *diluido*, ya que carecería de cualquier posibilidad de autonomía o emancipación con respecto al poder; de situarse fuera-del-poder. Por ello, el autor afirmará que las teorías postestructuralistas,

> niegan a la racionalidad cualquier fuerza o eficacia propia, y la reducen a una pura estrategia de poder y represión como otra cualquiera en la historia. La razón moderna sería inherentemente totalitaria, estaría dirigida a excluir todo lo que no puede encajar en sus moldes […]. La razón moderna se define más por lo que *excluye* que por lo que dice ser: es ella la que crea lo «irracional» (la personalidad «femenina», la locura, la criminalidad, la desviación, la perversión sexual…). Poder y conocimiento van estrechamente unidos: los discursos pretendidamente racionales de la ciencia y las diversas tecnologías sociales son discursos de dominación. Una consecuencia política de este punto de vista es que cualquier proyecto de emancipación social queda reducido a un discurso de poder más: no hay posibilidad de «liberación» (como ingenuamente creían ilustrados o marxistas).[22]

El paradigma postestructuralista ha sido esencial para articular la narrativa que se desarrolla en esta investigación acerca del antifeminismo. Este concepto se concibe como un discurso, un dispositivo de poder-saber. De este modo, no estaríamos solo hablando del enunciado de una ideología concreta que se activa como freno a las demandas de igualdad de las mujeres. Tampoco de un modo específico de pensar las relaciones entre los sexos. Si no, más bien, se trataría de un conjunto de discursos que forman parte de toda una red de relaciones de poder mediante las cuales se establece el orden sexual de la sociedad patriarcal.

[20] Noguera, «El neoestructuralismo sociológico», 97.
[21] Noguera, «El neoestructuralismo sociológico», 103.
[22] Noguera, «El neoestructuralismo sociológico», 104.

Cabe señalar que, si bien la teoría postestructuralista sostiene la imposibilidad de emancipación del poder, algunos autores y autoras describen unas fuerzas de resistencia que, en determinados contextos, posibilitarían ciertos cambios y desviaciones que escapan del *individuo racional*. Es decir, conductas anormales o raras —tales como la locura o la criminalidad— que acaban ejerciendo algún modo de resistencia. En este sentido, pensadores como Foucault se replantearán el significado de esta resistencia y establecerán grietas en el poder. Dicho autor, a partir de 1976 —en su última etapa—, afirmará que «el sujeto se constituye de una forma activa, mediante las prácticas de sí, estas prácticas no son, sin embargo, algo que el individuo invente. Se trata de esquemas que encuentra en su cultura y que le son propuestos, sugeridos, impuestos por dicha cultura, su sociedad y su grupo social»[23].

Para el estudio del poder, estas desviaciones cobran una radical importancia; pese a ello, hasta finales del siglo XX, fueron sistemáticamente *excluidas* de los estudios, relegadas al olvido de la academia frente —o al lado— de los discursos *legítimos*. Su importancia radica, precisamente, en que esas brechas pudieron convertirse en lugares de oportunidad, en *astucias* que, en estados de dominación, no llegaban nunca a invertir la situación. Sin embargo, pueden dan lugar a cambios y transformaciones. Por ello, en estos casos de dominación, «el problema es, en efecto, saber dónde se formará la resistencia».[24]

Este planteamiento ha servido para articular la idea de poder que atraviesa este trabajo y, sobre todo, ha sido fundamental para llevar a cabo la definición del antifeminismo. Esta definición, que queda especificada en el Capítulo 1, pretende dejar al descubierto los mecanismos mediante los cuales los discursos antifeministas se ejecutan sobre la vida y los cuerpos de las mujeres. Pero, además, nos planteamos de qué modo las brechas que se abrían bajo el dominio patriarcal pudieron suponer ciertos nodos de resistencia al poder. Para ello, también nos cuestionamos acerca de esos lugares de la *resistencia* donde habitaba la *anormalidad* —desviaciones, perversiones, corrupciones de la carne—, así como su papel en relación a la emancipación femenina.

A través de esta definición, pretendemos realizar una genealogía del poder que dé cuenta de la producción de la diferencia de los sexos. En concreto, de la norma de feminidad que imperó en el contexto español del cambio de siglo y del primer tercio del siglo XX, señalando los procesos de subjetivación de los sexos. Dentro de este marco interpretativo, el antifeminismo se piensa como un dispositivo de poder-saber —de ese poder que, a partir de ahora, llamaremos *biopoder patriarcal*— que conforma discurso y subjetividad. Pero que también operó en tanto poder represivo ligado al conservadurismo y a las corrientes tradicionalistas y antimodernas. En este sentido, el estudio del antifeminismo se constituye en el eje central mediante el cual analizaremos cómo se produce la categoría mujer, así como los procesos de disciplina a los que se ve sometida la feminidad. El estudio del antifeminismo permite también desenmascarar cómo el poder patriarcal se encarna sobre los cuerpos, a los que no solo disciplina, sino que también reprime utilizando sus métodos más arcaicos de dominio.

[23] Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, (Barcelona: Paidós, 1999), 40.
[24] Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, 406.

Teoría del poder de Michel Foucault

La comprensión del poder que atraviesa los capítulos de la investigación está determinada por la teoría de Foucault. Autor que, pese a no reconocerse como tal, ha sido considerado uno de los referentes principales del postestructuralismo. Su obra está estrechamente ligada a la tradición marxista; sin embargo, huirá de la interpretación económica, materialista, y se alejará del carácter utópico de los estudios marxistas.

En términos generales, el postestructuralismo de Michel Foucault definió la sociedad como una red compleja de relaciones de poder-saber que producía a los sujetos de un modo determinado y cuyo estudio era incompatible con los relatos totales. Por otro lado, su pensamiento está fuertemente vinculado con la Escuela de los Annales, sobre todo con la segunda generación, liderada por autores como Fernand Braudel. Por ello, como describe Noguera, la teoría foucaultiana complejiza el dualismo acción-estructura de la nueva historia cultural mediante la introducción del concepto de discurso. Allí donde el materialismo histórico hablaba de estructura y clases sociales, Foucault quiso hablar de poder y del modo en el que los discursos conforman a los sujetos.

Este trabajo recupera la teoría que corresponde a su segunda etapa intelectual, en la que el pensador desarrolló su *genealogía del poder*[25] a través de los cursos que impartió en el Collège de France, publicados bajo los títulos: *El poder psiquiátrico* (1973-1974); *Los anormales* (1974-1975); *Hay que defender la sociedad* (1975-1976) y *Seguridad, territorio y población* (1977-1978). Además, también desarrolla su estudio del poder a través de las obras *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión* (1975) y el primer volumen de su historia de la sexualidad: *La voluntad de saber* (1976). En todos estos textos planteará las bases del biopoder en su multiplicidad de formas: la disciplina —anatomopolíticas del cuerpo— y los controles reguladores —biopolíticas de la población—.

La teoría de Foucault nos ha resultado útil en la medida en que presenta un concepto de *poder* que se describe como una red de relaciones en tensión. Se trata de un poder que no es ajeno, externo, y que no es solo opresor, sino que forma parte de la esencia misma de los individuos. Por ello, no estaríamos hablando solo de un sistema general de dominio que atravesaría al cuerpo social entero y que ejerce un grupo sobre el otro; tampoco se trata de una regla, de una ley, ni adoptaría, por tanto, la forma de soberanía del Estado como la unidad global de una dominación. Estas, serán solo sus *formas terminales.* Hablaríamos, entonces, de una forma de dominio que trasciende al poder del aparato del Estado y a los organismos específicos que lo componen: «no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada».[26]

Bajo este marco, las relaciones de poder se extienden como una malla, como una red de fuerzas unidas por puntos de tensión. Pero dichos puntos se encuentran en posiciones

[25] Noguera, «El neoestructuralismo sociológico».
[26] Foucault, *Historia de la sexualidad,* 98.

desiguales y, como consecuencia de ello, conviven en una constante relación entre poder y resistencia. Tal y como define el autor,

> respecto del poder no existe, pues, un lugar del gran rechazo —alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario—. Pero hay varias resistencias que constituyen excepciones, casos especiales: posibles, necesarias, improbables, espontáneas, salvajes, solitarias, concertadas, rastreras, violentas, irreconciliables, rápidas para la transacción, interesadas o sacrificiales; por definición, no pueden existir sino en el campo estratégico de las relaciones de poder. Por ello no significa que sólo sean su contrapartida, la marca en hueco de un vaciado del poder, formando respecto de la esencial dominación un revés finalmente siempre pasivo, destinado a la indefinida derrota.[27]

A partir de esta definición, Foucault presenta una cronología con la que describe los modos en los que el poder opera en las sociedades occidentales y sus adaptaciones en contextos políticos, sociales y económicos determinados. Una cronología que hemos adoptado como guía para comprender la genealogía del poder patriarcal en el contexto español ubicado entre 1898 y 1931.

Esta comienza con la descripción de un *poder soberano* cuya lógica opera bajo el régimen de las monarquías absolutistas y se ejecuta mediante el derecho de apropiación: apropiación de las cosas, del tiempo, de los cuerpos y de la vida. La soberanía será, pues, un *derecho de muerte*, fundamentado en la guerra y la represión, y que culmina en la facultad de apoderarse de la vida para suprimirla.[28] Algunos autores han denominado a este tipo de poder como *necropoder*[29]*o tanatopoder*.[30] Sin embargo, a partir del siglo XVIII, la lógica soberana se irá desplazando hacia el biopoder. Este ya no ejercerá el derecho de muerte, sino que se fijará en la vida y querrá administrarla. Para ello, en una primera adaptación, el biopoder se ejecutará en forma de *disciplina* o *anatomopolítica del cuerpo*, fijándose en los cuerpos individuales y pretendiendo ordenarlos, encuadrarlos, disciplinarlos. En su segunda adaptación, se ejecutará en forma de *control regulador* o como *biopolítica de la población.* Y lo hará ya no solo sobre los cuerpos individuales, sino en los flujos de población, en la masa y sus procesos.

Ambas formas de poder son expuestas a lo largo de los capítulos de la investigación a través del antifeminismo. Este se describe como una tecnología de poder que opera de forma represiva y se vincula a un nuevo tipo de *derecho de muerte y poder sobre la vida* que está vinculado al biopoder. Y también se ejecutará en su forma productiva sobre el cuerpo de las mujeres; y lo hará tanto a través de las disciplinas como en su forma biopolítica. Como se detallará en el capítulo primero, el antifeminismo español entre 1898 y 1931 opera de una forma compleja a través de la producción de la disciplina, el encuadramiento de las mujeres y la producción de discursos normativos; y, también, a través de la represión y el control sobre los cuerpos. Esto será descrito de forma detallada

[27] Foucault, *Historia de la sexualidad,* 101.
[28] Foucault, *Historia de la sexualidad,* 143.
[29] Achille Mbembe, *Necropolítica* (Barcelona: Melusina, 2011).
[30] Giorgio Agamben, *Homo saber. El poder soberano y la nuda vida* (Valencia: Pre-textos, 2006); Roberto Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, (Madrid: Amorrortu, 2006).

en dicho capítulo primero, en el que se pretende constituir una teoría capaz de conceptualizar el antifeminismo y comprenderlo en su contexto.

A la vez que elabora este marco teórico general, Michel Foucault realiza algunos estudios concretos y traslada su análisis del poder a distintos ámbitos de estudio, fijándose en las microprácticas sociales. Para la presente investigación, ha sido de relevancia el estudio sobre el sexo que realiza especialmente en el primer volumen de *Historia de la sexualidad* bajo el título *La voluntad de saber* (1976).

Como señala el filósofo Francisco Vázquez García,[31] esta obra la escribe Foucault en un contexto europeo de *explosión sexual* y en pleno auge de los feminismos, los movimientos sociales y un amplio sector intelectual centrado en pensar acerca del sexo. Era un momento en el que se expandía el uso de la píldora anticonceptiva y se comenzaban a experimentar, como forma de reivindicación, nuevas formas de convivencia distintas al matrimonio o la pareja, así como una apertura de la sociedad hacia la homosexualidad. Sin embargo, el relato común asumía una *hipótesis represiva* utilizada como herramienta política frente a la autoridad eclesiástica, médica y también frente al Estado. Se afirmaba que el sexo había sido reprimido, encerrado dentro de la familia nuclear y sometido a los ritmos de producción, lo que había tenido como consecuencia su invisibilización sistemática. Como diría Van Ussel en *La represión sexual* (1974), la *ética burguesa de la productividad y la competividad* habría venido fomentando un cuerpo y un tipo de subjetividad subordinado al rendimiento económico de la sociedad industrial, sometiendo de este modo *el cuerpo del placer* a los requisitos de la rentabilidad productiva y reproductiva.

Siguiendo la idea de Vázquez García, se abriría así la puerta a toda una *red* dispuesta a liberar el sexo; a llevar a cabo un *desaburguesamiento*, una transformación social y económica que conllevara la emancipación del sexo. De ese modo, a partir de la década de 1960, ámbitos como el movimiento feminista o los estudios psicoanalíticos dirigirán sus esfuerzos hacia una *revolución sexual* con la que superar la represión, tratarán de *revelar la castración de los impulsos* y la regulación de la moral sexual impuesta por la religión. Sin embargo, Foucault abre una brecha en esta lógica y sostiene que, «respecto al sexo, la sociedad más inagotable e impaciente bien podría ser la nuestra».[32] El *encierro* y la represión, señalará Foucault, son únicamente uno más de los procesos que pueden distinguirse en la historia de la sexualidad contemporánea; ni los más importantes, ni los más destacados. Lo que sí será relevante, afirma el autor, es el modo en que nuestra sociedad se ha volcado en multiplicar los discursos sobre el sexo, haciéndolo valer y tratando de ponerlo de relieve.

Esta idea guiará las hipótesis del capítulo cuarto, «Pureza, pudor y honra» y del capítulo 5, «El celo represor. Regulación y encierro de las sexualidades desviadas». A través de ella, es posible pensar la sexualidad como un dispositivo de poder que se articula

[31] Francisco Vázquez García, «Hipótesis represiva, hipótesis productiva. El contexto historiográfico de La voluntad de saber», en *IV Seminario Internacional de AEIHM 7-8 de octubre de 2011: Las huellas de Foucault en la Historiografía. Poderes, cuerpos y deseos*, ed. por M.ª Isabel del Val Valdivieso y Henar Gallego Franco, (Barcelona: Icaria, 2013), 15-28.

[32] Foucault, *La voluntad de saber,* 34.

directamente en el cuerpo. Como dirá Foucault, la sexualidad se produce y se reproduce dentro de unas relaciones de poder que se insertan y se desarrollan en la vida de los individuos mediante el control de los cuerpos por parte de las fuerzas de poder. Y, en el caso que abarca este trabajo, se pretende explicar cómo se hace específico dicho control sobre el cuerpo de las mujeres.

El dispositivo de la sexualidad operaría a través de un poder no represivo, sino multiplicador. Durante todo el siglo XIX y buena parte del siglo XX, el sexo habría sido «un artefacto para producir discursos sobre el sexo, siempre más discursos, susceptibles de funcionar y de surtir efecto en su economía misma». «¿Oculto el sexo?», se pregunta Foucault. «¿Escondido por nuevos pudores, metido en la chimenea por las tristes exigencias de la sociedad burguesa?»,[33] prosigue. Todo lo contrario: «hace ya varios cientos de años, fue colocado en el centro de una formidable *instancia de saber*. Instancia doble, pues estamos constreñidos a saber qué pasa con él, mientras se sospecha que él sabe qué es lo que pasa con nosotros».[34]

El sexo, la sexualidad, participa del poder público, exige una gestión y es asumido dentro de los discursos analíticos, como el de la ciencia y el de la política. Tal y como afirma Foucault, llega a ser un asunto de *policía*, pero en el sentido pleno y fuerte que se daba entonces a esta palabra: no represión del desorden, sino mejoría ordenada de las fuerzas colectivas e individuales. Es decir, todo lo que concierne al sexo no se centrará en el rigor de la prohibición sino en la necesidad de su reglamentación mediante una serie de discursos útiles y públicos. Un complejo despliegue de discursos, una *exaltación discursiva*: «en todas partes fueron preparadas incitaciones a hablar, en todas partes dispositivos para escuchar y registrar, en todas partes procedimientos para observar, interrogar y formular. Se lo saca a la luz y se lo constriñe a una existencia discursiva».[35] Y toda esta tendencia a la multiplicación no habría hecho sino ejercer una economía política de la población que se despliega desde muchos ámbitos, como por ejemplo a través de nuevas enseñanzas como la pedagogía, la medicina, la psiquiatría, la justicia penal o los controles sociales que definen *el peligro.* Así, concluye Foucault, la tendencia que marcaría el siglo XIX y XX será la *incitación a los discursos*, regulada y polimorfa. Y la pregunta fundamental que se realiza el autor y con la que vinculará el dispositivo de la sexualidad con la formulación de su teoría acerca del biopoder será la siguiente:

> Toda esa atención charlatana con la que hacemos ruido en torno de la sexualidad desde hace dos o tres siglos, ¿no está dirigida a una preocupación elemental: asegurar la población, reproducir la fuerza de trabajo, mantener la forma de las relaciones sociales, en síntesis: montar una sexualidad económicamente útil y políticamente conservadora? / Yo todavía no sé si tal es, finalmente, el objetivo. Pero, en todo caso, no fue por reducción como se intentó alcanzarlo.[36]

[33] Foucault, *La voluntad de saber,* 23.
[34] Foucault, *La voluntad de saber,* 82.
[35] Foucault, *La voluntad de saber,* 34.
[36] Foucault, *La voluntad de saber,* 38.

Esta idea se desarrolla de forma más extensa en el capítulo 4, en el que se aborda el análisis de la sexualidad española en el contexto de los discursos del antifeminismo. En dicho capítulo, estos se asumen como un mecanismo mediante el cual el sexo se carga de vergüenza y misterio, es considerado sucio y oscuro. En definitiva, se reprime. Pero, a su vez, es un sexo que quiere ser descubierto, analizado hasta el detalle, descubierto en todas sus aristas con la finalidad de desvelar su *verdad.* Por ello, la hipótesis específica que atraviesa el capítulo asume que desde finales del siglo XIX y durante el primer tercio del siglo XX, el modelo normativo de feminidad —la *mujer española*— aparece plenamente marcado por su función sexual. En este sentido, veremos cómo el biopoder definido por Foucault opera a través del cuerpo de las mujeres, de los cuerpos feminizados. Y esto se hará patente en la medida en que los problemas de corte económico y político que conciernen a la población encuentran, en el fondo de todos ellos, el *problema* de *la mujer* y de su sexualidad. Hablamos, por ejemplo, de aquellos datos demográficos que Foucault utiliza para armar su teoría biopolítica: las tasas de natalidad, la edad del matrimonio, los nacimientos legítimos e ilegítimos, la precocidad y la frecuencia de las relaciones sexuales, la manera de tornarlas fecundas o estériles, el efecto del celibato o de las prohibiciones, la incidencia de las prácticas anticonceptivas, etc.

En ese contexto, los análisis acerca de la sexualidad en el marco del postestructuralismo foucaultiano convergieron con el feminismo y los estudios de género. Las teorías del poder de Michel Foucault acabaron nutriendo la teoría feminista y permitieron abordar desde otras ópticas la determinación de las estructuras sobre los sujetos. Estas encontraron en Foucault una nueva vía de análisis a través de la cual pensar el patriarcado y las tecnologías que lo sostienen. Pero las pensadoras feministas dieron cuenta de cómo la teoría del autor francés describe una diferenciación por motivos geográfico-culturales en la sexualidad, pero, sin embargo, *La voluntad de saber* no asume las particularidades del poder sobre la sexualidad femenina ni tampoco cita la desigual intervención de la Iglesia en la vida privada de las mujeres respecto a la de los hombres. En este sentido, se plantea un problema, ya que Foucault hizo desaparecer de su análisis la existencia de una división sexual de la sociedad en la que *lo femenino* y *lo masculino* poseen distinto rango. Y este problema se expande a toda la genealogía del poder del autor.[37]

La falta de atención sobre las especificidades del sexo femenino ha sido necesariamente complementada con un profundo estudio de la teoría feminista. Como veremos a continuación, autoras como Celia Amorós o Judith Butler se centrarán en poner de relieve cómo el sujeto femenino es constituido por el poder y el discurso y cómo, a través del cuerpo de la mujer, el poder tiene formas específicas de actuar. Y, por ello, a lo largo de este trabajo, trataremos de demostrar que *la mujer* será objeto tanto de la anatomopolítica

[37] M.ª Isabel del Val Valdivieso y Henar Gallego franco, eds., *Las huellas de Foucault en la Historiografía. Poderes, cuerpos y deseos,* (Barcelona: Icaria Editorial, 2013); Luisa Posada Kubissa, «El "género", Foucault y algunas tensiones feministas», *Estudios de Filosofía* nº52 (2015): 29-53; Rosalía Romero Pérez, «Filosofía, feminismo y género. Convergencias y divergencias con Michel Foucault», *El Búho. Revista electrónica de la Asociación Andaluza de filosofía* nº14 (2015): 128-145; Josefina Fernández, «Foucault: ¿Marido o amante? Algunas tensiones entre Foucault y el feminismo», *Revista de Estudios Feministas* v.8, nº2(2000): 1-21; Silvia Caporale Bizzini, «Foucault y el feminismo: ¿un encuentro imposible?», *Anales de filología francesa* nº7 (1995): 5-18.

del cuerpo como de la biopolítica de la población, así como de las formas represivas y del biopoder.

Teoría feminista. De la Ilustración al postestructuralismo

Uno de los pilares fundamentales del marco teórico de esta investigación ha sido la teoría feminista, en concreto, dos paradigmas de análisis: el *feminismo de raíz ilustrada* y el *feminismo postmoderno*. Ambos permanecen unidos por la crítica al esencialismo y al determinismo biológico, aunque se revelan opuestos en algunas de sus posiciones políticas. En todo caso, estas dos perspectivas convergen a lo largo de toda la investigación y conforman sus cimientos epistemológicos. En el presente apartado hemos querido trazar las principales propuestas de dichos paradigmas a través de la obra de una de las autoras principales de cada uno de ellos: en primer lugar, se trabajarán los planteamientos de Celia Amorós y, posteriormente, la teoría de Judith Butler. Ambas propuestas quedarán conectadas con el objeto de estudio de esta investigación de un modo más explícito en el primero de los capítulos, titulado «¿Qué es el antifeminismo?», y quizás de una forma más implícita en el resto de los capítulos.

El pensamiento del feminismo ilustrado

El primer paradigma que compone la perspectiva feminista de esta investigación se basa en los postulados del *feminismo de raíz ilustrada* o *feminismo de la igualdad*, elaborados a partir de 1980 por las feministas españolas vinculadas al Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid. Ha sido especialmente relevante para este trabajo el pensamiento de la filósofa Celia Amorós; pero también quisiera destacar la influencia de Luisa Posada Kubisa, de quien aprendí asistiendo a las clases que impartía en el Máster de Estudios Feministas de la UCM y cuyo trabajo se ha desarrollado en torno a la crítica radical de la diferencia sexual y del esencialismo como ejes fundamentales sobre los que gravita el moderno sistema patriarcal.

Pese a que estas autoras han sido un importante referente teórico, durante los años por los que ha transcurrido esta investigación he ido discutiendo con algunas de sus consideraciones y axiomas fundamentales. Mis concepciones teóricas y mi postura política se han ido separando de las suyas, especialmente en lo que respecta al *problema* del sujeto del feminismo. Este asunto forma parte de un debate que requiere un mayor desarrollo y, por ello, se dedica al mismo un apartado específico al final de este capítulo.

Celia Amorós, catedrática de filosofía moral y política, es considerada una de los grandes referentes del feminismo filosófico español. A lo largo de toda su trayectoria, que se inicia en la década de 1970 y se extiende hasta nuestros días, ha llevado a cabo una defensa del *proyecto moderno* apostando por una defensa radical de la igualdad, entendida como aquello que «no hace sino establecer una relación de homologación, es decir, de ubicación en un mismo rango de cualidades o de sujetos que son diferentes y perfectamente

discernibles».[38] Para ello, ha estudiado las bases políticas y filosóficas del feminismo europeo, a la vez que ha tratado de *descubrir* los mecanismos que han venido legitimando la sujeción femenina al poder masculino.

Según el estudio pormenorizado que Luisa Posada Kubisa ha realizado sobre su producción teórica,[39] podemos dividir su obra en tres ejes fundamentales. El primero de ellos es la vinculación entre feminismo e Ilustración. Así, Amorós traza una línea genealógica desde el siglo XVIII hasta finales del siglo XX que tiene como hilo conductor la defensa de la igualdad. En el segundo de los ejes, la autora desarrolla una crítica a la lógica de la diferencia sexual y a su naturalización como orden dado. Por último, tratará de conformar una ética y una política del feminismo capaz de enfrentar la realidad de dominación histórica de un sexo sobre otro. Para ello, se retrotrae a la Ilustración. El periodo ilustrado dibujó, según la filósofa, un marco temporal para el feminismo ya que en él se configuraron las democracias modernas y se llevó a término la reformulación del sistema patriarcal en un orden nuevo: el patriarcado moderno. Sin embargo, en este mismo marco temporal, teórico e ideológico de la Ilustración se articula la vindicación feminista, ya que es el momento en el que «la fuerza de las abstracciones universalizadoras ha podido erosionar la simbólica jerárquica asociada de mil maneras a lo largo de la historia a la diferencia de los sexos».[40]

En obras como *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad* (1997), Amorós recorre la idea de una lógica universalizadora de la Ilustración capaz de poner en cuestión los *privilegios de herencia*: los de nacimiento y, en general, todos aquellos obtenidos por determinaciones ajenas al propio individuo. Para llevar a cabo esta labor, se plantean una serie de *abstracciones*, es decir, determinadas categorías horizontales, tales como *ciudadanía, sujeto de derechos* —y no de privilegios— o *sujeto moral autónomo*, que darán forma a una nueva concepción del ser humano en tanto sujeto neutro y universal. Sin embargo, las mujeres no serán incluidas en ellas.

Amorós y Cobo describen cómo, en la conformación de las democracias modernas, se establece una *identidad lógica* que determina quiénes son y quiénes no son *sujetos* de derecho o sujetos de ciudadanía. Y, en este proceso, los varones pactan su estatuto de ciudadanía y establecen una lógica androcéntrica que usurpa lo universal. Una lógica que acabará situando lo masculino como lo genéricamente humano. El sexo se habría convertido así en un prejuicio determinado por el nacimiento, por la naturaleza; y la *condición femenina* se estaría utilizando de excusa para excluir a las mujeres de unas fórmulas políticas que se presuponían universales. De todo ello nace una vindicación

[38] Celia Amorós, *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias…para las luchas de las mujeres*, 4ª ed. (Madrid: Ediciones Cátedra/Universitat de València, 2018), 90.

[39] Luisa Posada Kubissa, «Filosofía y feminismo en Celia Amorós», *LOGOS, Anales del Seminario de Metafísica* vol. 42 (2009): 149-168; Luisa Posada Kubissa, «El feminismo filosófico de Celia Amorós», *Nómadas* nº44 (2016): 221-229; Luisa Posada Kubisa, «El feminismo filosófico de Celia Amorós», *Alfa: Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía,* nº35 (2019): 399-418.

[40] Amorós, Celia y Rosa Cobo, «Feminismo e Ilustración», en *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Volumen 1: de la Ilustración al segundo sexo*, 2ª edición, Celia Amorós y Ana de Miguel eds. (Madrid: Minerva Ediciones, 2010), 37.

feminista que recoge el aparato conceptual ilustrado y lo traslada a la cuestión de los sexos, de modo que reclamará para las mujeres la aplicación de dichas fórmulas políticas universalistas. Se trataba, pues, de que las mujeres trascendieran de su *condición femenina* para pensarse —a sí mismas y en conjunto— como sujetos de derecho. Es decir, en tanto sujetos políticos. En palabras de las autoras,

> la vindicación, nervio del feminismo: [consiste] en demandar, tomando como su referente el techo marcado por una abstracción disponible, un trato igualitario, es decir, que incluya a las mujeres en el ámbito extensional que viene delimitado por la propia conceptualización abstracta puesta en juego. La idea de igualdad y de vindicación están así íntimamente ligadas: la noción de igualdad genera vindicaciones en la misma medida en que toda vindicación apela a la idea de igualdad.[41]

La Ilustración será para Amorós el hecho fundacional del feminismo y, a partir de ella, traza la genealogía de la praxis política feminista, así como de su aparato teórico. Esta se inicia en el siglo XVII con los primeros planteamientos de la igualdad entre hombres y mujeres de la mano de Poullain de la Barre (1647-1723) o el Marqués de Condorcet (1743-1794); posteriormente, se adentra en las primeras vindicaciones de las mujeres durante la Revolución Francesa, rescatando sus principales valores —como la igualdad, la universalidad, la libertad o la autonomía— con Olympe de Gouges (1748-1793) y Mary Wollstonecraft (1759-1797). Esta genealogía se nutre de la experiencia del *Seminario Feminismo e Ilustración* nacido en la UCM (1987-1994), que ha dado como resultado la publicación de los tres volúmenes de la obra *Teoría feminista. De la Ilustración a la globalización* (2005), coordinados por Amorós y Ana de Miguel. [42]

En consonancia con todo ello, Amorós apuesta por un *feminismo filosófico* que no solo construya una historia de las luchas. Es importante, señala, llegar a impugnar aquellas posiciones teóricas que históricamente fueron utilizadas para contener la lucha de las mujeres y legitimar el moderno sistema patriarcal. Por ello establece una dialéctica entre el pensamiento feminista y el discurso de pensadores ilustrados como Jean Jaques Rousseau (1712-1778) o filósofos de la *misoginia romántica* decimonónica como Soren Kierkegaard (1813-1855) que será abordada en el Capítulo 2 de esta investigación. Para ello, pone en evidencia las teorías que estos difundieron acerca de *lo femenino,* y sobre *lo que debe ser la mujer*. Y denuncia cómo, a través de ellas, las mujeres se convirtieron en una *esencia* a través de la cual legitimar el orden jerárquico de los sexos.[43]

La crítica al esencialismo que lleva a cabo el feminismo de raíz ilustrada aparece ya en las primeras obras de Amorós, como la publicada en 1985 bajo el titulo *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. En ella la filósofa valenciana describe cómo las democracias modernas se fundan sobre la lógica de una diferencia de los sexos que se esencializa y se hace pasar por natural. Quizá por ese motivo, se explique que el sistema de dominación patriarcal perdure sobre otros sistemas. Este es ese eficaz fabricante de esencias que se

[41] Amorós y Cobo, «Feminismo e Ilustración», 98.
[42] Montserrat Boix, «Teoría feminista. Celia Amorós», Youtube, 11 de junio de 2011, https://www.youtube.com/watch?v=v_xOnIGkTQ8.
[43] Posada Kubissa, «El feminismo filosófico de Celia Amorós», *Alfa: Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía,* nº35 (2019): 399-418.

arraigan en lo más profundo de nuestras estructuras para acabar asumiéndose como verdades incuestionables.

En *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias… para las luchas de las mujeres,*[44] Amorós se adentra en la idea de igualdad, *nervio* del feminismo. Así, afirmará que el proyecto democrático moderno debía consistir en una comunidad humana formada por un grupo de iguales, constituida por un conjunto de sujetos diferentes y discernibles entre sí pero que, políticamente y a todos los efectos, compartirían el rango común de la igualdad. Sin embargo, en el marco de la aparición del patriarcado moderno, se pone en evidencia el *problema de los universales*, y la igualdad es usurpada a las mujeres mediante el establecimiento de la lógica de la desigualdad de los sexos.

Amorós desarrolla la teoría acerca del patriarcado moderno junto a sus compañeras Luisa Posada Kubisa y, especialmente, Rosa Cobo, autora de *Jean Jaques Rousseau. Fundamentos del patriarcado moderno* (1995). Las tres autoras señalan que, en la conformación de las democracias modernas, el patriarcado se caracteriza por establecer un ordenamiento social propio de las sociedades burguesas que acapara las relaciones de parentesco y las relaciones de la vida pública. Por ello, ya no se trataría de un sistema de dominación en el que el ejercicio del poder recae sobre un *patriarca* —símbolo de ese *poder soberano* que describía Foucault—; sino que el sistema se conforma gracias a un pacto, un contrato *de los iguales* que «se extiende a todos los varones como fratría vinculada por el juramento cívico» y que hace que «los mecanismos de segregación de las mujeres se vuelven tanto más rígidos».[45]

Para justificar dicha segregación, en el moderno sistema patriarcal, *lo femenino* será constituido como *lo otro*, lo que se encuentra enfrente, en el lado opuesto a *lo universal*. Además, la mujer será desposeída de la razón masculina y quedará eternamente ligada a la naturaleza, de tal forma que deberá ser custodiada y tratada como una eterna menor de edad. Esta lógica esencialista que se consolida durante todo el siglo XIX, se extendió hasta hegemonizar hasta nuestros días el pensamiento filosófico, la teoría científica y la médica. Con ella, se afianzó la lógica de la diferencia sexual y se fue naturalizando la jerarquía de los sexos, que conlleva una desigual ordenación de los mismos.[46]

Esta conceptualización del patriarcado como un sistema dinámico, cambiante y adaptado a las leyes del poder ha sido fundamental para buscar una ética capaz de superar la división de los sexos. Ha servido, además, para situar la tensión feminista dentro de una lucha por la subjetivación femenina en tanto sujeto constituido; que, por tanto, comprende la desigualdad como una cuestión íntegramente social y política. Por otro lado, esta investigación asume el proyecto político de Amorós para la defensa de la igualdad, entendida como principal paradigma, como categoría de análisis y como reivindicación.

[44] Celia Amorós, «Para una teoría de los géneros como conjuntos prácticos» en Celia Amorós *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias…para las luchas de las mujeres*, 4ª ed. (Madrid: Ediciones Cátedra/Universitat de València, 2018), 73-137.

[45] Amorós, «Para una teoría de los géneros», 97.

[46] Posada Kubissa, «El feminismo filosófico de Celia Amorós».

Luisa Posada Kubissa, «Las mujeres y el sujeto político feminista en la cuarta ola», *IgualdadES*, 2, (2020):11-28.

A través del término *igualdad*, subraya Posada Kubissa, se enfatiza lo común y se destierra la diferencia de género, una idea construida por entero por el patriarcado.

En la obra *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias… para las luchas de las mujeres*, Amorós entra en discusión con el pensamiento de la diferencia sexual, presente en el espacio feminista desde finales de los años sesenta del siglo XX. La filósofa considera que los discursos que parten de la diferencia de los sexos desactivan la vindicación feminista y sostienen la lógica patriarcal de la división. Por ello afirma que, si asumimos los valores asignados a la feminidad, la biología nos habrá vencido y, por lo tanto, no tendremos nada que hacer. En esta misma línea, la autora se enfrenta al feminismo postmoderno, que se sitúa en esa época en la que Jean-François Lyotard (1924-1998)[47] anunciaba el fin de los grandes relatos de la modernidad. Para ello desarrolla una crítica al discurso de la postmodernidad —relacionado con la emancipación del sujeto racional, la muerte del sujeto y el desmembramiento de las grandes enunciaciones universales— y se pregunta qué papel tiene el feminismo dentro de un paradigma que llega a considerar el fin de *la mujer* en tanto sujeto del feminismo.

Precisamente, la preocupación de las autoras feministas ilustradas por defender quién es el sujeto del feminismo me llevó a indagar el tema con más profundidad. Se trata de una discusión muy presente en el debate público desde hace más de una década y que tiene que ver con el cuestionamiento acerca del sujeto moderno. Desde el feminismo, tanto académico como activista, esta cuestión se ha puesto sobre la mesa gracias a vindicaciones como la del colectivo de mujeres negras o de los colectivos *trans,* y ha dado lugar a importantes planteamientos como el de la teoría queer, el transfeminismo o el feminismo decolonial. Este debate ha tensionado el feminismo, lo ha llevado hacia escenarios de gran hostilidad y ha abierto una brecha de gran magnitud que está dando paso a una nueva era, la *cuarta ola.* Por ello, nos ha resultado coherente traerlo a esta investigación y posicionarnos con respecto a él: para un trabajo como el que se presenta, que va a repetir de principio a fin esta categoría y la va a unir al discurso feminista y antifeminista, es indispensable pensarla antes de comenzar.

Debate sobre la categoría mujer

Parecería una cuestión lógica asumir que *la mujer* se constituye como el eje central sobre el que gravita el feminismo, como el objeto legítimo de su lucha. Sin embargo, el *problema* del sujeto del feminismo es un dilema con una larga trayectoria que, tanto en la teoría como en el activismo feminista, sigue sin resolverse. Sin adentrarnos profundamente en él, queremos clarificar la mirada desde la que se va a abordar la narrativa antifeminista a lo largo de toda la investigación; al fin y al cabo, se trata de una cuestión que lleva a preguntas esenciales tales como: qué es una *mujer* y quién o quiénes pueden formar parte de dicha categoría. Además, conlleva también preguntas acerca de

[47] Lyotard, *La condición postmoderna*.

cómo se ha venido conformando, cuáles son los elementos que definen *lo femenino* y qué mecanismos operan para su configuración.

Amorós afirma que «conceptualizar es politizar».[48] A través de esta frase plantea que, gracias a los conceptos y las categorías, el pensamiento feminista ha podido conformar un aparato teórico capaz de visibilizar *el problema que no tiene nombre. S*olo mediante los conceptos —prosigue Amorós— se ha podido convertir la *anécdota* en una categoría que nombra la realidad y abre el camino a hablar sobre ella; que extrae esa *anécdota* del ámbito personal y la traslada al espacio público, al espacio de lo común, al lugar donde puede ser pensada en diálogo con los demás. Conceptualizar es politizar, por tanto, porque de ese modo se traspasa el espacio íntimo para otorgar una dimensión estructural a cuestiones que, previamente, se consideraban privadas.

Sin embargo, el uso de categorías lleva en sí mismo un riesgo: olvidar que los conceptos son constructos teóricos y, por tanto, artificialidades. Artilugios creados para simplificar nuestro acercamiento a la realidad y así tratar de comprenderla. Por ello, hay que estar atentas para que estos no se acaben imponiendo, fragmentando la realidad, creando identidades y asumiéndolas *per se,* de forma autónoma al imaginario que las ha creado.

Pensar en *la mujer* se ha revelado problemático. Y, por ello, el empleo de esta categoría viene siendo un foco de disputa teórica y política desde los orígenes del feminismo hasta hoy. Si nos retrotraemos a la sociedad decimonónica, vemos cómo el patriarcado moderno se consolida mediante la legitimación del orden jerárquico de los sexos como hecho dado, natural; como una organización inherente al ser humano y, por tanto, inalienable. Durante todo el siglo XIX las pensadoras feministas se ocuparon de cuestionar esa esencia femenina que las situaba en una posición de subordinación. Con la llegada del siglo XX, se endurece la crítica al esencialismo que aprisionaba a las mujeres en sus viejos roles e impedía su desarrollo en igualdad en la nueva organización social. En 1949, Simone de Beauvoir afirmó en *El segundo sexo* que no se nace mujer, sino que una llega a serlo, marcando el inicio de una nueva ola que lograba romper con el biologicismo y dedicándose a pensar acerca de la subjetividad femenina. Un cierto consenso sobre el tema dentro del pensamiento feminista en la Europa de posguerra llevó a la necesidad de poner sobre la mesa el debate acerca de la *condición femenina*. Sería el momento de una nueva y radical vindicación de igualdad.

A partir de los años sesenta, el feminismo se introdujo en dinámicas vinculadas con las formaciones de la izquierda y de los nuevos movimientos sociales con la idea de hacer frente a «las contradicciones de un sistema democrático que tiene su legitimación en la universalidad de sus principios pero que en realidad es clasista, sexista, racista, e imperialista».[49] El feminismo comienza a pensarse, entonces, como posición política autónoma y autosuficiente; con una genealogía y un marco teórico propios. Autoras como Kate Millet recogerían estas herramientas conceptuales en obras como *Política sexual* (1969) y en los estudios académicos se asentaría el concepto de *género* para comprender

[48] Amorós, *La gran diferencia,* 53.
[49] Ana de Miguel Álvarez, «Los feminismos» en *Diez palabras clave sobre mujer*, dir. por Celia Amorós (Navarra: Editorial Verbo Divino, 1998), 217-257, 16.

la feminidad como producto de una construcción sociohistórica. En estas últimas décadas del siglo, el feminismo comienza a *diluirse,* se fragmenta y se divide, incorporando otras variables de opresión como la raza, la etnia o la identidad sexual que plantean *lo femenino* como una realidad amplia, compleja y cambiante.

Pese a haber conseguido un cierto consenso respecto a la tensión entre biología y cultura, la polémica no había quedado zanjada; más bien, sucedía todo lo contrario. Al inicio de la década de 1970 se intensificó el debate y se produjo la ruptura del movimiento en dos grandes paradigmas, dos comprensiones irreconciliables. De un lado, un *feminismo de la igualdad* que relega lo biológico a lo puramente inexistente y reclama la superación de los géneros en una sociedad no patriarcal de individuos iguales. Del otro, un *feminismo de la diferencia* que afirma la *identidad femenina* como una categoría a preservar. Las feministas de la diferencia pretenderán reivindicar el papel que *lo femenino* ha tenido en la historia; para ello, sostendrán que se debe asumir la categoría *mujer* y que hay que defenderla, ya que se trata de la realidad corpórea de ese femenino. Solo a partir de ahí, afirman, será posible comenzar a proyectar una utopía política femenina.[50] Como describe Raquel Osborne,[51] las teorías biologicistas que años atrás habían sido consideradas como un *locus* de opresión para las mujeres comenzaron a ser entendidas, en este sector del feminismo, como liberadoras.

El feminismo de la diferencia francés aparece con la voluntad de superar la carga negativa otorgada a la diferencia sexual, pero también elabora una fuerte crítica al paradigma de la igualdad. Para ello, sus teóricas incorporan visiones del psicoanálisis, especialmente de Jacques Lacan (1901-1981), el postestructuralismo de Gilles Deleuze (1925-1995) o Jacques Derrida (1930-2004) y la teoría postmoderna de autores como Lyotard. Apoyándose en estos planteamientos, pretenden la deconstrucción de los parámetros de la modernidad ilustrada para *rescatar* la *diferencia femenina* y resignificarla.[52] Ellas —sostendrán— han sido excluidas del orden simbólico, pero esa exclusión no ha significado su anulación, sino que ha provocado que pervivan en los márgenes de ese orden. El objetivo será, por tanto, construir un nuevo orden femenino. Con ese fin, el pensamiento de la diferencia sexual pretendía —y pretende— darle entidad a la categoría *mujer* y sustituir la política de la igualdad feminista por una política de la identidad femenina.[53]

Cuando Luce Irigaray publica *Espéculo de la otra mujer* (1974) y *El sexo que no es uno* (1977), ambas se convierten en obras claves para el paradigma de la diferencia. Sin embargo, cabe destacar su importancia a la hora de nutrir a otras corrientes del pensamiento feminista, ya que su teoría ha sido muy útil para desvelar la configuración del sujeto mujer y la importancia de la morfología corporal como lugar de la diferencia

[50] Posada Kubissa, «El feminismo filosófico de Celia Amorós».

[51] Raquel Osborne, «Debates en torno al feminismo cultural», en *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Vol. 2: Del feminismo liberal a la posmodernidad,* ed. por Celia Amorós y Ana de Miguel, 2ªed. (Madrid: Minerva Ediciones, 2010), 211-252.

[52] Luisa Posada Kubissa, «De la diferencia como identidad: génesis y postulados contemporáneos del pensamiento de la diferencia sexual», en *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Vol. 2: Del feminismo liberal a la posmodernidad,* ed. por Celia Amorós y Ana de Miguel, 2ª ed. (Minerva Ediciones, 2010), 253-288,.

[53] Posada Kubissa, «El feminismo filosófico de Celia Amorós».

femenina. Irigaray retoma el discurso de la postmodernidad francesa partiendo de la consideración del cuerpo como algo dado, pero de un *cuerpo que no es uno*, sino dos. Para la autora, la diferencia entre lo masculino y lo femenino es una realidad presente en la naturaleza humana, pero esta no puede reducirse al dimorfismo sexual. En ese sentido, Irigaray desdibuja la línea entre biología y cultura, asumiendo la complejidad de la diferencia. Por otro lado, considera que la dualidad hombre-mujer resultará fundamental para la creación de una *subjetividad femenina autónoma*, pero lo femenino no será ya *lo inferior*, sino *lo otro.* Un otro que debe reclamar un orden simbólico propio.[54]

En la década de 1980, el feminismo de la diferencia mira hacia Italia, donde las pensadoras de la Librería de Milán llevarán a cabo una gran producción teórica sobre el tema. Entre ellas resalta Luisa Muraro, con su obra *El orden simbólico de la madre* (1991), libro en el que se adentra en el psicoanálisis y sostiene que la lucha de las mujeres ya no debería pasar por la igualdad, sino que tendría que centrarse en la diferencia para construir un orden simbólico femenino. Este estará basado en la figura de la madre.[55] En ese mismo tiempo, el pensamiento de la diferencia se vincula a la teoría del feminismo cultural estadounidense, que extiende la reivindicación de lo femenino como modo de pensar y de actuar específico y distinto del masculino. Autoras como Carol Gilligan afirman la existencia de una cultura femenina propia y específica de las mujeres, una moral específica que se basa en la *ética de los cuidados* frente a la *ética de la justicia.* Del mismo modo que lo hiciera el pensamiento francés, el feminismo cultural no pretende basar la diferencia en cuestiones biológicas, sino que alude a lo ancestral. A una dualidad histórica tan antigua que ya no puede distinguirse entre lo construido biológicamente o culturalmente. Sí se distingue, sin embargo, una cuestión moral y ética específicamente femenina que ha perdurado en el tiempo.

En España, el recorrido del feminismo ha sido ligeramente distinto al de las corrientes inglesas, francesas o italianas y, por ello, la producción teórica del pensamiento de la diferencia sexual llegó un poco más tardíamente. En esta corriente cabe destacar el papel de la historiadora María-Milagros Rivera Garretas, fundadora de DUODA, el Centre d' Investigació de Dones de la Universitat de Barcelona, institución emblemática del feminismo de la diferencia en el país. En sus obras *Nombrar* el *mundo* en *femenino*. *Pensamiento de las mujeres y teoría feminista* (1994) o *El fraude de la igualdad* (1997), problematizó la relación de las mujeres con las metanarrativas que surgen como respuesta a la discriminación sexista. Esta pensadora afirmará que «reducir la experiencia humana a la discriminación no da libertad, sino que añade una instancia más de opresión y de miseria».[56] En ese sentido, criticará ese *sujeto universal* que exige el feminismo de la igualdad y criticará *lo neutro* como un mecanismo perverso que oculta e invisibiliza la realidad humana. Por ello, afirmará:

[54] Luce Irigaray, *Ese sexo que no es uno,* Madrid: Akal, 2009 ; Posada Kubissa, Luisa. 2006. «Diferencia, identidad y feminismo: una aproximación al pensamiento de Luce Irigaray». *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica* vol.39: 181-205

[55] Posada Kubissa, «El feminismo filosófico de Celia Amorós».

[56] María-Milagros Rivera Garreta, *La diferencia sexual en la historia.* (Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2005), 15.

> La diferencia sexual […] es un dato que impregna la relación de cada ser humano con la realidad, sexuándola. Sexuar la relación con lo real no es una complicación sin la cual viviríamos mejor, sino una riqueza grande y regalada, una fuente inagotable de sentido.[57]

El feminismo de la diferencia o el pensamiento de la diferencia sexual será puesto en cuestión por el feminismo de la igualdad, que ve en la superación de las diferencias el único mecanismo posible para alcanzar la equiparación de derechos. En *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias… para la vida de las mujeres,* Amorós arremete contra la *valoración* ética positiva y magnificadora de las características esenciales femeninas, de modo que se propone «un modelo de sociedad *alternativo* al patriarcal sobre la base de tales valores y se los canoniza en el ámbito del *deber ser*».[58] En ese mismo sentido, Osborne plantea que las afirmaciones sobre la dicotomía masculino-femenino como algo absoluto, como si fueran polos opuestos, «no son inocentes, tienen implicaciones importantes y claramente desfavorables a las mujeres porque acaban proponiendo un sistema de segregación sexual».[59]

El marco teórico de este trabajo se construye sobre la crítica política y teórica al feminismo de la diferencia. Como afirma Amorós, para las feministas que partimos del feminismo de la igualdad, «simplemente, pensamos que seguir siendo mujeres, en la medida en que eso es algo, es lo más fácil del mundo y, por ello precisamente, no vale la pena echarle tensión ética a la cuestión».[60] Nos resultan más estimulantes las pretensiones de sacar a la luz, desenmascarar, los mecanismos mediante los cuales se han producido los modelos de género. Por ello, esta investigación se adhiere a la inquietud frente a la tendencia —cada vez más en auge— a una vuelta al esencialismo que, como describe Puleo, bien podría formar parte «de un dispositivo por el que las estructuras patriarcales de la sociedad industrial buscan reproducirse frenando el impulso del feminismo de la igualdad a través de un retorno a la "verdadera" naturaleza femenina».[61]

Sin embargo, la crítica del feminismo español de raíz ilustrada no me ha resultado suficiente para abordar este marco teórico. Menos ahora, cuando muchas de sus autoras se han acabado aferrando al sexo como un elemento dado.[62] Si a través del postestructuralismo habíamos asumido la construcción de *lo femenino* como un artificio elaborado a través del discurso, se hacía necesario radicalizar esta idea sin aferrarse a la categoría *mujer* como un departamento estanco. A partir de esta inquietud, inicié un proceso de búsqueda que desembocó en el feminismo postmoderno y que, a la vez que complejizó este marco teórico.

---

[57] Rivera Garreta, *La diferencia sexual,*15.
[58] Amorós, *La gran diferencia,* 77.
[59] Osborne, «Debates en torno al feminismo cultural», 227.
[60] Amorós, *La gran diferencia*. 80.
[61] Alicia H. Puleo, «De Marcuse a la sociobiología: la deriva de una teoría feminista no ilustrada», *Isegoría,* nº6 (noviembre, 1992), 113-127.
[62] Clara Serra, «Sobre Amelia Valcárcel», Tribuna, *El País edición digital,* 12 diciembre 2023, https://elpais.com/opinion/2023-12-12/sobre-amelia-valcarcel.html#; Silvia L. Gil, «Crítica de la razón feminista ilustrada», Ensanchar lo humano, *Revista Ctxt,* 5 enero 2024, https://ctxt.es/es/20240101/Firmas/45091/Silvia-L-Gil-Clara-Serra-feminismo-inclusion-teoria-queer-igualdad-diversidad.htm.

El feminismo postmoderno surge en la década de 1990, cuando el influjo del postestructuralismo francés alcanza a los estudios de género y de la sexualidad, así como a los estudios poscoloniales y raciales. Lo hace desde una nueva óptica que quiere desapegarse de ese feminismo postestructuralista que acabó vinculado al pensamiento de la diferencia sexual. De este modo, la corriente postmoderna adquiere una nueva vida que se trasplantará al ámbito de la teoría cultural, y lo hará de la mano de autoras como la historiadora Joan Scott, la antropóloga Gayle Rubin o los filósofos Judith Butler y Paul B. Preciado.

Con el fin de alejarse definitivamente de cualquier planteamiento identitario, Butler se planteó: «¿Es la disolución de los binarios de género, por ejemplo, tan monstruosa o tan temible que por definición se afirme que es imposible, y heurísticamente quede descartada de cualquier intento de pensar el género?». Esta pregunta no la llevó a defender o refutar la existencia de un destino biológico del ser, cuestión que da por superada. Su importancia, por tanto, no sería cuánta razón lleva la biología sobre nuestros actos. El objetivo era, más bien, el de *hacer desaparecer* la categoría mujer. Es en este sentido hacia el que apunta la teoría de Judith Butler:

> me parecía —y me sigue pareciendo— que el feminismo debía intentar no idealizar ciertas expresiones de género que al mismo tiempo originan nuevas formas de jerarquía y exclusión, concretamente rechacé los regímenes de verdad que determinaban que algunas expresiones relacionadas con el género eran falsas o carentes de originalidad, mientras que otras eran verdaderas y originales. El objetivo [….][era] abrir las posibilidades para el género sin precisar qué tipos de posibilidades deberían realizarse.[63]

El feminismo postmoderno de Judith Butler

Para el marco teórico de esta investigación hemos utilizado *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (1999). Una obra de la filósofa estadounidense Judith Butler que es considerada uno de los trabajos fundadores del feminismo postmoderno y, también, de lo que posteriormente se ha llamado Teoría Queer. Dicha obra ha sido útil, especialmente, el capítulo segundo titulado, cuya hipótesis parte de la construcción de la idea de feminidad a través de la cultura en el contexto del cambio de siglo español. Esta construcción se concibe como un proceso de producción de la mujer —en este caso, de esa categoría que hemos llamado *mujer española*—, para la cual ha sido imprescindible tener en cuenta los planteamientos del *feminismo postmoderno* en su descripción de la constitución de las categorías de género. A continuación, definiremos con más exactitud los elementos fundamentales de esta corriente, segundo de los paradigmas de la teoría feminista que compone la base teórica de este estudio.

Los planteamientos de Butler se inscriben en la crítica al esencialismo y a los planteamientos del *feminismo de la diferencia.* Butler se centra en el discurso, en esas «estructuras jurídicas del lenguaje y de la política [que] crean el campo actual de poder»

[63] Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad,* 3ª ed. (Madrid: Paidós Ibérica, 2010), 8-9.

y fuera de las cuales no se puede encontrar nada más que «una genealogía crítica de sus propias acciones legitimadoras». En ese sentido, la tarea del feminismo postmoderno deberá consistir en elaborar «una crítica de las categorías de identidad que generan, naturalizan e inmovilizan las estructuras jurídicas actuales».[64]

Con tal fin, Butler propone una teoría y una política feminista que piensen en la deconstrucción de las identidades sexuales y de las categorías totalizadoras, dando espacio a todo un abanico de posibilidades. Para ello, recoge la herencia postestructuralista de Foucault y del feminismo francés, interpreta a autoras como Monique Wittig y se acerca al vínculo entre psicoanálisis y feminismo a través de los trabajos de Jaques Lacan o de Julia Kristeva, así como a las perspectivas gay y lésbica en humanidades. Con ese bagaje teórico, el resultado es un estudio que traza dos caminos claros: el de desvelar la artificialidad de la categoría *mujer* y el de mostrar el *género* como un elemento performativo.

En su análisis acerca de la categoría *mujer,* el feminismo de Butler asume la concepción estructuralista del sujeto como una idea consustancial al pensamiento feminista; sin embargo, considera que es necesario radicalizarla y apostar por una nueva perspectiva que no solo piense acerca del carácter socialmente construido de lo femenino, sino que sea capaz de «destruir todos los intentos de elaborar un discurso de verdad para deslegitimar las prácticas de género y sexuales minoritarias».[65] El feminismo —sostendrá Butler— ha venido pensando a la mujer como un sujeto condicionado tanto por la estructura social como por las relaciones de poder patriarcal y sus instituciones; pero debe ir más allá y asumir también la categoría *mujer* como una artificialidad que debe ser superada.

Cuando Butler publicó su obra en 1990, consideraba que el feminismo se sustentaba sobre unas *ficciones fundacionistas* a través de las cuales respaldaba la noción de sujeto; sin embargo, no estaba afrontando un problema político de gran calado: «la presunción de que el término "mujeres" indica una identidad común. […] mujeres (incluso en plural) se ha convertido en un término problemático, un lugar de refutación, un motivo de angustia».[66] En este sentido, Butler planteaba que *la mujer* se había convertido en una categoría totalizadora que debía de desterrarse ya que se trataba de una categoría que no se constituía siempre de una forma coherente ni era consistente: «Si una "es" mujer, es evidente que eso no es todo lo que una es», ya que el género «se entrecruza con modalidades raciales, de clase, étnicas, sexuales y regionales de identidades discursivamente constituidas».[67] Sin embargo, el uso histórico que se ha hecho de la especificidad de lo femenino «se descontextualiza completamente y se aleja analítica y políticamente de la constitución de clase, raza, etnia y otros ejes de relaciones de poder que conformar la "identidad"».[68] Por ello, seguir asumiendo la categoría mujer como el sujeto estable del feminismo —concluía Butler— estaría convirtiendo la identidad

[64] Butler, *El género en disputa,* 52.
[65] Butler, *El género en disputa,* 8.
[66] Butler, *El género en disputa*. 51.
[67] Butler, *El género en disputa,* 49.
[68] Butler, *El género en disputa,* 51.

mujeres en una categoría opresiva y excluyente, que dejaba fuera una gran parte de lo que decía representar.

Estas cuestiones abren un debate complejo acerca de quién es el sujeto del feminismo y cómo se construye, una discusión que Butler resuelve a través de la teoría de la *performatividad del género.* Así, Butler propone que *lo femenino* no puede seguir basándose en la identidad mujer:

> Foucault afirma que los sistemas jurídicos de poder *producen* a los sujetos a los que más tarde representan […]. Los sujetos regulados por esas estructuras, en virtud de que están sujetos a ellas, se constituyen, se definen y se reproducen de acuerdo con las imposiciones de dichas estructuras. Si este análisis es correcto, entonces […] el sujeto feminista está discursivamente formado por la misma estructura política que, supuestamente, permitirá su emancipación. Esto se convierte en una cuestión políticamente problemática si se puede demostrar que ese sistema crea sujetos con género que se sitúan sobre un eje diferencial de dominación o sujetos que, supuestamente, son masculinos. En tales casos, recurrir sin ambages a ese sistema para la emancipación de las «mujeres» será abiertamente contraproducente.[69]

Así, concluye:

> el poder jurídico «produce» irremediablemente lo que afirma sólo representar; así la política debe preocuparse por esta doble función del poder: la jurídica y la productiva. De hecho, la ley produce y posteriormente esconde la noción de «Un sujeto anterior a la ley» para apelar a esa formación discursiva como una premisa fundacional naturalizada que posteriormente legitima la hegemonía reguladora de esa misma ley. [70]

Al afirmar que no existe ese sujeto antes de la ley —es decir, que la categoría *mujer* es performativa—, Butler promoverá que se ponga atención en nuevas cuestiones. Por un lado, sostendrá que es importante no pensar solo en que las mujeres estén más y mejor representadas en el lenguaje o en la política; si no «comprender que las mismas estructuras de poder mediante las cuales se pretende la emancipación crean y limitan la categoría de "las mujeres", sujeto del feminismo».[71]

Para empezar porque, según afirma, existe muy poco acuerdo acerca de qué es, o debería ser, la categoría de las mujeres. Pero sobre todo porque se hace necesario cuestionar «la viabilidad del "sujeto" como el candidato principal de la representación o, incluso, de la liberación». En ese sentido, continúa:

> En su mayoría, la teoría feminista ha asumido que existe cierta identidad, entendida mediante la categoría de las mujeres, que no solo introduce los intereses y los objetivos feministas dentro del discurso, sino que se convierte en el sujeto para el cual se procura la representación política. Pero *política y representación* son términos que suscitan opiniones contrapuestas. Por un lado, *representación* funciona como término operativo dentro de un procedimiento político que pretende ampliar la visibilidad y la legitimidad hacia las mujeres como sujetos políticos; por otro, la representación es la función normativa de un lenguaje que, al parecer, muestra o distorsiona lo que se considera verdadero acerca de la

[69] Butler, *El género en disputa,* 47.
[70] Butler, *El género en disputa,* 48.
[71] Butler, *El género en disputa*, 48.

> categoría de las mujeres. Para la teoría feminista, el desarrollo de un lenguaje que represente de manera adecuada y completa a las mujeres ha sido necesario para promover su visibilidad política. Evidentemente, esto ha sido de gran importancia teniendo en cuenta la situación cultural subsistente, en que la vida de las mujeres se representaba inadecuadamente o no se representaba en absoluto.[72]

El género en disputa apela a la necesidad de que la práctica política feminista se replantee de manera radical las construcciones ontológicas de la identidad, con el fin de renovar y ampliar el feminismo y, con ello, construir otras bases. De este modo, la identidad del sujeto feminista se alejaría de la base de la política feminista. Así, afirmará que

> Justamente porque «femenino» ya no parece ser una noción estable, su significado es tan problemático y vago como «mujer». Y puesto que ambos términos adquieren sus significados problemáticos únicamente como conceptos relativos, esta búsqueda se basa en el género y en el análisis de relaciones que sugiere. Además, que la teoría feminista deba determinar los asuntos de identidad primaria para seguir con la labor de la política no está tan claro. Por el contrario, deberíamos preguntar: ¿qué alternativas políticas son consecuencia de una crítica radical de las categorías de identidad? ¿Qué nueva forma de política emerge cuando la identidad como terreno común ya no limita el discurso sobre las políticas feministas? ¿Y en qué medida la energía empleada en encontrar una identidad común —como la base de una política feminista— puede impedir que se ponga en duda la construcción política y la reglamentación de la identidad en sí?[73]

Asumiendo los postulados de Judith Butler, en la investigación tratamos de proyectar su carga teórica. En primer lugar, en relación a la performatividad del género: en este trabajo hemos querido comprender cuáles han sido los mecanismos mediante los que se han establecido las identidades de género. En concreto, cómo se ha constituido *la mujer española* en un contexto de intento de consolidación del Estado liberal. Esta categoría nos ha resultado fundamental, ya que sobre ella gravita toda una narrativa antifeminista que ha defendido *lo femenino* como una esencia natural y, por tanto, de carácter ancestral e inmutable; una concepción que, si nos ceñimos a los postulados de Butler, no sería más que uno de los muchos mecanismos a través de los cuales se produce y se reproduce la identidad mujer.

En este sentido, y tal y como sostiene Butler, «la ley produce y posteriormente esconde la noción de "un sujeto anterior a la ley"»[74]. Esta idea se introduce en el capítulo segundo de la investigación, en el que pretendemos explicar mediante qué procesos se constituye la imagen de la *mujer española* y cuáles son los elementos fundamentales que la componen; para demostrar, de esta forma, que el antifeminismo es un discurso que produce *ley*.

Por otro lado, en este trabajo nos dejamos interpelar por el llamamiento de Butler a superar las investigaciones acerca de cómo y de qué forma las mujeres deben estar representadas. Así, asumiendo su propuesta, a lo largo de todo el texto pretenderemos llevar a cabo una crítica feminista que piense en la artificialidad del sujeto mujer, un

[72] Butler, *El género en disputa,* 46.
[73] Butler, *El género en disputa,* 38.
[74] Butler, *El género en disputa,* 48.

constructo producido por las mismas estructuras de poder mediante las cuales se pretende su emancipación. A partir del planteamiento butleriano, esta investigación utiliza de forma estratégica la categoría *mujer* —en ocasiones, *la mujer* o *mujer española*—, así como la categoría *hombre*.[75]

A lo largo de toda la investigación, se hará referencia a *la mujer* como una categoría dada que, además, se constituye como el sujeto del feminismo y del antifeminismo. Esto no es una incongruencia teórica, sino más bien el modo de acercarnos mejor al contexto estudiado. *Mujer* ha sido una categoría que operó en el marco temporal que se trabaja, un tiempo sometido al régimen patriarcal, heteronormativo y al binarismo de los sexos. También es un concepto que sigue vigente y que resulta fundamental para cualquier análisis histórico. Por ello, no hemos podido desligarnos de la concepción de la mujer en tanto sexo biológico, así como en relación a la identidad de género que se le asigna. Pero no la hemos asumido de forma acrítica, ni siquiera nos hemos conformado con esta utilización estratégica: hemos querido revelar la producción y reproducción de la idea de mujer española y, con ello, destruir los *discursos de verdad* alrededor de la feminidad.

Esto da lugar a que la presente investigación trascurra en medio de una disyuntiva no resuelta: la de asumir a la *mujer* como categoría estratégica, entendiendo la importancia de señalarla como sujeto de la lucha feminista; y el afán por descubrir su artificialidad en pos de la búsqueda utópica de la disolución de los sexos en tanto categoría definitoria. La solución ha sido, en la medida de lo posible, optar por la utilización de los conceptos *masculinidad* y *feminidad* en lugar de hombre o mujer. Del mismo modo, hemos añadido el adjetivo *normativo* cuando hemos querido hacer referencia a esos *tipos ideales* de feminidad o de masculinidad que encajaron más con la producción hegemónica de valores, símbolos, roles, etc., de un género determinado. En este caso, la normatividad hace referencia a aquellos dictados que rigen el género y sus cargas simbólicas. En el caso de las mujeres, estará vinculada a la mujer-madre, la mujer-esposa, la mujer-cuidadora. Pero habrá otros modelos que, pese a encontrarse en los márgenes, también se producen, aunque sea como *antagonistas* de la normatividad. Hablamos, por ejemplo, de la mujer-prostituta, la mujer-amante o la mujer-salvaje.

En este sentido, el trabajo se vertebra a través de la asunción de que la categoría *mujer* que produce y reproduce el antifeminismo español entre 1898 y 1931 es la de un sujeto inverosímil e imposible de alcanzar porque presupone la existencia de un ente estable y universal que no es real. Un sujeto atravesado por multiplicidad de realidades, como la clase social, la etnia o la posición política, en un contexto de desigualdad social y de una creciente sociedad de masas. Todo ello, complejiza la subjetividad femenina, lo que hace imposible hablar de una única realidad femenina, de un solo modo de hacer en tanto *mujer* y, por tanto, de un solo tipo de opresión sobre los cuerpos femeninos. Sin embargo, no se puede negar que tal categoría operó de forma efectiva como dispositivo de poder sobre los cuerpos leídos como mujer. No nos queda más que señalar que nuestra incongruencia se ha resuelto teniendo en cuenta una concepción de *la mujer* estratégica que nos sirve

[75] De aquí en adelante, el uso del término mujer española se escribirá en letra redonda, sin cursiva, pero entendiendo que al referirnos a ella estamos aludiendo a una categoría analítica.

para que, cuando el patriarcado nos diga que somo *de tal modo,* podamos decir que somos muchas y diversas; y cuando se nos quiera anular o someter, podamos decir que somos una.[76]

La genealogía como método de análisis historiográfico

Para abordar el análisis de los discursos del antifeminismo, además de ubicarnos en el debate en torno a *la mujer,* la feminidad y el género, queremos situarnos en un contexto que dote de marco histórico a la teoría feminista. Los últimos años del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX son este marco histórico.

El cambio de siglo supondrá un período de cambios políticos e ideológicos, así como de cambios económicos. La aparición de las masas y la mayor concentración de la población en medianos y grandes núcleos acabará provocando también tímidos avances sociales que afectarán directamente a las mujeres, que tendrán mayor presencia en el sistema educativo, alcanzarán mayor peso en el trabajo extradoméstico y harán emerger los primeros movimientos de emancipación femenina, introduciendo debates como el del sufragio femenino. Sin embargo, y pese a estos esfuerzos, en este mismo tiempo el sistema patriarcal desplegará toda una serie de mecanismos que orbitan en torno a la defensa de la diferencia sexual. Se trata de un proceso de pugna por el poder en el que los discursos reaccionarios y conservadores del antifeminismo ponen en cuestión los avances de las mujeres. En este proceso se irá imponiendo un nuevo sujeto femenino que fundamentará las estructuras del patriarcado moderno: la mujer española.

Para el análisis de este proceso hemos optado por el método genealógico, una herramienta de análisis que, según Michel Foucault,[77] es el método apropiado para *descubrir* el poder, para tener acceso a él. Sólo a través de la genealogía —afirmará Foucault— se alcanza a comprender la red de relaciones de poder-saber. Influenciado por Nietzsche, Foucault consideró la genealogía como la red de relaciones de fuerza que había detrás de todo fenómeno social, en su origen; esta red de relaciones de fuerza era compleja y dinámica y su estudio debía estar abierto a esa complejidad y al cambio de la misma, a sus contradicciones y paradojas. Estas redes se articulan, entre otros mecanismos, a través del discurso. Y en este sentido, afirma Butler:

> Las estructuras jurídicas del lenguaje y de la política crean el campo actual de poder; no hay ninguna posición fuera de este campo, sino solo una genealogía crítica de sus propias acciones legitimadoras. Como tal, el punto de partida crítico es el presente histórico, como afirmó Marx. Y la tarea consiste en elaborar, dentro de este marco constituido, una crítica

[76] Posada Kubissa, «El feminismo filosófico de Celia Amorós».

[77] Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia,* (Madrid: Pretextos, 1992); Michel Foucualt, *La arqueología del saber,* (Madrid: Siglo XXI, 2009); Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto,* (Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1987); Michel Foucault, «¿Por qué hay que estudiar el poder? La cuestión del sujeto» en *Materiales de sociología crítica* ed. por Fernando Álvarez-Uría y Julia Varela (Madrid: La Piqueta, 1986), 25–36.

> de las categorías de identidad que generan, naturalizan e inmovilizan las estructuras jurídicas actuales.[78]

La teoría foucaultiana comprende la genealogía como un método de análisis historiográfico que nos permite arrojar luz sobre cuestiones del presente y recuperar su memoria histórica. Y es que el pasado nos resulta interesante en la medida en que nos sirve como investigación retrospectiva de nuestra problemática para descubrir la lógica subyacente de los procesos que la conforman. Así, la genealogía nos descubre cómo se han ido articulando las formas de ejercicio del poder, sus dispositivos y sus regímenes de saber. También como estos han creado formas de subjetividad específicas y determinadas resistencias. En definitiva, el método genealógico pretende iluminar las zonas oscuras que han sido y son vitales para los intereses de los grupos que sufren el ejercicio del poder. Y, de este modo, consolidar una genealogía nos permite sostener nuestra acción política.[79]

El hecho de que el método genealógico sea vital para los intereses de los grupos que sufren especialmente el ejercicio del poder hace de la genealogía un arma discursiva. Por ese motivo, la socióloga Julia Varela[80] afirma que la mirada genealógica nunca puede ser una mirada neutra. Siempre se trabaja desde una mirada posicionada, crítica e intempestiva que toma partido por quienes sufren los efectos de estos poderes y saberes específicos. Irremediablemente, el punto de vista de la genealogista será el de los sometidos y dominados. Y precisamente ahí radica su utilidad para la teoría feminista. Como afirmó Amorós en la conferencia que impartió el 2011, construir genealogía de un movimiento emancipador como es el feminismo se convierte en una herramienta de análisis que tiene, en sí misma, efectos emancipadores.

Las pensadoras españolas del feminismo de raíz ilustrada —o feminismo de la igualdad— construyen la genealogía posicionada desde la crítica a la sociedad patriarcal y desde una profunda convicción en los valores ilustrados y el proyecto moderno. Para ello, en obras como *Historia de la teoría feminista. De la Ilustración a la globalización*, tejen esa historia de las vindicaciones y demandas de las mujeres que nos sirven aún hoy para clarificar las luchas feministas y los debates que se siguen produciendo a su alrededor. Pero también han querido irracionalizar la subordinación femenina negándose a aceptar el destino biológico de las mujeres. Gracias a la genealogía feminista de Butler, podemos radicalizar este proceso de *irracionalización* y deconstruir, de este modo, las *categorías fundacionales* del sexo, el género e, incluso, los deseos como efectos del poder. Para ello, este método se convierte en indispensable:

> La crítica genealógica se niega a buscar los orígenes del género, la verdad interna del deseo femenino, una identidad sexual verdadera que la represión ha mantenido enterrada; la genealogía indaga sobre los intereses políticos que hay en señalar como *origen* y *causa* las categorías de identidad que, de hecho, son los *efectos* de instituciones, prácticas y razonamientos de origen diverso y difuso. La labor de este cuestionamiento es centrar —y

[78] Butler, *El género en disputa,* 52.
[79] Montserrat Boix, «Teoría feminista. Celia Amorós», Youtube, 11 de junio de 2011. https://www.youtube.com/watch?v=v_xOnIGkTQ8.
[80] Julia Varela «Genealogía y feminismo» en *El nacimiento de la mujer burguesa*. (Madrid: Ediciones La Piqueta, 1997),59-84.

> descentrar— esas instituciones definitorias: el falogocentrismo y la heterosexualidad obligatoria.[81]

Este terreno es precisamente en el que he querido encuadrar la investigación que aquí se inicia. Un trabajo que se interesa por los modos en que las mujeres han construido su trayectoria de emancipación, pero que no ha querido convertir esto en su foco de estudio. Más bien, he pretendido centrarme en todas aquellas trabas y resistencias que ellas han encontrado en su camino hacia la independencia y la igualdad social. Y, con ello, he querido dejar al descubierto el juego de poderes que se ejecutan sobre la vida y los cuerpos leídos como mujer.

A día de hoy, pensar la Historia de este modo nos resulta esencial. Reconstruir el pasado de las luchas feministas y proyectar la acción política a los presentes más inmediatos sigue siendo una tarea imprescindible para muchas de las que nos adentramos en la investigación feminista. Se trata además de un *presente crítico,* un momento de fuerte tensión social en relación a los cambios en las relaciones entre los sexos, caracterizado además por la presencia de una fuerte ola reaccionaria que azota Europa. Es precisamente en este momento cuando el feminismo juega un papel fundamental en el debate político y social pero, también, cuando la reacción conservadora utiliza el cuerpo y las vidas de las mujeres como eje central de su proyecto político, con la pretensión de crear una identidad femenina estanca e incuestionable. Es por ello que, ahora, cuando la derecha y la extrema derecha han declarado abiertamente la guerra al feminismo, dotarnos de armas discursivas es una de nuestras valiosas formas de resistencia. Así, se hace más necesario que nunca comprender la genealogía de unos discursos que imposibilitan la igualdad de derechos.

*

La genealogía del antifeminismo que plantea esta investigación se realiza desde la sociología histórica. Se trata de un análisis que pretende comprender de qué forma se originó y se consolidó el discurso antifeminista desde finales del siglo XIX y durante todo el primer tercio del siglo XX español. Entendemos que los discursos del antifeminismo no surgieron de forma aislada en España, sino que estuvieron influidos por los acontecimientos históricos de una Europa marcada por el derrumbe de la sociedad occidental, por la guerra y por el surgimiento de los grandes regímenes dictatoriales. Por ello, tendremos en consideración el contexto europeo. Para abordarlo, hemos utilizado el relato histórico de corte generalista y global de la Europa del siglo XX de Eric Hobsbawm y, en concreto, *Historia del siglo XX (1914-1991)* (1994) y su trilogía *La era de la Revolución (1789-1848)* (1962)*; La era del capital (1848-1875)* (1975) y *La era del imperio (1875-1914)* (1987), así como su obra más específica acerca de la producción de la identidad nacional: *La invención de la tradición* (1983). A partir de este contexto europeo, hemos aterrizado el análisis en el territorio español, lugar que delimita el campo de estudio en el período comprendido entre 1898 y 1931.

[81] Butler, *El género en disputa, 38.*

Para construir este marco español, ha sido fundamental la obra *Historia de España*, dirigida por Josep Fontana y Ramón Villares, especialmente el volumen 7: *Restauración y dictadura* (2016), coordinado por Ramón Villares y Javier Moreno Luzón; el volumen 8: *República y guerra civil* (2014), coordinado por Julián Casanova; y el volumen 12, coordinado por José Álvarez Junco y titulado *Las historias de España. Visiones del pasado y construcción de identidad* (2013). A través de este texto accedí a comprender el proceso de constitución del nacionalismo español durante el siglo XIX mediante una suerte de producción de la nacionalidad: la invención del pueblo español como algo homogéneo y con un relato común. A partir de ahí, llegué a la obra de Álvarez Junco dedicada por entero a este tema: *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX* (2001), a través de la cual pude pensar acerca de la constitución de ese sujeto femenino, la mujer española, tan ligado al proyecto de nación.

Enmarcado en el contexto general que ofrece esa *historia total* de Europa antes señalada, este trabajo se ha adentrado de una forma mucho más minuciosa en la historia de las mujeres vinculada a la historia social y cultural. Para ello es fundamental referirse a todo el cuerpo teórico que las historiadoras han venido desarrollando desde la década de 1980, especialmente en Francia. Cabe resaltar la importancia de obras de carácter más generalista, como *Historia de las mujeres*, de Georges Duby y Michelle Perrot, publicada en 1991, así como el trabajo desarrollado en España en esa misma década, cuando el feminismo alcanza el campo académico. A lo largo de la investigación se puede ver la influencia de historiadoras españolas —o pertenecientes a universidades españolas— dedicadas a trabajar, de forma específica, el período concreto de mi investigación. Investigadoras como Mary Nash, quien fundaría el *Centre d'investigació histórica de la dona* en la Universitat de Barcelona en 1982, desde el cual no se ha dejado de producir conocimiento hasta el presente; o Geraldine Scanlon, con su obra de referencia *La polémica feminista en la España contemporánea (1868- 1974)*, publicado en 1986. Cabe mencionar también el trabajo de Isabel Morant a través de la coordinación de *Historia de las mujeres en España y América Latina* (2006) o las obras específicas sobre historia del feminismo de autoras como Pilar Folguera o Juan Sisinio Pérez Garzón. No podemos olvidar a las dos autoras que han servido de referente de esta investigación y que son además las directoras de la misma: Teresa María Ortega López y Nerea Aresti Esteban. De esta última es la obra que me motivó a adentrarme en el estudio de las identidades de género: *Médicos, donjuanes y mujeres modernas. Los ideales de masculinidad y feminidad en el primer tercio del siglo XX* (2002); también me ha sido útil en este sentido su libro *Masculinidades en tela de juicio* (2010).

Ha sido precisamente en el campo de la historia de las mujeres donde he encontrado los trabajos específicos que tienen como objeto de estudio el antifeminismo. Me adentré en él de la mano de Teresa María Ortega López, y en sus textos encontré la motivación para profundizar en el estudio de los discursos antifeministas. Ha sido fundamental para iniciar esta investigación el artículo, publicado en la revista *Ayer* en 2008, «Conservadurismo, catolicismo y antifeminismo: la mujer en los discursos del autoritarismo y el fascismo (1914-1936)», así como la obra *Feminismo y antifeminismo. Culturas políticas e identidades en la España del siglo XX* (2011), coordinada por Ortega López junto a Ana

Aguado, y en el que las autoras que contribuyen al libro aterrizan la historia del antifeminismo en el contexto español. Ortega López ha seguido orientándome sobre el asunto en sus artículos más recientes: «Contra el feminismo. Movilización, represión y sublimación del modelo femenino tradicional en la primera mitad del siglo XX en España» (2020) y «Olas de antifeminismo en España en la Segunda República, la Guerra Civil y la dictadura de Franco» (2022). Los antecedentes más directos para completar este análisis crítico del antifeminismo los encontramos, además, en la compilación de Christine Bard *Un siglo de antifeminismo. El largo camino de la emancipación de la mujer* (2000), en el que nos hemos fijado todas las que hemos querido realizar un trabajo similar pensando en la historia de España. Cabe destacar también los artículos de prensa de revistas como *Ctxt* que, pese a que no pertenecen al ámbito académico de la historia ni de la sociología, han ido publicando estudios periodísticos sobre antifeminismo actual y las amenazas al feminismo en toda Europa. Un trabajo de información y divulgación que ofrece una amplia perspectiva y una visión de la realidad actual más concreta.

Para llevar a cabo el análisis de los discursos del antifeminismo, además de a la bibliografía sobre el tema, he recurrido al uso de fuentes primarias, que me han servido para acercarme al objeto de estudio. El número de fuentes ha sido bastante acotado, ya que he seleccionado de manera muy específica los documentos para complementar cada uno de los apartados de la investigación, eligiendo para cada uno de ellos una fuente concreta. Del mismo modo, si bien no he realizado un análisis exhaustivo y minucioso de estas fuentes primarias, sí he intentado que tales referencias documentales aporten el rigor necesario para consolidar o refutar las hipótesis planteadas al inicio de cada capítulo. El resultado de ello ha sido el uso de documentos —obras concretas, artículos de prensa o conferencias— de autores declarados abiertamente antifeministas, principalmente Edmundo González-Blanco. También he seleccionado obras que, si bien no estaban escritas por autores antifeministas, fueron de gran relevancia para sustentar teorías contrarias a la emancipación femenina y que legitimaron determinadas políticas contra las mujeres. Es el caso de la obra *La mala vida en Madrid. Estudio psicológico con dibujos y fotografías del natural.* Un estudio que cobró gran importancia y tuvo enormes repercusiones en la primera década del siglo XX y que ilustra a la perfección algunas las hipótesis planteadas especialmente en el capítulo 5 y en el capítulo 6. Por otro lado, cuando lo he considerado necesario, he acudido a la obra de autoras feministas como Carmen de Burgos, cuyas entrevistas a mujeres artistas me han servido para dar voz a las perseguidas por el antifeminismo que queda retratada a lo largo de los capítulos de la segunda parte de la investigación. Por último, debido al interés que cobra la cultura de masas en el tiempo estudiado, he considerado esencial acceder a registros sonoros o cancioneros populares que ilustran los planteamientos del antifeminismo de la época.

Cabe señalar que el problema que me he encontrado en el curso de esta investigación a la hora de analizar las fuentes radica en la dificultad de delimitar quiénes pueden considerarse autores antifeministas, ya que no todos se reconocen como tales. Por ello, debemos enmarcarlos o no en el antifeminismo en función de su discurso y su opinión frente a determinados temas; también por su acción. De hecho, autores como Edmundo González Blanco, pese a difundir un mensaje marcadamente antifeminista, no solo no se

reconoce en ese paradigma, sino que se considera defensor del feminismo, de lo que él considera el *verdadero feminismo.* Nos es difícil ubicar a estos autores como «antifeministas» en sentido estricto, aunque sí pueden situarse cercanos al discurso antifeminista.

Cuando empecé a llevar a cabo el análisis de los discursos del antifeminismo, caí en la cuenta de la importancia que para estos tenía el cuerpo, el cuerpo de las mujeres. A través de la obra de Michel Foucault, pensamos en cómo el poder se centra en el cuerpo, en los *cuerpos disciplinados* y en la biopolítica de la población, es decir, en los flujos de los que forman parte los cuerpos. Sin embargo, se hacía necesario pensar en el significado de esos cuerpos y entender el porqué de su importancia. Para ello, la obra de referencia utilizada en este trabajo es *Historia del cuerpo* (2005), dirigida por Alain Corbin[82] y publicada en tres volúmenes, que abarcan desde el Renacimiento hasta el siglo XX. Un trabajo generalista que sitúa el cuerpo y su representación social como objeto de estudio de la historia, ya que, como describe Corbin, es necesaria una nueva mirada sobre el cuerpo desde la perspectiva culturalista, en la que

> el cuerpo aparece como resultado de una construcción, de un equilibrio entre dentro y fuera, entre la carne y el mundo. Un conjunto de reglas, de complejos rituales de interacción, la libertad de la que disponemos para jugar con las fronteras del estilo común, las posturas, las actitudes inducidas, las formas habituales de mirar, de estar, de moverse, componen la fábrica social del cuerpo. Las formas de maquillarse, de pintarse, incluso de tatuarse —o de mutilarse— y de vestirse son otros tantos signos del sexo, de la categoría, de la edad, de la condición social o de la pretensión de acceder a ella. Incluso la transgresión es elocuente sobre el dominio del contexto social e ideológico.[83]

Para este trabajo, es especialmente importante el proceso de transformación del significado del cuerpo a lo largo del siglo XIX, cuando la conciencia de la gestión social del cuerpo se irá imponiendo poco a poco. En este tiempo, afirma Corbin, es cuando se dan una serie de innovaciones en relación protagonismo de la medicina anatómico-clínica y de la frenología, así como la aparición de cuestiones como la anestesia, el desarrollo de la gimnasia y el deporte, disciplinas como la sexología, etc., pero también tienen lugar las nuevas imposiciones derivadas de las nacientes formas de producción impuestas por la Revolución Industrial o las rupturas con antiguas formas de representación del yo que llevan a cabo disciplinas como el psicoanálisis. Por ello, según Corbin, será a finales del siglo XIX cuando el cuerpo se convierta en *territorio estable del sujeto* y se imponga una nueva conciencia de su gestión social, que se complicará en el siglo XX: «la porosidad de las fronteras entre el cuerpo sujeto y el cuerpo objeto, entre el cuerpo individual y el cuerpo colectivo, entre dentro y fuera, se ha refinado y complicado en el siglo XX».[84]

Es especialmente relevante esta nueva ubicación del cuerpo dentro de la medicina y la fisiología en relación a la conceptualización del sujeto mujer en tanto sujeto determinado biológicamente. Por ello, la historia del cuerpo se ha venido vinculando con una

[82] Alain Corbin dir. *Historia del cuerpo. Volumen 2: De la Revolución Francesa a la Gran Guerra.* (Madrid: Taurus, 2005)
[83] Corbin, «Introducción» en *Historia del cuerpo* dir. por Alain Corbin, 15-17, 17.
[84] Corbin, «Introducción», 17.

historiografía feminista. En España, cabe resaltar la producción teórica en este ámbito de la mano de historiadoras de la ciencia y la medicina que desde la década de los noventa vienen trabajando en ello, tales como Amparo Gómez y María José Tacoronte, quienes plantearon de qué forma el discurso científico y médico había servido como mecanismo de mantenimiento del orden de los sexos en una España en crisis.

La historiografía de la sexualidad se abre como un campo sumamente interesante. La sexualidad, el sexo, se encuentra en el centro de la actividad humana; es y ha sido así durante todos los periodos de nuestra existencia. Por ello, con mayor o menor suerte, la historiografía ha pretendido articular un estudio que abarque desde el estudio de las prácticas y de los discursos hasta las representaciones de la sexualidad. Para abordar esta cuestión, seguimos atendiendo a la teoría de Alain Corbin y, además, nos fijamos en la obra del historiador Thomas Laqueur;[85] ambos han centrado sus respectivos estudios en la transformación de las concepciones acerca de los cuerpos en Europa a lo largo de los tiempos. Laqueur analiza especialmente la genealogía del sexo. A través de su teoría, analiza el sexo como objeto de estudio en la lógica de Aristóteles, para quien la mujer «no era más que un vaso destinado a recibir la semilla masculina»[86]. En la Edad Media, afirma el autor, el modelo hipocrático y la medicina de Galeno rompen con esa concepción e imponen la idea de que los órganos sexuales de la mujer tienen la misma estructura que los masculinos; la única diferencia radica en que los femeninos se sitúan en el interior del cuerpo para estar protegidos y asegurar el buen desarrollo de la gestación. Una cosa que tienen en común los dos modelos es la importancia que le asignan al goce, considerado necesario para poder concebir. A través del placer sexual, «las fricciones de la vagina y del cuello del útero provocan el calentamiento necesario para la emisión de una simiente interna».[87]

Esta consideración, que podría resultarnos relativamente irrelevante, resulta, sin embargo, de lo más interesante, ya que da cuenta de una relación entre placer y fecundidad, entre frigidez y esterilidad. Por tanto, dicho planteamiento tenía una consecuencia directa en la valoración social de la sexualidad femenina. El placer se convertía en un requisito fundamental para el buen desarrollo de la concepción, y con ello, el orgasmo femenino, síntoma de buena circulación de los humores y de la apertura del útero, sería un requisito indispensable para la procreación. Deseo, placer y reproducción quedarían así ligados de manera indiscutible.

A partir del Renacimiento, la nueva biología vendría a romper con estas convicciones. Tal y como afirma Corbin, la ciencia médica renacentista dejó de considerar el orgasmo femenino como un elemento útil para la reproducción; con ello, el goce de las mujeres dejó de ser relevante:

> el orgasmo femenino se ve desplazado a la periferia de la fisiología humana: se convierte en una simple sensación, intensa pero inútil. Al mismo tiempo […] cada vez se cuestiona

[85] Thomas W. Laqueur, *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud.* (Madrid: Cátedra, 1994).
[86] Corbin, «El encuentro de los cuerpos» en *Historia del cuerpo* dir. por Alain Corbin, 141-201, 144.
[87] Corbin, «El encuentro de los cuerpos», 144.

> más la creencia en la homología de estructura y función de los órganos sexuales. Desde entonces, no dejan de destacarse como naturales las diferencias entre sexos.[88]

A partir del siglo XVIII, la pérdida de relevancia de la sexualidad femenina irá acompañada de un proceso de encierro y secretismo en torno al sexo. Todo lo que atañe a la práctica sexual quedará vinculado únicamente a la concepción y, además, será encerrado en las alcobas, considerado un elemento de la vida íntima que hay que extirpar de la vida pública. En relación a ello, durante el siglo XIX todo el sexo mostrado, expuesto, comenzará a ser perseguido hasta en los detalles más ínfimos de su existencia. Como dirá Foucault, la sexualidad

> es acorralada en las conductas, perseguida en los sueños; se la sospecha en las menores locuras, se la persigue hasta los primeros años de la infancia; pasa a ser la clave de la individualidad, y a la vez lo que permite analizarla y torna posible amaestrarla. Pero también se convierte en tema de operaciones políticas, de intervenciones económicas (mediante interacciones o frenos a la procreación), de campañas ideológicas de moralización o de responsabilización: se la convierte en índice de fuerza de una sociedad, revelando así tanto su energía política como su vigor biológico. De uno a otro polo de esta tecnología del sexo se escalonan toda una serie de tácticas diversas que en proporciones variadas combinan el objetivo de las disciplinas del cuerpo y el de la regulación de las poblaciones.[89]

Como describe Foucault en *La voluntad de saber,* será en el siglo XIX, en mitad de estas transformaciones del significado del cuerpo, cuando el sexo se inserte como objeto para los dispositivos de poder. Quizá por ello, junto con la historia del cuerpo, una escuela de pensamiento histórico y teórico vinculada con los estudios feministas ha puesto en el centro el análisis de la conducta sexual y sus implicaciones sobre la vida de las mujeres, con la intención, como describe Gayle Rubin, de desafiar al esencialismo sexual, tanto implícita como explícitamente:

> El nuevo pensamiento sobre la conducta sexual le ha dado al sexo una historia y creado una alternativa constructivista al esencialismo sexual. El supuesto de que la sexualidad se constituye en la sociedad y en la historia y que no está unívocamente determinada por la biología subyace a todos los trabajos de esta escuela. Ello no significa que las capacidades biológicas no sean prerrequisitos de la sexualidad humana, significa simplemente que esta no puede comprenderse en términos puramente biológicos […]. El cuerpo, el cerebro, los genitales y el lenguaje son todos necesarios para la sexualidad humana, pero no determinan ni sus contenidos, ni las formas concretas de experimentarlo, ni sus formas institucionales. Más aún, nunca encontramos el cuerpo separado de las mediaciones que le imponen los significados culturales.[90]

Pensar la sexualidad en tanto objeto de estudio de la historia y, de esta forma, vincularla a los procesos de producción de subjetividad no solo enriquecerá el análisis social e histórico acerca de la posición de las mujeres, sino que, además, será imprescindible para

[88] Corbin, «El encuentro de los cuerpos», 149.
[89] Foucault, *La voluntad de saber,* 155.
[90] Gayle Rubin, «Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad» en *Placer y peligro: explorando la sexualidad femenina* comp. por Carole Vance (Madrid: Revolución,1989), 113-190, 132.

poder llevar a cabo una *política sexual* realista, que permita avanzar en la emancipación de la mujer, deconstruyendo aquellos argumentos inmovilistas basados en los determinismos biológicos:

> Una vez que se comprenda el sexo en términos de análisis social e histórico será posible una política sexual realista. Podrá, entonces, pensarse sobre ella en términos de fenómenos, tales como las poblaciones, las barriadas, las pautas de asentamiento territorial, las migraciones, los conflictos urbanos, la epidemiología y la tecnología policial. Son estas categorías de pensamiento más fructíferas que las tradicionales de pecado, enfermedad, neurosis, patología, decadencia, polución o del declive y caída de los imperios.[91]

En España, en el cambio del siglo XIX al XX, y durante el primer tercio de este nuevo siglo, se lleva a cabo la pugna por un modelo de sexualidad que viaja entre los dogmas católicos y la apertura sexual promovida por la cultura de masas. Además, será el momento en el que se intente legitimar una jerarquía sexual muy determinada, tanto por la consolidación de la institución familiar como por los intentos de afianzar el ideal de mujer doméstica. Una pugna bien representada por este antagonismo entre feminismo y antifeminismo y que tendrá como objetivo la imposición de un modelo determinado de sexualidad. Por ello, en este tiempo veremos cómo emerge de forma virulenta un control social que se fija en el cuerpo, especialmente el femenino, basándose en lo que Rubin llamará las *ideologías de inferioridad erótica y peligro sexual*.

En este sentido, y en la época que nos atañe, es importante señalar la introducción de la sexualidad en el discurso médico y la aparición de disciplinas vinculadas a él, como el higienismo o la psiquiatría. Desde finales del siglo XIX, estas se interesan por la sexualidad, esencialmente a través del examen y la etiología de las enfermedades mentales así como las de transmisión sexual, y por aquello que consideraron «prácticas sexuales desviadas o perversas», como la masturbación, la homosexualidad o incluso la prostitución. Imponen, como señala Rubin, «la condena psiquiátrica del sexo».[92] En este sentido, señala Guereña,

> con el desarrollo de la medicina y de la higiene (y de la «presión» médica sobre la sociedad) y la asunción por el Estado (y sus diversas organizaciones y representaciones) de nuevas competencias (después del Antiguo Régimen), la administración va a tomar en cuenta nuevas preocupaciones sanitarias y procurar que se mantenga la salud pública (frente a diversas epidemias y en particular para el tema que nos interesa, el desarrollo de las enfermedades venéreas o de transmisión sexual).[93]

Pero el estudio de la sexualidad no es una empresa fácil. Para acercarse al estudio de los deseos, la sensualidad, las prácticas sexuales, etc., las autoras y autores dedicados a ello han encontrado dificultades en la medida en que se trata de un ámbito que corresponde a lo íntimo, a un espacio privado al que es difícil de acceder.[94] Como plantea Alain Corbin:

[91] Rubin, «Reflexionando sobre el sexo», 133.
[92] Rubin, «Reflexionando sobre el sexo»,137-138
[93] Jean Louis Guereña, «La sexualidad en la España contemporánea (1800-1950)», *Hispania,* LXIV/3, nº218 (2004), 825-834, 832.
[94] Guereña, «La sexualidad en la España contemporánea».

> El deseo y el placer de los cuerpos solo dejan huellas evanescentes, que hacen difícil dilucidar tales debates. La sensualidad escapa a la estadística. Por ejemplo, ni la demografía histórica ni sus procedimientos cuantitativos más refinados permiten calcular la evolución de la media de coitos de las parejas legítimas.[95]

Por ello, las investigadoras en el campo de la sexualidad lo han hecho desde los *objetos* más accesibles. Cabe señalar a Francisco Vázquez García, quien se ha acercado a través de la filosofía y mediante el estudio de la moralidad de la época en relación a la práctica sexual en la obra *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX)*, publicada en 1997 junto a Andrés Moreno Mengíbar. O a través de figuras que cargan las tensiones de la época, como describe en *Los hermafroditas. Medicina e identidad sexual en España (1850- 1960)*, publicada en 2012 junto con Richard Cleminson.

Cabe señalar también a Jean-Louis Guereña como uno de los historiadores más destacables en el campo de la historia de la sexualidad de la España contemporánea. En su obra *Detrás de la cortina: el sexo en España (1790-1950)*, publicada en 2018, señala tres niveles de acercamiento a la sexualidad: mediante los discursos, mediante las representaciones y a través de las prácticas. Este último nivel, afirma, es el más difícil de abordar «si pretendemos interesarnos en todas las edades (infancia, adolescencia, edad madura, vejez) desde la perspectiva de ambos sexos, y en todas las situaciones (celibato más o menos forzoso, matrimonio, viudez)».[96]

Guereña señala que tanto la Historia de la ciencia y la medicina, los estudios de género, los estudios feministas, los estudios queer o la historia de la demografía se acercan al campo de los discursos; y lo hacen sirviéndose de fuentes estadísticas —especialmente la demografía— que desvelan información sobre la práctica sexual (como la edad de acceso al matrimonio, las cifras de fecundidad, la edad en que las mujeres tienen su primer hijo, las enfermedades venéreas, etc.). Pero también acuden a fuentes administrativas, incluyendo las policíacas, extraídas de archivos judiciales y relativas al orden público.[97] Estas suelen representarse sexualidades ilícitas o en los márgenes de la norma y, a través de ellas, se puede ver el control que se ejerce sobre poblaciones marginales o consideradas peligrosas para el orden social. En este sentido, la práctica de la prostitución estará particularmente afectada por el ángulo policial y sanitario. La preocupación policial y sanitaria sobre el tema pondrá en marcha un sistema reglamentarista a mediados del siglo XIX (es decir, la tolerancia oficial de la prostitución) que descansa sobre dos pilares: el empadronamiento y el control médico.

Aparte de estos ámbitos, destaca el acercamiento a partir del discurso religioso, que durante siglos ocupa un espacio privilegiado para conocer lo que Foucault llama *los secretos de la alcoba.* El confesionario, los manuales de confesores, han sido una buena fuente en la que encontrar las *confesiones de la carne*; en ellos se relataron con detalle los *pecados* cometidos, las prácticas realizadas, etc. También sirven de ayuda las

[95] Corbin, «El encuentro de los cuerpos», 143.
[96] Guereña, «La sexualidad en la España contemporánea», 831.
[97] Corbin, «El encuentro de los cuerpos», 174.

publicaciones religiosas —libros y folletos— de la prensa católica. Otros de los discursos relevantes son el discurso jurídico y el discurso político *oficial* que, en la época que nos ocupa, se vino alimentando y justificando recíprocamente con el religioso.

> Prueba de esta relación entre el discurso religioso y el discurso político «oficial» viene a ser la publicación en los boletines oficiales eclesiásticos, esencialmente en el periodo de la dictadura de Primo de Rivera, de las circulares dictadas por los gobernadores civiles sobre moral (blasfemia, lucha contra la pornografía, bailes) y publicadas previamente en los boletines oficiales de la provincia.[98]

Por último, no podemos obviar otro tipo de fuentes que pueden resultar útiles: son las representaciones de la sexualidad a través de expresiones artísticas y literarias. Estas representaciones son fuentes relativamente asequibles, aunque es bien cierto que, tal y como señala Guereña, plantean otro tipo de problemas de interpretación o de lectura. Y, además, cuentan con algunos límites: es difícil conocer el alcance que tuvieron o su repercusión social, y también en qué medida dichas representaciones de los deseos, las fantasías o la sensualidad se correspondían con la realidad de la práctica sexual.

Desde finales del XIX, la literatura trata abundantemente la cuestión sexual, de forma más explícita o con un tono más metafórico. También la cuestión amorosa, así como temáticas más audaces, como la del celibato y sus consecuencias. Una corriente relevante en este campo será el *naturalismo*, cuyo máximo exponente europeo es Émile Zola; en España esta corriente estuvo representada por Eduardo López Bago y Emilia Pardo Bazán. La corriente naturalista quiso exponer directamente, con detalle y sin tapujos, las *pasiones humanas*, «los "vicios" más o menos ocultos (por ejemplo el adulterio, la masturbación, la prostitución,…) sin entrar no obstante (aunque se les haya querido confundir) en el marco de la producción erótica y pornográfica más o menos clandestina».[99] En la literatura podemos recurrir también al rico campo de las autobiografías y memorias que elaboran un *discurso de lo íntimo* que puede abordar de manera más o menos directa el tema de la sexualidad. Es importante señalar que estas fuentes literarias presentan también problemas para entender la sexualidad de un modo más generalizado, ya que suelen hacer referencia a las prácticas reales de quienes las firman, y su origen suele estar en una escritura, digamos, privada, como son los diarios íntimos, la correspondencia, las biografías, etc. Por ese motivo, se trata de fuentes que provienen de personas que tuvieron repercusión o pertenecieron a una élite, y por ese motivo han podido trascender. Es decir, hay enormes sectores de la población que quedarían fuera de ciertas ideas que pueden aportarnos los diarios íntimos; por ejemplo, el sector de las mujeres obreras.

Para acceder a ámbitos menos elitistas podemos acercarnos a expresiones como la fotografía, la pintura, la ilustración, la música o, de un modo más evidente, las nuevas producciones pornográficas. En todas ellas aparecen representaciones del cuerpo más o menos desnudo, principalmente de la mujer, pero no solo, y del amor. «Se manifiesta

[98] Jean-Louis Guereña, *Detrás de la cortina. El sexo en España (1700-1950)* (Madrid: Cátedra, 2018), 32.
[99] Guereña, «La sexualidad en la España contemporánea», 33.

también un sistema de representaciones que da cuenta de las conductas íntimas y, por lo tanto, de las sexuales en un momento y en un lugar dados».[100]

En el terreno acotado de esta investigación hemos querido poner la mirada en el campo de los discursos acerca de la sexualidad que promovió el antifeminismo, así como en la incidencia que tuvieron. Tanto los discursos que establecen la norma sexual como aquellos encargados de vigilar y castigar las disidencias. Además, hemos puesto el acento en fuentes primarias en el ámbito de las representaciones artísticas de la cultura popular, buscando en las letras de las músicas populares, como son el cuplé y el flamenco, un campo idóneo para ilustrar la producción de la mujer española a través de la cultura popular. Pero, sobre todo, hemos destacado el relato en primera persona de las mujeres, artistas flamencas y artistas de la sicalipsis que encarnaron estos discursos en sus propios cuerpos y sufrieron el control, el castigo o las experiencias de la soledad. Así, por ejemplo, las entrevistas a grandes artistas del cuplé que la periodista y escritora feminista Carmen de Burgos llevó a cabo en los primeros años del siglo XX. Entrevistas intimistas donde ellas exponen sus vidas, cómo han vivido en sus carnes el hecho de ser las referentes de la transgresión femenina.

Este análisis se ha completado gracias a los autores Enrique Encabo e Isabel Clúa, quienes desde la etnomusicología han sabido relacionar la producción de la identidad nacional a través de la música popular con la situación de las mujeres en el cambio de siglo y el primer tercio del siglo XX. Encabo, mediante sus obras *Música y nacionalismo en España. El arte en la era de la ideología* (2008) y *Miradas sobre el cuplé en España. Identidades, contextos, artistas y repertorios* (2019), describe cómo la música nace y se expande en un contexto del que no es ajena. Esta ha servido para la construcción de la identidad a través de la cultura, especialmente de la cultura popular y de masas. Se trata de pensar, por tanto, la capacidad social de la cultura popular como agente de socialización, pero también de transformación. Especialmente la música popular y de masas que acompañó los procesos sociales de la España del siglo XX y sigue haciéndolo hoy en día. En la misma línea, cabe señalar la obra de Clúa *Cuerpos de escándalo. Celebridad femenina en el fin-de-siécle,* que introduce la perspectiva de género en dichos análisis. Por último, el historiador y musicólogo Samuel Llano unirá todo ello y lo vinculará con los nuevos modos de control social que se establecen en la gran ciudad en los albores del siglo XX en su obra *Notas discordantes. Flamenquismo, músicas marginales y control social en Madrid (1850-1930).*

Esta producción bibliográfica, junto con determinadas fuentes primarias, se ha completado con el uso de letras de coplas populares cantadas en el flamenco. Pese a que el análisis de las mismas no se realiza con rigor filológico, sino desde una mirada sociológica e historiográfica —asumiendo las limitaciones que esto conlleva—, estas fuentes se han considerado un campo muy útil de investigación, ya que su contenido ilustra cómo el flamenco se utiliza como difusor de las ideas acerca de la feminidad y como un transmisor de estas ideas a las clases populares.

[100] Guereña, *Detrás de la cortina,* 34.

PRIMERA PARTE.

¿Qué es el antifeminismo?

Lo peor de la condena
es cogerle el gusto
a las cadenas.[101]

[101] Isabel Escudero, *Nunca se sabe,* (Valencia: Pre-textos, 2010); Rocío Márquez, «Firmamento», Universal Music, tema 8 en *Firmamento,* CD, 2018.

CAPÍTULO 1.
Conceptualización y genealogía del antifeminismo

Con el capítulo que da comienzo pretendo conformar una teoría capaz de definir el antifeminismo como categoría de estudio. Con ese propósito, y a lo largo de sus páginas, trataré de ir respondiendo a las preguntas fundamentales: qué es el antifeminismo, quiénes son los antifeministas o de qué modos opera el antifeminismo sobre la vida y los cuerpos de las mujeres.

Para ello, parto de la genealogía que desarrolla Michel Foucault[102], mediante la que concibe el poder como un conjunto de relaciones desplegadas en forma de red; unas relaciones dinámicas que, mediante *arreglos*, se van transformando para ajustarse a la realidad social con el fin de perdurar y mantenerse estables en el tiempo. Como veremos más adelante, en esta genealogía se produce una evolución: de un poder soberano —arcaico, medieval, que se irá desvaneciendo durante el siglo XVIII, al tránsito hacia la era del biopoder, en la que dicho poder encontrará el modo de hacerse específico en determinados ámbitos de la vida de los sujetos a través de las disciplinas del cuerpo —o anatomopolítica— y de concretarse sobre los flujos de población mediante la biopolítica. Junto a ellas, crecerá también un biopoder represivo que, desde comienzos del siglo XX y a modo de racismo de Estado, irá encontrando nuevas formas de ejercer la violencia y el castigo.

El marcado carácter antiesencialista de Foucault ha provocado que, a lo largo de toda su teoría, el autor *olvide* la cuestión de los sexos. Por ello, vemos cómo atiende al modo en que el biopoder se fija en los cuerpos, pero no contempla cómo este actúa sobre unos cuerpos que están sexuados. El biopoder produce subjetividad, pero no se subraya la diferencia entre la identidad de *lo masculino* y *lo femenino.*[103] Este hecho, tal y como se constata en el Marco Teórico, ha sido cuestionado por una teoría feminista preocupada por comprender cómo opera el patriarcado en tanto sistema de poder. Y solo a través de ella ha sido posible pensar el sistema patriarcal como una forma específica del biopoder, cuya lógica regula y organiza el orden de los sexos en las sociedades occidentales contemporáneas.

Los estudios de Celia Amorós, de Rosa Cobo y Luisa Posada Kubissa[104] se centran en definir el patriarcado como un *pacto entre varones* en pugna por el poder. La idea del

[102] Michel Foucault, *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976),* 2ª ed. (Madrid: Akal, 2012); Michel Foucault, *La voluntad de saber*.

[103] Posada Kubissa, «El "género", Foucault y algunas tensiones feministas».

[104] Amorós, *La gran diferencia*; Rosa Cobo, *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau* (Madrid: Cátedra, 1995); Luisa Posada Kubissa, *Sexo, vindicación y pensamiento,* (Madrid: Huerga y Fierro, 1995)

poder en su forma dinámica y cambiante la encontramos también en esta definición, ya que el *pacto* patriarcal no es monolítico, sino que sufre sus propios ajustes y adaptaciones a lo largo de la historia. En este estudio nos fijaremos en la que tiene lugar a partir del siglo XVIII, en el proceso de configuración de las democracias modernas y el asentamiento de nuevas lógicas de dominio, y que dará lugar a lo que las autoras han llamado *patriarcado moderno.* El derrumbe de las monarquías absolutistas lleva consigo la deslegitimación de la sociedad estamental y la descreencia en sus viejas estructuras; la lógica medieval que venía regulando las relaciones entre los sexos se va a volver inoperativa para los nuevos modelos de organización de la naciente sociedad capitalista e industrial.

Las hipótesis que se proponen en este capítulo parten de la idea de que el patriarcado moderno acaba operando como un dispositivo biopatriarcal que regula un orden desigual entre los sexos. A partir del siglo XIX, este dispositivo será uno de los pilares que sostienen los nuevos modelos de organización política y social que, especialmente en los países católicos de Europa, se comienzan a alumbrar. Y, para ello, se despliega con toda una serie de tecnologías de poder que, por un lado, producen y reproducen identidades de género a través de discursos normativos sobre *lo femenino* y *lo masculino.* Por otro lado, querrá poner freno a cualquier tentativa de cambio político o social con respecto a la posición de la mujer e impedir cualquier avance en pos de su emancipación.

El antifeminismo aparece como una tecnología de poder, quizá la más relevante del biopatriarcado, entretejido entre la producción de los modelos normativos de feminidad y la represión ante las tentativas de cambio en el orden de los sexos. Por ello, afirmamos que aparece en mitad de la pugna entre poder y resistencia; en el centro de esos esfuerzos por hacer pervivir un orden desigual entre los sexos que mantenga el sometimiento de las mujeres al varón frente a las tendencias igualitarias que pretenderán derrocarlo.

Como define la historiadora francesa Michelle Perrot, esde finales del siglo XIX, «el antifeminismo —como si de una sombra se tratara— es la compañía inseparable de los esfuerzos de las mujeres en su lucha por lograr la emancipación». Esto es así, dirá, porque el antifeminismo «rechaza esta igualdad viendo en el feminismo una amenaza más o menos oscura para el orden de un mundo cimentado en la jerarquía sexual y la dominación masculina».[105] Y por ese motivo aparecerá frente a un feminismo cada vez más activo: los avances de las mujeres, señalará Perrot, «constituyen, por encima de todo, el principal motor para que el antifeminismo se ponga en marcha».[106]

En esa misma dirección apunta Christine Bard cuando afirma que, desde su nacimiento, el antifeminismo estará omnipresente «en la encrucijada de la historia de las mujeres y de la historia de los hombres, y podemos encontrarlo en el corazón de, prácticamente, todos los conflictos que han marcado la evolución contrariada de los "roles" de la identidad de los sexos».[107] Y pese a que el antifeminismo no llegaría a constituir grandes obras

[105] Perrot, Michelle, Prefacio a *Un siglo de antifeminismo*, ed. por Christine Bard (Madrid: Biblioteca Nueva, 2000), 11-23, 12.
[106] Martha Ackelsberg, *Mujeres libres. El anarquismo y la lucha por la emancipación de las mujeres*, 4ª ed. (Barcelona: Virus, 2017).
[107] Christine Bard, *Un siglo de antifeminismo*, 25.

específicas hasta bien entrado el siglo XX, sus discursos se extenderán por todos los ámbitos de la sociedad, desde la ciencia hasta el arte.

Bard[108] señala que la sombra del antifeminismo se compone de una serie de discursos y de prácticas, tales como el sexismo —entendido como la legitimación de la discriminación por razón de sexo—, el machismo —como la ideología defensora de la supremacía del varón— y la misoginia explícita o implícita que vemos aparecer a modo de reacción. Sin embargo, ni todo el machismo ni todo el sexismo ni toda la misoginia pueden traducirse como antifeminismo. Para Bard, el antifeminismo se diferencia de estos relatos en que se trata de una tecnología específica que nace ante la tensión que provoca el proyecto político por la igualdad de los sexos, como una oposición a los primeros logros políticos del feminismo moderno. Sería, por tanto, el «fiel reflejo de los miedos sociales que atenazan a los conservadores y de los prejuicios estéticos de una época que, además, tendrá que cargar con la pesada herencia del siglo que termina».[109] Su objetivo no sería otro que el de salvaguardar el sistema patriarcal y, con ello, la reafirmación de la diferencia entre hombres y mujeres y la rígida jerarquía sexual establecida entre ellos.

Teniendo en cuenta estas definiciones de partida, las hipótesis que se irán describiendo vincularán el antifeminismo español con esas tecnologías del biopoder patriarcal que aparece a mitad del siglo XIX, especialmente en el marco de La Restauración (1874-1931). Durante ese tiempo, el antifeminismo subyace en un escenario tensionado por los nuevos debates sobre las mujeres y las modernas demandas para la emancipación femenina; pero, también, y de una forma más global, los antifeministas reaccionan frente a las grandes transformaciones sociales y políticas que se dejaban ver especialmente en las ciudades y que, de una forma rápida y radical, estaban sacudiendo los cimientos de la sociedad decimonónica. Este antifeminismo español se vuelve más virulento hacia finales de la centuria y se consolida durante las primeras décadas del siglo XX como esa sombra antimoderna que persigue los avances de las mujeres. Y se fija, especialmente, en todo ese vendaval feminista que percibe como una gran amenaza al poder patriarcal; como un peligro que ataca al orden sexual, pero que tendrá consecuencias sobre toda la sociedad, alterando su armonía y la paz social.

Como se irá describiendo, el antifeminismo se ejerce en su forma productiva. Y lo hace en mitad de todo ese entramado en el que el biopoder, a través de un gran despliegue de saberes y prácticas, opera apropiándose del cuerpo y la vida de las mujeres con el fin de controlarla, disciplinarla y regularla. De igual forma, veremos cómo se lleva a cabo un *antifeminismo represivo* que actúa como fondo del sexismo de Estado ante cualquier alteración —o amenaza de alteración— en el orden de los sexos. Para ello, estará detrás de multitud de formas de represión y control sobre cualquier subversión al mandato patriarcal.

En los apartados que siguen, vamos a definir en términos teóricos el antifeminismo de una forma más detallada y precisa para, posteriormente, trazar una genealogía capaz de aterrizar la teoría en la realidad española de la época que nos ocupa. Empezaremos

[108] Christine Bard, *Un siglo de antifeminismo*, 43.
[109] Christine Bard, *Un siglo de antifeminismo*, 25.

describiendo de manera detallada el concepto de antifeminismo en tanto dispositivo de poder a través de la teoría de Foucault, para después comenzar a describir su origen y su desarrollo desde el siglo XVIII hasta la década de 1930.

1.1. El antifeminismo como tecnología de poder

En su genealogía del poder, Michel Foucault describe cómo hasta el siglo XVIII operó en Europa la lógica de la soberanía, basada en el privilegio de *hacer morir o dejar vivir*. El poder soberano se caracterizaba por detentar un *derecho de muerte* —fundamentado en la guerra y la represión— que culminaba con la facultad de apoderarse de la vida para suprimirla.[110] En *los aledaños de la sociedad moderna,* esta lógica dejó de ser funcional y, con ello, obligó a las tecnologías de poder a ir más allá. Así, dejó paulatinamente de centrarse en la muerte y comenzó a tomar la vida a su cargo.

Desde finales del siglo XVIII, se hace presente el *biopoder*, un arreglo mediante el cual el poder se despliega sobre la vida; con ello, buscará maximizarla y expandir indefinidamente todo lo vivo. Con tal fin, el biopoder tomará en cuenta los procesos de la vida y comenzará a organizarlos, controlarlos y emprender, entonces, la tarea de modificarlos. Como afirma Foucault, con la implantación del biopoder lo que sucede es la entrada de la vida en la historia; es decir, la entrada de los fenómenos propios de la vida de la especie humana en el orden del saber y del poder:

> el hombre occidental aprende poco a poco en qué consiste ser una especie viviente en un mundo viviente, tener un cuerpo, condiciones de existencia, probabilidades de vida, salud individual o colectiva, fuerzas que es posible modificar y un espacio donde repartirlas de manera óptima. Por primera vez en la historia, sin duda, lo biológico se refleja en lo político, el hecho de vivir […] pasa en parte al campo de control del saber y de intervención del poder. Este ya no tiene que vérselas solo con sujetos de derecho, […] sino con seres vivos, y el dominio que pueda ejercer sobre ellos deberá colocarse en el nivel de la vida misma; haber tomado a su cargo la vida, más que la amenaza de asesinato, dio al poder su acceso al cuerpo.[111]

El paso del poder soberano hacia el biopoder, fue una transformación indispensable para adaptarse a la realidad de la época, es decir, a un contexto de pleno desarrollo del sistema capitalista. El capitalismo, asevera Foucault, solo se hizo posible gracias a «la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos». Pero también exigió más: «necesitó el crecimiento de unos y otros, su reforzamiento al mismo tiempo que su utilizabilidad y docilidad; requirió métodos de poder capaces de aumentar las fuerzas, las aptitudes y la vida en general, sin por ello tornarlas más difíciles de dominar.» Por ello, veremos cómo, desde su implantación, el biopoder se torna un poder positivo que se ejerce de forma minuciosa mediante la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida. El cuerpo fue entendido como una máquina a la que había que someter a «su educación,

[110] Foucault, *La voluntad de saber*, 143.
[111] Foucault, *La voluntad de saber,* 151.

el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos».[112]

El poder soberano había pasado por alto el detalle, la individualidad y, por ello, se le habían escapado amplios aspectos de la vida. Este *fallo* se vio subsanado con la aparición de un biopoder que quiso fijarse en todos estos detalles. Para ello, realizó una primera adaptación *disciplinaria* o *anatomopolítica* que puso el foco en el cuerpo individual. Su finalidad era controlarlo: vigilar sus acciones, su comportamiento e, incluso, sus pensamientos. Todo ello, a través de la disciplina, el adiestramiento y el ordenamiento de los niños en instituciones como la escuelo, de los enfermos en el hospital, de los militares en el cuartel o de los trabajadores en los talleres.

A lo largo del siglo XIX, aparece una segunda adaptación, más tardía. En ella, el biopoder comenzó a dirigir la mirada hacia todos aquellos procesos que atraviesan a los cuerpos individuales, pero estos ya no serán pensados en su individualidad, sino en tanto especie. El ser humano fue entendido como cuerpo-especie, es decir, como una masa de población que se ve afectada «por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar».[113] Esta segunda adaptación, más tardía, recibirá el nombre de biopolítica y será una forma de poder que tomará a su cargo una serie de intervenciones o de *controles reguladores* para atender los procesos biológicos y biosociológicos de la población. De este modo, la biopolítica intentará recuperar el poder a través de la masa y de los fenómenos globales y, para ello, hace entrar la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos. De este modo, convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana.

Foucault describe como la sociedad decimonónica contemporánea vivirá una serie de ajustes, de *arreglos,* con los que el poder se adaptará a los nuevos modelos de organización social, marcados por los intentos de consolidación de las democracias modernas y la implantación del capitalismo:

> Si el aparato de los grandes aparatos del Estado, como instituciones de poder, aseguraron el mantenimiento de las relaciones de producción, los rudimentos de anatomopolítica y de biopolítica, inventados en el siglo XVIII como técnicas de poder presentes en todos los niveles del cuerpo social y utilizadas por instituciones muy diversas (la familia, el ejército, la escuela, la policía, la medicina individual o la administración de las colectividades), actuaron en el terreno de los procesos económicos, de su desarrollo, de las fuerzas involucradas en ellos y que los sostienen; operaron también como factores de segregación y jerarquización sociales, incidiendo en las fuerzas respectivas de unos y otros, garantizando relaciones de dominación y efectos de hegemonía; el ajuste entre la acumulación de los hombres y la del capital, la articulación entre el crecimiento de los grupos humanos y la expansión de las fuerzas productivas y la repartición diferencial de la ganancia, en parte fueron posibles gracias al ejercicio del bio-poder en sus formas y

[112] Foucault, *La voluntad de saber*, 150-151.
[113] Foucault, *La voluntad de saber*, 151.

> procedimientos múltiples. La invasión del cuerpo viviente, su valorización y la gestión distributiva de sus fuerzas fueron en ese momento indispensables.[114]

El biopatriarcado

Si tomamos la perspectiva foucaultiana como base, se hace preciso atender al papel de la mujer en el despliegue del biopoder, t*anto para esas anatomopolíticas del cuerpo individual como* para una biopolítica que se fija en lo colectivo. Así, del mismo modo que el pensador francés asoció el biopoder con la nueva lógica capitalista, cabe añadir la influencia que tendría también el sistema patriarcal moderno en tanto modelo que regula el orden de los sexos desde finales del siglo XVIII. De este modo, podríamos hablar de un *biopoder patriarcal* que tomará como objetivo la vida y los cuerpos de las mujeres. Cuerpos femeninos entendidos en su particularidad, pero también en tanto cuerpo-especie atravesado por cuestiones ligadas históricamente a su sexo.

En este sentido, partimos de la hipótesis de que este *biopatriarcado* actuará como sistema de poder específico, pero atendiendo a las lógicas del biopoder en el que se inserta. Con ello, asumirá las dos adaptaciones fundamentales que describe Foucault: en un primer momento, la disciplina o anatomopolíticas del cuerpo, del cuerpo femenino. Y, de forma posterior, una biopolítica que regula los fenómenos globales que afectan a las mujeres en tanto cuerpo-especie y que atenderá a todos los procesos biológicos y biosociológicos que las atraviesan.

Por ello, a lo largo de los capítulos, veremos cómo el biopatriarcado se ejecuta como ese *poder sobre la vida* que se despliega sobre las mujeres de forma positiva y que, como describía Foucault, ostentará el derecho de *hacer vivir* o de *arrojar* hacia la muerte a esa parte del todo social que conforma el sexo femenino. Para ello, operará de forma minuciosa, administrando los cuerpos de las mujeres mediante el control y la disciplina; también gestionando, de forma calculada, sus vidas. En otro término, se ejecutará en su forma biopolítica, regulando y ordenando los fenómenos de la mujer-especie.

En los capítulos que siguen, la investigación se centra en los modos de operar del biopatriarcado en el contexto español de finales del siglo XIX y principios del XX. En el capítulo segundo y el capítulo tercero nos centraremos en la adaptación disciplinaria del biopoder para describir cómo se produce y reproduce la identidad de género. De forma específica veremos cómo se construyen los discursos alrededor de la mujer española en el ámbito del conocimiento y de la religión, y cómo estos se vuelcan sobre la sociedad a través de mecanismos básicos de socialización como la familia y la escuela. Atenderemos además a aquellos procesos modernos de producción y legitimación de discurso como la cultura de masas, un ámbito que, según describe Encabo,[115] actuará desde entonces como gran difusor de ideología. Como veremos, el antifeminismo se constituirá en tanto discurso normativo que delimita *lo que puede ser* y *lo que no puede ser* dentro de la

[114] Foucault, *La voluntad de saber*, 150.

[115] Enrique Encabo, «La nacionalización de la cultura» en *Música y nacionalismos en España. El arte en la era de la ideología* de Enrique Encabo(Barcelona: Erasmus, 2007), 27-45.

identidad femenina, apoyando el ideal de mujer española y legitimando todos los fundamentos que lo sostienen.

En esa misma línea, en los capítulos que componen este trabajo abordaremos cómo la adaptación biopolítica del biopoder se fijará de forma específica sobre las mujeres en tanto masa de población. Para tal cometido, se tomará de referencia el contexto europeo de reafirmación y fortalecimiento de las naciones para aplicarlo al caso español, donde se subrayará la importancia del sexo femenino en dicho proceso.

En los capítulos que componen la Parte III, analizaremos la lógica antifeminista que subyace a los discursos normativos de la mujer española, y con la que se pretenden suprimir, castigar o invisibilizar todas aquellas formas de manifestar la feminidad que se encuentran en los márgenes del ideal de mujer española. Es decir, la operación de realzar la norma definirá el modo *óptimo* de ser mujer, donde deben encajar todas ellas —como individualidad y, también, en tanto especie—. En ese sentido, el antifeminismo se presenta como el muro de contención de todas aquellas amenazas hacia este ideal de mujer mientras se erige como el máximo defensor de las instituciones e instancias de poder patriarcal. De este modo, y tal y como veremos a continuación, el antifeminismo actúa en tanto discurso de muerte, ya que buscará deslegitimar cualquier tentativa de cambio en el orden de los sexos, cualquier amenaza al discurso normativo de feminidad y cualquier alteración en las tareas asignadas al sexo femenino. Cuestiones que, todas ellas, coagulan en el movimiento feminista.

La era del sexismo de Estado

Para adentrarnos en el antifeminismo represivo, hemos considerado necesario prestar atención a unos apuntes que realiza Foucault al respecto del biopoder y el ejercicio de la violencia.

Al analizar las adaptaciones del biopoder que tienen lugar en el cambio del siglo XIX al siglo XX, el pensador francés repara en una cuestión relevante: pudiera parecer que el afianzamiento del biopoder se ejerciera solo de forma positiva sobre la vida y, de ese modo, se suprimiera la relación directa entre poder y muerte, ese arrojar a la muerte que había caracterizado al necropoder siglos atrás. Sin embargo, afirma Foucault, «nunca las guerras fueron tan sangrientas como a partir del siglo XIX e, incluso salvando las distancias, nunca hasta entonces los regímenes habían practicado sobre sus propias poblaciones holocaustos semejantes».[116]

Vemos, por tanto, que en la sociedad moderna las disciplinas del cuerpo y la biopolítica se expresan de forma *positiva;* pero también que se seguirá ejerciendo el dominio a través de formas de violencia radical y directa. Así, resulta que el biopoder se acompañará de formas recrudecidas de represión y *muerte*. Un buen ejemplo, apunta Foucault, podrá verse en el nazismo o el franquismo, regímenes disciplinarios y biopolíticos que se impusieron con niveles extremos de perversión; además, sostendrá el filósofo francés,

[116] Foucault, *Historia de la sexualidad,* 145.

estarán presentes en procesos como el genocidio colonizador. En nuestro análisis, queremos demostrar que también lo estarán en el ejercicio del control sobre las mujeres a través del encierro y el castigo.

«¿Cómo puede matar un poder como ese, si es verdad que se trata esencialmente de realzar la vida, prolongar su duración, multiplicar sus oportunidades, apartar de ella los accidentes o bien compensar sus déficits?»,[117] se pregunta Foucault. La respuesta la desarrolla brevemente en *La voluntad de saber* y, de forma más detallada, en el curso que imparte en el College de France entre 1976 y 1977 publicado bajo el título *Hay que defender la sociedad.* En ambas obras da una explicación a través del *racismo de Estado*, concepto con el que resuelve el vínculo entre la teoría biológica del siglo XIX y el ejercicio del poder. Y, de forma más exhaustiva, el vínculo entre el evolucionismo y las nuevas formas de ejecutar el poder en las sociedades modernas.

El racismo de Estado[118] se define de forma específica como *una modalidad de racismo que* ya no tendrá que ver solamente con cuestiones étnicas, sino con una gran complejidad de factores cuyo nexo común será la biología. Se trataría de un mecanismo a través del cual las sociedades occidentales han venido legitimando la gran mayoría de los conflictos acontecidos desde finales del siglo XIX. La violencia, el dominio de unos grupos sobre otros, la colonización o, incluso, el encierro y el tratamiento de los anormales serán algunas de las técnicas que habría venido utilizando. Técnicas que encontraron su justificación teórica en el positivismo dominante en el campo del pensamiento; y que encontraron legitimación, de forma más concreta, en las teorías evolucionistas, paradigma hegemónico en l*as* ciencias naturales, la medicina, las ciencias sociales y la filosofía.

Como señala Foucault, el evolucionismo propició «la aparición de las razas, su distinción, su jerarquía, la calificación de algunas como buenas y otras, al contrario, como inferiores». En ese sentido, continúa afirmando:

> todo esto va a ser una manera de fragmentar el campo de lo biológico que el poder tomó a su cargo; una manera de desfasar, dentro de la población, a unos grupos con respecto a otros. En síntesis, de establecer una cesura que será de tipo biológico dentro de un dominio que se postula, precisamente, como dominio biológico.[119]

Mediante esta operación, el evolucionismo tomó a la biología como cómplice, como ese elemento a través del cual se justifica la *eliminación del otro.* La biología, de este modo, se torna una aliada del biopoder para establecer decisiones sobre lo que debe vivir y lo que debe morir.[120] Poco a poco, estas nuevas concepciones del poder que emergen a finales del XIX irían constituyendo una nueva relación de dominio atravesada por la idea de que, en favor de la supervivencia propia, es ineludible el sometimiento del enemigo, incluso su masacre:

---

[117] Foucault, *Hay que defender la sociedad,* 218.
[118] Michel Foucault, «Clase del 17 de marzo de 1976» en *Hay que defender la sociedad,* 205-225.
[119] Foucault. *Hay que defender la sociedad*, 218.
[120] Cabe resaltar que, a partir de ahora, cuando Michel Foucault se refiere a la muerte, no lo hace siempre de forma literal. La muerte o el exterminio es «el hecho de exponer a la muerte, multiplicar el riesgo de muerte de algunos o, sencillamente, la muerte política, la expulsión, el rechazo, etcétera».

> Por una parte, en efecto, el racismo permitirá establecer, entre mi vida y la muerte del otro, una relación que no es militar y guerrera de enfrentamiento sino de tipo biológico: cuanto más tiendan a desaparecer las especies inferiores, mayor cantidad de individuos anormales serán eliminados, menos degenerados habrá con respecto a la especie y yo —no como individuo sino como especie—, más viviré, más fuerte y vigoroso seré y más podré proliferar.[121]

Esta es, precisamente, una de las singularidades de este biopoder*:* el establecimiento de una relación que no es de guerra o militar, sino una relación biológica donde *el otro* se asume como un adversario, como un enemigo cuya existencia supondrá un peligro para el resto de la población. Por ello, y bajo esta premisa, la eliminación del otro es convertida en una transacción pensada en positivo: la desaparición del enemigo supondrá la salvaguarda de la población y su perfeccionamiento, y, con ello, el mundo será un lugar mejor. En este sentido, afirma Foucault: «la muerte de la mala raza, de la raza inferior (o del degenerado o el anormal) es lo que va a hacer que la vida en general sea más sana; más sana y más pura». De tal modo, en la era del biopoder —un tiempo donde, recordemos, ya han desaparecido las formas medievales del poder soberano—, el imperativo de muerte solo será admitido, concluye Foucault, cuando se trate de eliminar un *peligro biológico.* En este sentido, «la raza, el racismo, son la condición que hace aceptable dar muerte en una sociedad de normalización». Y con su *muerte* no solo se estaría buscando la eliminación del enemigo político, sino también el fortalecimiento de toda la sociedad, ya que «cuanto más numerosos sean los que mueran entre nosotros, más pura será la raza a la que pertenecemos». Así, concluye Foucault:

> En el fondo, el evolucionismo, entendido en un sentido amplio —es decir, no tanto la teoría misma de Darwin como el conjunto, el paquete de sus nociones (como jerarquía de las especies en el árbol común de la evolución, lucha por la vida entre las especies, selección que elimina a los menos adaptados)—, se convirtió con toda naturalidad, en el siglo XIX, al cabo de algunos años, no simplemente en una manera de transcribir en términos biológicos el discurso político, no simplemente en una manera de ocultar un discurso político con un ropaje científico, sino realmente en una manera de pensar las relaciones de la colonización, la necesidad de las guerras, la criminalidad, los fenómenos de la locura y la enfermedad mental, la historia de las sociedades con sus diferentes clases, etcétera. En otras palabras, cada vez que hubo enfrentamiento, crimen, lucha, riesgo de muerte, existió la obligación literal de pensarlos en la forma del evolucionismo.[122]

La descripción del racismo de Estado nos interesa porque, como ya hemos dicho, no es solo aplicable a las razas, sino que alcanza mucho más allá. Hasta tal punto que se convertirá en un modo de operar extrapolable a cualquier otra amenaza, a cualquier anomalía que altere el orden social. Por ejemplo, operará sobre aquellos anormales que Foucault describe a lo largo de toda su obra (los locos, los criminales, las histéricas), apelando para ello a la biología y a la base biológica de las teorías evolucionistas de la época.

Al abordar esta concepción del conflicto social, no podemos dejar de pensar cómo este tipo de racismo —que no es de corte étnico, sino evolucionista— afectó de forma directa

[121] Foucault. *Hay que defender la sociedad*, 219.
[122] Foucault, *Hay que defender la sociedad*, 219-220.

a los procesos de dominio patriarcal en la época que nos ocupa y en el territorio español. Es innegable que esta lógica del evolucionismo subyace de forma radical en la legitimación de la jerarquía sexual de la sociedad y en el dominio, aludiendo a sus mayores capacidades, del varón. Del mismo modo, dicha lógica debe reconocerse en las operaciones de exclusión y *muerte* a las que estuvieron sometidas aquellas leídas como mujer. Como veremos a continuación, está presente en todo el cuerpo teórico que se desarrolló en la segunda mitad del siglo XIX, especialmente en el campo de la medicina, acerca de la inferioridad femenina y su menor capacidad mental.

Por todo ello, otra de las hipótesis que rige esta investigación es que el modo de pensar las relaciones entre los sexos en el biopatriarcado no se entiende solo en tanto modo de multiplicar la vida, sino que habría que pensar también en lo que podríamos llamar un sexismo de Estado a través del cual se ejecuta un nuevo derecho de muerte. Veremos, entonces, que desde finales del siglo XIX el sexismo de Estado se convertirá en el dispositivo mediante el cual el biopatriarcado pensó las relaciones de colonización de los cuerpos femeninos.

En la era del sexismo de Estado, se desplegaría un aparato teórico y discursivo a través del que legitimar la diferencia biológica entre hombres y mujeres; una diferencia que se sostiene gracias al discurso religioso y a toda esa serie de demostraciones científicas, análisis, estudios y reflexiones de expertos sobre la inferioridad femenina y que aluden a su menor capacidad intelectual, a sus desajustes fisiológicos o a sus deficiencias psicológicas con respecto a los varones. Todas estas cuestiones someten sistemáticamente a las mujeres a un régimen de verdad que las constituye como eternas menores de edad necesitadas de tutela masculina; y, como consecuencia, las expulsa de cualquier instancia de poder. Un segundo ejemplo podremos verlo en esa forma más tardía de colonización que aparece con el auge de las teorías acerca de la complementariedad de los sexos. En este escenario, la mujer no será ya inferior, pero sí será pensada como un complemento del varón, esa mujer-esposa cuyo rol se limita a las necesidades y voluntades masculinas. Y, por extensión, a las necesidades y voluntades de una sociedad patriarcal que elimina cualquier otra posibilidad de existencia para las mujeres.

Pero el sexismo de Estado no solo actúa así. Provocará además un *corte* dentro de la categoría *mujer* con el que distinguirá entre lo que *debe vivir y lo que debe morir*. A través de los discursos normativos de la feminidad, se establecerá un modelo ideal de *ser mujer*, considerado natural y óptimo para la supervivencia de la sociedad. Lo que debe vivir, en este caso, será esta normatividad femenina —ya colonizada y sometida al poder patriarcal—, pensada como la salvadora de la especie. Se tratará de una feminidad *sana y pura* que deberá imponerse sobre feminidades subalternas, *anormales;* unas feminidades que *deben morir* porque su mera existencia supone una amenaza a la norma de género. Esta operación tendrá como resultado, por ejemplo, que aquellas mujeres que se sitúan en los márgenes por su subversión a la norma acabarán siendo categorizadas como enfermas, locas, criminales, peligrosas… Un gran abanico de categorías que serán utilizadas para justificar su encierro, su castigo o su eliminación.

Con todo ello, vemos que el sexismo de Estado se presenta como una modalidad del poder profundamente antifeminista que se activa frente a los peligros que acechan al orden patriarcal. Y el más importante de ellos será el feminismo.

Como hemos visto, el biopatriarcado se alza como ese régimen de poder que mantiene el *correcto* orden de los sexos, el ordenamiento *natural* entre hombres y mujeres; y esto lo justifica atendiendo a una lógica biologicista mediante la cual sitúa a las mujeres en una escala subordinada. Frente a ello, el feminismo será pensado como su resistencia más directa. Sus fundamentos descansan sobre la idea de que la opresión femenina no tiene causas físicas o fisiológicas, sino motivos políticos, sociales y culturales; por ello, si la opresión femenina tiene un origen estructural, podrá estar sujeta a cambios y transformaciones. Así, en la medida en la que el feminismo abre la puerta a la transformación del régimen patriarcal hacia un nuevo régimen de igualdad, se convierte en ese enemigo político contra el que actuar.

Por otro lado, afirmamos que el sexismo de Estado es profundamente antifeminista porque el *hacer feminista* planteó —y continúa planteando— múltiples y diversas alternativas al modelo normativo de mujer; modelos que se saltan sus reglas básicas o que transgreden cualquiera de sus límites. Como consecuencia de ello, muchas mujeres acaban adoptando para sí las premisas feministas y, de forma coherente, las incorporan en su ser y en su hacer cotidiano. Otras muchas, sin embargo, no adoptan esta posición de forma consciente ni premeditada, pero, aun así, se sublevan frente a los códigos de identidad femenina. Todas estas mujeres, acaban convirtiéndose en ese colectivo que Foucault llamó los anormales o los infames y que, en nuestro caso, quedarían ejemplificado en todas aquellas mujeres modernas, las garçone o las múltiples y diversas voces disidentes. Pero también, como veremos, en las trabajadoras fabriles —mujeres de clases populares que no podían encajar en el ideal burgués de feminidad—, las mujeres en los márgenes, las que llevan a cabo prácticas sexuales disidentes o, incluso, las artistas de la noche urbana. Todas ellas mujeres infames que dañan la pureza de la mujer española, y que suponen la degeneración de la especie y una amenaza para la pervivencia de la raza.

Frente a todas ellas, el sexismo de Estado lleva a cabo esa «extrapolación biologicista del enemigo político»[123] que definía Foucault y, como consecuencia de ello, se despliega como un dispositivo antifeminista encargado de *eliminarlas*, utilizando, por ejemplo, el punitivismo, la violencia o la represión. De tal modo, se genera una división entre *mujeres puras* y *mujeres infames* que, mediante décadas de adoctrinamiento, coacciones y castigos, condena a las mujeres a encajar en el régimen de normatividad. El objetivo será el de hacer vivir a una *raza de mujeres sanas y puras* capaces de cumplir con su destino biológico; aquellas que, según el antifeminista González-Blanco, transitarán «el camino de la virtud, por donde las mujeres honradas caminan triunfalmente, rodeadas de consideraciones y con el aplauso de la religión y el beneplácito de la ley» y no sucumbirán a aquellas almas peligrosas —o *anormales*—, encarnadas en los cuerpos de «la mujer

[123] Foucault. *Hay que defender la sociedad,* 221.

emancipista, libertaria, vesánica, estúpida, sin religión, ni freno, ni moral, ni más ley que sus feroces egoísmos [que] no puede ni quiere ser mujer casera».[124]

Este modo de operar del biopoder está detallado, de forma concreta y específica, en la Tercera Parte de la investigación, compuesta por capítulos que se centran en lo que hemos llamado *antifeminismo represivo*.

1.2. Breve genealogía del antifeminismo español

Feminismo y antifeminismo. Pugna por el ordenamiento de los sexos

Para poder analizar la historia del antifeminismo, se nos hace necesario comenzar haciendo un breve repaso de los caminos que ha seguido tanto la teoría como la práctica feminista. Así, podremos analizar cuáles han sido las amenazas que los antifeministas han percibido y de qué modo han ido constituyendo su reacción. Para ello, realizaremos en primer lugar una breve síntesis de los precedentes del movimiento feminista y de las cuestiones más centrales que los conformaron.

Los antecedentes del pensamiento feminista europeo los podemos encontrar siglos atrás, en el contexto del patriarcado del Antiguo Régimen. Se trata tanto de relatos críticos con la condición femenina como de mujeres que, de una forma u otra, hicieron visible su inconformidad con los límites de la feminidad normativa y, a través de múltiples canales, expresaron sus malestares íntimos, criticaron sus desdichados matrimonios o incluso su situación social con respecto a los hombres.

En opinión de Amorós,[125] bajo el sistema patriarcal medieval regía un *ajuste caso por caso* que permitió que algunas mujeres gozaran de parcelas de emancipación y autonomía para abrirse hueco en los espacios reservados para los varones. Bajo la lógica del Antiguo Régimen, estos casos concretos de mujeres excepcionales fueron considerados una salvedad dentro del colectivo femenino y, por ello, no fueron pensados como una amenaza a gran escala ni como un desafío peligroso al poder.

En ese contexto, afirma Amorós, existiría una menor reticencia para homologar a algunas mujeres —a estas mujeres excepcionales— al rango de los varones. Esto es así porque regía una *lógica de la excepción*,[126] que se encontraba sujeta al linaje o a los privilegios de distinto tipo y que permitía *tolerar* algunas transgresiones de los límites de la feminidad normativa. Estas transgresiones, sin embargo, debían ser concretas, excepcionales y aisladas, de tal forma que, precisamente por ello, no supusieran un desafío al orden de los sexos. Sin embargo —según la perspectiva del feminismo de la

[124] González-Blanco, *La mujer,* 188.
[125] Amorós, «De usos y abusos de las abstracciones» en *Tiempo de feminismo»,* 261-302.
[126] Celia Amorós, «Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Sobre poder y principio de individuación» en *La gran diferencia,* 89-109.

igualdad español—, estas primeras excepciones acabarían asentando las bases para los movimientos feministas que se articularon siglos después.

Se trata de voces que, desde la individualidad, quisieron denunciar cómo el orden desigual de los sexos relegaba al conjunto de mujeres al poder del varón. Voces herederas de los primeros argumentos en favor de la igualdad de las mujeres que se remontan a la Grecia clásica, elaborados por los filósofos sofistas del siglo V a. C.; pero también de esa literatura hecha por mujeres del Renacimiento (s. XV-XVI), como Christine de Pizán, o del movimiento literario y científico más amplio que se fue desarrollando en los salones franceses en el siglo XVII (conocido con el nombre de *Las Preciosas*).[127] Hablamos de personalidades como el filósofo Poulain de la Barre, cuya obra *De l'excellence des hommes contre l'egalité des sexes*, publicada en 1673, se ha considerado el precedente más directo del feminismo en Europa. De la Barre ironizó sobre la asunción irracional de los argumentos que legitiman la inferioridad natural de las mujeres; utilizando la premisa de que *la razón no tiene sexo,* el filósofo llevaría a cabo un alegato en defensa de la igualdad y criticaría la exclusión que sufrían las mujeres con respecto a los hombres. De la Barre pensó la desigualdad entre hombres y mujeres como una construcción histórica cuyo origen no sería la naturaleza, la biología femenina: en el estado de naturaleza originario —afirmarba— no existe la desigualdad por razones de sexo. Por el contrario, la opresión de las mujeres es fruto de un pacto social que se ha venido manteniendo en el tiempo. Frente a él, apostó por el uso de la *razón* —entendida en su significado ilustrado— como modo de superar el prejuicio. La única salida posible será, pues, adoptar las medidas necesarias para compensar la discriminación histórica de las mujeres; es decir, fomentar su educación, el acceso al trabajo asalariado y una nueva legislación.[128]

En el caso español, podemos remontarnos más atrás en el tiempo para encontrar las primeras voces críticas con la situación de la mujer, entendida en tanto colectivo oprimido. Es el caso de María de Zayas (1590- 1661), novelista de origen noble que sitúa su obra en el Preciosismo, dentro del Siglo de Oro, y cuyos textos tuvieron mucho éxito tanto dentro como fuera de España, hasta el punto de que ningún otro autor —salvo Cervantes, Quevedo y Alemán— logró que la edición de sus obras fuera tan amplia. En *Novelas ejemplares y amorosas* (1637), la autora realizó las críticas más duras de la época respecto al dominio del varón sobre la mujer, denunciando tanto la nefasta educación que recibían las mujeres como los mecanismos de socialización a los que estaban expuestas. Según afirma Margarita Ortega López,[129] este podría suponer uno de los primeros antecedentes del feminismo español, no solo por la importancia de su contenido, sino también por su significado social. En este mismo sentido, la investigadora Susan Kirkpatrick afirma:

[127] Posada Kubissa, «El pensamiento feminista como tradición emancipatoria: para una introducción» en *Sexo, vindicación y pensamiento*,17-25.

[128] Posada Kubissa, «La razón no tiene sexo: Poulain de la Barre» en *Sexo, vindicación y pensamiento*, 25-30.

[129] Margarita Ortega López, «La defensa de las mujeres en la sociedad del Antiguo Régimen» en *El feminismo en España. Dos siglos de historia*, ed. por Pilar Folguera (Madrid: Pablo Iglesias, 2022), 11-44.

> Puesto que a comienzos de esta época la autoría femenina era excepcional, cada escrito dado al público por una mujer, cualquiera que fuera su tema, sirvió como una intervención en un amplio discurso social acerca de la naturaleza de la mujer y su rol relativo al de los hombres. Podemos decir que la actividad literaria de estas mujeres constituyó una forma de labor cultural, en el sentido de que contribuyó a la elaboración y la modificación de las identidades sociales asumibles por la mujer en la sociedad moderna en formación.[130]

También algunos hombres se posicionaban a favor de la igualdad y se enrolaban en la causa por la defensa de las mujeres. Quizá la figura de más relevancia sea el ilustrado Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764) —el padre Feijoo— y su obra *Teatro crítico universal*, publicada entre 1726 y 1739. Tal y como señala Oliva Blanco Corujo,[131] se trataría de una colección de ensayos que se compone de ocho tomos. Uno de ellos contiene el capítulo «Defensa de las mujeres», en el que el autor retoma la polémica sobre la igualdad entre los sexos que vendría gestándose desde la Edad Media.

Como prosisgue Margarita Ortega López, Feijoo rebatiría la idea generalizada de la inferioridad femenina y consideraría que, desde el Barroco, solo los hombres, sin dejarles voz a las mujeres, se habrían alzado como defensores de estas teorías. Además, Feijoo situó el origen de la desigualdad en la dificultad de acceso de las mujeres a la información y a la educación, desmarcándose de la justificación basada en las cuestiones relativas a la biología. En ese sentido, consideraría que la *cultura masculina* habría especializado a las mujeres en trabajos poco gratificantes, no permitiendo que ellas se desarrollaran intelectual y socialmente en la misma medida que los hombres. La desigualdad era un hecho y, según Feijoo, su causa se encontraba en la educación: el encierro milenario que han venido sufriendo las mujeres era debido a las barreras que les han impedido acceder a la educación en condiciones de igualdad.

En esa misma época, destaca la figura de Ignacio López de Ayala (1739-1789), quien atacó directamente los argumentos de la diferencia sexual afirmando que la *superioridad* masculina tenía un origen sociocultural: «probar nuestras ventajas porque somos más fuertes y robustos es dar argumento a un caballo o a un elefante para que se prefiera al hombre».[132] Otros ejemplos los podemos encontrar en Pedro Rodríguez de Campomanes (1723-1802), autor ilustrado cuya obra *Discurso sobre la educación popular de los artesanos* seguirá la tesis de Feijoo y compartirá con él su afán por la educación femenina como un medio para la prosperidad económica del país. También en José Cadalso (1741-1782), un ilustrado que en su obra *Cartas marruecas* resaltó la necesidad de que las mujeres desempeñaran otras funciones económicas y sociales.

Por su parte, continúa Ortega López, Melchor Gaspar de Jovellanos (1744-1811) se preocupó por fomentar la educación como medida cautelar para prevenir todos los males. Era partidario del desarrollo de las mujeres en la sociedad, así como de su participación

[130] Susan Kirkpatrick, «Liberales y románticas» en *Historia de las mujeres en España y América Latina* Volumen III: del siglo XIX a los umbrales del XX, dir. por Isabel Morant (Madrid: Cátedra, 2006), 119-142, 120.

[131] Oliva Blanco Corujo, «La Ilustración deficiente» en *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Vol. 1: de la Ilustración al segundo sexo*, ed. por Celia Amorós y Ana de Miguel (Madrid: Minerva Ediciones, 2005), 145-174.

[132] Ortega López, «La defensa de las mujeres», 39.

activa en ella. Por último, cabe destacar a Josefa Amar y Borbón (1749-1833), mujer ilustrada que defendería la educación femenina como medio de progreso de la nación a través de sus obras *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres* (1790) y *Discurso en defensa del talento de la mujer* (1787).

En la España del siglo XVIII, «el peso de la tradición ahogaba incluso a las mentes más abiertas de la Ilustración».[133] Por ello, estas primeras denuncias no tendrían el calado suficiente como para organizar las primeras vindicaciones feministas. Si bien es cierto que la situación social de las mujeres y su capacidad para la vida pública comienzan a ser discutidas a nivel nacional y en muy distintos ámbitos, su consideración en la nueva sociedad y los supuestos ideológicos que sustentaban a esta no variaron sustancialmente: el modelo femenino imperante seguía definiendo a la mujer por su bondad o por su labor como esposa y madre y *su* espacio, sin duda, era el del hogar.

Pero el empeño crítico no cesó y estas ideas fueron la semilla de un movimiento feminista que fue germinando a paso lento. Como afirma Offen: «las críticas del estatus subordinado de las mujeres provocaron una conciencia de que las relaciones entre los sexos ni venían dadas por Dios ni estaban determinadas exclusivamente por la naturaleza, sino que estaban construidas socialmente». Como consecuencia de ello, «las firmes exigencias de jerarquías sexuales y dominación masculina, invocadas en nombre de la tradición, fueron contestadas por reclamaciones igual de vehementes por la igualdad sexual y la emancipación de las mujeres del control masculino».[134]

A partir del siglo XVIII, y en el marco de estos primeros debates acerca del orden de los sexos, las voces en defensa de la emancipación femenina comenzarían a suponer un problema de mayor calado, como no lo había supuesto siglos atrás. Amorós afirma que esto sucede debido a que, en este tiempo, comienza a imponerse la razón democrática y, con ella, una *lógica universalizadora*[135] que no toleraría bien las excepciones. Así, los casos de mujeres excepcionales dejaban la puerta abierta a la posibilidad de abrir grietas, de generar fisuras en el modelo normativo de mujer. Las denuncias sobre los malestares femeninos y, sobre todo, las voces discordantes con un orden desigual entre mujeres y hombres podrían acabar siendo un peligro, una amenaza, una fuente de resistencia al poder patriarcal.

Por ese motivo, a partir del siglo XVIII, el grupo de varones que detenta el poder no se mostrará tan flexible para aceptar la *excepción*, la *anomalía femenina.* Ya que, si se aceptase a una sola mujer como una igual en el espacio público o en los espacios de poder, señala Amorós, sería necesario hacerlo con todas: «entonces se verían nuestros demócratas obligados a acabar por admitirlas a todas. X, de sexo femenino, es capaz; luego todas las de su sexo son capaces».[136] Como define Amorós:

[133] Ortega López, «La defensa de las mujeres», 39.
[134] Karen Offen, *Feminismos europeos, 1700-1950. Una historia política* (Madrid: Akal Universitaria, 2015), 75.
[135] Celia Amorós, «Crítica de la identidad pura» en *La gran diferencia,* 207- 223.
[136] Amorós, *Tiempo de feminismo*, 206.

> La lógica de la democracia es, por el contrario, estricta en postular: o todas o ninguna, por implacable analogía con la operación aplicada a los varones. Y como estos no están dispuestos a aceptar a las mujeres como iguales en los espacios públicos de poder, es evidente que no van a tolerar ningún centro hemorrágico por el que podría introducirse el caballo de Troya.[137]

La articulación de la vindicación feminista supuso, efectivamente, un importante problema cuando las críticas de las mujeres dejaron de ser aisladas. En especial cuando estas comenzaron a implicar mayor carga política y, bajo el paraguas del feminismo, las mujeres empezaron a reivindicarse —a ellas mismas y a todo el colectivo femenino— como sujetos *libres e iguales*. Las mujeres quisieron ser consideradas como sujetos políticos y de derecho; merecedoras de optar al rango de ciudadanía que sí estaban logrando los hombres en unos Estados en pleno proceso de configuración. Para lograrlo, pusieron especial atención en la reivindicación de derechos de acceso a la educación, derechos sexuales o reproductivos, derechos laborales, etc. En definitiva, reivindicaban el derecho al poder. En las nuevas democracias modernas, esta vindicación se pensaba justa y oportuna, así que las mujeres se consideraron merecedoras de los mismos derechos y libertades que los hombres. Por ello, exigían alcanzar la *ciudadanía*, uno de los más elevados conceptos ilustrados para alcanzar la igualdad.

Autoras como Amorós, Cobo. Posada Kubissa o de Miguel sitúan en la Revolución francesa la fecha clave de este proceso, el punto de inflexión en el que la vindicación femenina se articula en tanto movimiento feminista. Esta afirmación suscita debates dentro del análisis de la genealogía feminista, ya que expulsa de la categoría de feminismo todas aquellas protestas contra el orden de los sexos y expresiones de los malestares femeninos anteriores a dicha fecha; sin embargo, sin entrar en debates teóricos específicos, sí puede comprenderse la Revolución francesa como un momento crucial para el feminismo. Las autoras del feminismo de la igualdad dirán que, en este tiempo, es cuando se conforman las primeras constituciones y cartas de derechos alrededor de los conceptos de *ciudadano* y *ciudadanía*.

Poco antes de la Revolución, las mujeres comienzan a denunciar la *opresión colectiva* y los problemas de su sexo a través de los *Cahiers de doléances*. Estos eran una herramienta creada para que los tres estados —la nobleza, el clero y el pueblo— redactaran sus quejas y las entregaran al Rey; como tales, acabarían siendo utilizados por las mujeres para recoger todas aquellas quejas, malestares y peticiones en forma de *memoriales de agravios*, que eran entregados a la Asamblea Constituyente. A finales del siglo XVIII, en plena Revolución, «la querella es llevada a la plaza pública y toma la forma de un debate democrático: se convierte por vez primera de forma explícita en una cuestión política».[138] A partir de entonces, las mujeres serán capaces de transformar las quejas en una demanda política que parte de la base de *o todas o ninguna*.[139] Y reformularán reivindicaciones fundamentales de la Revolución en razón del sexo. Por ejemplo, tomarán el concepto de

[137] Amorós, *La gran diferencia*, 207
[138] Ana de Miguel, «Los feminismos» en *Diez palabras sobre mujer* dir. por Celia Amorós (Pamplona: Verbo Divino, 2000), 217-256, 224.
[139] Amorós, «De usos y abusos de las abstracciones».

Tercer Estado planteado por Rousseau, con el que se refería a ese sector de población sin privilegios, el último eslabón del orden estamental. En esa reformulación, las feministas reconocen a las mujeres del Tercer Estado dentro del Tercer Estado, considerándose parte de la población oprimida dentro del grupo sin privilegios. [140]

En ese tiempo, las jacobinas organizadas en torno a la Sociedad de Mujeres Republicanas Revolucionarias exigieron *derecho a la existencia* para que las mujeres pudieran tener sus necesidades básicas cubiertas. Las girondinas, de clase más elevada, y que ya se habían encontrado en los salones literarios antes de la Revolución, se unieron en agrupaciones como la Sociedad Patriótica y de Beneficencia de las Amigas de la Verdad, reclamando la igualdad entre hombres y mujeres. En 1791, en plena Revolución, aparece una de las obras constituyentes del feminismo de la mano de Olympe de Gouges, el año anterior a que Mary Wollstonecraft publique la suya en Inglaterra.

De Gouges irracionalizó los argumentos en favor de la diferencia sexual a través de su obra *Declaración de derechos del hombre y del ciudadano.* En dicho texto afirmaba, por ejemplo, que las mujeres «componen un sexo que recibió todas las facultades intelectuales»[141] y, por ese motivo, la lógica que las excluye de los derechos naturales que la modernidad ilustrada ha establecido con vocación de universalidad carece de fundamento.[142] En Inglaterra, Mary Wollstonecraft se empeñó en desmontar la creencia acerca de la inferioridad *natural* de la mente femenina, así como las teorías sobre la mayor capacidad racional de los hombres. Para ello, atacará los discursos que legitiman la discriminación de las mujeres, desmontando la idea de *la mujer* que promovía Rousseau. También critica aquello que el filósofo señaló como *virtudes femeninas,* es decir, rasgos considerados propios de las mujeres que se harán pasar por naturales pero que, según Wollstonecraft, no son más que el producto de la degeneración de las costumbres y de la educación deficitaria que han recibido las mujeres. Por tanto, sostendrá, estas virtudes son ideas socialmente construidas y diseñadas en relación con normas sociales interesadas en perpetuar el sometimiento de las mujeres. [143]

Todas estas voces comenzaban a trazar lo que serían sus primeras reivindicaciones en tanto colectivo feminista. Unas y otras, desde distinto lugar, se unían a la pregunta que De Gouges lanzaba en la primera frase de su *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana* en 1789*:* «Hombre, ¿eres capaz de ser justo? Una mujer te hace esta pregunta; por lo menos no le privarás ese derecho. Dime, ¿qué te da imperio soberano para oprimir a mi sexo?».

El pensamiento ilustrado y sus abstracciones universalizadoras habían abierto las puertas para articular la vindicación de las mujeres en tanto sujetos libres y autónomos. Y, en ese marco, las mujeres reivindicaron su derecho a participar en la vida pública y política de los nuevos Estados con un proyecto por la emancipación femenina que se situaba dentro

[140] Amorós, *Tiempo de feminismo*, 378.
[141] Celia Amorós y Ana de Miguel Álvarez, «Introducción: Teoría feminista y movimientos feministas» en *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, 13-90.
[142] Luisa Posada Kubissa, «Igualdad y Revolución Francesa» en *Sexo, vindicación y pensamiento,* 47-55.
[143] Luisa Posada Kubissa, «Vindicación y feminismo en Mary Wollstonecraft» en *Sexo, vindicación y pensamiento,* 56-63.

de los parámetros de la tradición ilustrada y sus demandas de autonomía, igualdad y solidaridad. Sin embargo, el pensamiento ilustrado, al negarles formar parte de *lo universal* por haber nacido en un *sexo sin privilegios*, también acabaría siendo un límite para que las mujeres adquirieran los derechos de ciudadanía.[144] Por ello, si el *hambre de ciudadanía* había dado lugar a las primeras vindicaciones feministas durante la Revolución Francesa, con su fin la lucha no cesaría. Al concluir la Revolución, las mujeres se toparán con una cruda realidad: en Francia, la Constitución aprobada en el año 1793 las excluía del debate político y las expulsaba del espacio público. A partir de entonces, el papel que les deparaba la nueva República se reducía al de cuidadoras y compañeras de los únicos y verdaderos ciudadanos: los varones. Comenzaría, entonces, una dura etapa en el devenir del sexo femenino.

Según Ana de Miguel, para las mujeres que habían desempeñado algún tipo de participación política, llegó una oleada de fuerte represión. Los clubes de mujeres, que habían sido el principal espacio de socialización y politización femenino, fueron disueltos. Las mujeres con significación política solo encontraron salida en el exilio y las que no pudieron escapar tuvieron como destino la guillotina. «¿Cuál era su falta?», se pregunta la autora: «La prensa revolucionaria de la época lo explica muy claramente: habían transgredido las leyes de la naturaleza abjurando de su destino de madres y esposas, queriendo ser "hombres de Estado"».[145]

Rosa Cobo[146] afirma que, después de un tiempo de reflexión tras las luchas acontecidas durante la Revolución, las mujeres fueron conscientes de que las nuevas formulaciones políticas del Estado tampoco presentaban un mayor reconocimiento de las demandas femeninas. Las democracias modernas, afirma la autora, expulsaron a las mujeres de la lógica de la universalidad que las rige; y, como consecuencia de ello, estas vieron como *lo genéricamente humano* había sido usurpado por lo masculino, dejando fuera a la *otra* mitad de la población.

De este modo vemos como el sistema patriarcal propio de las monarquías absolutistas, lejos de desaparecer, había comenzado a adaptarse a la lógica de las democracias modernas para mantener la desigualdad entre los sexos. Con tal fin, en las nuevas democracias, las mujeres fueron reducidas a su biología y, en base a ella, todas —sin excepción alguna— se vieron sometidas a nuevas normas de feminidad que comenzaba a imponer el patriarcado moderno. Como afirma Gloria Espigado, en ese tiempo toda Europa quedaría marcada, como nunca antes, por la exclusión femenina, y un fuerte esencialismo atravesaría todos los ámbitos de la estructura social. Así, en los Estados liberales «quedó excluida de la actividad pública la mayoría de la población, muchos de los hombres que no reunían los requisitos adecuados y todas las mujeres».[147]

[144] Amorós, «Espacio de los iguales, espacio de las idénticas».
[145] De Miguel, «Los feminismos», 225.
[146] Cobo, «Los límites de la democracia» en *Fundamentos del patriarcado moderno,* 143-203.
[147] Gloria Espigado, "Las mujeres en el nuevo marco político" en *Historia de las mujeres en España y América*, Volumen III: del siglo XIX a los umbrales del XX, dir. por Isabel Morant. (Madrid: Cátedra, 2006), 27-60, 27.

Se activaron además nuevos mecanismos de dominio y control sobre las mujeres, encabezando una oleada represiva frente a un movimiento feminista ya imparable: cada vez más fuerte, más articulado y más capaz. Daba comienzo, entonces, una incesable tensión entre la implantación del régimen patriarcal en las democracias modernas y una eterna resistencia feminista. A partir de entonces, cualquier excepcionalidad femenina —esos casos específicos de los que hablábamos líneas arriba— deja de ser tolerada y cualquier subversión a la norma de feminidad se encuentra más constreñida, más controlada y más castigada que en épocas anteriores.

Patriarcado moderno. La imposición de la diferencia sexual

Como afirmamos en el apartado anterior, una vez se comienzan a articular las vindicaciones feministas, las voces de las mujeres son difíciles de acallar. Sus textos, su pensamiento y sus acciones no podían ser borradas en Francia, donde muchas habían sido partícipes de una lucha por *la igualdad, la libertad y la fraternidad;* ni tampoco en España, donde las voces discordantes habían plantado sus semillas. Ante tal camino recorrido, exigirles a las mujeres que se resignaran a la pasividad no era una tarea fácil.[148]

Además de por las demandas feministas, con el paso del tiempo se acentuó la necesidad de reformas ante esos modelos de poder que se notaban obsoletos y que suscitaban grandes disputas y altercados. Como consecuencia de todo ello, la fuerza del poder patriarcal se impuso con crudeza a finales del siglo XVIII a través nuevas adaptaciones. Así, el patriarcado moderno se iría imponiendo con fuerza en la sociedad decimonónica. Con ello, a lo largo de toda la centuria se plantearía de forma más radical *el problema de los sexos,* provocando fuertes tensiones entre la imposición de la nueva modalidad del sistema patriarcal y las reacciones y resistencias ante él. Al terminar el siglo, estas tensiones habrían dado lugar a la imposición de la lógica de la diferencia sexual.

Tal y como sostiene Cobo,[149] durante el siglo XIX, y pese a los intentos de consolidación de los Estados liberales, el poder patriarcal se fue transformando para acoplarse a los nuevos procesos sociales que acontecían. Y, como venimos analizando, lo hizo asegurándose de que nada cambiaba en el orden de los sexos. Para ello, el dispositivo de dominación patriarcal acabó reformulando sus tecnologías, dando lugar a nuevos —y, si cabe, más radicales— procesos de legitimación de la desigualdad entre hombres y mujeres. La fórmula utilizada no fue otra que la de intentar convertir en marginales las demandas feministas. Y, sobre todo, restringir por todos los medios cualquier tentativa de acceder al poder por parte de las mujeres. Para ello, la democracia moderna se vería obligada a justificar la exclusión femenina.

Tal y como señala Amorós,[150] como bajo la lógica universalizadora la fuerza de las abstracciones es tan poderosa, había que construir —que *producir*— un discurso lo

[148] Amorós, «La Revolución francesa y la crisis de legitimación patriarcal» en *Tiempo de feminismo*, 163-204.
[149] Cobo, «Los límites de la democracia».
[150] Amorós, «Para una teoría de los géneros como conjuntos prácticos».

suficientemente hábil capaz de cortocircuitarla. Y el modo de hacerlo fue a través de la radicalización de los discursos de la diferencia sexual. Si bien es cierto que la *lógica de la diferencia* había regido desde la época clásica, en el siglo XIX —especialmente en la segunda mitad— adquiere un nuevo cariz y una mayor virulencia, impregnando todos los ámbitos del pensamiento, la política, la economía, la cultura, la moral o la religión. Como concluye Amorós:

> La abstracción en cuya virtud varones antes definidos por diversos criterios de rangos estamentales —criterios ahora irracionalizados— se han convertido en individuos, en sujetos y en ciudadanos, esa misma abstracción ha de ser interrumpida ante el género femenino.[151]

De este modo, el viejo modelo de naturaleza humana que imperaba en las sociedades europeas fue siendo reemplazado por este otro modelo moderno que utilizará la diferencia sexual como eje fundamental de su discurso. Bajo su lógica, se produjeron dos modelos diferenciados: uno para *ser mujer* y otro para *ser hombre;* situando al *varón blanco* en el centro del sistema económico, político, social y cultural. Paulatinamente se iba desarrollando una homologación igualitaria entre el grupo de varones y, mientras, ellas fueron siendo despojadas de identidad propia.

Como describe Amorós: «todo sistema de dominación es un eficaz fabricante de esencias». Por ello, una presunta *esencia femenina* se constituyó como el muro que impedía que las mujeres pudieran asumirse en igualdad con respecto a sus compañeros, dinamitando con ella la lógica universal de la democracia. En ese sentido, concluye Amorós: «A la individualidad como tal no se la puede oprimir sino en la medida en que previamente se la ha transmutado en esencia […] que exista, pues, todavía el "eterno femenino" y no el "eterno esclavo", el "eterno siervo" o el "eterno proletario" prueba simplemente que el sistema de dominación masculina dura más».[152] Lo que sucedió a lo largo del siglo XIX, y todavía hasta nuestros días, afirma Amorós, es que el sexo —aunque también categorías como la raza— se utilizó para justificar la discriminación. Así, se constituyó, como nunca antes, como un límite para aplicar la universalidad de los derechos y, debido a ello, se puede comparar la situación de las mujeres con la de los esclavos: ambos grupos estaban excluidos, la pretendida universalidad estaba vetada a quienes no pertenecían al grupo de varones blancos europeos. Bajo la lógica de las democracias modernas, sucedió como si

> los varones radicalizaran su igualdad qua varones, no ya qua propietarios, en forma directamente proporcional a la acentuación de su diferencia con respecto a las mujeres, entre las cuales, en virtud de la lógica misma universalizadora de la democracia, se negarán a hacer cualquier tipo de excepción, que era mejor tolerada en la lógica de l'Ancien Régime.[153]

[151] Amorós, *Tiempo de feminismo*, 208.
[152] Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, 160
[153] Amorós, *La gran diferencia,* 208.

Tal y como sostiene Cobo,[154] con dicho proceso se inicia una redefinición de las identidades de género dentro de los esquemas de la modernidad, basada especialmente en un renacimiento de las lógicas de la diferencia. A partir de dicha lógica, y mediante un amplio despliegue de dispositivos de producción y socialización —y también de represión—, se irían redefiniendo *lo femenino* y *lo masculino* para construir una nueva división sexual de la sociedad que, como describe la autora, afectó a todos los espacios en los que se desarrolla la vida. Desde entonces, y más que nunca, estos se dividirán entre esfera pública/esfera privada. De este modo, la diferencia sexual se constituía como eje vertebrador de una sociedad binaria, sostenida por una marcada jerarquía entre los sexos.

La redefinición de las identidades de género se llevó a cabo gracias a un determinismo biológico mediante el cual el patriarcado moderno elaboró todo un cuerpo discursivo y una serie de dispositivos. Para las mujeres, esta identidad quedó cristalizada en el ideal de la *mujer burguesa.* Este, como veremos en el siguiente capítulo, apartó a las mujeres de lo público y las reservó en el hogar, el cual consideró como su lugar *natural* y el único escenario posible donde ellas, en base a sus capacidades físicas, psíquicas y morales, podrían desarrollarse.

Además, junto a la producción de los discursos normativos acerca de la mujer, se apuntalaron una serie de instituciones —tales como el matrimonio y la familia nuclear— útiles para producir y reproducir la subordinación femenina. Y, en todo este engranaje, se fueron consolidando aquellas tecnologías de poder que, por un lado, legitimaban la exclusión de las mujeres del poder; y por el otro, desplegaban todo un aparato represivo frente a cualquier ideal o práctica social que procurara subvertir tal régimen.

En este mismo sentido apunta también Posada Kubissa[155] cuando describe cómo el patriarcado moderno propicia una nueva estructura basada en la diferencia sexual. Con ello, señala esta autora, la sociedad decimonónica descubrirá el sexo, como nunca antes, a modo de construcción normativa; desde entonces, este pasará a ser utilizado como herramienta política para limitar las libertades, limitar el acceso de las mujeres a todo poder y para legitimar la subordinación femenina como un hecho objetivable.

El sexólogo e historiador Thomas W. Laqueur[156] explica que en la adaptación del sistema patriarcal el concepto de sexo se hizo central para la interpretación de los cuerpos. El cuerpo, afirmará Laqueur, pasó a ser la realidad esencial, mientras que sus significados sociales y culturales se convirtieron en epifenómenos. De los cuerpos se derivó la esencia de lo masculino y lo femenino y, en razón del sexo, estos fueron conceptualizados como dos opuestos irreconciliables. Para ello se sexualizaron sus funciones y determinados órganos corporales en un proceso en el que las semejanzas desaparecieron y las diferencias fueron puestas en primer plano. El resultado, describe Laqueur, fue la consolidación de una lógica regida por la concepción de dos cuerpos, dos biologías; ambas, con manifestaciones vitales, intelectuales, sociales, culturales radicalmente

[154] Cobo, «Los límites de la democracia».
[155] Luisa Posada Kubissa, «La filosofía de los sexos y la "mujer doméstica" en Rousseau» en *Sexo, vindicación y pensamiento,* 30-47.
[156] Thomas W. Laqueur, *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud* (Madrid: Cátedra, 1994).

diferenciadas. Como señala Amparo Gómez Rodríguez, «la biología y la anatomía se erigieron en el fundamento de las afirmaciones normativas sobre la mujer y su lugar en el nuevo orden social. El cuerpo pasó a ser la realidad esencial, mientras que sus significados, sociales y culturales epifenómenos».[157]

Gómez Rodríguez concluye que, a lo largo de todo el siglo XIX, el cuerpo sexuado es convertido en el campo de batalla de la redefinición de la antigua relación social básica entre hombres y mujeres; el pilar en el que se asienta el orden social. Los órganos y sus funciones pasan a constituirse en el núcleo sobre el que gravitan las diferencias de género. A partir de ellos, lo masculino queda ligado a la razón y la cultura; al mismo tiempo, serán la clave de la inferioridad femenina y la causa de la mayoría de enfermedades de sus cuerpos y su alma. Lo femenino, asociado a *lo natural,* a los instintos, quedó ligado al cuerpo físico y a su fisiología, por encima de cualquier elaboración psíquica. Por ello, señala Gómez Rodríguez, después del mito de la *mujer imperfecta* se instauró el de la *mujer útero,* convirtiendo su aparato reproductivo en el lugar de la diferencia.

En España, la implantación del patriarcado moderno —con todo el nuevo engranaje social que conlleva— comienza a hacerse presente desde mediados del siglo XIX. Como señala Juan Sisinio Pérez Garzón,[158] los signos de la caída del Antiguo Régimen se verían durante las primeras décadas del siglo XIX y estarían marcados por la Guerra de la Independencia (1808-1814) y la Constitución de 1812. Ambos hitos históricos expresaron los intentos de avance del liberalismo y, junto a ellos, tendrían lugar nuevas apuestas por la igualdad que promoverían tímidos cambios en las relaciones entre los sexos. Sin embargo, el estatus de las mujeres no cambió de manera notable. Por el contrario, se consolidó la lógica del patriarcado moderno. En esta línea, Gloria Espigado señala:

> En nuestro país, como en el resto de los países que adoptaron el modelo liberal, las mujeres van a resultar huérfanas de derechos, alienadas por completo de lo que se consideraba la ciudadanía activa, plena, abarcadora de los derechos políticos (electorales y de representación), pero también menoscabadas en sus derechos civiles (igualdad jurídica) y en los sociales (derecho a la educación y al trabajo).[159]

A medida que avanzaba el siglo, se iba asentando el moderno sistema patriarcal y se hacían notar las profundas desigualdades económicas, así como una radical brecha entre hombres y mujeres. En sintonía con la denuncia de Amorós acerca de la exclusión de las mujeres de la lógica de la democracia, Pérez Garzón afirma que: «los herederos de las revoluciones liberales aceptaron la igualdad como condición humana, pero diferenciaron las tareas por el sexo y pensaron que la actividad pública era tarea exclusiva de los varones».[160] Así, dirá, los liberales defendieron el contrato ciudadano para construir una sociedad civil con un Estado representativo, pero esta sociedad se enfocó en criterios patriarcales y, por ejemplo, consiguió el derecho al sufragio, pero limitado a los varones.

---

[157] Amparo Gómez Rodríguez, *La estirpe maldita* (Madrid: Minerva Ediciones, 2004), 56.
[158] Pérez Garzón, «Normas ancladas en la antigüedad» en *Historia del feminismo,* 25-38.
[159] Gloria Espigado, «Las mujeres en el nuevo marco político» en *Historia de las mujeres en España y América Latina. Del siglo XIX al siglo XX*, dir. por Isabel Morant, 27-60, 31.
[160] Pérez Garzón. *Historia del feminismo,* 71.

Como consecuencia de todo ello, también en España, «desde las revoluciones liberales del siglo XVIII, se implantó un nuevo orden social que estructuró la sociedad civil en dos esferas, la privada y la pública». Mientras, el código civil

> situó a las mujeres bajo el poder patriarcal y las excluyó de la independencia propia de todo individuo libre e igual. Se incorporaron a la sociedad civil como seres subordinados por naturaleza al varón, pero no en cuanto "individuos" iguales y soberanos, sino como prolongaciones de los hombres, que eran los artífices del pacto social y del nuevo orden de libertades.[161]

El liberalismo fue dejando huérfanas de derechos a las mujeres españolas.[162] Tal y como afirma Alicia Miyares, en España, en el contexto de consolidación de los Estados nacionales, conceder la plena ciudadanía a las mujeres era una idea demasiado radical que ni los más ilustrados estaban dispuestos a consentir. Por ello, los ciudadanos irían ganando derechos a la par que las mujeres iban siendo destinadas a otro tipo de tareas para las que sí se las consideraba capacitadas: labores dentro del hogar y en el seno de la familia.[163] En ese sentido, Kirkpatrick considera que «los mismos grupos sociales que adoptaron el liberalismo como un discurso público seguían observando las prácticas tradicionales en la vida cotidiana, especialmente con relación a la familia y la reproducción, el terreno que más directamente afectaba a la mujer».[164]

Para Nash,[165] el discurso ideológico de la división de esferas actuaba como mecanismo constrictivo eficaz que limitaba el ámbito de actuación de la mujer a la esfera privada. Esto tuvo como consecuencia que cualquier transgresión de esta norma significara la ruptura de las pautas de conducta socialmente aceptadas; y con ello, la descalificación de las mujeres en cuestión. A lo largo de toda la centuria, se fueron erigieron fuertes trabas y resistencias frente a la posibilidad de una presencia femenina en el ámbito público, cuestión que se consideraba socialmente inadmisible: «según el pensamiento conservador, cualquier transgresión de la norma de la división de las esferas seguía siendo inadmisible, ya que podía representar un peligro para la estabilidad social».[166]

En los últimos años del siglo XIX, en el contexto de la Restauración borbónica, se acentúa el rechazo social de la presencia femenina en la política, la cultura o las actividades sociales, lo que dificulta enormemente la integración de la mujer en el ámbito público. La excepción fueron algunas figuras notables, poco representativas del conjunto de la colectividad de las mujeres. En España, la diferencia sexual se había constituido como paradigma hegemónico, transformando de lleno todo el campo del pensamiento, la religión y la cultura. Y esto, afirma Nash, dio cobertura ideológica a la configuración de

[161] Pérez Garzón, *Historia del feminismo*, 103.
[162] Espigado, «Las mujeres en el nuevo marco político».
[163] Alicia Miyares, «El sufragismo», en *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Volumen 1: de la Ilustración al segundo sexo,* eds. Celia Amorós y Ana de Miguel (Madrid: Minerva Ediciones, 2005), 245-294.
[164] Kirkpatrick, «Liberales y románticas», 120.
[165] Mary Nash, «Control social y trayectoria histórica de la mujer en España» en *Historia ideológica del control social (España- Argentina, siglos XIX y XX),* coord. por Roberto Bergalli y Enrique E. Mari (Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, 1989), 151-173.
[166] Nash «Control social y trayectoria histórica», 157.

la mujer como excluida y, además, «constituyó una visión interclasista del papel social de la mujer sostenido por los diferentes sectores sociales de la sociedad española. Incluso entre las diferentes tendencias de la izquierda y del movimiento obrero».[167] Por ello, como sostiene Blanco Corujo:

> Si al empezar el siglo el lema podría haber sido: no digáis que nada es natural para que nada permanezca como inmutable (lo que propiciaba, sin duda, interrogarse acerca de la situación de la mujer), al finalizar la centuria, esta sigue siendo un ser adicional para la reproducción de la especie, vínculo con la divinidad o umbral del mundo animal, esfera privada o pietas.[168]

Vemos cómo, en todo ello, subyace de fondo la lógica antifeminista. Así, podríamos decir que será precisamente en este tiempo cuando se origina la lógica antifeminista con la que se pretende no solo mantener alejadas a las mujeres del espacio público, sino impedir cualquier subversión de la identidad femenina que pudiera tener repercusión en términos políticos.

El rechazo de la presencia femenina en los espacios del poder bajo la Restauración también estuvo íntimamente ligado con la producción intelectual de la época. Así lo veremos en relación con la revolución científica —acontecida especialmente en el campo de la medicina— y con la imposición de una *misoginia romántica* en el campo del pensamiento social a través de la teoría social o la filosofía y, también, de todo el campo de la cultura.

Gómez Rodríguez considera que el positivismo dominante y las novedosas teorías sobre la evolución habían puesto su mirada en las ciencias para situar *el problema de la mujer*. Por ello, la revolución científica fue determinante para cambiar la visión ontológica de las mujeres, que «pasaron a ser consideradas, no como una versión menor del hombre en un eje vertical de infinitas gradaciones, sino como una criatura completamente diferente a lo largo de un eje horizontal cuya parte intermedia estaba totalmente vacía». Lo femenino, asevera, se circunscribió a lo eternamente repetido, y se enseñó a las mujeres a resignarse ante tal asignación biológica: «frente a las leyes de la naturaleza solo queda la aceptación de un destino inscrito en el cuerpo». Estas teorías, encargadas de demostrar *la verdad*, no solo estuvieron presentes en la biomedicina, sino que acabaron extendiéndose a todo el campo intelectual; y, desde entonces:

> Antropólogos, frenólogos, anatomistas, fisiólogos, médicos o psicólogos compitieron en el intento de mostrar la inferioridad de las mujeres como efecto de su distinta naturaleza, sacando a la luz todo tipo de datos diferenciales. Las nuevas disciplinas científicas reclamaron tener la última palabra acerca de lo que las mujeres eran, y por qué lo eran; esto es, acerca de sus capacidades, funciones y el lugar que les correspondía en el mundo por naturaleza.[169]

[167] Nash «Control social y trayectoria histórica»,160-161
[168] Oliva Blanco Corujo, «La Ilustración deficiente».
[169] Gómez Rodríguez, *La estirpe maldita*, 56- 57.

En su obra *Médicos, donjuanes y mujeres modernas,* Aresti reafirma la importancia del campo científico en la producción de teorías —pseudoteorías— acerca de la feminidad y su influencia sobre la posición social y política de las mujeres. A lo largo de toda su obra, da cuenta de cómo los científicos con mayor eco social se afanaron en reproducir las concepciones más sexistas de la ideología tradicional. Con ello, pretendieron

> romper definitivamente las cadenas con el idealismo y con una visión de las mujeres que consideraban ingenuamente romántica. Ellos pretendían convertir al sexo femenino en objeto de escrutinio científico, a través del cual, ya lo veremos, las mujeres llegarían a perder el estatus de humanidad y la dignidad más elemental. Los ardientes propagandistas de la inferioridad femenina convirtieron la supremacía del varón en ley natural.[170]

Por su parte, la medicina —especialmente las nuevas ramas como el higienismo y la medicina social—, y disciplinas nacientes como la sociología o la antropología, se articularon con el positivismo para acabar reproduciendo las mismas lógicas de las ciencias naturales, pero esta vez llevadas al terreno de lo social. Para ello, recogieron el evolucionismo de Charles Darwin y el organicismo social de Herbert Spencer y lo adaptaron al análisis de la realidad del momento. Así, los teóricos sociales pensaron la sociedad como si de un organismo se tratara: cada una de sus partes —órganos— debía funcionar de forma óptima y en sintonía con los demás. Y a partir de esta concepción, lanzaron recetas para lograr la tan anhelada estabilidad social.

En este sentido, veremos cómo, a finales del siglo XIX, el sexismo, la misoginia y todo un reguero de prejuicios contra *lo femenino* estarán bien incrustados en el pensamiento social. Estos prejuicios, pese a que ya se encontraban enraizados en el pensamiento del siglo XVIII, se fueron radicalizando en el XIX a través de lo que Amorós y Amelia Valcárcel llaman *misoginia romántica*,[171] una reacción ideológica a la idea ilustrada de igualdad entre los sexos. Para Amorós, se trata de un complejo ideológico a nivel europeo que sostiene el modelo normativo de feminidad mediante diversos postulados, que irán desde la idealización de la mujer a través de una nueva versión del amor romántico hasta su descripción en los términos naturalistas más peyorativos.

Con la llegada del siglo XX, las derivas dentro de la ciencia, la medicina y la filosofía continuarían por los mismos derroteros. Un buen ejemplo de ello fue la publicación de estudios como el de Roberto Novoa Santos (1885-1933), médico y autor, en 1908, de *La indigencia espiritual del sexo femenino. Las pruebas anatómicas, fisiológicas y psicológicas de la pobreza mental de la mujer; su explicación biológica*. Sin embargo, en el nuevo siglo, comienzan a apreciarse algunas nuevas miradas sobre la posición de las mujeres. Como describe Aresti,[172] los nuevos roles femeninos en tanto trabajadoras

[170] Nerea Aresti, *Médicos, donjuanes y mujeres modernas. Los ideales de masculinidad y feminidad en el primer tercio del siglo XX* (Bilbao: Servicio Editorial. Universidad del País Vasco, 2001), 45.

[171] Amorós, «Conciencia sádica y conciencia romántica sobre efectos reactivos y "efectos perversos de la Ilustracion"» en *Tiempo de feminismo,* 205-259; Amelia Valcárcel, «Misoginia romántica. Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche» en La filosofía contemporánea desde una perspectiva no androcéntrica coord. por Alicia Puleo (Madrid: Ministerio de Educación Cultura y Deporte, Secretaría General de Educación y Formación Profesional, 1993), 13-32.

[172] Nerea Aresti, «El panorama retórico sobre cuestiones de género a principios del siglo XX» en *Médicos, donjuanes y mujeres modernas.*

—a partir de su incorporación masiva al trabajo asalariado— o su papel durante la Gran Guerra obligarán a cambiar ciertas miradas negativas sobre las mujeres, esas concepciones que las representaban como el *sexo débil* o como un estado menor en la evolución de la especie humana. En este sentido, Aresti señala cómo con la llegada del siglo XX las teorías de ciertos pensadores y los discursos liberales bascularon la idea de la inferioridad femenina hacia teorías más *benévolas* con la condición femenina como las teorías de la *complementariedad de los sexos*. Estas teorías, que ya tenían una larga trayectoria, fueron ganado terreno en este tiempo frente a la lógica de la inferioridad.

Aresti subraya que, pese a que estos teóricos de la diferenciación sexual pudieron emprender una labor de modernización de las ideas —sobre todo en relación a la sexualidad femenina—, se plantearon una visión inmovilista y conservadora. Pese a los avances de las mujeres, sus teorías seguían cuadrando a la perfección con el discurso moral dominante en el siglo anterior. En ese sentido, describe cómo el proyecto religioso y el proyecto científico no entraron en conflicto en el planteamiento de las relaciones entre los sexos bajo el orden patriarcal reinante.

Pudiera parecer que la relación entre la ciencia y la iglesia se hubiera tensado, pero sucedió todo lo contrario: ambos sectores se articularon fructíferamente, haciendo que, pese a la secularización de los discursos sobre el género, se mantuviera la radicalidad de su contenido sexista. En este mismo sentido, autoras como Amparo Gómez[173] y María José Tacoronte[174] plantean también que el discurso científico y médico habría servido como mecanismo de mantenimiento del orden de los sexos en una España en crisis. La medicina y la ciencia, lejos de suponer un contrapeso secular a la moral católica, se aliarían en un proyecto común desde finales del XIX y hasta el fin del franquismo.

La preponderancia de estos discursos tuvo una fuerte incidencia en la política —especialmente en la derecha española, aunque, como veremos, también en algunos sectores progresistas—. No es anecdótico, pues, que el mencionado Novoa Santos acabara siendo elegido como Diputado por la Federación Republicana Gallega. Si bien, como señala Ortega López,[175] la unión política del tradicionalismo y de la derecha católica y radical española no fue posible antes del golpe de julio del 36, no puede negarse que todas las formaciones políticas que vieron la luz en el primer tercio del nuevo siglo tendrán como denominador común el discurso de la diferencia sexual que se venía produciendo desde todos los ámbitos del pensamiento. Así, conservadores, católicos, antirrepublicanos fascistas y tradicionalistas vertebraron su ideario de género a partir de una diferencia biológica entre hombres y mujeres que convirtieron en orden natural. Un ejemplo de ello lo podemos ver en esta cita de Edmundo González-Blanco, en la que el pensador antifeminista vendría a defender la impasibilidad humana frente a la fuerza natural que nos determina:

[173] Gómez Rodríguez, *La estirpe maldita.*
[174] María José Tacoronte Domínguez, «La biopolítica española: el caso de Roberto Novoa Santos» en *Estudios políticos de la ciencia: políticas y desarrollo científico en el siglo XX* ed. por Amparo Gómez Rodríguez y Antonio Canales Serrano, (Madrid: Plaza y Valdés, 2013), 125-142.
[175] Ortega López, «Conservadurismo, catolicismo y antifeminismo».

> Los sexos tienen instintos comunes, y también instintos especiales, que bastan por sí solos para revelar el sexo. Estos últimos son tan poderosos, que nada valen contra ellos los artificios de la educación, así individual como colectiva. La civilización lo puede todo, en el terreno directivo, pero no alterará jamás las leyes de nuestra naturaleza, ni la fundamental hechura de nuestras almas, según la sexualidad correspondiente.[176]

Todos estos sectores políticos heredan la concepción de los sexos que venía imponiéndose, así como los discursos misóginos y sexistas del pensamiento hegemónico. Así, veremos como toda esta genealogía en relación a la implantación del patriarcado moderno desemboca en la aparición de tendencias marcadamente antifeministas. El biopoder patriarcal es profundamente antifeminista y, por ello, todos los dispositivos que despliega llevarán en su ADN la marca del antifeminismo. Y es así porque el feminismo representa la lacra del *desorden de los sexos;* una amenaza directa a la división jerárquica de la sociedad por razón de sexo y, por tanto, a los pilares más fundamentales sobre los que se sostiene el biopoder.

Con ello, prosigue Ortega López, a finales del siglo XIX el antifeminismo comenzó a prender sobre una renovada derecha española que rescató los ejes principales del pensamiento social clásico de autores como Jean Jaques Rousseau (1712-1789). Estos se combinaron con los nuevos postulados ideológicos contrarrevolucionarios, organicistas, irracionalistas, elitistas y fascistas que llegaban de Europa. Teorías que alimentaban el antifeminismo y que fueron adoptadas y adaptadas por las formaciones políticas antiliberales, conservadoras y ultramontanas y que, como veremos más adelante, se intensificaron a medida que se iban haciendo evidentes las transformaciones sociales de las mujeres.

La *intelligentsia* derechista que describe Ortega procedió a incorporar todo el ideario sobre la diferencia entre los sexos, pero, junto a él, enarboló también una crítica a la modernidad, dando lugar a ideas autoritarias y a perspectivas filosóficas y doctrinales del darwinismo social y del decadentismo, nacidas en la Europa de preguerra y de entreguerras. Esto se hizo más evidente en 1939, momento en el que el discurso antifeminista se vuelve parte del nacional-catolicismo, convirtiéndose, de esta forma, en una ideología propia del aparato ideológico del régimen franquista. Según defiende la autora, tras la Guerra Civil la dictadura construyó un discurso deudor de la literatura vaticana que trató de combatir anhelos emancipadores e igualitaristas del movimiento sufragista; pero, también, el discurso de género y de la domesticidad del franquismo era un reflejo de aquellas otras opiniones emitidas por las *principales cabezas* del siglo XIX. Con estas influencias, y una vez acabada la guerra, la Sección Femenina de Falange creó y desarrolló una imagen de la mujer deudora del modelo antifeminista propugnado por el programa social fascista. Un modelo que en España tenía muchos elementos en común con el que construyeron la Iglesia católica y las formaciones políticas antiliberales: «al igual que la Iglesia, pero también como los carlistas, los tradicionalistas, los integristas, los monárquicos alfonsinos, o los antirrepublicanos, los falangistas demonizaron la emancipación y la liberación de la mujer y mostraron un rechazo rotundo a la ruptura del

[176] Edmundo González-Blanco, *La mujer*, 23.

sistema patriarcal»[177] y defendieron una interpretación organicista de la sociedad en la que la familia era su célula principal.

Para concluir, podríamos afirmar que en la segunda mitad del siglo XIX los postulados del catolicismo español serían acogidos por unas ciencias naturales y por una medicina que legitimaron la subordinación femenina. Y lo harían mediante la reafirmación del estado de las cosas entonces reinante: una organización de los sexos caracterizada por un orden moral que establece un escenario profundamente desigual y jerárquico que demanda la sujeción femenina. Estas teorías traspasaron todos los límites de la biomedicina y se colaron en todos los ámbitos del pensamiento y de las artes: los estudios culturales, la sociología y la antropología han venido demostrando cómo la imagen de *la mujer* y los rasgos que definen el *carácter femenino* fueron producidos y difundidos no solo por las esferas de poder científico, sino también a través de la cultura, la literatura, la música y los bailes, el folklore… Y sería así especialmente en las primeras décadas del siglo XX, cuando con la emergencia de la sociedad de masas se entiende la cultura —especialmente la cultura popular— como una gran difusora de ideologías.

Todo ello llega también a la práctica política, que no puede enajenarse de la producción teórica ni del pensamiento hegemónico que rige la sociedad del cambio de siglo. De esta forma, emergen una serie de discursos y praxis profundamente antifeministas, que vieron en el feminismo la amenaza más radical y virulenta hacia un orden de los sexos que se entendía como natural, racional y empíricamente demostrable.

Cabe señalar que la deriva antifeminista que parte de la diferencia sexual como orden natural por el que se *regula* la sociedad no fue exclusiva de la nueva *intelligentsia* derechista. Pese a que el antifeminismo se encuentra muy arraigado en la cultura política del conservadurismo, y vinculado a la derecha; en el primer tercio del siglo XX podemos encontrar algunos ecos en discursos republicanos, sobre todo en el ámbito anticlerical. Como defienden algunas estudiosas, el antifeminismo formó parte también de los discursos ideológicos de algunos sectores de la izquierda; y es que el sexismo, la misoginia y la división sexual de la estructura social estaban tan asentadas en el imaginario colectivo que incluso desde sectores liberales o desde corrientes como el anarquismo o el socialismo se expresaron fuertes trazas de antifeminismo. Estas fueron minoritarias y no serán tratadas específicamente, pero es de recibo mencionarlas y señalarlas.

Como apunta Pilar Salomón Chéliz,[178] el discurso antifeminista vertebrado por la diferencia sexual se encontró en distintas culturas políticas. Un ejemplo de ello se encuentra en el discurso anticlerical, corriente que adquiere una fuerte presencia, sobre todo en Cataluña en los albores de la *Setmana tràgica.* Lo que la autora nombra como «la furia antifeminista del anticlericalismo republicano» se exacerbará en los últimos años de la década de 1920. Las mujeres, por oposición a los hombres, eran identificadas con la

[177] Ortega López, «Conservadurismo, catolicismo y antifeminismo», 73.

[178] Mª Pilar Salomón Chéliz, «Beatas sojuzgadas por el clero: la imagen de las mujeres en el discurso anticlerical en la España del primer tercio del siglo XX», *Feminismo/s* nº 2, 2003: 41-48; Mª Pilar Salomón Chéliz, «Las mujeres en la cultura política republicana. Religión y anticlericalismo», *Historia Social* nº53, 2005: 103-118.

ignorancia, la superstición y el atraso. Según la autora, ese discurso tenía raíces populares muy antiguas, pero se acabó configurando a finales del XIX. Y lo hizo junto a «las ideas de la decadencia de la raza y de la nación ampliamente difundidas en Europa occidental, por un lado, y la ruptura del papel tradicional de la mujer, por otro, con la ola de misoginia subsiguiente»;[179] todo ello tuvo importantes repercusiones políticas.

En los espacios liberales y anarquistas, el antifeminismo se hizo especialmente presente en 1931, con el debate sobre el sufragio femenino que tuvo lugar en las Cortes Constituyentes de la II República. La vinculación de las mujeres con la religión se convirtió en un arma arrojadiza porque —alertaban— la participación directa y activa de las mujeres en política podría multiplicar de forma perniciosa las consecuencias de la influencia clerical.

> Esta ya no sería ejercida indirectamente por medio de sutiles presiones de la mujer sobre su marido —se aseguraba—, sino de forma directa, pues el electorado femenino iba a obedecer ciegamente las exigencias de la jerarquía, recelosa del nuevo régimen. El voto de la mujer amenazaba con extender a la esfera del poder público la perturbación que el clero introducía en el hogar. En definitiva, la mujer, además de ser «instrumento de sus concupiscencias», lo era también «de sus cálculos mercenarios» en el terreno político.[180]

Ante ello, esperaban que las mujeres «adquirieran mayor educación» antes de poder tener acceso al voto. Según Chéliz, para el discurso anticlerical, la relación que una mujer establecía con el confesor era la de un ser inferior carente de educación. El confesionario, decían, era el símbolo de la dominación de las conciencias, especialmente de las conciencias femeninas, por las que demostraba debilidad. Para la autora, en este discurso anticlerical las mujeres

> quedaban convertidas, en consecuencia, en mero objeto sexual en el que el clero volcaba sus deseos reprimidos. A partir de ahí se derivaban unas quejas anticlericales casi exclusivas de los hombres en las que había evidentemente parte de envidia machista, pero también mucho de honor herido en lo más preciado de la identidad masculina: la virilidad.[181]

Una vez constituida la República, el discurso antifeminista continuó en ámbitos como el del anarquismo. «No se puede ser una buena madre —en el sentido estricto de la palabra— y buena abogada o química al mismo tiempo. Tal vez se pueda ser intelectual y mujer, pero madre, no»,[182] afirmaba la anarquista Matilde Piller en 1934 en la revista *Estudios*; en parecidos términos se había expresado en la misma revista un año antes Mary Berta en su artículo «La verdadera madre».[183] El marcado antifeminismo en los supuestos espacios de igualdad, especialmente en el anarquismo español, durante la República y la Guerra Civil, lo resalta Martha Ackelsberg en su trabajo acerca de *Mujeres Libres*, revista que nació con la agitación revolucionaria que alcanzó su apogeo en la España antifascista

[179] Salomón Chéliz, «Beatas sojuzgadas por el clero», 43.
[180] Salomón Chéliz, «Beatas sojuzgadas por el clero», 46.
[181] Salomón Chéliz, «Beatas sojuzgadas por el clero», 48.
[182] Matilde Piller, «¿A dónde van la mujer?», *Estudios* nº133, 1934: 18-19.
[183] Mary Berta, «La verdadera madre", *Estudios* nº 121: 1933, 40-41.

antes de la Guerra Civil. Según Ackelsberg, en esta revista se reflejaron los diferentes puntos de vista que se habían desarrollado a lo largo de los años en el movimiento anarquista español sobre el lugar que debían ocupar las mujeres en la sociedad y en el movimiento revolucionario: desde la aceptación proudhoniana del estatus secundario de las mujeres al énfasis bakuninista en la igualdad entre hombres y mujeres.[184]

Si bien en la presente investigación nos centraremos en el antifeminismo más sangrante, el que se originó en los sectores derechistas, no podíamos dejar de señalar cómo sectores liberales, de la izquierda republicana o del anarquismo mantuvieron y defendieron esta visión de las mujeres como menores de edad, incapaces y necesitadas de tutela —masculina, por supuesto—. Una visión que estuvo presente durante la Guerra Civil y que se ha venido manteniendo hasta tiempos muy recientes.

La reacción antimoderna

Hasta el momento hemos visto cómo el antifeminismo crece a lo largo del siglo XIX y se instaura en el cambio de siglo como esa sombra reaccionaria que avanza frente a la lucha feminista. Deberíamos pensar entonces que su historia dependerá de los logros de las mujeres en favor de su emancipación y, con ello, suponer que, por ejemplo, tuvo mayor fuerza en los países donde el feminismo incidió más. Y que, por el contrario, estaría más atenuado en aquellos lugares en los que el feminismo no habría sido capaz de articularse con suficiente fuerza. Sin embargo, cuando atendemos al caso concreto español, vemos cómo desde finales de siglo, en un país donde el feminismo todavía no había conseguido abrirse un espacio político y social suficientemente amplio, un antifeminismo muy virulento desplegaría todas sus armas, con una reacción sexista, misógina y antifeminista de gran envergadura.

En el presente apartado queremos analizar por qué sucedió así y plantear una hipótesis —que recorre el conjunto de esta investigación— para tratar de comprender el fenómeno antifeminista en todas sus dimensiones. Para ello, partimos de la idea de que el antifeminismo, además de su resistencia a los planteamientos del feminismo, formaría parte de una resistencia más general hacia procesos de cambio y transformación que estaban sucediendo en nuestro país.

Pilar Folguera[185] defiende que en España, durante el siglo XIX, aunque comenzaron a llegar los ecos de las profundas transformaciones que se venían produciendo en Europa, la situación de la mujer todavía no suponía un gran desafío social, político o cultural. Por ejemplo, en el terreno político, mientras en otros países europeos se consolidan los sistemas liberales, en España sigue vigente la monarquía absoluta a través del reinado de Fernando VII, que suprime la Constitución de 1812. Así, existe un retraso en el reconocimiento de los derechos del individuo y un freno a las conquistas políticas y

[184] Martha Ackelsberg, «La Fundación de Mujeres Libres» en *Mujeres libres. El anarquismo y la lucha por la emancipación de las mujeres*, 4ª ed. (Barcelona: Virus, 2017), 231-276.
[185] Pilar Folguera, «Introducción» en *El feminismo en España,* 7-10.

sociales de las mujeres con respecto a lo que se estaba produciendo en el resto del continente.

En el terreno económico, el país vive un proceso de industrialización lento y localizado en regiones como Cataluña y el País Vasco; y esto dificulta el desarrollo de una burguesía potente y de movimientos sociales y populares, lo que afecta directamente a la población femenina. En este tiempo, tal y como hemos ido señalando, asistiremos a una negación de sus derechos más básicos, así como a su falta de protagonismo político, todo ello aderezado con un discurso moral y religioso que, a través de la literatura y la Iglesia, promueve el ideal de mujer burguesa, encerrada en el hogar ejerciendo de *la perfecta casada*.

A partir de 1875 hay algunos avances políticos e ideológicos y, bajo la dictadura de Primo de Rivera, se pueden ver tímidos avances sociales. En este contexto, las mujeres entran —de forma paulatina— en la esfera pública. Por ejemplo, como describe Folguera, su presencia en el sistema educativo y en el trabajo extradoméstico es incuestionable. Por otra parte, en ese tiempo, y paralelamente a la emergencia de los movimientos de emancipación femenina, comienza a introducirse el debate del sufragio femenino. No debe obviarse que, también en este tiempo, irán incorporándose al debate público las voces críticas hacia las limitaciones legislativas y morales con respecto a las mujeres. Nos referimos a personajes tales como Concepción Arenal (1820-1893), Concepción Gimeno Flaquer (1850-1919), Ángeles López de Ayala (1858-1936), Adolfo Posada y Biesca (1860-1944) o Belén de Sárraga (1872-1951).[186] También se producirá la paulatina aparición de voces críticas en el plano cultural, como es el caso de las novelas de Emilia Pardo Bazán (1851-1921) o los textos periodísticos y ensayos de Carmen de Burgos Seguí (1867-1932) o de María Lejárraga (1874-1974). También cabe destacar estas voces en ámbitos obreros y en la cultura de corte popular, un espacio fuertemente feminizado y que irá poniendo en jaque los modelos normativos de feminidad y masculinidad.

Teniendo en cuenta la coyuntura del momento, no puede negarse que el feminismo español irá cogiendo fuerza durante todo el primer tercio del siglo XX, hasta ser capaz de promover cambios durante la II República en lo que respecta a la situación de las mujeres. Sin embargo, estos cambios, pese a suponer una importante apertura y engendrar semillas para el futuro, ¿podrían pensarse como una amenaza capaz de subvertir el orden de los sexos?

Según Scanlon, en España —a diferencia de otros países de Europa o EE. UU.—, no habría un movimiento feminista destacable hasta bien entrado el siglo XX; y no sería hasta después de la I Guerra Mundial cuando aparecen las primeras organizaciones españolas. Según afirmaba la autora, «las feministas españolas consiguieron poco y carecieron de cierto espíritu de lucha que podría haber provocado una reacción más hostil a las ideas feministas […]. Cuando el feminismo llegó a España, ya había sido domesticado».[187]

[186] María Dolores Ramos, «La república de las librepensadoras (1890-1914): laicismo, emancipismo, anticlericalismo», *Ayer* nº60, 2005: 45-74.

[187] Geraldine M. Scanlon, *La polémica feminista en la España contemporánea, 1868-1974*, (Madrid: Akal,

Según describe Aresti,[188] el avance de las mujeres se vivió como un problema desde el punto de vista político: se presionaba para aumentar los derechos de las mujeres y por los cambios en la definición de ciudadanía. También se veía como un problema intelectual. Y, sobre todo, como un asunto moral. Sin embargo, por lo que respecta a la España del cambio de siglo, el feminismo no se vivía aún, de una forma generalizada, como un verdadero peligro para el orden de los sexos. Por ello, afirma la autora, el giro antifeminista en el que se ve inmerso el país desde finales del XIX podría estar ligado al triunfo del sufragismo y a los ecos del feminismo que llegaban de Europa. Sin embargo, su virulencia no puede explicarse solo por este motivo, ya que, sentencia, la tensión política que supuso la aprobación del sufragio en países como Inglaterra no sería la misma que la que se vivió en España. En estos países, señala la autora, la retórica científica —sexista y antifeminista— tampoco llegó a los grados de virulencia misógina que sí alcanzó en España.

Aresti afirma que el sufragismo europeo aparecía en España como un *peligro* que inquietaba, como un eco de modernidad que estaba por llegar; pero no dejaba de pensarse como una amenaza lejana, incapaz de alterar de forma sustancial las relaciones de poder entre los sexos. A finales del XIX, el debate apenas había comenzado a asomar en la esfera política española. La primera enmienda a favor del voto de las mujeres aparecía en 1877, en un parlamento de mayoría conservadora, por parte de diputados neocatólicos. Se trataba de una enmienda que no llegó a prosperar. Encabezada por Pidal y Mon y presentada por el neocatólico Carlos María Perier, su objetivo era otorgar un derecho de voto en el que las mujeres, lejos de lograr su autonomía política, quedaban vinculadas a una visión de la familia como unidad fundadora del derecho y estructuradora del cuerpo político. Al inicio del siglo XX, en 1907, las minorías republicanas y demócratas volvieron a intentarlo con una nueva enmienda presentada en el Senado y que tampoco prosperó; y al año siguiente hubo otra presentada a título personal por Francisco Pi y Arsuaga. Ambas exigían de las mujeres estar en pleno goce de los derechos civiles y sin dependencia marital, y solo se circunscribían al ámbito municipal.

Por todo ello, señala Aresti, ni la lucha sufragista alcanzó tal radicalidad ni gozó de fuerza suficiente para avanzar. Por otra parte, el hecho es que tampoco planteaba realmente un cambio profundo en la consideración de las mujeres en tanto sujeto político. Asimismo, en el campo científico, y a diferencia de otros países, los expertos españoles no liderarán un movimiento deseoso de reformas y transformaciones en los ideales de género; como vimos en el apartado anterior, más bien se centraron en sustentar con teoría el orden biopatriarcal. Quizá por todo ello, la amenaza feminista en España se vivía con cierta distancia.

El feminismo, entonces, no era tomado con la suficiente seriedad como para considerarse una amenaza grave y cercana. Tampoco suponía un desafío tal que obligara a políticos, intelectuales o científicos a defender el *statu quo* y a dedicar tanto esfuerzo en reafirmar

1986), 196.

[188] Nerea Aresti, «Los argumentos de la exclusión. Mujeres y liberalismo en la España contemporánea», *Historia Constitucional* nº13, 2012: 407-431.

la supremacía del varón como *ley natural*. Por lo tanto, podríamos pensar que este no tenía suficiente repercusión para generar una reacción antifeminista de tales dimensiones.

Es de justicia reconocer que durante el siglo XIX se usaron estrategias de humillación y ridiculización hacia el feminismo, y sus defensoras recibieron el desprecio, la marginación e, incluso, insultos y violencia cuando defendieron sus proclamas. Pero hasta bien entrado el siglo XX, afirma Aresti,[189] no quedaron patentes mecanismos coercitivos más graves. Sin embargo, la embestida antifeminista empezó ya antes del fin de siglo, y no se puede dejar de advertir la gran virulencia de sus argumentos en defensa de las teorías de la diferencia sexual y de la inferioridad femenina; así como la vuelta a los valores clásicos sobre la concepción de *la mujer*.

Por ello, cobra importancia la hipótesis que sitúa el antifeminismo dentro de un repliegue reaccionario de corte más general; una reacción conservadora que estaría mirando con miedo los procesos de cambio y transformación propios de la modernidad y querría evitar, a toda costa, un cambio mayor en el ordenamiento de los sexos. En este sentido, el antifeminismo no podría plantearse únicamente como una sombra del feminismo que enturbia los éxitos cosechados en las luchas de las mujeres; esta sería una de sus definiciones y, sin duda, la más relevante (de ahí su prefijo *anti-*). Pero cabe explorar, sin embargo, su faceta en tanto dispositivo de poder-saber que se preocupa por anticiparse a futuros cambios, atendiendo a las rápidas transformaciones políticas, económicas, sociales y culturales que ya estaban azotando a toda Europa desde la segunda mitad del siglo XIX. Unas transformaciones que conllevarían un cambio en el orden de los sexos —y, por tanto, en el sistema patriarcal—, pero también en el resto de cimientos que sustentan la organización social.

La virulencia que cobra el antifeminismo en el siglo XX podría explicarse, entonces, por dos motivos que corren juntos. Por un lado, la llegada de la modernidad y sus vanguardias, así como la progresiva democratización de la vida política, planteaba fuertes rupturas con el ya viejo modelo decimonónico y propiciaba nuevas y complejas formas de organización. Por otro lado, estas transformaciones se ligaban a las vindicaciones explícitas de contenido político provenientes del movimiento obrero y de las nuevas ideologías revolucionarias en el contexto de la Revolución Rusa; pero también del movimiento en favor de la emancipación de las mujeres autodenominado feminista. A ello se sumaba que, junto al feminismo, comenzaron a aparecer todo un conjunto de prácticas que daban cuenta de las nuevas formas de expresión de la feminidad, tales como la *nueva mujer* o la *mujer moderna;* formas que no siempre se autodenominaron feministas, pero que de una forma u otra alentaban un *desbarajuste* social que abría brechas en un modelo de feminidad que se pensaba sólido y estable.

Todo ello comenzó a ser estudiado por sociólogos, filósofos o psicólogos, que alertaban de que las transformaciones podían llegar a afectar tanto a la psique humana como a la sociedad como conjunto. El avance hacia la modernidad habría ido generando aquella sensación a la que Emile Durkheim[190] (1858-1917) da el nombre de *anomia*. Se trata de

[189] Aresti, «El panorama retórico sobre cuestiones de género».
[190] Émile Durkheim, *El suicidio* (Madrid: Akal, 1989).

un sentimiento de extrañamiento hacia la realidad cambiante que provocaría sensación de desconcierto por el presente e incertidumbre y miedo por el futuro. La anomia que, según Durkheim, estaría detrás de algunos tipos de suicidio, sería aquel fantasma que haría a muchos aferrarse a una regulación para la defensa del orden social, de la estabilidad, como únicos garantes de la paz social. Esta sensación será, quizás, una más de las explicaciones que estaría detrás del repliegue reaccionario y, con ello, del antifeminismo.

En el cambio de siglo y ante el advenimiento de los tiempos modernos, Offen describe como uno de los temores que acechaban a la sociedad en general fue el de la pérdida de referentes identitarios sólidos; sobre todo en relación a la mujer, que había sido situada en un segundo plano sin poder acaparar espacios de toma de decisiones y de poder. Por ello, frente al avance en la lucha por la emancipación femenina, los cambios en la posición política, social, laboral o cultural de las mujeres fueron mirados con fuerte preocupación. Especialmente por los varones, que comenzaron a plantearse cuál sería su papel en una sociedad donde las mujeres también dominaran la toma de decisiones. Como afirma la autora, muchos de ellos tradujeron el desconcierto y la anomia en una «crisis de identidad masculina».[191]

En vez de acompañar a las mujeres en un proyecto político común por la igualdad, la sociedad se empañó de una *angustia masculina* que temía por la pérdida de la posición del sexo con privilegios. En este contexto y en el marco español, el feminismo simbolizaba el cambio y el anhelo de unos tiempos modernos en igualdad; por ello, fue la diana de todos los temores, hasta tal punto que llegó a alzarse como ese «término bárbaro» que habría llegado para anunciar «la *mala nueva* de los tiempos apocalípticos de la revolución social que nos amenaza, el que simboliza y entraña *La emancipación de la Mujer*».[192]

La angustia masculina se iría agudizando con el paso de los años y, además de la Iglesia, muchos ámbitos se contagiaron de ella. Importantes sectores intelectuales y políticos problematizaron las transformaciones sociopolíticas y se aferraron a un antifeminismo con el que querían alertar acerca del peligro de que las mujeres sucumbieran a ese *mal* moderno, dando lugar al caos y a la destrucción de todo lo conocido hasta el momento. Así lo anunciaba, por ejemplo, en 1902, Pidal y Mon, político del Partido Liberal Conservador y ministro en el Gobierno de Cánovas del Castillo.

> Elevemos, por unos minutos, los ojos á la gran veleta social, á fin de que apreciemos unidos qué brisas y qué céfiros de paz y de virtud, ó qué aquilones y vendavales de desorden, de destrucción y de muerte nos anuncia la orientación de la Mujer, solicitada, con un empeño como no se ha visto jamás, por las dos fuerzas que pugnan en el Universo: el Mal como su más penosa conquista y su más pernicioso instrumento, el Bien como su apóstol más irresistible, como su fundamento más delicado y más puro.[193]

Tal y como describe Offen, la etapa ilustrada había dado lugar a una etapa especialmente *feminocéntrica,* «en el sentido de que los escritores masculinos centraron la atención de

[191] Offen, *Feminismos europeos*, 278.
[192] Alejandro Pidal y Mon, «El "feminismo" y la cultura de la mujer», Madrid: 1902, 4-5.
[193] Pidal y Mon, «El "feminismo" y la cultura de la mujer», 4.

forma intensiva en la "mujer" y en la "naturaleza femenina"». Se trataba de «una época privilegiada para el debate sobre la "cuestión femenina" porque se dio a conocer la controversia en torno a las relaciones entre los sexos»[194]. Lejos de olvidarse de las mujeres, el siglo XIX acabó también sumergido en un momento de fuerte producción de conocimiento que tomó como protagonista a la mujer. Y, al acabar el siglo, políticos e intelectuales de todas las ideologías, así como científicos y otros *expertos* en la materia se preguntaron: «¿Qué era, en todo caso, "la mujer"?».[195]

España, del mismo modo que la mayoría de países europeos, se sumergió en este momento de fuerte producción de conocimiento en relación a *la mujer* y a su posición en la sociedad. Como vimos en el apartado anterior, fue un momento de intensos debates sobre el sexo y la diferencia que derivaron en una gran multiplicidad de teorías acerca de la cuestión femenina. Esta dinámica feminocéntrica generaría el resurgimiento de unas «guerras del conocimiento» que se nutrirán de nuevas corrientes de publicaciones impulsadas por médicos, criminólogos, psicólogos, sociólogos y otros *expertos*, entre cuyos objetivos estaba el de «mantener a las mujeres en lo que algunos hombres pensaban que era el lugar que les había sido ordenado por Dios o por la biología».[196] De este modo, la *cuestión femenina* se impone como protagonista del debate público.

Como explica Ortega López, el *problema de la mujer* «atrajo la atención de políticos, moralistas, científicos, filósofos, intelectuales y artistas por igual»,[197] y un gran número de disciplinas pondrían a la mujer en el centro de sus estudios. Estas ideas echaban todavía más leña al fuego del debate ya existente acerca del *alma femenina* y de sus necesidades, que se avivó con numerosos escritos que, desde todos los ámbitos, intentaban *descubrir* las características que conformaban la feminidad.

Toda esta carga teórica fue utilizada como barrera de contención de los avances de las mujeres, como un modo de demostrar que el feminismo se equivocaba en sus planteamientos y que la liberación de la mujer era una cuestión *antinatural*.

En ese marco, comenzaron a aparecer numerosas publicaciones que ya no solo defendían un ideal concreto de mujer, sino que, además, mostraban de forma explícita las críticas a los planteamientos del feminismo. Disciplinas como la sociología se preocuparon por los augurios del caos que asolaría a la sociedad del siglo XX, o por la pérdida de valores, de vínculos familiares o comunitarios provocados por una modernidad urbana y de masas. Y, dentro de estas corrientes, los antifeministas relacionaron todos estos problemas con el avance del feminismo y la difusión de sus ideas entre la población femenina. También aparecieron disciplinas nuevas, tales como el urbanismo o el higienismo, para las cuales el papel de la mujer se convertía en un elemento principal de sus estudios.

De este modo, vemos cómo muchos de esos estudios abogaban por mantener el estatuto de subordinación femenina. Desde el mundo del arte hasta la medicina o la sociología, quienes temían las reformas modernas y se sentían desalentados por las propuestas

[194] Ofen, *Feminismos europeos, 73.*
[195] Offen, *Feminismos europeos*, 278.
[196] Offen, *Feminismos europeos,* 268.
[197] Ortega López, «Conservadurismo, catolicismo y antifeminismo», 54.

feministas fueron desarrollando un *antídoto* para contenerlas. Para tal fin, desarrollaban teorías, explicaciones de todo tipo y representaciones interesadas de *la mujer*. Como afirma Offen:

> En razón del vehemente resurgimiento de las guerras del conocimiento, puede también estimarse que sería alimentado por una nueva corriente de publicaciones por parte de médicos, criminólogos, psicólogos, sociólogos y otros «expertos», muchos de los cuales (aunque de ningún modo todos) estaban comprometidos con mantener a las mujeres en lo que algunos hombres pensaban que era el lugar que les había sido ordenado por Dios o por la biología. De hecho, un sorprendente número de intelectuales masculinos respondieron de forma pesimista al nacimiento de los tiempos modernos, para los que la emancipación femenina era tan decisiva, experimentándolos ante todo como una crisis de identidad masculina.[198]

De este modo, y desde finales del siglo XIX, se fue configurando toda una serie de discursos que conformaron el antifeminismo. Este estaba marcado por todas aquellas definiciones de *expertos* acerca de *lo femenino,* un esquema simbólico a partir del cual se orientaba y modulaba la norma de feminidad. Una norma que respondía a las exigencias del moderno sistema patriarcal, adaptándose perfectamente a ellas, y en la que se pretendía disciplinar y encuadrar a las mujeres del país. Solo en base a ese ideal de feminidad, pensaban los antifeministas, era posible conseguir el *sueño de orden:* un *equilibrio natural* de la sociedad que la librara del conflicto social. Un orden que había que preservar y mantener a salvo de la amenaza feminista.

Por todo ello, venimos afirmando que el antifeminismo forma parte de una tecnología del biopoder patriarcal que se despliega para legitimarlo, justificarlo y mantenerlo estable. Como veremos en los siguientes capítulos, lo hará subrayando este modelo de feminidad; pero también extendiendo un discurso de rechazo al feminismo atravesado por el lenguaje del peligro, del miedo, de la amenaza y del escarnio. Pero a lo largo de la investigación también queremos analizar la manera en que el antifeminismo se irá desplegando como parte de un fuerte aparato de poder-saber que produce y reproduce discursos normativos acerca de la feminidad y, a su vez, como una forma de poder contrarrevolucionario que, en su ejercicio, impone también la fuerza coercitiva, represiva, punitiva frente al feminismo, en tanto potencia de cambio y elemento desestabilizador del orden sexual.

A partir de esta definición, la investigación quedará dividida en dos partes diferenciadas: una de ellas, la que tendrá relación con ese ejercicio discursivo del antifeminismo que le hace actuar como un poder *productor*. Siguiendo las ideas de Foucault, diríamos que actúa como un poder que *hace vivir,* que *produce vida.* El antifeminismo aparece, entonces, como un dispositivo productor de identidades sexuales; de una masculinidad normativa y, sobre todo, de una feminidad normativa que —en el caso de España— toma el nombre de mujer española. La otra parte, tendrá relación con ese ejercicio punitivo y represivo del antifeminismo; se trataría de ese *antifeminismo represivo* que actúa ejerciendo el *derecho de muerte* propio del sexismo de Estado.

[198] Offen, *Feminismos europeos*, 268.

Cabe señalar que la división que desde ahora haremos entre antifeminismo productivo y antifeminismo represivo no es más que una conceptualización analítica, meramente operativa y que nos resulta funcional para estructurar la investigación. Por tanto, es necesario subrayar que el antifeminismo productivo y el antifeminismo reactivo son únicamente categorías teóricas para pensar cómo el biopoder se impone sobre la vida de las mujeres. Con ello, no queremos afirmar que se trate de dos esferas separadas del poder, ni siquiera que estén claramente delimitadas: el antifeminismo productivo, a la vez que produce discursos e identidad de género, está actuando también como un poder represivo. Y el antifeminismo represivo, en la medida en que ejerce el castigo, está con ello produciendo un discurso normativo, delimitando *lo que puede y lo que no puede ser*.

PARTE SEGUNDA.

Hacer españoles (y españolas)

Los aires llevan mentiras
y el que diga que no miente
que diga que no respira.[199]

[199] Letra popular.

CAPÍTULO 2.
Nacionalización y feminidad: la producción de la *mujer española*

Las hipótesis que guían este trabajo parten de la idea de que el siglo XIX fue una etapa de exaltación del nacionalismo que derivó en un proceso de producción y reproducción del sentimiento nacional. Este se hace más sólido en la Restauración y se fijará como objetivo la consolidación de una identidad patria capaz de sostener su proyecto político y de mantenerlo en el tiempo.

El Gobierno que se instaura en 1874 extendió la sombra de un biopoder que comenzará a ejecutarse sobre las vidas y los cuerpos del *pueblo español*. Esa comunidad que había sido ignorada durante siglos empezó a ser considerada como sujeto político y, por ello, comenzó a ser tenida en cuenta como nunca antes e, incluso, venerada por el gobierno y las élites culturales. Una de las consecuencias de ello fue una nueva fijación por los sujetos que constituyen la nación, traducida en la necesidad de constituir un discurso acerca del pueblo y su identidad. Y otra de ellas será que desde las instituciones gubernamentales así como desde otros ámbitos muy variados —y que alcanzan desde la política a la ciencia, pasando por el arte y la cultura— surge la necesidad de *educar* al pueblo, de formarlo y disciplinarlo en esa idea de España que se quiso promover.

Todo ello se enmarcaba en el contexto de adaptación del sistema patriarcal hacia el biopatriarcado, por lo que acabó influyendo de forma definitiva en la consolidación de las identidades de género. Es decir, el proceso de producción de la identidad nacional acabó influyendo en la elaboración de un discurso normativo acerca de qué es *lo femenino* y cuál debe ser el papel que la mujer ocupe en el nuevo sistema político.

Para analizar estas cuestiones, se parte de una idea que será descrita a continuación y que tiene que ver con el *carácter artificial* de la nación. Como veremos, esta no puede asumirse como *realidad natural* y, por extensión, tampoco el sentimiento nacional que suscita será algo innato; será, más bien, una creación artificial movida por intereses políticos. Lo mismo sucede con la identidad nacional, que incluye la identidad de género: serán realidades artificiales e interesadas a través de las cuales se produce el *ser español*. En relación a ello, en el presente capítulo, centrado en la idea de *hacer españolas*, queremos abordar cómo se entreteje la identidad nacional con la identidad femenina y, dentro de ello, analizar en qué términos se definió a esa mujer española que llegaba para salvar a la patria de un siglo de disputas y tensiones ideológicas. En el siguiente capítulo, titulado «La importancia de los símbolos: difusión de la feminidad a través de la cultura», se tratará con mayor atención la conformación de todo ello a través de la cultura,

especialmente a partir de 1898, momento en el que el país vive una profunda crisis de identidad debida a su pérdida de poder geopolítico.

Para desarrollar estas hipótesis nos apoyamos en la obra *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, de José Álvarez Junco; también en la teoría de Ramón Villares dedicada a la etapa de la Restauración. A través de ellas, situaremos la genealogía del sentimiento nacional en España para, después, adentrarnos en la constitución de la mujer española como categoría de análisis. Así, iremos viendo que las mujeres fueron tomadas como rehenes, obligándolas a erigirse en salvadoras de un país en crisis a través de sus deberes como esposas y madres. En esa operación, el antifeminismo jugó un importante papel.

2.1. Origen y consolidación del sentimiento nacional

El concepto de nación que baraja esta investigación es heredero de la teoría del historiador José Álvarez Junco. Su definición hace referencia a «aquellos grupos humanos que creen compartir unas características culturales comunes —lengua, raza, historia, religión— y que, basándose en ellas, consideran legítimo poseer un poder político propio, sea un Estado plenamente independiente o un gobierno relativamente autónomo dentro de una estructura política más amplia». Se trata de una definición de nación que apela a dos cuestiones fundamentales: por un lado, a los datos fácticos u objetivos que hacen referencia a las características culturales reales y palpables de un territorio, tales como la religión o el idioma. Es decir, características que pueden no estar exentas de polémicas e, incluso, en un momento u otro, podrán ser revisadas, pero que, pese a ello, existen más allá de la voluntad individual. La segunda cuestión hace referencia al orden de lo subjetivo y está compuesta por los deseos de pertenencia, por la aspiración política de pertenencia y por una voluntad de formar parte de la comunidad que conforma ese territorio nacional. Estos elementos subjetivos, sostendrá Álvarez Junco, son lo que en último término define a las naciones, ya que «ante las dificultades que presentan los rasgos culturales como criterios de diferenciación, acabamos aceptando que son naciones aquellos grupos humanos cuyos miembros se sienten, o quieren ser, nación».[200]

Álvarez Junco afirma que, si tenemos en cuenta estas cuestiones, podemos comprobar cómo las naciones «no se sostienen desde el punto de vista intelectual, pero son atractivas desde el existencial, como son las creencias mágicas o las religiones».[201] Para pensar en la nación, será necesario atender especialmente a los elementos subjetivos que la conforman, porque estos son los que hacen que las personas que la habitan se sientan parte de ella. Y es que, pese a que los nacionalismos han caído en la trampa de considerar a las naciones como realidades dadas, como entes naturales, la historia europea del siglo XIX revela la necesidad de hacer esfuerzos por cultivar y formar el sentimiento nacional con el fin de que los ciudadanos y ciudadanos se sientan parte del Estado nacional: «si las

[200] Álvarez Junco, *Mater dolorosa,* 11-12.
[201] Álvarez Junco, *Mater dolorosa*, 17.

naciones fueran, como los nacionalistas creen, las realidades básicas en que se asientan la historia y las sociedades humanas, el sentimiento patrio surgiría de forma natural y no habría por qué inculcárselo a los individuos desde fuera».[202]

Pero, ¿cómo construir nación si esta depende de cuestiones subjetivas? Para responder a ello, el autor se remonta precisamente al siglo XIX, una época en la que toda Europa estuvo atravesada por la obsesión de consolidar naciones y de hacer que estas fueran fuertes y estables. En ese tiempo, los Estados europeos fueron desarrollando lo que Álvarez Junco describe como el *plebiscito cotidiano*: un término que coge prestado del historiador Ernest Renan y que hace referencia a todos esos elementos que influyen en la *decisión diaria* de ser ciudadano de una nación; en esa voluntad de pertenencia de la que hablábamos, ese sentimiento de unión a la comunidad humana que conforma la nación. Unos elementos que impulsan, por ejemplo, a tomar la decisión de *ser español*.

Esta idea fue desarrollada por numerosos historiadores, antropólogos y sociólogos que, a mediados del siglo XX, plantearon que «lo político precedía a lo étnico, y no al contrario, como se había pensado siempre». De este modo, ese sentimiento hacia la nación, «en lugar de creerse espontáneo o innato, pasó a considerarse adquirido o inculcado, fundamentalmente a través del proceso educativo, pero también por medio de ceremonias, monumentos o fiestas cívicas».[203] Como consecuencia de ello, los Estados comenzaron a percibirse como los principales promotores de dicho proceso: los gobiernos nacionales y sus élites se erigían como los primeros interesados en producir y reproducir la pasión hacia la patria, porque ese sentimiento que se escapa a toda lógica acaba resultando muy útil para mantener la cohesión de sus miembros.

Vemos entonces que las identidades nacionales no son estáticas ni permanentes. Más bien, podríamos decir que son interesadas y que irán adaptándose y readaptándose a la realidad donde se imponen. Por ello, podríamos pensar que, si una de sus funciones es la cohesión social, en el momento en el que las fuerzas de una nación flaquean, la necesidad de consolidar esos plebiscitos cotidianos debe reforzarse.

Esto es precisamente lo que pasaría durante el siglo XIX a lo largo y ancho del continente europeo, en un momento de fuerte crisis política y social en el que la idea de nación «había llenado el vacío dejado por las jerarquías de sangre, los marcos corporativos y las referencias religiosas tan estables durante el Antiguo Régimen que se consideraban "naturales"».[204]

Si nos fijamos en el contexto español, la necesidad de *hacer nación* fue esencial a lo largo de todo el siglo. Como veremos a lo largo de esta Segunda Parte de la investigación, durante toda la centuria la identidad española acabaría constituyéndose como una especie de religión secular. Esta daría lugar a esos plebiscitos cotidianos que asumirán sus ciudadanos y con los que se incentivaría un fuerte proyecto de cohesión social para potenciar ese *lazo íntimo* que nos une y nos constituye en tanto seres sociales. Por ello, las élites políticas y culturales que gobernaron el país en sus diferentes etapas hicieron

[202] Álvarez Junco, *Mater dolorosa,* 148.
[203] Álvarez Junco, *Mater dolorosa*, 15.
[204] Álvarez Junco, *Mater dolorosa*, 15.

grandes esfuerzos por cultivar todas aquellas cuestiones que apelaban al orden de lo subjetivo; y, con tal fin, se enfrascaron en un proceso de creación del sentimiento nacional capaz de seducir a la población.

Si seguimos la genealogía que constituye Álvarez Junco, la historia del nacionalismo contemporáneo se inicia en España en 1808 durante la llamada *Guerra de la Independencia*. En ese tiempo, un *patriotismo étnico* de corte nacional surgirá como forma de deslegitimar al ejército de Napoleón, considerado extranjero y tiránico. La misma suerte corrieron sus colaboradores y simpatizantes —llamados *afrancesados*—, que comenzaron a ser concebidos como intrusos o, peor aún, traidores a la patria. A partir de entonces —y por mucho tiempo— el mito de la nación se constituyó como una *palanca movilizadora* eficaz para «desviar egoísmos y convencer a los particulares de la necesidad de sacrificar sus bienes e incluso su vida en pro del interés colectivo». La cuestión nacional era compleja y, según el autor, su campo estaba dividido en dos facciones diferenciadas: de un lado, se encontraban «quienes solo pensaban en ganar la guerra, y no en hacer reformas políticas». Los partidarios de esta postura tuvieron suficiente con la victoria y, después de la contienda, «prefirieron no hablar más de la nación, en definitiva, una idea revolucionaria —francesa, para colmo—, sino referirse a las tradiciones, la fe heredada o la fidelidad al monarca.»[205] En el otro lado, se situaban los herederos de los reformistas ilustrados, quienes proyectaron el sentimiento nacional como el motor sobre el que construir un edificio político nuevo. Pese a las diferencias acerca del proyecto político de la nación, unos y otros convirtieron la guerra napoleónica en un mito nacional, «en piedra angular de la mitología con la que se aureolaba el Estado nacional en formación».[206] Así, cuando llegó el fin de la contienda, se implantó en el imaginario colectivo la idea de que España había vencido a los franceses gracias al sentimiento nacional. Es decir, a un *pueblo* fuertemente ligado a la identidad española que había logrado hacerse fuerte frente a los enemigos de la patria.

La guerra napoleónica acabó asumiéndose como una guerra de independencia, de liberación contra el intento de dominación extranjero. Con ella, se dejaba constancia de la existencia de una nación y, además, se ratificaba el sentimiento de españolidad. Así se inauguraba el proceso de nacionalización contemporáneo.

Como veremos, este proceso no se daría libre de conflicto ya que el sentimiento nacional español, lejos de ser una realidad dada, tuvo que ser mantenido y difundido durante un tiempo convulso. Junto a su proceso de consolidación, se anunciaban fuertes oleadas de cambio, voces que planteaban nuevas posibilidades para la nación; se alzaba, así, «la arrolladora corriente de los cambios sociales y los principios de la política moderna: la libertad, los derechos individuales, las exigencias personales de realización vital plena».[207]

Otro de los grandes acontecimientos que dejó patente la contienda fue el ensalzamiento del pueblo como el verdadero motor de la nación. Y es que en ninguno de los conflictos

[205] Álvarez Junco, *Mater dolorosa,* 130-131.
[206] Álvarez Junco, *Mater dolorosa,* 144.
[207] Álvarez Junco, *Mater dolorosa*, 17.

anteriores a mediados del siglo XVIII «se hizo un esfuerzo —por ninguna de las partes— por involucrar al pueblo, ni mucho menos por apelar a él a partir del patriotismo étnico, por constituirlo en sujeto nacional a través del discurso».[208] Durante toda la Edad Moderna, las élites intelectuales lo consideraron ignorante, incapaz y, por tanto, solo digno de recibir órdenes. Un ejemplo de ello lo encontramos en los pensadores ilustrados como Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811), que consideró al pueblo como un ente mísero, ya que el ser humano «solo podía tener sentimientos patrióticos y elevarse a la ciudadanía por medio de la propiedad y la cultura».[209]

Sin embargo, la actitud de las élites intelectuales ante el pueblo cambiaría radicalmente a partir de 1808, cuando este fue enarbolado como un aliado de la patria y como su fiel defensor. Como describe Álvarez Junco, desde entonces el discurso acerca de la importancia del pueblo aparecía de forma frecuente, y un ejemplo de ello podía verse en Antonio de Capmany (1742–1813). En su obra *Centinela contra los franceses,* el político y pensador «repetía que "el pueblo es la nación, pues de su masa sale todo" y que él expresaba el "espíritu nacional" de un modo espontáneo e instintivo mucho mejor que las élites corrompidas por la cultura». En dicha obra, el autor ensalzaba las bondades del pueblo: «situaba la esencia nacional en el instinto popular, frente a las élites corrompidas por la civilización y el cosmopolitismo».[210] Como concluye Álvarez Junco, quien más y quien menos acabó dándole la razón a Capmany; tanto intelectuales como políticos terminaron asumiendo que el pueblo era esa *parte sana* de la nación, pura, frente a la corrosión de las élites que habían dejado el país *abandonado y vendido* a los franceses.

En la Guerra napoleónica la victoria se atribuyó al pueblo, portador de la identidad nacional. Ese pueblo «la había defendido con uñas y dientes tras haberla dejado tirada en medio del arroyo las élites corrompidas por el cosmopolitismo. Y ese pueblo, además, había demostrado ser capaz de derrotar al hasta entonces invencible Napoleón, al frente del mayor ejército del mundo...».[211] A partir de 1814, tal relato de la *proeza colectiva* acabó asumiéndose por parte de todas las fuerzas políticas. Los liberales, por su parte, basaron en aquella actuación del pueblo español sus pretensiones de construir un cuerpo político a partir del dogma de la soberanía nacional. En ese sentido apunta Villares cuando asume que los liberales acabaron aceptando y difundiendo el mito del pueblo como luchador heroico por la libertad nacional porque de él se derivaba la consecuencia política que más convenía para la consolidación del Estado liberal: el derecho de ese pueblo a participar en la toma de decisiones que afectaban a la colectividad. Este proceso avanzó especialmente durante el Sexenio, cuando se pretendió una transformación social y política «que se basaba en el pueblo como sujeto político y en la soberanía nacional como instrumento de legitimación del poder representativo».[212]

[208] Álvarez Junco, *Mater dolorosa,* 135.
[209] Álvarez Junco, *Mater dolorosa,* 137.
[210] Álvarez Junco, *Mater dolorosa,* 137.
[211] Álvarez Junco, *Mater dolorosa,* 146.
[212] Ramón Villares, «La "España regional". Cultura y nación», en *Volúmen 7: Restauración y Dictadura* por Ramón Villares y Javier Moreno Luzón en *Historia de España* dir por Josep Fontana y Ramón Villares. 2ª ed. (Madrid: Critica/ Marcial Pons, 2016), 177-241, 208.

Un proceso paralelo tuvo lugar entre los absolutistas: mientras que en los años de la guerra contra Napoleón tendieron a mantener los viejos temores al pueblo, al acabar la guerra se presentó esa *heroica pugna de 1808* como «prueba de la fidelidad del pueblo español a la tradición heredada».[213] La posición del sector conservador, pues, iría derivando hacia la defensa del pueblo, ya que, «al elogiar lo "popular", entenderían por este término la religiosidad tradicional, el respeto a las jerarquías heredadas y la xenofobia antifrancesa y antirrevolucionaria, es decir, antimoderna».[214]

Así, a lo largo del siglo XIX, esa fe en el pueblo no quedó plasmada en cambios sustanciales hacia él. Como ejemplo de ello, Álvarez Junco señala que el aislamiento entre unas esferas sociales y otras no dejó de existir. Pese a ello, unos y otros hicieron que, a partir de 1808, el pueblo apareciera por primera vez como sujeto político. Y este relato caló y se aceptó firmemente, hasta tal punto que el *mito populista* resurgiría en cada época clave. En este sentido, afirma, lo que sucedió fue más bien un giro retórico:

> la veneración nominal hacia el pueblo como último baluarte de las libertades y los sentimientos patrios. De ahí la depresión de las clases medias cultas en 1898, cuando llegaron noticias de hundimientos de las escuadras y comprobaron que el pueblo seguía yendo a los toros, como si nada hubiera ocurrido. Y todavía entonces, cuando todo parecía hundirse, Azorín, Baroja, Marquina y otros intelectuales se sumaron a un homenaje al pueblo por sus sacrificios durante la guerra cubana.[215]

Pero, pese a las diferencias en las concepciones del pueblo, la pasión por la nación se acabó dando por supuesta y se olvidó la necesidad de consolidar los plebiscitos cotidianos. Parecía tan evidente la existencia de una identidad española a la que el pueblo se sentía ligada, que no se hicieron esfuerzos importantes por educar a las masas en ese plano subjetivo de las emociones. La causa de ello se encontraba en la falta de interés de los gobernantes por cultivar un sentimiento nacional que se creía interiorizado por los españoles: «quizás porque todos, o la inmensa mayoría, de los dirigentes daban por supuesto que la nación española existía. Por ello, confiar en la realidad de la nación es, aunque parezca contradictorio, seguramente perjudicial para la causa nacional».[216] Tal y como apunta el historiador:

> Porque definir el yo nacional, el «nosotros» básico que ha de ser sujeto de tan importantes derechos y deberes políticos, no es una operación transparente ni explícita. Y menos aún es sencilla, ya que las sociedades humanas son un inmenso cruce de razas, lenguas, clases, religiones y unidades territoriales de distinto tamaño, por no hablar del género, edad y tantos otros criterios que pueden servir para formar sujetos colectivos.[217]

En ello radicaría uno de los grandes problemas del siglo, ya que, como veíamos unas líneas más arriba, el Estado si quería sobrevivir tendría que asumir, de una forma u otra, el cultivo de un sentimiento capaz de unir a todos y todas las que forman parte de la

[213] Álvarez Junco, *Mater dolorosa,* 144.
[214] Álvarez Junco, *Mater dolorosa,* 141.
[215] Álvarez Junco, *Mater dolorosa,* 143-144.
[216] Álvarez Junco, *Mater dolorosa,* 148.
[217] Álvarez Junco, *Mater dolorosa,* 191.

nación. Los gobiernos se enfrascan en esa tarea dándose cuenta de que, quienes logren diseñar «una personalidad que resulte atractiva a un número suficiente de potenciales seguidores, habrán ganado una primera batalla que marcará de manera decisiva todas las contiendas políticas posteriores».[218] En el caso español, de momento, esto concernía, más que al *pueblo llano*, al grupo reducido del que formaban parte las élites políticas e intelectuales. Por ese motivo, especialmente en la segunda mitad del siglo, los dirigentes tuvieron que convencerse de la importancia de la formación de la población y, a finales de siglo, ya habrían tomado medidas en este sentido.

El aislamiento entre unas capas sociales y otras no dejó de existir a lo largo del XIX; sin embargo, la guerra antinapoleónica había abierto un camino de «veneración nominal hacia el pueblo como último baluarte de las libertades y los sentimientos patrios».[219] Esta cuestión, que será tratada con detalle en el siguiente capítulo, cuando nos adentremos en el nacionalismo cultural, nos resulta importante señalarla aquí porque da cuenta de cómo la retórica nacionalista fue vinculando la idea de nación con un pueblo que acabó convertido en el actor principal de la defensa de la identidad nacional. El pueblo comienza a tomar importancia, de tal forma que todo lo que a él le suceda será relevante para el devenir del país. De este modo, el destino de España ya no se encontraría solo en manos de sus gobernantes, sino también de todos sus ciudadanos.

Si trasladamos aquí la teoría foucaltiana, podríamos ver en esta operación de veneración al pueblo un ejemplo de la adaptación del biopoder a la nueva realidad moderna. Se trataría, por tanto, de una muestra de cómo se hace patente la fijación por los sujetos y por todo aquello que construye su individualidad y su identidad en tanto ciudadanos. Un biopoder que ya no quiere matar, sino que debe *hacer vivir*, multiplicar la vida.

Como describe el historiador Ramón Villares,[220] el proceso de *reconstrucción* de la identidad nacional que se lleva a cabo en mitad de este complicado panorama político y social estuvo atravesado por fuertes tensiones ideológicas. A finales de siglo, se hacía evidente una pugna entre las fuerzas que intentan volver al sistema político propio del Antiguo Régimen y los esfuerzos de resistencia que optan por introducir los nuevos modos del Estado liberal. Todo ello se entretejía con el advenimiento de una modernidad que, inevitablemente, iba imponiendo cambios rápidos en el campo de lo social que afectaban a todos los ámbitos de la vida. Un ejemplo de ello es la proliferación de las ciudades, el advenimiento de la sociedad de masas y todo lo que ello supone en la estabilización de un orden de los sexos que también deberá adaptarse a nuevas lógicas.

En todo este complejo entramado, crecía la necesidad de construir un relato de *lo español* capaz de entusiasmar a ese pueblo llano que, hasta la fecha, había sido ignorado por sus gobernantes. Para el autor, los gobiernos liberales de la España decimonónica hicieron grandes esfuerzos para organizar los saberes, las referencias y los símbolos culturales en torno a la nación, con la finalidad de iniciar un proceso de creación de la identidad nacional capaz de alcanzar a toda la población. Pero esto no sería posible hasta el gobierno

[218] Álvarez Junco, *Mater dolorosa,* 191.
[219] Álvarez Junco, *Mater dolorosa,* 144.
[220] Villares, «La "España regional"».

de la Restauración, momento en que se implanta con más decisión. Las últimas décadas del siglo se convirtieron en una etapa frenética de producción y reproducción de la identidad nacional; en lo que el historiador nombra como el proceso de *hacer españoles*. Esto se hizo mediante la construcción de mitos, símbolos y discursos compartidos por todas las clases sociales; como describe el autor, todo ello se hacía patente «a través de elementos administrativos y políticos además de culturales y simbólicos, que contribuyen de forma desigual a la construcción de una identidad nacional española».[221]

Villares define la Restauración borbónica como un tiempo de gran tensión entre el mar bravío del Sexenio y la consolidación de Alfonso XIII; un tiempo que pretendía orden y estabilidad para el país, pero que se vio empañado por las fuertes pugnas ideológicas entre lo que describe como el deseo de la aristocracia y de la burguesía por legitimar la Restauración monárquica, por un lado; y, por otro, la existencia de otros sectores sociales que se esforzaban para que el horizonte intelectual nacido de la revolución de 1868 y de la Primera República no fuera arrasado. Por ello, «el problema más complicado fue resolver la creciente tensión entre un régimen político concebido para un modelo de liberalismo oligárquico y la necesidad de afrontar los retos de una política propia de una sociedad de masas».[222]

Como consecuencia de esta pugna, los sectores que apostaron por el proyecto borbónico se alzaron como contraofensiva ideológica: emprendieron una reacción muy virulenta, una oleada conservadora que atacaba los derechos que promovían los sectores liberales. Frente a ello, buscaron fundamentar la nación sobre las legitimidades heredadas de un *orden natural sancionado por Dios* y pensaron que la defensa de España debía pasar por considerarla un Estado unitario, centralizado y basado en un sistema oligárquico conservador apoyado sobre la Iglesia, el ejército y la emergente burguesía. Por ello, durante su gobierno, «así como se revisó la política educativa o religiosa, también se replanteó sobre nuevas bases la cuestión nacional, retornando a los viejos principios de monarquía, religión y centralización jerarquizada frente al pacto desde abajo».[223]

En ese sentido, España se consideró una nación milenaria destinada por la providencia a la defensa de la verdadera fe: el catolicismo romano. Para garantizar su estabilidad, había que tener confianza ciega en los dogmas que siglos atrás habían servido para lograr la hegemonía mundial. Así, el Gobierno de Cánovas se inició con una idea de España de corte monárquico, católico y conservador; y esta se representaba como una nación obra de dios o de la naturaleza, con unas raíces profundas que se expresaban tanto a través de elementos administrativos y políticos como a través de elementos culturales y simbólicos. La patria se entendió «como comunidad histórica y territorial, estatal y cultural, esencial y permanente, y [se basó] en la monarquía hereditaria como forma política ideal y fundamento de la continuidad y estabilidad de la nación».[224] Por ello, afirma Villares, era

[221] Villares, *Volumen 7: Restauración y dictadura,* 209.
[222] Ramón Villares, «Fin de siglo. Guerra en Ultramar y crisis del 98», en *Volúmen 7: Restauración y Dictadura* por Ramón Villares y Javier Moreno Luzón en *Historia de España* dir por Josep Fontana y Ramón Villares. 2ª ed. (Madrid: Critica/ Marcial Pons, 2016), 243-305, 302.
[223] Villares, *Volumen 7: Restauración y dictadura,* 209.
[224] Encabo, *Música y nacionalismos*, 39.

necesario defenderla no solo a través de la política y las administraciones del Estado, sino también a través de elementos culturales y simbólicos de cohesión. Ya no sería suficiente con tener unas estructuras sólidas sobre las que se asentara la nación —tales como un aparato legislativo y jurídico—; ahora, señala, los dirigentes se darían cuenta de que gran parte del éxito del nacionalismo se debía, precisamente, a la capacidad de producción de los símbolos identitarios.

Álvarez Junco apunta que el sentimiento nacional y la identidad de quienes formaban parte de esa patria defensora de la monarquía debían dejar bien trazados sus límites geográficos, estableciendo unas fuertes fronteras con Francia y Portugal. Y, además de la monarquía, había que conformar esos *símbolos identificadores* tales como la religión, la lengua, las formas de vestir, las banderas, los himnos o, incluso, los lugares emblemáticos que representan un pasado ideal o mitificado y que se elevan a un cierto nivel de sacralidad. Y, con ellos, acabar asumiendo la existencia de una «edad de oro en la que el ideal comunitario y fraternal se realizó en su plenitud y al que de algún modo se pretende retornar con el proyecto político "identitario"».[225]

Estos símbolos estaban determinados, sobre todo, por tres elementos fundamentales que harán de eje motor de las políticas identitarias: la raza, el territorio y la historia común. Villares y Luzón[226] destacan cómo estos tres elementos aparecen ya en el discurso sobre la nación pronunciado por Cánovas del Castillo en el Ateneo madrileño en el año 1882, en el que enarbola un relato de unidad territorial y de una historia común que pertenece a la madre patria o a la patria grande sobre la que la historiografía conforma los relatos de la historia oficial. Bajo este manto unitario, se desplegaba una atención especial por lo pequeño, lo singular, que componían territorios específicos —las regiones— y hacían de España un territorio plural. Así, las regiones serían esas partes interdependientes que daban vida a una España unitaria y, de este modo, «frente a la tendencia liberal hacia la defensa del individuo, mostraron que lo esencial es el todo, la nación o Estado, y que el todo no se puede reducir a la suma de los elementos que lo integran».[227]

Además de la *historia común* y el *territorio,* la identidad nacional bajo el Gobierno de Cánovas se conformó alrededor de *la raza.* En toda Europa, la raza se había vuelto esencial en esa etapa que Hobsbawm describe como la *Era del Imperio* (1875-1914), marcada por la *extraña muerte del liberalismo decimonónico,* el aumento de la competencia económica y la conflictividad social. Hablamos de un tiempo de expansionismo geográfico desbocado hacia un auténtico imperialismo, en el que la idea de raza tomaría más fuerza que nunca. En España, la raza representó la esencia propia del pueblo español encarnada en los cuerpos, en los genes, en la sangre de sus gentes. Una identidad *racial* propia que se alzaba frente al *enemigo* y que hablaba de la sangre, pero

[225] Álvarez Junco, *Mater dolorosa,* 190.

[226] Ramón Villares y Javier Moreno Luzón, «Prólogo» en *Volúmen 7: Restauración y Dictadura* por Ramón Villares y Javier Moreno Luzón en *Historia de España* dir por Josep Fontana y Ramón Villares. 2ª ed. (Madrid: Critica/ Marcial Pons, 2016).

[227] Emilio Lamo de Espinosa; José María González García y Cristóbal Torres Albero, *La sociología del conocimiento y de la ciencia* (Madrid: Alianza Editorial, 2010), 170.

también de la historia común, del territorio compartido en el que habita la *esencia española.*

Como vemos, el concepto de raza estará radicalmente atravesado por el tema de la identidad del país, pero también de la esencia de los individuos que lo conforman; una idea que bien podríamos ligar al racismo de Estado que definió Foucault. Por ello, la consecuencia directa del uso de la raza como parte de la identidad es que se hizo más necesario que nunca definir cuáles eran los rasgos específicos de su *esencia*; y, para ello, se pusieron en marcha dispositivos capaces de resolver la cuestión. En este sentido apunta Álvarez Junco cuando describe que, desde finales de siglo, la raza tendió a «completarse con planteamientos pseudocientíficos, que basaron la personalidad colectiva en unos rasgos biológicos que conferían un carácter racial distintivo —una superioridad— al grupo en cuestión».[228] De esta forma, se multiplicaron los discursos esencialistas y, con ello, la biología se utilizó como elemento legitimador. Ahora el proceso de nacionalización ya no solo se fijaba en la identidad cultural, sino en su identidad social e, incluso, una identidad biológica que debía compartir toda la comunidad y que daba respuestas a qué significaba ser *español* —y, también, ser *española*—.

Esta cuestión tenía lugar en el cambio de siglo, cuando la realidad del país se hizo más compleja y el proceso nacionalizador iniciado por Cánovas vendría a coincidir con una modernización que implicaba cuestiones como el desarrollo de la industria, fuertes éxodos rurales, la ampliación de las ciudades, un aumento de la complejidad de la vida urbana o la transición demográfica. Un tiempo, en definitiva, complejo e inestable. Así, los conservadores auguraban un nuevo siglo «en dura confrontación con la tolerancia religiosa y otros males modernos»,[229] presagiando un futuro incierto teñido de decadencia y de desorden.

Como hipótesis general de este capítulo, asumimos que la producción de la *esencia española* a partir de 1874 —basada en la historia común, en el territorio compartido y en la *raza*— estuvo íntimamente ligada con la producción de las identidades de género. Es decir, se vinculó con una reelaboración de *lo femenino* y de *lo masculino* interesada, capaz de atender a las necesidades del nuevo proyecto político. Y especialmente fue así en relación al concepto de raza, cuya definición biologicista no pudo separarse de la división por sexos.

Con ello queremos afirmar que la Restauración asumió el marco ideológico del biopatriarcado, un sistema androcéntrico y desigual que promueve la división sexual de la sociedad. Como consecuencia de ello, en este tiempo se pone sobre la mesa *el problema de la mujer* y surge la necesidad de establecer cómo debe definirse la feminidad de la nación. Como veremos a continuación, desde finales del siglo XIX comienza a consolidarse el arquetipo de la mujer española, fuertemente vinculado a la idea de raza, de sangre, y que se acabará asumiendo como una seña de identidad del país, como uno más de los elementos que identifican a la nación.

[228] Álvarez Junco, *Mater dolorosa,* 190.
[229] Álvarez Junco, *Mater dolorosa,* 194.

Tal y como se trata en los siguientes apartados, la mujer española quedó determinada por el ideal de *mujer burguesa* que venían adoptando algunos países europeos —heredero del modelo victoriano—. Pero, además, presentó algunas particularidades propias, como la fuerte influencia de los valores católicos en relación a la familia y la maternidad. La mujer española, además, se asumirá como la madre de la nación; como la salvadora de una España en crisis que debe resurgir de sus cenizas: gracias a su *buen hacer* sería capaz de levantar el país y transmitir los valores católicos con los que restablecer el orden social. Y, para tal fin, a la mujer se le asignó el cometido de frenar los vientos de cambio que anunciaba la modernidad y, sobre todo, frenar ese feminismo que ya comenzaba a calar en algunos sectores sociales. De igual modo que la patria necesitó establecer unas fronteras bien delimitadas para ratificar *quién está dentro* y *quién está fuera,* la mujer española se alzó también frente a la *mujer extranjera,* a quien se la hace responsable de la llegada de los ideales feministas. Con ello, el arquetipo de feminidad española se convertiría en ese símbolo identitario con el que enfrentar las influencias de la modernidad europea.

En este sentido, queremos afirmar que el arquetipo de mujer española no solo produjo un arquetipo de feminidad determinado, sino que se fue configurando junto al relato antifeminista como un antídoto necesario con el que hacerle frente a la realidad cambiante. Así, veremos cómo se le asigna la tarea de velar por los valores tradicionales, de ser la guardiana de la recta moral y de educar a los futuros ciudadanos de la patria bajo ese mandato. Solo así podrá enfrentarse a ese *mal moderno* que incentiva la emancipación y la autonomía.

Si atendemos a la teoría del poder que describe Michel Foucault, vemos cómo el antifeminismo se fue constituyendo como un *dispositivo de poder-saber* que se despliega en muy distintos ámbitos (el del conocimiento, el del arte y la cultura...), y trasciende el espacio político y social. A través de todos ellos, se irá produciendo y reproduciendo el arquetipo de mujer española de la Restauración como un régimen de verdad. Pero, a la vez que defenderá el modelo de mujer normativo, el relato antifeminista querrá desacreditar todo aquello que se considere una amenaza. Hablamos de otras identidades femeninas influenciadas por las vanguardias o los nuevos modelos de mujer que vienen de Europa —especialmente de Francia—, como la *Garçone* o la Mujer Moderna; en definitiva, cualquier atisbo de apertura que los aires del feminismo europeo estaban haciendo llegar a nuestro país.

Cabe señalar que, si bien en la última etapa del siglo XIX la reacción antifeminista se alzaba frente al proceso de transformación moderno, este no será su único temor. Como vimos en el capítulo anterior, esta también se hace fuerte como consecuencia del miedo —más o menos fundamentado— hacia un futuro que se pensaba incierto, inestable e, incluso, caótico. Es decir, el relato antifeminista se activaba frente a un escenario imaginado, apocalíptico, que presagiaba el advenimiento de posibles cambios que se esperaban bruscos y rápidos. Cambios que ya comenzaban a calar en otros países europeos como Francia o Inglaterra, y que se quería evitar que entrasen en España.

De este modo, irá conformándose el antifeminismo y sus dos principales modos de presentarse. De un lado, su fuerte carácter represivo, que busca poner freno a los procesos de cambio que atañen a las mujeres y limitar su presencia en el espacio público. Esta reacción se desplegará mediante una serie de estrategias que irán desde la condescendencia y el paternalismo hasta las actitudes abiertamente misóginas, las *malas artes* del ridículo y la humillación o el escarnio público. Y, como veremos en los siguientes capítulos, para ello se emplearían una gran variedad de medios a disposición del Estado, entre los que destacan la legislación, la causa penal y la condena social; pero también una multiplicidad de dispositivos que se despliegan a través del discurso político, de la teoría científico-médica o las expresiones culturales y artísticas.[230]

De momento no hablaremos de este antifeminismo represivo (lo dejaremos para la Tercera Parte de la investigación), sino más bien de esos discursos que buscarán *hacer vivir* y *multiplicar la vida.* Trataremos, por tanto, esa faceta productiva del antifeminismo que se enmarca en el contexto de *hacer españolas* mediante la producción y reproducción de discursos normativos de feminidad y que sirvió para excluir a las mujeres de los espacios de toma de decisión política y de los espacios de poder. En los siguientes apartados pasaremos a componer este ideal de mujer española a través de sus principales fundamentos ideológicos

2.2. La conformación de la mujer española

Como vimos en el capítulo anterior, todo el siglo XIX estuvo imbuido de una etapa feminocéntrica en la que la cuestión femenina se situó en el centro del debate público. Como consecuencia de ello, se multiplican los discursos acerca de la mujer, y desde todos los ámbitos del conocimiento y la cultura se hace necesario definir cuál es el lugar que estas debían ocupar en la sociedad. Todo ello hizo que, con el paso de los años, se fueran abriendo puertas hacia cambios políticos y culturales, también a nuevas posibilidades de actuación femenina. Como señala Kirkpatrick,[231] los discursos de las élites liberales del momento se habían caracterizado por una voluntad modernizadora, por lo que promovieron que tanto en estos estratos como en las clases medias, las mujeres pudieran ganar acceso a la educación, a la literatura o a la prensa. Por ese motivo, cuando pasó la centuria, se había dejado constancia de la existencia de más documentos de autoría femenina que en épocas anteriores.

Cabrera Bosch afirma que, pese a ciertas dinámicas aperturistas y los esfuerzos femeninos por acceder a los espacios masculinizados, el avance del siglo no tuvo como consecuencia el logro de la igualdad. Ni siquiera hacia finales de siglo, cuando la apertura hacia la modernidad era más patente y, sobre todo en las ciudades, aparecían nuevas posibilidades para la educación y la formación de las mujeres, así como nuevas posibilidades laborales. En ese momento, además, el movimiento feminista ya se cuela en el debate social e

[230] Perrot, Prefacio a *Un siglo de antifeminismo*.
[231] Susan Kirkpatrick, «Liberales y románticas».

intelectual del momento. Sin embargo, el debate público fue acaparado por las voces masculinas y estas fueron diluyendo las posibilidades vitales del sexo femenino. Con ello, la autora sostiene que la Restauración combatió cualquier apuesta por la igualdad mediante «leyes de la naturaleza» con las que se demostraba el componente irremediable de la desigualdad entre los sexos; y la interpretación biologicista sobre «las diferencias anatómicas de los sexos y sus «diferentes caracteres naturales» se impuso. Se radicalizó la división entre *lo público,* entendido como el ámbito donde se desarrollaba la política y se disputaban los derechos y las libertades; y *lo privado,* ámbito que se redujo a lo doméstico, a actividades menores y poco útil en términos económicos. Junto a ello, se desarrolló una idea de mujer como el *sexo débil*, como «un ser marginado, a quien había que ayudar, estimular y respetar, educándolo en la dignidad de su propia condición».[232]

Bajo el gobierno borbónico, la expulsión de las mujeres de la ciudadanía se acabó asumiendo como la única fórmula que garantizaba la estabilidad de la sociedad; y, por lo tanto, era imposible revertirla sin causar grandes desastres para la humanidad y el futuro de los seres humanos.[233] Tanto desde el espacio político y religioso como desde el ámbito intelectual y artístico se aportaron nuevos argumentos para defender una *ley natural* que justificaba la desigualdad política y social entre los sexos.

La consecuencia de ello es que el esencialismo se impone con tal radicalidad que lleva a constituir un discurso normativo de la mujer española pensado en términos de naturaleza; mientras, la masculinidad será pensada en términos de razón. Bajo esa misma lógica de la diferencia, las subjetividades de los sexos serán tratadas de forma totalmente distinta: se asume que los hombres pueden hacerse a sí mismos, sin embargo, las mujeres se piensan como seres ya dados.

Como describe Amorós, la «hipertrofia esencializadora» lleva a que los varones se constituyan dentro de un *espacio de los iguales*, no en ámbitos igualitarios, «sino de pares en tanto que varones, en tanto que miembros del genérico que, a título de tal, tiene el poder y en el que, por tanto, se vuelve importante discernir el quién es quién. […] La individualidad, por tanto, pertenece a los ámbitos del poder.» [234] Sin embargo, esta operación sobre el género femenino lleva hasta el límite la anulación de toda diferencia individual entre las mujeres, la negación más radical en ellas del principio de individuación. De este modo, *la mujer* pasa a formar parte del «espacio de las idénticas»,[235] un grupo de seres iguales e intercambiables entre sí. En este sentido, Amorós afirma que las mujeres «serán tratadas práctica y simbólicamente como las idénticas, indiscernibles —pues no son individuos— en un bloque ontológico compacto».[236]

A través de este mecanismo, se despoja a las mujeres de una identidad propia y autónoma y, con ello, se las expulsa de la vida pública y de los espacios de toma de decisión política.

[232] María Isabel Cabrera Bosch, «Las mujeres que lucharon solas» en *El feminismo en España. Dos siglos de historia*, 45-80, 51.
[233] Teresa Ortega, «Conservadurismo, catolicismo y antifeminismo».
[234] Amorós, *La gran diferencia*, 97.
[235] Amorós, *La gran diferencia*, 212.
[236] Amorós, *La gran diferencia*, 97.

Además, se acabó legitimando toda una serie de tecnologías de exclusión: «Si la mujer no es semejante al varón, sino que solo tiene con respecto a él una apariencia de semejanza […], cualquier reivindicación de igualdad oscilará entre la impostura y el ridículo».[237]

Bajo el gobierno de la Restauración, la constitución de esta identidad femenina compacta y *universal* se fundamenta en el ideal de mujer española y se sostiene sobre las bases del biopatriarcado. Como veremos a continuación, los discursos normativos con respecto a la feminidad estuvieron marcados por varias cuestiones fundamentales que incidieron en la España de la época y que, de forma irremediable, interactuaron con el proceso de consolidación de la identidad nacional. En este capítulo hemos querido describir las que, a nuestro parecer, han sido las más relevantes. En primer lugar, hablaremos del discurso católico acerca de los sexos. En segundo lugar, del pensamiento clásico acerca de la división sexual de la sociedad, especialmente por las influencias que tuvieron en el país las ideas acerca de los roles sexuales del *padre de la democracia moderna*, Jean-Jaques Rousseau (1712-1778). Y, ligado a ello, de la elaboración de un modelo de mujer burguesa que se quiso hacer extensible a todas las capas sociales, basado en la idea de la complementariedad de los sexos. Todo ello se acompañará del discurso científico, que revalida los argumentos de la diferencia sexual mediante las teorías que profesaban expertos en todos los ámbitos y disciplinas; así como también de una cultura que será descubierta como el gran artefacto político del momento.

Todas estas influencias serán analizadas en el presente apartado, en el que nos centraremos de forma específica en el análisis del pensamiento clásico de Rousseau y su descripción del modelo normativo de mujer bajo la imagen de Sofía. En segundo lugar, en el papel de la Iglesia en la definición de la mujer-esposa y mujer-madre, así como su discurso acerca de la complementariedad de los sexos. Por último, en el papel de la ciencia a través de la teoría de Darwin y su influencia en la concepción orgánica de la sociedad. En relación a todo ello, veremos cómo la mujer se irá constituyendo como la responsable no solo de la salvaguarda de la familia, sino como la garante del orden de toda la sociedad.

Sofía y Emilio: Rousseau en España

La misoginia romántica que asoló el campo del pensamiento social estuvo fuertemente influenciada por autores como Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard o Nietzsche. En España, sin embargo, las voces más influyentes serán la del sociólogo alemán George Simmel (1858-1918) y, sobre todo, Jean Jacques Rousseau. Ambos autores influyeron sobre los pensadores españoles más reconocidos de la época, como el también sociólogo José Ortega y Gasset (1883-1955) o Julián Marías; y, como veremos en capítulos posteriores, en autores como Edmundo González-Blanco.

Como afirman Amorós y de Miguel, estos pensadores dedicaron ciertos aspectos de su obra a la *cuestión femenina* y acabaron convirtiéndose en representantes de una ofensiva intelectual frente a los procesos de igualdad de los sexos. Para las autoras, la obra de

[237] Amorós, *Tiempo de feminismo*, 210

Simmel sobre la mujer bien puede leerse como una reacción al movimiento sufragista; también la de Rousseau, que tiene un claro tinte antifeminista. Estos filósofos recogerán viejos planteamientos acerca de los sexos y los vestirán con nuevos ropajes. Como afirman Amorós y de Miguel: «Una ayuda insospechada vendrá a apoyar estos ataques que se debatían en los angostos límites del egoísmo masculino y su impotencia ante un razonamiento que amenazaba con arrebatarles sus seculares privilegios».[238] Este refuerzo, afirman, procederá de la tradición de los más brillantes *hijos de la Ilustración*.

La España del cambio de siglo acogerá las teorías de estos ilustrados, especialmente del padre de la misoginia romántica, Jean Jacques Rousseau, de quien se hereda el modelo de orden de los sexos. Pese a las críticas que recibieron los aspectos contractualistas de su teoría, el pensamiento rousseaniano tuvo una enorme acogida en nuestro país, y sus postulados biologicistas pueden considerarse como un referente fundamental para la construcción del ideal de mujer española.

Según los estudios de Olivia Blanco Corujo,[239] su obra *El Emilio o De la educación* llegó a España muchas décadas después de ser escrita, pero cuando aterrizó en el país causó un gran revuelo. Del filósofo ginebrino se asumió un modelo de organización política y social basado en la división sexual, en la complementariedad de los sexos y en la familia como sostén fundamental del individuo. Estas tesis, que no eran nuevas —ya que se encontraban también en el discurso católico—, se actualizaron y, según la autora, ese es uno de los grandes logros de Rousseau: transformar la lectura mística del texto cristiano en un sistema ético-económico con el que legitimar el encierro del sexo femenino, propiciando así el apogeo del moralismo doméstico que empezaba a dominar.

Para situarnos, cabe recordar que el pensamiento de Rousseau se plantea cómo constituir el sujeto político protagonista de la sociedad moderna y cómo debe ser esa organización política que se levante sobre las ruinas del Antiguo Régimen. Su objetivo será organizar este nuevo cuerpo político y social basado en los derechos *naturales* de los individuos, asentar las bases de los nuevos esquemas organizativos y, lo más importante, buscar de qué modo dotarlos de legitimidad.[240] Con tal fin, el autor hace una apuesta radical por la igualdad, entendiendo que los derechos, por ser naturales, deben ser extendidos a todos los individuos. Así, plantea el contrato social como el medio para terminar con la desigualdad social y política que produce el sistema estamental: solo terminando con la desigualdad se puede garantizar la libertad.[241]

Sin embargo, afirma Cobo, la sociedad pensada por Rousseau está atravesada por una profunda división sexual, que se asume como un orden dado. Una brecha que concibe dos naturalezas humanas —la femenina y la masculina— como dos realidades biológicas distintas que están destinadas a desempeñar funciones también distintas. La desigualdad entre los sexos —al contrario que otras diferencias *de* nacimiento— será considerada una condición *per se*. Con esta operación, Rousseau extrapola las *leyes de la naturaleza* a las

[238] Amorós y de Miguel, «Introducción», 18.
[239] Blanco Corujo, «La Ilustración deficiente».
[240] Posada Kubissa, «La filosofía de los sexos».
[241] Cobo, «El nuevo ideal de feminidad y la familia patriarcal».

leyes de lo social y, con ello, justifica la exclusión de las mujeres de los derechos universales.

Cobo afirma que, de este modo, la desigualdad política y social de las mujeres se hace pasar por una *desigualdad natural*, concebida como algo dado —asignado por la naturaleza o elegido por dios— y, por tanto, como un aspecto legítimo que no puede ni debe ser superado. Se trataría de una ley natural ineludible mediante la cual, sentencia Amorós, se hará responsable de la exclusión femenina a la propia naturaleza de la mujer: la desigualdad femenina será, por tanto, una consecuencia de su sexo.

En ese sentido, sentencia Rousseau: «¿Queréis estar siempre bien dirigidos? Pues no os apartéis nunca de las indicaciones de la naturaleza. Se debe respetar todo lo que caracteriza al sexo, tal como ella lo ha establecido».[242] Así, no solo desprestigia a quienes pretenden acabar con ella, sino que asusta con las consecuencias de transgredir los *límites naturales*. En ese sentido, concluye:

> La rigidez de los deberes relativos de ambos sexos no es ni puede ser la misma, y cuando en esta parte las mujeres se quejan de la desigualdad que han establecido los hombres, no tienen razón; aquel de los dos a quien la naturaleza confió el depósito de los hijos, le corresponde responder de ellos al otro.[243]

Y esta es la clave fundamental de las tesis de Rousseau en lo que respecta a la relación entre los sexos. Será, además, el paradigma constitutivo del pensamiento del siglo XIX y buena parte del siglo XX para pensar acerca de la posición de las mujeres en la sociedad.

Para desarrollar esta tesis, el filósofo del contrato social elabora en *Emilio o De la Educación* un tratado de filosofía sobre la naturaleza de los individuos en la nueva sociedad democrática, partiendo de la base de que «lo único que sabemos es que todo lo que es común entre ambos pertenece a la especie, y cuanto es diferente es propio del sexo».[244] Sobre esta idea de la diferencia ensalza un ideal femenino sujeto a *su naturaleza*, a la biología de los cuerpos nacidos mujer, y que encajará a la perfección con las necesidades del moderno sistema patriarcal.[245]

El ideal de mujer lo describe de forma minuciosa en el *Libro V*, capítulo de la obra *Emilio* que dedica exclusivamente a Sofía, la perfecta compañera. A través del personaje de Sofía, el autor expone cuáles son las *virtudes* del sexo femenino, rasgos propios de las mujeres que las nuevas sociedades modernas deberán velar por conservar. Un ideal que, como vimos, ya había sido criticado por feministas como Mary Wollstonecraft[246] por considerarlo una falacia.

El *Libro V* de *Emilio* se abre con lo que será una primera declaración de intenciones: «Sofía debe ser mujer como Emilio es hombre, o sea, que debe poseer todo lo que

[242] Jean-Jaques Rousseau, *Emilio o de la educación,* (Biblioteca Digital Minerd-Dominicana lee), 26, https://ministeriodeeducacion.gob.do/docs/biblioteca-virtual/dfhQ-emilio-o-de-la-educacion-jean-jacques-rousseaupdf.pdf.
[243] Rousseau, *Emilio o de la educación,* 263.
[244] Rousseau, *Emilio o de la educación,* 260.
[245] Miyares, «El sufragismo».
[246] Mary Wollstonecraft, *Vindicación de los derechos de la mujer (*Barcelona: Taurus, 2012).

conviene a la constitución de su sexo y su especie con el fin de ocupar el puesto adecuado en el orden físico y moral».[247] Para el autor, no se debe convertir en una misma cosa lo que la naturaleza se ha encargado de dividir en dos, y, por ello, se debe evitar la educación igualitaria entre niños y niñas: «ni el hombre ni la mujer están ni deben estar constituidos del mismo modo en lo que respecta al carácter y al temperamento, se infiere que no se les debe dar la misma educación». [248]

A partir de esa idea, Rousseau desgrana cómo la diferencia *esencial* de las mujeres las aparta de la civilidad y de la individualidad, categorías imprescindibles para el ser social que pertenecen exclusivamente a los hombres; sin embargo, las mujeres no se encontrarían excluidas de la sociedad, sino que tendrían un lugar determinado dentro de la nueva sociedad moderna: ser el complemento del hombre:[249]

> Siguiendo las directrices de la naturaleza, ambos deben obrar acordes, pero no deben hacer las mismas cosas; el fin de sus tareas es común, pero son diferentes, y, por consiguiente, los gustos que las dirigen. Habiendo procurado formar el hombre natural, por no dejar la obra imperfecta, veamos también cómo debe formarse la mujer para que convenga al hombre.[250]

Aquí vemos aparecer la teoría de la complementariedad. Según el autor, el único formato que garantiza la supervivencia de la civilización. Esta idea la define así: «La relación social de los sexos es admirable, de esta sociedad resulta una persona moral, cuyos ojos son la mujer y los brazos el hombre, pero con tal dependencia uno del otro que la mujer aprenda del hombre lo que ha de ver, y él, de ella, lo que ha de hacer».[251]

Pese a que el paradigma de la complementariedad relaja toda la carga negativa —e incluso violenta— que vierten las ideas de la inferioridad femenina, sigue manteniendo la sumisión de las mujeres. El mensaje misógino y sexista queda reducido, edulcorado, pero, en el fondo, oculta —mediante ropajes de benevolencia y mitificación de la feminidad— una profunda desigualdad. Esto es así porque asume que, mientras los hombres tienen plenas capacidades para el ejercicio del poder, el carácter femenino tiende a la sin-razón y la falta de autocontrol. La biología y ese instinto natural de supervivencia de las mujeres quedarían ligados a un supuesto estado de embarazo permanente que les impediría el desarrollo de la fuerza o la temeridad, por lo que quedarían ligadas a desempeñar su tarea dentro del hogar y en la familia. A los hombres, sin embargo, el instinto los haría aptos para encargarse de los asuntos públicos.

Por otro lado, el carácter femenino —falto de juicio, dócil y ligado a los instintos más primarios— será otra de las excusas para invalidar a las mujeres para ejercer la misma tarea que los hombres. Sin embargo, estas mismas características serán consideradas como *virtudes* útiles para el cuidado y la transmisión de los valores morales de la

[247] Rousseau, *Emilio o de la educación,* 260.
[248] Rousseau, *Emilio o de la educación,* 264.
[249] Miyares, «El sufragismo».
[250] Rousseau, *Emilio o de la educación,* 264.
[251] Rousseau, *Emilio o de la educación,* 264.

sociedad.[252] Rousseau elabora así la idea de que ambos polos formarán un todo común: ambos caracteres se complementarán en armonía, permitiendo con ello la cohesión social.

> Si la mujer pudiera igual que el hombre remontar a los principios, y si el hombre tuviera igual que ella el espíritu de los detalles, siempre independientes uno de otro, vivirían en continua discordia, y su sociedad no podría subsistir, pero con la armonía que reina entre ellos todo tiende al fin común; no sabemos quién pone más de lo suyo, pues él sigue el impulso del otro, cada cual obedece y los dos son árbitros.[253]

El paradigma de la complementariedad resultó ser una fórmula muy eficaz para legitimar la sujeción femenina a la voluntad masculina. Por un lado, porque dulcifica la posición de sumisión de las mujeres, hasta el punto de hacerla pasar por una cuestión deseable e, incluso, indispensable para el bien común: gracias a que hombres y mujeres se complementan, la sociedad funciona como un engranaje armonioso y pacífico. Por otro lado, porque relaja el tenso debate acerca de la cuestión femenina con un lenguaje amable que disfraza la desigualdad de virtudes y alabanzas a *lo femenino.* Y esto será de suma importancia para los discursos antifeministas, que se alzarán como la voz *sensata* frente a los *disparates* de un feminismo hostil.

Para sostener el paradigma de la complementariedad, Rousseau insiste en la importancia de la educación, a través de una formación diferenciada que, para las niñas, irá orientada a cultivar el talento para el cante o el baile en la juventud y los dones para las labores y los cuidados en la adultez. De esta forma, Sofía podrá desarrollar su carácter de forma plena; pero no solo para aprender las *virtudes de su sexo*¸ sino también para vivir su papel de compañera con satisfacción.

La sujeción femenina no deberá ser vivida como una imposición, sostendrá Rousseau. Con la entrada en el matrimonio —la gran meta de la educación de toda niña—, la mujer no debería sentirse subyugada por la imposición, sino que tendrá que aprender a amar su posición de subordinación al marido y querer hacerle la vida más sencilla. A cambio de ello, la naturaleza habrá compensado su estado de dependencia dotándola de lo que Rousseau considera como dos poderosas armas: se trata de la virtud de la belleza y la capacidad sexual. El autor considera que la mujer bella tiene el poder de seducir a los hombres y su naturaleza sexual impulsiva la dota de la capacidad para doblegar su voluntad. Por ello, recalca, es de vital importancia que dicha virtud esté controlada y siempre acompañada del respeto por guardar la castidad y la honra, por conservar una reputación impecable y respetar la fidelidad hacia el marido. Este será el principal cometido de toda mujer.

> esta astucia particular dispensada al sexo es una muy justa indemnización de la fuerza que le falta, sin la cual la mujer no sería la compañera, sino la esclava del hombre, y por esta superioridad de talento se mantiene en igual suyo, y le gobierna obedeciéndole.[254]

[252] Posada Kubissa, «La filosofía de los sexos y la "mujer doméstica" en Rousseau» en *Sexo, vindicación y pensamiento*, 30-46,
[253] Rousseau, *Emilio o de la educación,* 339.
[254] Rousseau, *Emilio o de la educación,* 271.

Por último, Rousseau acabará hablando de la principal institución que vendrá a mantener el moderno sistema patriarcal: la familia. A través de la institución familiar, el autor ginebrino le otorga a la mujer el poder que le niega en el espacio público. Así, ensalza su función dentro de la familia —basada en la crianza, los cuidados o el mantenimiento del hogar— como la gran hazaña del sexo femenino. La consagración del matrimonio, así como la creación de la familia y su sostenimiento, serán el destino de toda mujer, por el que la educación debe velar. Y será precisamente a través de la familia la manera en que la mujer pueda ejercer su influencia en la sociedad: esta constituye el nexo entre el individuo y el Estado, la base fundamental para convertir a los sujetos en ciudadanos.[255]

A lo largo de todo el siglo XIX, el pensamiento de Rousseau se fue consolidando dentro del pensamiento hegemónico. Y lo haría pasando por encima de otras perspectivas de análisis que, como las del filósofo Poulain de la Barre, pusieron la igualdad de los sexos en el centro del contrato social. Esto sucedería también en España, donde el ideario de género de la Restauración estuvo atravesado por el paradigma de la complementariedad de los sexos. Además, el modelo de mujer española se inspiró en Sofía, que se convirtió en el gran referente de feminidad en pleno proceso de creación de la identidad española. Sofía era una *invención* que, como afirma Cobo,[256] recogía todas las características propias del modelo de mujer que comienza a imponerse en los albores del patriarcado moderno, casando a la perfección con el discurso católico y con el modelo de feminidad de la burguesía emergente.

En este contexto, el éxito del pensamiento de Rousseau se debe, prosigue Cobo, a su capacidad para adaptarse a las nuevas fórmulas de organización política y social, sin abandonar por ello la lógica estamental de la segregación de los sexos. Esto es así porque, como hemos visto, se logra asumir la igualdad como un derecho universal, pero, a su vez, legitimar la exclusión de las mujeres. Bajo la lógica rousseaniana, pues, la vindicación feminista no tendría cabida y sería una amenaza al orden natural que rige la sociedad, ya que provocaría la «subversión de los más tiernos sentimientos de la naturaleza, inmolados a un sentimiento artificial que no puede subsistir».[257] Por otro lado, parte del éxito del pensamiento rousseauniano es, como veremos en el siguiente apartado, que casó a la perfección con los valores del catolicismo y la descripción de la mujer en relación al varón: la feminidad se define por *ser otro, para el otro, a través del otro.*

La descripción que el autor ginebrino realiza sobre el orden de los sexos que debe imperar en la sociedad moderna nos resulta del todo interesante en este trabajo porque, en tales definiciones, podemos encontrar siempre, de fondo, unas vetas de antifeminismo que quedarán patentes, incluso de forma explícita. El pensador interpela directamente a los discursos de la igualdad de los sexos con un relato muy similar al que veremos en los discursos antifeministas españoles. Por ejemplo, lo hará cargando contra las primeras voces del feminismo, al que considera «esa promiscuidad civil que en todas partes

[255] Posada Kubissa, «La filosofía de los sexos».
[256] Cobo, «El nuevo ideal de feminidad y la familia patriarcal».
[257] Rousseau, *Emilio o de la educación,* 264.

confunde los dos sexos en los mismos empleos, en las mismas tareas, lo que tiene que engendrar los más intolerables abusos».[258]

Podemos ver en estas ideas una analogía con el contexto español de finales del siglo XIX, momento en que el antifeminismo asume la subordinación femenina como una ley natural que, en el caso de alterarse, podría provocar grandes desastres para toda la sociedad. De ese modo, el antifeminismo pretendía colocar una barrera infranqueable a cualquier intento de transformación en el orden de los sexos, planteando que, en el caso de llevarse a cabo, sería un intento fallido de enormes consecuencias. Tal y como afirma Gómez Rodríguez, estas ideas hacían que las mujeres no pudieran, siquiera, pensar en escapar de ese destino biológico que estaban condenadas a aceptar.[259] Así lo explicaba Rousseau a finales del siglo XVIII:

> ¿Son capaces las mujeres de un talento sólido? ¿Tiene importancia que lo cultiven? ¿Lo cultivarán con provecho? ¿Tiene utilidad esta cultura para las funciones que se les imponen? ¿Es compatible con la sencillez que les conviene? Las diferentes formas de considerar y resolver estas cuestiones hacen que, cayendo en excesos opuestos, los unos limitan a la mujer a hilar y a coser en su casa son sus criadas, reduciéndola de esta forma a ser la primera criada del amo; los otros, no satisfechos con afianzar sus derechos, también hacen que se apropien de los nuestros, pero dejarla superior a nosotros en las cualidades propias de su sexo, y hacerla igual a nosotros en todo lo demás, ¿qué otra cosa es sino conceder a la mujer la primacía que la naturaleza da al marido?[260]

Esta idea clave en el discurso antifeminista se vincula con la corriente antimoderna que trataremos en capítulos posteriores. Ambos relatos defenderán la necesidad de reinstaurar el *orden natural*, bien dictado por la naturaleza o bien dictado por Dios, como un medio para prevenir las grandes consecuencias que acarrea la modernidad, como el caos y el desorden. Con ello, sostendrán los antifeministas, se prevendría la sensación de anomia que describió Durkheim y que asolaba a la sociedad del cambio de siglo. Esta idea será recurrente, sobre todo en la filosofía y la sociología del momento, y puede verse repetida hasta la extenuación en la teoría de importantes autores antifeministas como Ramón y Cajal, quien considera que las mujeres deben seguir el *orden natural* de las demás hembras del reino animal y considera que el feminismo va en contra de ello:

> La reina de las hormigas da a la esposa un ejemplo insuperable de recato y de modestia. Bella, esbelta y alada durante el efímero vuelo nupcial, arráncase las alas y reclúyese de por vida en el hogar para consagrarse, asistida de abnegadas obreras, al cuidado y multiplicación de la prole. El tan decantado feminismo no existe en la serie animal.[261]

La tendencia antimoderna puede verse también en Edmundo González-Blanco, que señala lo siguiente en 1913:

---

[258] Rousseau, *Emilio o de la educación,* 264.
[259] Gómez Rodríguez, *La estirpe maldita,* 57.
[260] Rousseau, *Emilio o de la educación,* 280.
[261] Santiago Ramón y Cajal, *La mujer. Psicología de El Quijote y el quijotismo. Conversaciones e ideario recogidos por Margarita Nelken* (Jaén: Formación Alcalá, 2009), 27.

> ¿Qué consecuencia se desprende aquí? La consecuencia de los males del siglo. Esta generación, que en concepto de muchos es demoledora […]. [Es] una generación que parece enamorada del porvenir, y transige con la prostitución, y autoriza el divorcio; una generación de convulsorios, en una palabra. Esta generación se siente débil, como el sexo femenino, y se siente también perdida para sí propia, espantada de su creación y sin fuerzas para sucumbir, ni para dejarse gobernar virilmente, que quisiera haber puesto término a su vida, y que, no obstante, siente frío al pensar en el verdugo. Por eso, ha sido ella la que ha inventado la *pornocracia,* verdadero nervio oculto de las supuestas reivindicaciones feministas.[262]

La maternidad como virtud: la influencia de la Iglesia católica

La posición de Rousseau frente a la *cuestión femenina* se enmarca dentro del pensamiento clásico acerca de cuál debía ser la posición social de las mujeres en las nuevas configuraciones políticas. Este, a su vez, se encontraba fuertemente unido a la idea de la feminidad que se difundía a través del discurso religioso. Y, como veremos, ambos acabarían influyendo en el discurso de las ciencias de finales del siglo XIX.

En el contexto de la Restauración, el arquetipo de Sofía sentó las bases del ideal de *mujer burguesa*. Según describe Varela, esta identidad ya se había impuesto en países como Francia o Inglaterra, y se acompañó de «la imposición del matrimonio cristiano, la institucionalización de la prostitución, el nacimiento de las universidades cristiano-escolásticas, la formación del ideal de mujer cristiana propuesto por algunos humanistas».[263] Al llegar a España, la mujer burguesa tuvo un éxito rotundo, pero se conceptualizó bajo la idea del *ángel del hogar* y, además, presentó una serie de características propias.

Cabe señalar que, en el momento en el que aparece, aún persiste en España una aristocracia de sangre que mantiene un importante peso económico y sigue gozando de un fuerte prestigio social. Asimismo, continúa aplicándose una nula separación de poderes entre la Iglesia y el Estado, por lo que la influencia del catolicismo, especialmente entre las mujeres, es absoluta y mucho mayor que en otros países europeos. Por ello, una de las claves del éxito de la acogida del *ángel del hogar* será su capacidad para adaptarse al contexto de cambio político y social, pero, sobre todo, la connivencia con la que la Iglesia católica lo recibe:

> en esta construcción de la mujer casta intervinieron los elementos de cambio: el liberalismo, el incipiente y con frecuencia titubeante capitalismo burgués y la ciencia, que levantaron sus cimientos, pero que convergieron con los postulados de la Iglesia y de las costumbres más tradicionales, aliándose todos ellos para eliminar o neutralizar aquellas cotas de independencia en el comportamiento que, fuera por el trabajo o por la posesión económica, tenían las mujeres de las clases populares y de la aristocracia, y para delinear entre ellos este nuevo modelo de mujer.[264]

[262] González-Blanco, *La mujer,* 6-7.
[263] Varela, Julia. *El nacimiento de la mujer burguesa*, 88.
[264] Rosa E. Ríos Lloret, «Sueños de moralidad. La construcción de la honestidad femenina», en *Historia de las mujeres en España y América Latina*, 181-206, 183-184.

Pese a que el discurso católico español acerca del sexo femenino no es lineal, sí sigue unos patrones continuos. Estos se pueden rastrear a través de obras de referencia de finales del siglo XIX, como *La perfecta casada* (1585) de Fray Luis de León; un texto del siglo XVI rescatado como la guía moral de la Restauración y, posteriormente, del régimen franquista. También a través de obras contemporáneas como *El ángel del hogar. Estudios morales acerca de la mujer* (1857), de Pilar Sinués Marco, o el texto de Severo Catalina *La mujer. Apuntes para un libro* (1904). En todos ellos confluye la interpretación fisiológica de la diferencia sexual y la idea de la complementariedad de los sexos que ha venido sosteniendo el catolicismo desde su descripción en el libro del Génesis. Y, especialmente, se resalta la maternidad como destino femenino.

Según la definición de Kirkpatrick,[265] el ideario de género de la Restauración basado en el ángel del hogar impone una feminidad heredera del viejo catolicismo, pero como una reconfiguración modernizada de la *perfecta casada* tradicional. Una mujer que encarnaba las *virtudes* de la abnegación, la bondad y la ternura unidas a la devoción religiosa. En esa misma línea, Tacoronte[266] afirma que se trata de una figura paciente y cándida, de carácter honesto y generoso. Este ángel *del hogar* sería pensado como un ser de gran fragilidad y sensibilidad, valores que vendrían a complementar el carácter temperamental, egoísta y agresivo de los varones; un carácter que dotaría a los hombres de habilidades para saber lidiar con los quehaceres cotidianos de la economía y la política, y esta es la razón de que ellos se encarguen de gobernar la vida pública. Como afirma Cabrera Bosch, a su vez, a las mujeres se las seguirá tratando como el *sexo débil*, como «un ser marginado, a quién había que ayudar, estimular y respetar, educándolo en la dignidad de su propia condición».[267]

Cabe señalar que la mirada condescendiente de la religión católica convertirá estas características femeninas no en una debilidad; bien al contrario, las ensalzará como un valor positivo que poseen todas las mujeres y con el que dignifican la especie. Así, mediante la veneración —y también un cierto paternalismo y condescendencia—, la exclusión se convierte en una mitificación supuestamente positiva de las mujeres. El resultado será el mismo: la separación —presentada de forma edulcorada— de las mujeres de la vida pública. Pero, como *recompensa*, a estas se les *concede* un espacio para que desarrollen *sus virtudes*: el ámbito doméstico y, especialmente, la familia. En palabras de Blanco Corujo, la exclusión de las mujeres de la ciudadanía fue *compensada* mediante un afán de hacer pasar por sublimes las tareas designadas al sexo femenino. Y, como consecuencia de ello, sucede lo que la autora nombra como *la invención del ama de casa*, es decir, el sometimiento femenino a un régimen de domesticidad bajo el cual se le otorga un valor supremo a sus funciones. Mientras se veta su acceso al poder, a las mujeres se les reserva el control sobre el hogar, especialmente a aquellas de clases

[265] Kirkpatrick, «Liberales y románticas».
[266] María José Tacoronte Domínguez, «Género, ciencia y conservadurismo: un contexto convulso» en *Ciencia y técnica entre la paz y la guerra. Volúmen 2* coord. por Francisco A. González Redondo (Madrid: Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas (SEHCYT, 2016), 1077-1082.
[267] Cabrera Bosch, «Las mujeres que lucharon solas», 65.

acomodadas: «se impedirá a las mujeres que gobiernen el mundo, pero se les concederá —como consuelo— que imperen sobre sus criadas».[268]

Para Ríos Lloret, el ángel del hogar de la España del cambio de siglo se define como «una especie de sacerdotisa dedicada a un culto basado en el cuidado del padre, del esposo, de los hijos, en suma, de la familia». Según la autora, se trata de un repliegue, de un encierro de la mujer en un régimen de domesticidad que ya se había visto siglos atrás; sin embargo, sostendrá Ríos Lloret, antes la reclusión femenina se veía como una necesidad: la inclinación femenina hacia la perversión y hacia el pecado obligaba a su encierro familiar. A finales del siglo XIX, por el contrario, la exigencia de domesticidad se explica «como una conducta excelsa, como parte de su sagrado deber».[269] De este modo, se cambió la retórica de épocas pasadas, en las que se definía a la mujer como inferior al varón, y por ello como una criatura débil e insaciable, incapaz de domeñar sus instintos, entre ellos el instinto sexual. Como describe la autora, se

> sustituyó una forma de misoginia evidente por otra más sutil que, bajo el manto de la adoración a ese ser espiritual en que convirtió a la mujer, neutralizaba sus exigencias y la encadenaba a una vida de abnegación y de sacrificio que debía sentir de forma gozosa y que además se presentaba como propia de su naturaleza. Así pues, la emergencia de la burguesía como clase dirigente es un elemento dinamizador muy importante en la difusión de la imagen de esa santa doméstica.[270]

A través del arquetipo del ángel del hogar, la mujer española era presentada como una ferviente católica, sin preocupaciones culturales o políticas. Ella desarrollaba su subjetividad al margen de la vida profesional. Su papel lo definía su posición con respecto al varón; esto es, en tanto esposa y en tanto madre y, por ello, su educación debía estar centrada en dos acontecimientos que marcarían su vida: el acceso al matrimonio y la maternidad. De ello daba cuenta el pensamiento católico de la época, considerando que la educación de las niñas debía de estar dirigida básicamente a estas dos funciones. Se sobreentendía que la *carrera* de la mujer era alcanzar el matrimonio y, después de casada, desarrollar su labor como *ángel del hogar*, orientada en exclusiva a la crianza de los hijos, al cuidado de la casa y de todos sus miembros. El amor era su gran *virtud*; ella debía convertirse en la proveedora del amor y de los cuidados necesarios para la reproducción de la vida. Así lo afirmará Severo Catalina cuando recalque que la mujer que no está organizada para amar no es mujer.[271]

Como señala Lloret, este modelo de ángel del hogar será propio de la burguesía, ya que en él se encarnaban los ideales de la sociedad victoriana, no accesibles a todas las clases sociales. Es por ello que cuestiones como la defensa que la burguesía hace de la familia pueden relacionarse con gran parte del espectro ideológico del momento, tanto con el conservadurismo y aquellos sectores ideológicos partidarios de mantener el viejo orden social como con los liberales, que veían en ella el garante de la propiedad privada y de la

[268] Blanco Corujo, «La Ilustración deficiente», 151.
[269] Ríos Lloret, «Sueños de moralidad», 182.
[270] Ríos Lloret, «Sueños de moralidad», 182.
[271] Tacoronte Domínguez, «Género, ciencia y conservadurismo».

ética burguesa de la acumulación, así como una barrera contra el excesivo intervencionismo del Estado. De este modo:

> Esa familia se organiza sobre una concepción de la mujer en la que reside la responsabilidad de la conciencia del grupo, asignándole la tarea de controlar las pasiones y las exigencias de la naturaleza. En el siglo XIX, el afán moral burgués se centrará en la mujer, que debe ser una mujer decente, ya que ella será la que deba garantizar y protagonice la moralidad del hogar.[272]

Como veremos en capítulos siguientes, el problema de este modelo fue, precisamente, que se trataba de una creación hecha por y para la burguesía en la que era difícil encajar si no se pertenecía a dicho estatus. La consecuencia fue que, cuando los comportamientos no se adaptaron a tal modelo, «se convertirán en blanco de las críticas de la literatura y de la moral de aquella clase social, ahora dirigente».[273]

La posibilidad de reproducir este arquetipo de feminidad que se intentó difundir como modelo ideal para todas las mujeres solo estaba al alcance de las familias acomodadas.[274] Pese a ello, se quiso extender a todas las mujeres, también a las de los estratos populares; pero, para ellas, asumir cuestiones como el régimen de domesticidad resultaba complicado. La necesidad de ocupar el espacio público, debido a las malas condiciones de las viviendas, los modos más comunales de organización, la inserción en el trabajo asalariado —sobre todo, en las ciudades— y un gran número de otras cuestiones complejas dificultaban cumplir con los roles asignados.

Por otro lado, Ríos destaca que el ángel del hogar es también un arquetipo inverosímil, un anhelo con poca capacidad de ser real. Una de las causas de ello es que estaba basado en una *fantasía* masculina. Esto, señala, es llamativo sobre todo en los temas relacionados con la sexualidad:

> El modelo ortodoxo de la sexualidad femenina es una plasmación de un ideal soñado/creado por el varón. Esta pureza/castidad de la mujer incita/excita al varón, que lucha por conseguirla, con todas las contradicciones que ello le supone, puesto que a veces lograr esa conquista significa que ella descienda del altar en el que el hombre la ha colocado, y por tanto, rebaja su interés e incluso elimina el deseo que hasta ese momento le había obsesionado.[275]

Al ideal de feminidad católico, además de la exigencia de la asunción de la reproducción y de las tareas de cuidados como roles fundamentales, se le exigía, además, una moral exquisita. Como veremos en la Tercera Parte de la investigación, si la mujer española era la encargada de velar por los valores éticos y morales de la nación, era indispensable que hiciera gala de una moral pulcra e intachable; esta moral sería la que determinaba su honra, pero también la de su familia y, con ello, su valor social. Como señala Ríos, frente a la imagen de la *vagina dentata*, el discurso religioso alzó a la sacerdotisa del hogar y a la mujer como salvaguarda de toda la sociedad. Quizá como consecuencia de todo ello,

[272] Ríos Lloret, «Sueños de moralidad», 182.
[273] Ríos Lloret, «Sueños de moralidad», 181
[274] Posada Kubissa, «La filosofía de los sexos».
[275] Ríos Lloret, «Sueños de moralidad», 180.

la educación de las niñas cobró una enorme importancia para la Iglesia. Y especialmente en un contexto donde, por lo general, la educación en España estuvo controlada por la Iglesia católica —a excepción de experiencias del fin de siglo tales como la escuela krausista o la Institución Libre de Enseñanza—. Esto convertía a la escuela en una institución disciplinaria con mucha influencia, en un fuerte dispositivo de control y encuadramiento de las mujeres. A través de la enseñanza, se inculcaban los valores de la feminidad española y, con ello, se iniciaba a las niñas en la religiosidad y en la moral cristiana; siguiendo las directrices de Rousseau, también se les enseñaban cuestiones sobre cómo acceder al matrimonio o cómo hacerse cargo de las tareas del hogar.

Cabe destacar que el gran bastión ideológico y moral del catolicismo, y también eje central de la educación femenina, radicaba en la sexualidad y la reproducción. Hasta tal punto que «la diferencia irreductible entre varones y mujeres se concretaba en la experiencia de la maternidad».[276] Del mismo modo que lo afirmaba Rousseau, el ideario católico de la época promovía a través de la educación que las niñas asumieran el matrimonio como único destino posible; pues solo a través de él podrían acceder a la experiencia de la maternidad, el deber supremo de toda mujer. En todas las clases sociales, la educación de las niñas iba enfocada hacia los valores de la familia, institución fundamentada en el matrimonio y la vida conyugal. Dicha educación se centraba en cultivar las *virtudes* femeninas, tales como la bondad, la docilidad y la pureza —pureza de espíritu y pureza sexual—. De ello dependía la honra de varias familias: su familia presente (sus padres y familiares más directos), la de su futuro marido y la familia que ella crearía al contraer matrimonio. Con la llegada de la adolescencia, las chicas ya comenzaban a prepararse para la *búsqueda* del hombre con el que contraer ese deber sagrado del matrimonio; o, más bien, debían dejarse encontrar por el hombre que quisiera hacerlas su esposa. Para todo hombre joven, esta era también una tarea ardua: la elección de la esposa marcaría no solo su destino, también el de su descendencia. Si la misión masculina era la búsqueda de una mujer que cumpliera todos los requisitos morales, la femenina no era de menor valor. Para ellas, la misión era constituirse como una mujer virtuosa, es decir, moralmente *decente*, físicamente fuerte y capaz para la maternidad e intelectualmente sumisa.

Durante las primeras décadas del siglo XX, las mujeres —sobre todo en las ciudades— lograron altas tasas de alfabetización, mayor acceso a la formación y su incorporación al mercado laboral; esto supuso un gran problema para los moralistas, ya que todo ello retrasaba la edad para tener descendencia y, con ello, se podía ver reducido el número de hijos. Sin embargo, pese a las transformaciones sociales, la idea de ser madre continuó siendo concebida como la mayor obra femenina; incluso para las clases populares, la maternidad y la crianza —de la descendencia propia o de las criaturas de otras mujeres— se elevó al rango de *tarea sagrada.* Así, tanto el amamantamiento como las labores de crianza en los primeros años de vida fueron cogiendo relevancia y prestigio. En este sentido, Pérez Garzón afirma que «desde el racionalismo ilustrado y con el desarrollo de

[276] Pérez Garzón, *Historia del feminismo,* 162.

la sociedad burguesa, se afianzaron las ideas del amor maternal y de la importancia de la educación en la infancia».[277]

Para la mujer española, la maternidad se ensalzaba en tanto labor social por y para la patria. Además de un proyecto personal y de constituirse como único horizonte posible para la mujer joven, la maternidad se convirtió en un proyecto nacional. Pérez Garzón describe cómo, en los inicios del siglo XX, toda Europa se vio alumbrada por un detallado programa de ingeniería social que se produjo simultáneamente al proceso de nacionalización de la mujer como sujeto y objeto de las nuevas preocupaciones de los Estados.

La mujer-madre era la encargada de asumir casi al completo los cuidados de la crianza; también los del hogar y el cuidado del bienestar físico, mental y emocional de todos los miembros de la familia —es decir, todos aquellos procesos que sostienen la vida y permiten el mantenimiento del sistema productivo—. Pero se la consideró además la educadora y la transmisora de los valores morales que debían regir la sociedad. En este sentido, podemos afirmar que sobre las mujeres recayó el peso moral de toda la civilización y sobre ellas se depositaron las esperanzas para la mejora de toda la sociedad.

Karen Offen[278] también vincula esta función femenina con la emergencia de los Estados-nación; ya que, en la configuración de las naciones, la maternidad se convertía en una función sociopolítica o pública, deseable e importante. Hasta el punto de que la formación de las madres, para muchos religiosos e intelectuales, podría considerarse una obligación nacional. En España, esta idea podía encontrarse en todo el espectro ideológico: como afirma Pérez Garzón,[279] durante las primeras décadas del siglo XX resultaba difícil encontrar un discurso que se alejara de la exaltación de la figura de la mujer como madre. La maternidad se convierte, por tanto, en un punto de unión de mujeres de diverso signo ideológico.

Cabe resaltar que la consideración de las mujeres en tanto madres de la patria pudo facilitar de alguna manera que el discurso católico —incluso en los sectores más conservadores— acabara apoyando, en cierta forma, la causa femenina.[280] Si las mujeres debían ser las *madres de la nación,* mejor que recibieran una buena educación y una formación capaz de atender a tan grande proeza. Del mismo modo, el discurso católico pudo llegar a hacer frente a algunos planteamientos científicos, virulentos y agresivos, en defensa de la inferioridad femenina, por considerarlos contrarios a las mujeres. Para ilustrar esta idea, Tacoronte señala cómo el discurso religioso llegaba a afirmar que «la razón no reside en el cerebro, y que la inteligencia y el espíritu no tienen sexo».[281] Veremos esta cuestión, por ejemplo, en el debate sobre el sufragio femenino, en el que posiciones más conservadoras y religiosas defendieron el voto de las mujeres. Y, aunque

[277] Pérez Garzón, *Historia del feminismo,* 56.
[278] Offen, *Feminismos europeos,* 93.
[279] Pérez Garzón, *Historia del feminismo,* 163.
[280] María José Tacoronte Domínguez, «Una aproximación a la construcción de la mujer en la España del primer tercio del siglo XX», *Cuadernos del Ateneo. Humanidades*, s. f., 110-123.
[281] Tacoronte Domínguez, «Una aproximación a la construcción de la mujer», 11.

no cabe duda de que esta decisión respondía a una estrategia política, lo hicieron frente a otros de corte más progresista que se negaron a apoyar el derecho universal al voto.[282]

Este posicionamiento de la Iglesia con la causa femenina es complejo. Y si bien es verdad que, como afirma Tacoronte, no puede negarse que pensadores posicionados en el ideal católico y partidarios de la tradición apostaron por la formación de las mujeres, la apuesta era por una educación femenina encorsetada en la tradición católica. Del mismo modo, la Iglesia mostraba su carácter elitista y, quizás, seguía bajo la lógica *caso por caso* que regía en los modelos patriarcales más arcaicos. Por ello, consideraba que no todas las mujeres podían llegar a las esferas del intelecto, solo las más excelsas y extraordinarias eran dignas de ello. Así, permitieron algunas excepciones de apertura hacia otros devenires vitales. Por todo ello, subraya Tacoronte, los discursos políticos más vinculados con el catolicismo

> dejan *la puerta entreabierta* para ciertas modificaciones, que consideran necesarias para la situación social en general, pero sobre todo, para no perder su control ante la sociedad; la mujer se mantenía en la esfera privada, pero era necesario que estuviera instruida en ciertas nociones culturales, pero sobre todo, católicas, para continuar extendiendo la fe católica en un momento de cambio social.

Todo ello deja claro un profundo enfrentamiento entre *renovación* y *continuidad* que nos revela un periodo complejo, lleno de «paradojas significativas que nos muestran las diferentes estrategias del cambio social, pero a la vez, nos revelan también las distintas actuaciones desarrolladas desde el ámbito científico y religioso, para continuar perpetuando la idea de mujer como sujeto subalterno al eterno masculino».[283]

Si seguimos con la cuestión de la maternidad como destino femenino y como proyecto nacional, podemos enlazar las ideas de Offen y de Pérez Garzón con la imtervención biopolítica que toma a las mujeres en tanto especie para ponerlas al servicio del poder. Así, podemos explicar que, por ejemplo, las tasas demográficas —y, concretamente, las tasas de natalidad— acabaran convertidas en un elemento crucial para interpretar el estado de salud de la nación.

En relación a ello, vemos como el discurso antifeminista vuelve a expresarse como defensa de la madre. Las derivas de la modernidad y los cambios en la vida de las mujeres hicieron temer la pérdida de interés femenino en traer hijos al mundo. Las nuevas alternativas de la ciudad abrían la puerta a proyectos vitales que casaban mal con la crianza y el encierro familiar. De todo ello se culpaba al feminismo.

En este sentido, y tal y como veremos más adelante, el discurso antifeminista vinculó la entrada al mercado laboral de las mujeres con unas supuestas cifras nefastas de reproducción: las mujeres trabajadoras tendrían hijos a edades más tardías y, por ende, acabarían teniendo menos descendencia. Tal y como afirma Pérez Garzón:

[282] Aresti, «Los argumentos de la exclusión femenina. Mujeres y liberalismo en la España Contemporánea», *Historia Constitucional* nº13, 2012: 407-431; Tacoronte Domínguez, «Una aproximación a la construcción de la mujer», 112.
[283] Tacoronte Domínguez, «Una aproximación a la construcción de la mujer», 121.

> Los niños se convirtieron, por tanto, en agentes del nuevo concepto de feminidad y la madre se encontró vinculada a una nueva administración de lo doméstico en la que ya no tocaba lavar pañales, pues lo hacía la lavadora, ni limpiar suelos, que lo hacía la aspiradora, sino criar científicamente a los hijos, con los criterios que marcasen los avances en medicina, psicología y pedagogía, etc. Era el mismo «ángel del hogar» del siglo XIX, solo que reforzado con el discurso científico y médico sobre una buena crianza como tarea a la que estaban predestinadas biológicamente por las capacidades propias del sexo que se seguía considerando débil.[284]

Un ejemplo de ello lo encontramos en los escritos de Edmundo González-Blanco, filósofo, escritor y una de las grandes referencias de la época en la crítica al feminismo español. El autor destaca como el acceso al mercado laboral de las mujeres debería ser una cuestión secundaria para las vidas de estas, ya que su principal misión debe ser el cuidado y la maternidad. Tal y como describe en su obra *El feminismo en las sociedades modernas:*

> Se ha de ser muy miserable (…) para atreverse a negociar con el trabajo de las que son la alegría del presente y el destino del porvenir. Lo que producen sus manos debe considerarse como secundario, pues no son ellas, sino nosotros quienes debemos trabajar. Ellas hacen algo superior a sus fuerzas, puesto que hacen nuestras vidas. Ser amadas, dar a luz, y educar física y moralmente al ser de sus entrañas: he aquí su trabajo.[285]

Como resalta Pérez Garzón,[286] la contrapartida de que los discursos religiosos exaltaran la maternidad como una cualidad casi divina del sexo femenino fue que se hizo a las mujeres que no cumplían con dichas expectativas las grandes responsables de *los males* sociales. Con ello se sacaba a relucir un impulso antifeminista ya que, cuando estas tuvieran presencia en el espacio público, siempre se les recriminaría que estaban olvidando su verdadera tarea como mujeres: la crianza de la prole. Cualquier expresión de emancipación femenina se veía como un ataque directo a la misión reproductora de las mujeres. Por ello, los discursos apocalípticos desde los púlpitos o desde las cátedras lanzaban las mismas alertas frente a un feminismo que, si llegaba a imponerse, conllevaría el fin de la civilización tal y como se conocía e, incluso, el *fin de la raza.* Un ejemplo de ello podemos verlo en esta otra cita de González-Blanco:

> Solo con relación a la mujer madre puede hablarse de la santa abnegación de su alma, de la dulce efusión de su cariño, de la extremosa atención de sus cuidados, de la inaccesible superioridad de sus condiciones educativas, de su velado influjo modelador en los destinos del hombre y la organización de la familia.[287]

Como veremos en el capítulo 4, *El cuerpo y el sexo de las mujeres,* la fijación biopolítica por la maternidad se hizo extensible a la sexualidad, concebida por el ideal católico con el fin de la reproducción. También el antifeminismo la concibió de ese modo. Más aún en un contexto en el que se produce una multiplicación de los discursos acerca del sexo. Este

[284] Pérez Garzón, *Historia del feminismo*, 159
[285] Edmundo González Blanco, *El feminismo en las sociedades modernas. Tomo III* (Barcelona: Imprenta Henrich y Cia, 1904)*,* 20-21.
[286] Pérez Garzón, *Historia del feminismo*, 163.
[287] González-Blanco, *La mujer,* 252.

tema generaría algunas tensiones, ya que, a la vez que se impone el ideal católico de sexualidad en el marco del arquetipo del ángel del hogar, en el ámbito científico aparecen nuevas concepciones sobre el cuerpo de la mujer y su sexualidad, especialmente acerca de la anticoncepción y el aborto. Médicos y psiquiatras vinculados con las corrientes más modernas de la época, se dieron cita en 1912 en el Primer Congreso Internacional sobre Eugenesia en Londres y trajeron a España las ideas que allí se plantearon. También vemos como el anarquismo, en los orígenes de lo que será la corriente anarco-feminista, vindicó una sexualidad libre, otros modelos de maternidad -como la maternidad consciente- y el control de la natalidad mediante la anticoncepción.

Pese a ello, como veremos a continuación, el discurso hegemónico biomédico no supondrá, por lo menos en esas fechas, una oposición a la moral religiosa. Tal y como afirma Ortega López,[288] en el discurso científico de entresiglos veremos rebrotar una misoginia y un sexismo que se mantenían enquistados en la sociedad, y que abogaba por cuestiones como devolver a las mujeres a viejos estatus sociales o erigir a la familia como un pilar básico para el orden social. De la misma forma, durante el primer tercio del siglo XX se mantuvo una visión inmovilista y conservadora que cuadraba a la perfección con el discurso moral dominante del siglo anterior, por lo que el proyecto científico siguió acoplándose muy bien al proyecto religioso, sin entrar en grandes conflictos. Ambos mantuvieron una posición cercana en el planteamiento de las relaciones entre los sexos bajo el orden patriarcal reinante.[289]

La responsabilidad femenina en el devenir social

Hasta el siglo XIX, la mayor fuente de legitimidad y de autoridad en el campo del conocimiento fue la religión. Sin embargo, desde comienzos de siglo, el acercamiento a la naturaleza a través de las ciencias comenzó a cobrar una gran importancia hasta tal punto que, desde mitad de siglo, el método científico se convirtió en una nueva fuente de legitimación, dando lugar a un importante proceso de secularización.

Dentro del campo científico, dominó el paradigma positivista y las teorías evolucionistas en un momento de fuertes debates sobre el conocimiento de la naturaleza. Como afirma Tacoronte,[290] la aceptación de los ideales positivistas por científicos e intelectuales influyó principalmente en el ámbito del naturalismo y de la medicina y estuvo unido a las teorías de Charles Darwin (1809-1882) y a las de sus discípulos. Estas acabaron suponiendo tanto una revolución en el campo científico como una revolución a nivel cultural; y también tendrían una incidencia notable en la cuestión de los sexos.

El alzamiento de la ciencia como fuente de legitimidad se produce en un contexto de trasformaciones políticas y sociales vinculadas a los intentos de construir un Estado liberal. La ciencia comienza a convertirse en la medida de todas las cosas y, por ello, influirá no solo en el estudio de la naturaleza y la medicina, sino también comenzará a

[288] Ortega López, «Conservadurismo, catolicismo y antifeminismo».
[289] Aresti, «El panorama retórico sobre cuestiones de género».
[290] Tacoronte Domínguez, «Una aproximación a la construcción de la mujer».

influenciar el estudio de lo social. Por ello, afirma Tacoronte, el acercamiento al conocimiento de la naturaleza acabó incluyendo también la concepción del ser humano. A finales de siglo, el pensamiento social abre la puerta al evolucionismo de Darwin y al organicismo de Herbert Spencer (1820-1903), especialmente a través de disciplinas como la antropología física, el evolucionismo social y la psicología diferencial de Francis Galton.

El auge del positivismo en el último tramo del siglo XIX podría hacernos pensar en la generación de nuevas ideas que supondrían la decadencia del ideal católico de feminidad. Sin embargo, a finales del siglo XIX, pese a que se introdujeron nuevas concepciones sobre la mujer, no se logró tomar distancia de la norma moral que marcaba el catolicismo; tampoco con la llegada del siglo XX, pese a algunas modificaciones de las teorías sobre lo femenino.

Como veíamos en el apartado anterior, en ese tiempo «coexistía la polémica entre ciencia y religión, o lo que es lo mismo, entre *renovación* y *continuidad.* Ello dio lugar a un clima de palpable tensión, principalmente entre estas dos esferas»[291]. Pero esta tensión, sobre todo entre católicos y médicos de carácter progresista que comienzan a producir un cambio en el pensamiento español, no se saldó con un relato hegemónico más liberador para las mujeres. Por ello, subraya Tacoronte, las posiciones cientificistas pudieron estar influenciadas por la apertura de los pensadores liberales y krausistas, incluso por el pensamiento feminista español que, especialmente desde la medicina, aportó nuevas claves para la comprensión del cuerpo femenino. Sin embargo, con quien más tuvo avenencias la ciencia fue con el discurso de la Iglesia católica. En este sentido, señalará Tacoronte, el poder político se acabó sirviendo de la autoridad de la ciencia para controlar y crear realidades; así, la ciencia acabó siendo utilizada «como recurso legitimador para defender ciertas políticas conservadoras «sobre la posición de la mujer y su función en la sociedad española del momento. La visión ideológica y sesgada acerca de la mujer se envolvía de un lenguaje científico que la revestía de autoridad».[292]

Por ello, afirma la autora, los positivistas fueron partidarios de las nuevas tendencias científicas y fueron capaces de aplicar ciertas ideas de apertura y progreso en muchos ámbitos, pero no hicieron lo propio con respecto a las mujeres. En ese sentido, Tacoronte sentencia que, pese a las discrepancias con los sectores religiosos, el discurso científico vinculado a los sectores liberales no fue menos tradicionalista en lo que al género se refiere. Incluso llegó a darse la paradoja de que los científicos, con respecto a la mujer, acabaron siendo más reaccionarios que los propios reaccionarios.

Para la autora, una gran responsabilidad en ello la tuvo el evolucionismo, que acabó justificando la supuesta desventaja natural femenina. La consecuencia fue que, en relación a las mujeres, el papel de la ciencia no supuso una gran ventaja para la emancipación femenina; bien al contrario, su papel fue el de argumentar y apoyar científicamente lo que ya la tradición había instaurado y era mantenido por el catolicismo:

[291] Tacoronte Domínguez, «Una aproximación a la construcción de la mujer»110.
[292] Tacoronte Domínguez, «La biopolítica española»,138.

> La cuestión es que antes de la irrupción del pensamiento evolucionista en España, la mujer se concebía, desde el pensamiento católico, como portadora de cualidades morales, inclusive superiores al hombre. El viraje producido tras la instauración de la ciencia como fuente privilegiada de legitimación ideológica, produjo una imagen de la mujer más precaria, estas eran presentadas como animales incapaces de llegar a la esfera del conocimiento científico. Las nuevas ciencias del cuerpo sentaron las bases para presentar la concepción de las mujeres como eternas adolescentes.[293]

En el siglo XIX, la introducción en España del evolucionismo de Darwin fue ganando peso paulatinamente. Según Francisco Pelayo,[294] la teoría de Darwin penetra en el país mediante la publicación de su obra *El origen de las especies* en el año 1859; sin embargo, sus ideas tienen una influencia muy superficial hasta el comienzo del Sexenio Revolucionario en 1868. Durante todo ese tiempo, hay una lenta difusión de las ideas darwinianas y una escasa producción de investigaciones al respecto de su teoría; pero durante el Sexenio comenzarán a aparecer las primeras reacciones a la obra *El origen del hombre* (1871) y su teoría comenzará a impartirse en las cátedras universitarias, provocando un gran debate en el seno de la universidad entre partidarios y detractores. A partir de los años 80 del siglo XIX, el darwinismo cobra mayor importancia y la producción teórica alrededor de sus postulados se irá ampliando, llegando a dominar en las ciencias sociales españolas. Especialmente en el cambio de siglo y durante las primeras décadas del siglo XX, el evolucionismo darwinista adquiere protagonismo en la comunidad científica y se produce su consolidación.

Como defiende Pelayo, la repercusión del darwinismo tuvo lugar en ámbitos de conocimiento muy variados, porque «sus implicaciones rebasaban el campo científico, al afectar a la obra de la creación del relato del Génesis y rechazar el lugar privilegiado que los seres humanos, creados a imagen y semejanza de Dios, ocupaban en la naturaleza». Por ese motivo, subraya, las teorías evolucionistas fueron criticadas por teólogos, filósofos, políticos, científicos y literatos católicos: «todos ellos participarán en la controversia evolucionista oponiéndose a las tesis de Darwin, cuya doctrina cuestionaba en su opinión los cimientos de la sociedad tradicional y conservadora, sustentados en los principios morales de la religión».[295] Esto, afirma Pelayo, daría lugar a una confrontación ideológica que se extendió en las primeras décadas del siglo XX, y en la que intelectuales y científicos liberales, republicanos, librepensadores, anarquistas y partidarios del naturalismo materialista asumieron y defendieron las tesis evolucionistas.

En *Historia de la misoginia*[296], sus autoras describen que, en lo que se refiere a los sexos, las teorías del evolucionismo no favorecieron a las mujeres, ni siquiera las que circulaban entre los intelectuales liberales. Darwin acepta la existencia de una distinción natural entre lo masculino y lo femenino y, en base a ello, atribuye la diferencia de las facultades mentales entre hombres y mujeres al proceso de selección sexual. Las teorías del

[293] Tacoronte Domínguez, «Una aproximación a la construcción de la mujer», 117.
[294] Francisco Pelayo, «El impacto del darwinismo en la sociedad española del siglo XIX», *Hispania Nova. Revista de Historia Contemporánea* nº14*,* 2015: 310-329.
[295] Pelayo, «El impacto del darwinismo», 329.
[296] Esperanza Bosch Fiol; Victoria A. Ferrer y Margarita Gili, «Misoginia: la historia de un concepto» en *Historia de la misoginia*, 2ª ed. (Barcelona: Anthropos, 2020), 15-52.

darwinismo social y del organicismo aplicado a las ciencias sociales fueron aún menos favorables para las mujeres.

Con ello, subrayan que, en el pensamiento social, las ideas del evolucionismo y el organicismo estuvieron marcadas por la consideración de la realidad social como una prolongación de la vida natural. Su organización y sus estructuras vendrían a ser una réplica de cualquier ecosistema; y tanto sus dinámicas de cambio como sus continuidades responderían a la misma lógica de los procesos naturales. En ese sentido, para los científicos, psicólogos o sociólogos del momento, la sociedad podía ser analizada siguiendo los mismos parámetros que se utilizaban para entender la naturaleza. Lo que sucediera en el mundo animal serviría como analogía para comprender al ser humano. De esta forma, la dinámica y el equilibro global que hacían que la naturaleza funcionara debían extrapolarse a la sociedad.

Estas concepciones, afirma Tacoronte, «enfatizaban las diferencias entre los sexos y las razas humanas, aplicando las leyes naturales al análisis social. Estas novedosas tendencias justificaban mediante la fisiología, la medicina, la frenología y la craneología la inferioridad mental y física de la mujer».[297] Como afirma Gómez, el hecho de que la naturaleza se constituyera como el objeto de la ciencia moderna influyó en la interpretación del ser humano en tanto ser social. La ciencia fue la encargada de demostrar qué cuestiones de la realidad social eran una consecuencia de la naturaleza femenina. Así, se constituyó un programa de investigación biológico reduccionista cuyo objetivo era el de demostrar científicamente qué cualidades de las mujeres las incapacitaban para la vida pública:

> demostrar científicamente cómo las mujeres estaban dotadas de capacidades y cualidades naturales que dificultaban su acceso a la vida pública, la educación y el trabajo, mientras que las habilitaban para cumplir las funciones reproductivas y de cuidado características de la esfera privada. La argumentación que justificaba la separación de las líneas de actuación de cada género no encontraba fundamentación directa en la propia filosofía ilustrada —la religión y la tradición estaban totalmente desprestigiadas—, por tanto, se desplazó hacia otro lugar: el conocimiento científico.[298]

De este modo, concluye Gómez[299], la biología entraba a formar parte del discurso legitimador *en contra de las mujeres* y lo hacía aportando las pruebas necesarias para demostrar «su inadecuación en todos los órdenes para ocupar la esfera pública y admitir los progresos que reclamaban. Sus cuerpos, sus mentes y su intelecto las hacían inaptas para ello».[300] Con ello, la ciencia sustituía algunas verdades metafísicas de la religión sobre la incapacidad femenina con teorías que siguieron afianzando costumbres y tradiciones que mantenían una distribución desigual del poder en las relaciones entre hombres y mujeres:

[297] Tacoronte Domínguez, «Una aproximación a la construcción de la mujer en la España»,111.
[298] Gómez Rodríguez, *La estirpe maldita,* 58.
[299] Gómez Rodríguez, *La estirpe maldita,* 59.
[300] Gómez Rodríguez, *La estirpe maldita,* 59.

> Por más que se difuminaran las diferencias entre los estamentos y clases sociales, las diferencias entre mujeres y hombres tenían que mantenerse visibles. Las mujeres, igual que otras razas y los idiotas, quedaban al margen de la nueva humanidad y la nueva universalidad. Ir en contra de ello era, sencillamente, ir contra natura y suponía un alto coste: la destrucción de toda especie humana y de la sociedad. Las mujeres quedaron atrapadas en una corporalidad sexual que soportaba las relaciones de poder del nuevo sistema.[301]

Con el cambio de siglo, surge una nueva moral intelectual, que coincide con la crisis de 1898. Como afirma Villares, «el caldo de cultivo en el que creció esta nueva moral intelectual fue, sin duda, la crisis del positivismo y la onda de misticismo y de religiosidad que comienza a percibirse desde la década de los noventa».[302] Las consecuencias de ello se reflejaron en las ciencias, donde el discurso religioso tuvo una mayor penetración y, con ello, también se reflejó en el concepto de mujer y de feminidad que, como vimos en el capítulo anterior, en este tiempo sufrieron alguna mutación.

A final de siglo, cualquier dato era interpretado y asentado como prueba de la inferioridad femenina, desde la menstruación hasta su sistema nervioso: «No se quedaron así las cosas, se prosiguió durante la primera mitad del siglo XX en la búsqueda de mayores diferencias entre los sexos. En este punto la endocrinología y la bioquímica, además de la fuerte influencia de las teorías evolucionistas, dieron lugar a mayores cotas de inferioridad».[303] Pese a que Tacoronte solo trata las teorías de la menor capacidad femenina, Aresti sostiene que cabe destacar dos fases en la teoría científica sobre la cuestión sexual en el primer tercio del siglo XX. Así, afirma, si a principios de siglo la literatura científica se empeñaba en demostrar la incapacidad femenina para acceder al mundo masculino, después de la Primera Guerra Mundial se encargaría de desplegar toda una serie de discursos que afianzaran las características asociadas a la feminidad: «a partir de 1918, los autores anhelaban en su mayoría convencer al lector y lectora de la necesidad y conveniencia de que las mujeres cumplieran sus funciones tradicionalmente asignadas al sexo femenino».[304]

Estas funciones, que se describían mediante el pensamiento clásico, de la mano de Rousseau y del ideal católico de feminidad, pensaban a las mujeres ya no tanto como seres inferiores, sino como seres distintos y complementarios. Poco a poco, los argumentos de inferioridad se fueron solapando con corrientes que redefinían un ideal de mujer pensado en *positivo:* mitificada, venerada y asemejada a la imagen de la virgen María. Por ello, podemos decir que las mujeres se vieron disciplinadas mediante esa idea de la complementariedad que las situaba al lado de los varones, pero siempre y todavía, en una posición de tuteladas. En este sentido, Aresti señala que, a partir de 1918,

> los ensayistas tuvieron que incorporar a su retórica elementos destinados a persuadir a las mujeres de la conveniencia de cumplir su misión de madres y esposas, y de renunciar a su

[301] Gómez Rodríguez, *La estirpe maldita,* 59.
[302] Villares, *Volumen 7: Restauración y dictadura,* 184.
[303] Tacoronte Domínguez, «Una aproximación a la construcción de la mujer en la España», 119.
[304] Nerea Aresti, «Pensamiento científico y género en el primer tercio del siglo XX». Vasconia nº25, 1998: 53-72.

> incorporación al ámbito público. Para ello, la estrategia fundamental fue la dignificación de esta misión maternal, actitud que contrastaba con el talante despectivo de preguerra.[305]

La definición que el evolucionismo daba de las mujeres —tanto en las ciencias naturales como en las ciencias sociales— acabó convirtiéndolas en las responsables del devenir de la sociedad. Esta misma operación, que ya había hecho el catolicismo, implicó que el biopoder se acabara imponiendo sobre las mujeres de una forma virulenta. Si bien las teorías acerca de la inferioridad expresaban el sexismo de Estado en su forma más cruda, estas nuevas concepciones de la feminidad atravesadas por el evolucionismo, el organicismo y la moral religiosa complejizaban los mecanismos de dominio sobre las mujeres. Si el biopoder quería dominar y mantenerse estable en el tiempo, debía fijarse de forma precisa y exhaustiva en los cuerpos y las vidas femeninas para controlarlas y disciplinarlas en ese nuevo ideal de feminidad que emergía con el nuevo siglo. Esto, como veremos en la Tercera Parte de la investigación, haría brotar un antifeminismo radical que utilizó ese *ir en contra de la naturaleza femenina* como uno de sus principales argumentos.

[305] Aresti, «Pensamiento científico y género».

CAPÍTULO 3.
La cultura de masas como difusora de identidad

Para continuar analizando el antifeminismo y su faceta productiva, en los apartados siguientes hemos querido centrarnos de forma específica en la cultura en tanto productora y difusora de símbolos. Para ello, seguimos situándonos dentro del marco del proceso de nacionalización español y su relación con la producción del arquetipo de mujer española, pero esta vez atenderemos a todo lo que tiene que ver con elementos subjetivos que inciden en la construcción de la identidad femenina ligada a la idea de país.

En este proceso, resalta la importancia del Desastre de 1898 y sus consecuencias políticas y sociales, también el varapalo que supone sobre la identidad. Siguiendo la teoría de Villares, vemos cómo, en este tiempo, comenzaron a detectarse una serie de carencias como «el fracaso de la revolución liberal, el peso de la Iglesia, la violencia política, la lucha contra el islam o la situación de decadencia de un viejo imperio». Todo ello, dirá, determinó el proceso de formación de la identidad hasta tal punto que «desde Menéndez Pelayo, Rafael Altamira o Joaquín Costa hasta Sánchez Albornoz o Américo Castro, pasando por Ortega, Menéndez Pidal y Azaña, el tema de España fue toda una obsesión y el pesimismo sobre su futuro, el diagnóstico más frecuente, pues ni había nación ni proyecto social que la encarnase».[306]

Como señala Encabo,[307] después de la Guerra de Ultramar estalló una gran crisis que provocó que todos los mecanismos de construcción de la identidad nacional se reactivaran; en ese momento, la cultura se ensalzará como un elemento fundamental. Como consecuencia, el escenario cultural español del cambio de siglo se convierte en un hervidero de producción que atraviesa todas las artes. En este ámbito se librará —sostiene Encabo— una gran batalla propiamente cultural, pero también una fuerte batalla política.

Al hilo de la teoría de Hobsbawm acerca de la *invención de las tradiciones*, veremos cómo España comenzó entonces a *inventar* mitos, símbolos y discursos referidos a la colectividad, a la nación y a sus ciudadanos —y ciudadanas— con la intención de inculcar un fuerte sentimiento de pertenencia a las costumbres españolas en toda la sociedad. Por ello, las expresiones culturales de la época, tales como la literatura, la música, la pintura o el cine, se verían encuadradas en un proceso frenético de producción de los elementos que fundamentaban la *tradición* española.

Si, como vimos en el capítulo anterior, la identidad nacional del momento quedó ligada a los valores de la Restauración, el nacionalismo cultural que se radicaliza a partir del

[306] Villares, *Volumen 7: Restauración y dictadura,* 210.
[307] Enrique Encabo, «El género chico en el año 1898» en *Música y nacionalismo,* 47-72.

Desastre quedaría también teñido de ellos. De este modo, la idea de España que se ensalza quedará muy vinculada a las expresiones propias y distintivas, frente a otras formas de hacer extranjeras. Así, se exalta el territorio —la *patria grande* y las *patrias chicas*—, la historia común y esa *esencia racial* de la que hacía gala el país. En este tiempo, la cultura quedó impregnada también de las identidades de género; la mujer española adquirió especial importancia para la conformación de la identidad patria. Como veremos en los siguientes apartados, la feminidad aparece como protagonista tanto de la —mal llamada— *baja cultura* como de la cultura letrada*;* en ellas, la mujer estará siempre presente y lo hará de forma que se la vincule al ideal de mujer española. Así, aparecerá ligada a la naturaleza, a los instintos, a la *pureza* y demás rasgos que, como veremos, resalta el romanticismo.

Por otro lado, en este capítulo se analiza otro de los elementos más determinantes del cambio de siglo que influyó directamente sobre la cultura: la emergencia de las masas y la constatación de que estas se habían constituido como nuevo sujeto social y político. Como vimos en el apartado anterior, tanto los gobernantes como las élites habían descubierto que para construir la identidad nacional era fundamental *el pueblo*; por ello, con la aparición de la sociedad de masas se planteaba un nuevo y grave problema en relación a la cohesión social. Así, se recurrió de nuevo a la cultura como elemento fundamental para la socialización, y esta se empezó a concebir como ese pegamento capaz de unir a la población.

Con todo ello se constituye la hipótesis fundamental que guía este capítulo. Partiendo de que, en un contexto de crisis nacional, la cultura estalla y se convierte en centro esencial para la difusión de la identidad, pretendemos afirmar que se convierte en un foco fundamental para la producción y reproducción de la imagen de la mujer española. Un lugar desde el que se formula el imaginario colectivo en relación a la mujer española y se recrea toda la simbología que hace referencia a esta mujer ideal, a los valores que se ligan a ella.

Esto sucede de forma más llamativa en el contexto de la cultura de masas: cuando las masas evidencian su fuerza política, cobra relevancia la necesidad de una producción cultural de códigos sencillos y accesibles, de gran difusión y con una importante capacidad de alcance. Por ello, veremos más acentuado, si cabe, el entrelazamiento del proceso nacionalizador con la creación de la subjetividad femenina, lo que se refleja en la producción cultural del momento. Así, atenderemos a manifestaciones artísticas como la pintura o la música, ámbitos que viven una verdadera época de esplendor, y que elegirán a las mujeres como protagonistas. La identidad femenina será construida, mantenida y reformada mediante distintas mecánicas; una de ellas se articula a través del hecho artístico.

En todo ello, el antifeminismo aparece como telón de fondo. Este, como hemos visto, difunde un discurso acerca de la feminidad nacional que se propaga fácilmente por todos los ámbitos y es capaz de impregnar todas las manifestaciones culturales. Veremos cómo aparece para promover el arquetipo de la feminidad patria, así como para hacerle frente a todas las *amenazas* que acechan a la mujer española.

Para ejemplificar todo ello, en el último apartado hemos querido fijarnos en el flamenco y sus letras como ámbito en el que se plasman a la perfección todas las cuestiones que se habrán ido señalando en capítulos anteriores.

El arte flamenco ha sido considerado la música patria por excelencia desde que nace a mediados del siglo XIX y hasta ahora, más de un siglo y medio después, cuando ya ha sido declarado Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad por la UNESCO. Durante todo este tiempo, se ha movido entre el desprecio y la devoción y ha sido alabado y denostado a partes iguales. Marginado por la academia, venerado por la intelectualidad y banda sonora fundamental de los barrios proletarios de este país, no puede negarse que ha sido y sigue siendo una de las principales señas de identidad de nuestra cultura. Por ello, no podemos dejar de centramos en esta música como paradigma de la difusión del ideal de feminidad de la época, especialmente a través de la veneración de las figuras de la madre y la compañera; pero también como ejemplo de crítica de la *mujer mala*, la amante y la prostituta, constituidas como una fuerte amenaza a la identidad nacional femenina. Para abordar estas cuestiones, hemos acudido a las coplas flamencas como fuente primaria.

Este tema ha sido poco trabajado por la historia cultural y por la antropología. Para profundizar en él, nos hemos centrado en la trayectoria investigadora de tres autores: el bailaor e investigador en arte Fernando López Rodríguez, la etnomusicóloga Loren Chuse y, de un modo quizá menos específico, la catedrática de antropología social Cristina López Roldan. A través de ellos, pretendemos sostener la hipótesis de que el flamenco se convierte en un medio difusor del relato antifeminista con respecto a la identidad femenina.

3.1. El nacionalismo cultural a partir del Desastre del 98

La invención de la tradición

La visión tan autocomplaciente del país que se había tenido años atrás, sufrió un duro golpe en 1898. El Desastre, que supuso la pérdida de las últimas colonias de ultramar, obligaba a tomar consciencia de cuestiones como la debilidad militar, el aislamiento de la monarquía española del mundo moderno o su irrelevancia política con respecto a otras potencias. Esta debilidad geopolítica de España coincidió con la crisis intelectual del racionalismo progresista, que había sido la base del liberalismo en el XIX, y que se vio marcado por unos rasgos de angustia que han sido calificados de románticos.[308] A tal debilidad se sumaban otras críticas de orden cultural que ya venían denunciando los intelectuales desde tiempo atrás: el atraso científico con respecto a los vecinos europeos o la desazón frente a un proceso de nacionalización que estaba resultando deficiente. Así,

[308] José Álvarez Junco (coord.), Gregorio de la Fuente, Carolyn Boyd y Edward Baker, *Volumen 12. Las historias de España. Visiones del pasado y construcción de identidad. Identidad de clase*, en Josep Fontana y Ramón Villares (Dir.), Historia de España.

«la guerra colonial en Ultramar, que acabó en el llamado Desastre, abrió la caja de los "males de la patria"».[309]

Esta crisis conllevó el crecimiento de la anomia, esa sensación de angustia y pesimismo generalizado que marcan tanto el cambio de siglo como las tres siguientes décadas, y una crisis de la subjetividad tanto individual como colectiva. Como vimos en el pasado capítulo, frente a la crisis y la consecuente incertidumbre respecto al presente y el futuro, se reactivaron las *políticas españolizadoras*. La promoción del sentimiento nacional se pensó como un incentivo moralizador y un instrumento para combatir el estado de derrota en el que se encontraba sumido el país. Hasta tal punto fue así que llegarían a considerarse como uno de los grandes males de la nación los problemas con la identidad, y esta acabaría convertida en una verdadera obsesión para políticos, intelectuales y artistas de toda índole.[310]

Encabo afirma que «es en el período intersecular cuando se dan unas nuevas circunstancias sociales e históricas que explican este proceso por el cual la cultura se asocia indisolublemente al proyecto de nación».[311] En ese mismo sentido, Villares señala que la situación de España a partir del Desastre será determinante para la generación cultural e intelectual de la época, muy interesada en pensar sobre el destino de la nación. Álvarez Junco, por su parte, analiza que una de las consecuencias del Desastre fue que la cultura acabó convertida en un importante catalizador para la consolidación de la identidad nacional. A través de símbolos y rituales se vio la oportunidad de crear una fórmula eficaz para cohesionar a la sociedad, para garantizar el orden y la estabilidad social. De este modo, poco a poco se irá conformando un artefacto cultural que acabará siendo utilizado políticamente.[312]

Así, la Restauración vio nacer un *nacionalismo cultural*[313] mediante el cual las élites y el Estado buscarían formar el sentimiento nacional de toda la población. Para ello, y como veremos a continuación, desarrollaron todo un dispositivo de producción y reproducción de símbolos patrios, así como un nuevo uso de la historia. Este nacionalismo cultural adoptado por los gobernantes se desarrollaría también de una forma muy rápida en todo el sector religioso y en las esferas intelectuales y científicas, inquietas por descubrir lo verdaderamente español. Y asimismo, y como no podía ser de otra forma, en el ámbito artístico y cultural, que ya se estaba encargando de reproducir y plasmar toda esa simbología patria.[314]

Como señala Encabo, todo ello logró tener éxito no solo por la voluntad del poder de imponerse sobre la sociedad; sino también porque el aparato desplegado a través de la cultura se alimentaba del *instinto* del ser humano de pertenecer a una comunidad histórica,

[309] Villares, *Volumen 7: Restauración y dictadura,* 209.
[310] Moreno Luzón, «El apogeo de la monarquía liberal».
[311] Enrique Encabo, «El género chico en el año 1898».
[312] Álvarez Junco, *Mater dolorosa,* 190.
[313] Encabo, *Música y nacionalismos en España;* Álvarez Junco, *Mater dolorosa;* Villares, *Historia de España.*
[314] Javier Moreno Luzón, «Regeneremos la patria» en *Volúmen 7: Restauración y Dictadura* por Ramón Villares y Javier Moreno Luzón en *Historia de España* dir por Josep Fontana y Ramón Villares. 2ª ed. (Madrid: Critica/ Marcial Pons, 2016), 307-363.

de la necesidad humana de reconocimiento. Por esa razón fue tan efectivo. Quizá por esa búsqueda de la pertenencia tan propiamente humana, lo que estaba pasando en España era la tónica habitual de la Europa del cambio de siglo: a lo largo y ancho del continente, emerge la necesidad de pensar acerca de la importancia de los elementos *irracionales* para mantener el tejido social. No es casualidad, por tanto, que en ese tiempo emergiera una nueva generación de pensadores, tales como Sigmund Freud (1856–1939), que analizaban la irracionalidad en la psique individual, abordaban la psicología social o indagaban en la antropología de los pueblos. En ese sentido, dirá Hobsbawm, «el estudio intelectual de la política y la sociedad se vio transformado por el reconocimiento de que fuera lo que fuese lo que mantenía unidas a las colectividades humanas, no era el cálculo racional de sus miembros individuales».[315]

En España, la consolidación de una identidad fuerte a través de los elementos culturales preocupó a todos los sectores intelectuales y artísticos. Pero el país se movía en un panorama complejo de auge del romanticismo y de crisis intelectual del racionalismo progresista. Una situación que, de forma más específica, podía verse en la inestabilidad del positivismo como paradigma hegemónico o en la aparición de una onda de misticismo y de religiosidad que comienza a percibirse desde la década de los noventa. Todo ello daba lugar a respuestas distintas y fuertemente diferenciadas. Por ello, si hacemos una revisión general del panorama artístico de la mano de Moreno Luzón,[316] vemos cómo este estaba dividido en dos sectores: por un lado, se encontraba el regeneracionismo y el krausismo; por el otro, el catolicismo y las tendencias conservadoras. Los primeros vieron en este tiempo el escenario propicio para aplicar una serie de cambios hacia la modernización: el desarrollo urbano, los cambios sociales o los ecos de ideologías emancipadoras como el feminismo incipiente eran recibidos con esperanza. Si bien el regeneracionismo no triunfó en términos políticos inmediatos, Villares[317] considera que sí tuvo un papel exitoso en el ámbito intelectual y cultural. El krausismo, afirma, favoreció la acogida en España de corrientes científicas, sociológicas o pedagógicas vinculadas con el *socialismo de cátedra* proveniente de Alemania; además, se hermanó con otras instituciones como la Institución Libre de Enseñanza, que gozó de un éxito fulgurante.

El segundo de los sectores, señala Luzón, estuvo dominado por los pensadores, escritores y artistas de formación católica ligados al conservadurismo. Su peso fue enorme y, frente a la modernidad que avanzaba, se les encumbró como los líderes de la reactivación y consolidación de un Estado liberal autoritario que se apoyara en un nacionalismo español de tinte conservador; para ello, no desaprovecharon ninguna oportunidad. Las tensiones propias de la época y la consecuente polarización ideológica quedaron bien reflejadas en la cultura de la época. De tal modo que, entre unos y otros, hicieron del cambio de siglo una época muy productiva, en la que las expresiones culturales vivirán una situación sin igual.

[315] Eric Hobsbawm, «La fabricación en serie de tradiciones» en *La invención de la tradición.* 3ª edición, ed. por Eric Hobsbawm y Terence Ranger (Barcelona: Crítica, 1983), 279.
[316] Moreno Luzón, «Regeneremos la patria».
[317] Villares, «Fin de siglo».

Como prosigue Villares, uno de los máximos exponentes de este tiempo es la Generación del 98, un grupo intelectual complejo y diverso a través del cual se pueden constatar los cambios en la sensibilidad registrados en la filosofía, en la literatura o el arte. Dentro de él, se pueden resaltar a autores y autoras como Miguel de Unamuno, Joaquín Costa, Ramiro de Maeztu, José Ortega y Gasset y Emilia Pardo Bazán. En él confluyeron numerosos movimientos ideológicos, algunos heredados del siglo XIX, otros que adelantan las vanguardias del XX; esto daba cuenta de que no solo se trataba de un movimiento artístico y cultural, sino que, como toda producción cultural, se entretejía con el contexto político y social del momento, tiñéndose de carga ideológica. Sin embargo, a la generación del 98 la unen nexos comunes. Por un lado, la voluntad de plasmar los sentimientos de angustia y pesimismo que respira la sociedad del momento, así como la reflexión acerca de *los males que aquejan a la patria* y sobre el *destino de España.*[318] Por otro, la fijación en las gentes que construyen el país, en su capacidad de agencia en el devenir del mismo.

Como vimos en el pasado capítulo, con la llegada de la Restauración, «para que la opinión aceptara la nueva visión del mundo se hizo indispensable organizar todos los saberes, las referencias y los símbolos culturales».[319] En este sentido, afirma Álvarez Junco, esta cuestión angustiaba por igual a amplios sectores sociales, políticos y económicos, desde los católico-conservadores hasta los laico-progresistas: todos ellos querían superar la crisis mediante una apuesta identitaria. Sin embargo, quienes lo hicieron antes y más plenamente fueron los conservadores, representantes de una ideología que dominaría el país durante largas décadas del siglo XX:

> Los ambientes más radicalmente opuestos a la república instaurada en 1931, que inspiró la sublevación de 1936 y que dominó el régimen establecido en 1939, heredó en lo fundamental la visión católico conservadora de la historia nacional elaborada en la segunda mitad del XIX, antológicamente expuesta por Marcelino Menéndez Pelayo. Conocemos bien su idea central: España era una nación milenaria, destinada providencialmente a la defensa de la verdadera fe, el catolicismo romano, que había llegado a la hegemonía mundial cuando había sido fiel a esta misión y había decaído al desviarse de ella.[320]

Pero, como afirma Villares, mientras que el Estado realizó esta tarea con dudas y ambigüedades, las élites intelectuales se dieron cuenta de su relevancia con mayor rapidez. Por ello, afirma, estas hicieron sus deberes y se pusieron manos a la obra para «la consecución de una verdadera nacionalización de los saberes, desde la historia o la literatura hasta las artes plásticas o la música».[321] En este sentido apunta Encabo cuando señala que la percepción de España como un país pobre y deprimido en el cambio de siglo no puede aplicarse igual a todas las clases sociales ya que, por ejemplo, las élites del momento detentaron una riqueza notable tras unos años de expansión económica, lo que les permitió encabezar el estallido de la producción cultural. Como consecuencia de ello,

[318] Villares, «La "España regional"».
[319] Álvarez Junco, José. *Mater dolorosa,* 188.
[320] Álvarez Junco, *Las historias de España,* 353.
[321] Villares, *Volumen 7: Restauración y dictadura,* 218.

señalará Encabo, el proyecto de recreación de la identidad a través de la cultura acabó ligado a los valores de estas élites, de mayoría conservadora.

Como veremos a lo largo del capítulo, este proceso conllevó una visión hegemónica de la identidad nacional bastante constreñida y encorsetada. La Restauración intentó hacer a su imagen y semejanza una construcción del paisaje nacional a través del arte y la cultura, y una reinterpretación del pasado adecuada al proceso de nacionalización enmarcado en su proyecto político. Para ello, el nacionalismo cultural se despliega a través de distintos medios. Uno de los elementos más determinantes es, según Encabo, la construcción un relato histórico de la nación con el que ir conformando una *historia oficial;* una crónica común acerca de la patria y su pasado capaz de configurar una *política de memoria.*

> En la era en que los antiguos nexos y organizaciones que sostenían las sociedades premodernas habían empezado a desestructurarse por dentro, las élites dirigentes europeas vieron claramente la necesidad de proyectar su poder hacia atrás en el tiempo, otorgándole esa historia y esa legitimidad que solo tradición y longevidad pueden dispensar. Por toda Europa, en la segunda mitad del siglo XIX, surgieron libros de historia nacional, se erigieron museos donde se guardaba y reverenciaba la cultura patria, se consagraron monumentos y altares cívicos, y se desplegaron ceremonias y rituales en torno a la nación.[322]

En España esto se hacía patente, por ejemplo, en las escuelas, en las que se amplió el contenido patriótico. También cabe señalar el desarrollo de una política conmemorativa que implantó celebraciones de los éxitos —presentes y pasados—. Fechas clave, hitos relevantes, hazañas señaladas se iban sumando a un calendario anual cada vez más repleto de eventos. También otras políticas culturales empezaron a hacerse visibles, como las de revitalización de archivos, bibliotecas y museos arqueológicos, considerados lugares depósito de la memoria nacional. Asimismo, se rescataron determinadas figuras, convertidas ahora en héroes patrios.[323] En relación a ello, Villares señala cómo el nacionalismo se comienza a expresar de una forma más popular, o incluso *banal* o *cotidiana*, a través de su visibilidad en la calle mediante monumentos públicos, símbolos unitarios como banderas e himnos, patrimonio artístico y cultural y una afición por las estatuas y monumentos honoríficos. Todo ello estuvo ligado a una política androcéntrica en la que predominó el relato masculino, dejando muy poco espacio para las mujeres (y el que había, estaba mayormente ligado a la religión).

A esta tarea de construir el relato nacional a través de la cultura se le sumaron expresiones de un nacionalismo más informal y que ayuda a arraigar un cierto *chovinismo popular* entre la población. Estas expresiones se movían entre la política oficial y una cultura que comenzaba a desarrollarse entre las clases populares a través de la promoción de fiestas, músicas o comidas tradicionales que comenzaron a verse por las calles de pueblos y ciudades. Como veremos, en este ámbito sí quedaría bien representada la feminidad.

Moreno Luzón concluye que la búsqueda de lo español impregnó todas las artes, desde la cultura letrada hasta la cultura popular. Como veremos más adelante, uno de los ejemplos

[322] Enrique Encabo, «El género chico en el año 1898».
[323] Moreno Luzón, *Volumen 7: Restauración y dictadura*, 357.

más claros lo tenemos en la música; un ámbito en el que las expresiones populares como la zarzuela procuraban trazar rasgos patrios en sus cuadros costumbristas, a la vez que la música culta avanzaba en busca de una sonoridad española propia de la mano de Isaac Albéniz, Enrique Granados o Manuel de Falla.

Esto podría contextualizarse en lo que el historiador Eric Hobsbawm[324] define como un proceso de *invención de la tradición* que tiene lugar de forma generalizada en toda Europa entre finales del siglo XIX y la Primera Guerra Mundial; un período en el que «la sociedad ("la sociedad civil") y el Estado dentro del que actuaba se hicieron cada vez más inseparables». En ese tiempo, se da la producción de toda una simbología referida a la nación, una *fabricación en serie de tradiciones* que tendrá como objetivo consolidar una identidad con la que *el pueblo* se identifique. En la mencionada obra, Hobsbawm parte de la siguiente definición de la tradición:

> un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácticamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado. De hecho, cuando es posible, normalmente intentan conectarse con un pasado histórico que les sea adecuado.[325]

De este modo vemos que otro de los elementos del aparato del nacionalismo cultural es esta necesidad de *invención* de una serie de ritos con los que consolidar el proyecto de formación del espíritu nacional y «delimitar a los componentes del grupo, marcar las líneas que los separan de los elementos ajenos o foráneos».[326] Y es que, como afirma Hobsbawm, «las "tradiciones" que parecen o reclaman ser antiguas son a menudo bastante recientes en su origen, y a veces, inventadas».[327] También se hacía necesario que estas tradiciones se sintieran como una cultura propia, genuina y distinta de las demás.

Con ello se explica que los dirigentes nacionalistas españoles hablasen de *recuperar* algo que en el pasado ya tuvieron; ese algo que hace referencia a una situación ideal de unidad y hegemonía que les había sido ilegítimamente arrebatada. Este planteamiento quedó plasmado en la cultura que, desde ese momento, se impregnaría de todo este afán de recuperar la *tradición,* de centrarse en el folklore como forma ancestral de los pueblos y de *recuperar* las formas de expresión de las regiones o de las comunidades más pequeñas.

En España, como afirma Villares,[328] fue muy relevante crear ese sentimiento de pertenencia a la nación ligado al territorio. Este proceso de invención de la tradición quedó, por tanto, unido a la idiosincrasia de los pueblos y ciudades del país; pero, sobre todo, cogió fuerza la región como ese lugar mucho más localizado y concreto y, a su vez, tan necesario para asegurar la unidad del pueblo. Por ello, el regionalismo cultural dentro del sistema político de la Restauración es ambivalente, «dado que tanto refuerza la unidad

[324] Eric Hobsbwam, «Introducción: la invención de la tradición» en *La invención de la tradición* ed. por Eric Hobsbwam y Terence Ranger (Barcelona: Crítica, 1983), 7-21.
[325] Hobsbwam, "Introducción", 8.
[326] Álvarez Junco, *Mater dolorosa,* 189.
[327] Hobsbwam, "Introducción", 10.
[328] Villares, «La "España regional"».

con su diversidad y colorido local; como se decanta hacia un proyecto cultural y alternativo a la nación española».[329]

Esta dinámica cuadrará a la perfección con esa idea del paradigma evolucionista y organicista que da valor a las partes, específicas y concretas, para configurar el todo de forma armónica y dinámica. Cada una de las partes tiene la obligación de funcionar por sí sola para poder cumplir su misión dentro de la totalidad que la engloba. Una lógica en la que las mujeres, al igual que las regiones, vendrían a cumplir su misión en favor del bien común.

El imaginario de la feminidad en la cultura popular y de masas

Como descibe Encabo a través de las palabras de Edward Said,[330] en la batalla imperialista los combates no solo se libran cuerpo a cuerpo, en torno a soldados y cañones. Existe otro combate de mayor envergadura si cabe: la batalla por dominar las ideas, las imágenes y los imaginarios. Por ello, la capacidad de influencia de la cultura en el momento de consolidación de los Estados-nación, en *la era del imperialismo,* nos resulta crucial para comprender la batalla que se libraba en torno a *la cuestión femenina.* Quien lograra dominar el imaginario acerca de la feminidad y lo femenino e imponer un determinado arquetipo de mujer habría logrado legitimar el orden de los sexos que rige la sociedad. Pero no solo eso, también lograría evitar que otros relatos se impusieran e, incluso, que se formaran y emergieran nuevos modelos de feminidad. Por ello, en el empeño de revitalizar la identidad nacional, el ideal de mujer española no pudo dejarse atrás; bien al contrario, si la mujer era la madre de la patria, en este momento debía poner más empeño que nunca en ayudar a salir al país de la decadencia.

Como veremos a continuación con determinados ejemplos, la cultura se tiñó de elementos patrios dominados por el romanticismo y el casticismo. Elementos con los que socializar al *pueblo* en la idea de la España de la Restauración. Se trataba de una exaltación de la patria apelando a lo más *tradicional* a través de las regiones y de la feminidad española.

El nacionalismo cultural, a través del cual se producían y reproducían los símbolos identitarios, se difundió no solo mediante políticas institucionales o a través de instituciones públicas. También se hace muy presente a través de la literatura, el teatro, la música o la pintura, más o menos autónoma del gobierno. Así, la creación artística se ve sumergida en el nacionalismo, pero a través de unos ámbitos más accesibles a todos los estratos sociales y que, por tanto, ya no solo se dirigirían a las élites. Tal y como señala Encabo:

> A partir de aproximadamente la década de 1870, el nacionalismo dejó de estar dirigido únicamente a un público burgués (produciendo libros, versos y cuadros para su consumo interno) sino que comenzó a dirigirse a las capas populares y rurales que todavía no estaban integradas política y culturalmente en la nación. El nacionalismo cultural salió de los

[329] Villares, *Volumen 7: Restauración y dictadura,* 209.
[330] Encabo, «La nacionalización de la cultura» en *Música y nacionalismo,* 27-46.

> salones y ateneos para conquistar la calle y el campo, consecuencia lógica de la modernización general.[331]

Como veremos en el tercer apartado, destinado a la cultura de masas, este hecho tuvo influencia sobre lo se representaba, así como sobre la manera en que se hacía; como nunca antes, ahora se consideraba necesario que el pueblo *entendiera* el arte para que, así, se pudiera sentir identificado con él. Quizá todo ello tuvo que ver con el auge del romanticismo y del casticismo, que determinaron gran parte de las expresiones culturales de la España del cambio de siglo.

Como prosigue Encabo, desde finales de siglo se venía imponiendo una ola de misticismo que permitió el auge del pensamiento romántico conservador heredero del romanticismo europeo. Este último ha sido definido por la sociología como una corriente nacida en oposición a las luces de la razón y a la simbología revolucionaria. Una corriente conservadora, nostálgica de un pasado mitificado y necesitada de lo sagrado; es decir, de símbolos y rituales capaces de dar sentido y cohesionar la vida comunitaria.[332]

Cuando llegó a España, el romanticismo fue una corriente de corte complejo y contradictorio; pero, sobre todo, predominó su carácter conservador. Por ello, por lo menos en su primera fase, estuvo muy vinculado al proyecto de la Restauración y a la consecuente reafirmación del catolicismo y la defensa de la monarquía. Uno de los rasgos más destacables es la apelación romántica al pueblo. Este se pensó como un ente *puro* que albergaba los valores del sacrificio y el esfuerzo, tan destacados en ese momento. La estabilidad de la nación —pensaron— no sería posible sin el pueblo. Si este había salvado a la patria en la contienda napoleónica, vendría ahora a sacar al país de la crisis.

Como destaca Encabo,[333] a través del romanticismo el pueblo español fue mitificado, idealizado como una comunidad imaginada formada por la idiosincrasia de las gentes *corrientes* que habitaban el país en armonía. Así lo plasmaron tanto la cultura letrada como la cultura popular: desde todos los ámbitos se quiso indagar en ello y se produjo la búsqueda de la idiosincrasia del carácter español, del *sentir del pueblo,* que aparecía, de nuevo, al rescate de una patria que había pasado del *heroico sueño de la época colonial e imperialista* a una importante crisis de identidad.

En relación a ello, el arte quedó impregnado de *lo español* y quiso transmitir ese *carácter español*, lo que desembocó en un casticismo que también coincidió con el movimiento romántico europeo en muchas de sus características. Ambos consideraron el amor patriótico como algo innato espontáneo y emocional, igual que la identidad que conforma a sus gentes. Y, por supuesto, igual que las identidades de género, que dejaron bien delimitadas. Por ello, se interesaron en indagar en lo irracional y apelaron a las pasiones más profundas de los seres humanos y a los instintos más primarios. Consideraron que solo ahí yacía la *pureza* y que, en lo puro, se encontraba la *verdad*. Para la élite española,

[331] Encabo, *Música y nacionalismo,* 44.
[332] Lamo de Espinosa, González García y Torres Albero, «La ILustración y el pensamiento conservador: dos tradiciones de la sociología del conocimiento» en *La sociología del conocimiento y de la ciencia,*147-173.
[333] Enrique Encabo, «El arte en la era de la ideología» en *Música y nacionalismo*, 181-194.

el pueblo sumido en la pobreza y con unas tasas de analfabetismo obscenas albergaba todos aquellos elementos irracionales, puros y genuinos que veneraba.[334]

No deja de resultar curioso que, en una sociedad absolutamente desigual, los sectores más privilegiados veneraran el sufrimiento del pueblo y encontraran en él una especial belleza. El flamenco, como veremos, es un ejemplo de ello, ya que se trata de un arte falto de control en la expresión del dolor y con una gran capacidad para expresarlo. Y esto es lo que encandiló a esos sectores sociales dominados por las apariencias y por la necesidad de contención de las emociones. En los gritos de angustia del flamenco, sus seguidores verían saciada su necesidad de liberación de los instintos, lejos de las imposturas de la aristocracia.[335] También será así para esos viajeros románticos europeos que frecuentaron Andalucía en busca de un *salvajismo* que consideraban exótico. Para los orientalistas, el territorio andaluz comenzó a representar los valores propios del romanticismo en tanto pueblo empobrecido, sufriente y campesino; lugar donde quisieron encontrar formas de vida más antiguas, fijándose, por ejemplo, en las casas cueva del granadino barrio del Sacromonte.[336] Por ello, podemos ver cómo escritores de la talla de Washington Irving acudieron a Granada durante todo el siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX en busca del exotismo. Esta fascinación por la ciudad de la Alhambra puede verse también en el periodista Gerald Brenan. En *Al sur de Granada* (1920), Brenan describirá su viaje por la Alpujarra granadina y su estancia en Yegen, donde le visitarán intelectuales de la época como Virginia Woolf, quien describe un paisaje que «consiste en piedras, olivos, cabras, gamones, lirios, arbustos, laderas, terrazas, matojos y huecos innumerables, indescriptibles e impensables».[337]

Algo similar sucedía con las mujeres: ligadas a la naturaleza, desposeídas de razón, de poder y de capacidad de acción, eran un ser más puro y más verdadero que los varones. Por ello, las mujeres de los estratos populares fueron veneradas y maltratadas a partes iguales por las élites artísticas del país.

Como veremos más adelante, estas encontraron la pureza femenina en las mujeres que habitaban las zonas rurales. Pero también en las mujeres exotizadas y, en general, en todas aquellas mujeres de comunidades o regiones más aisladas o incluso marginadas, consideradas más primitivas. Al contrario que la masculinidad, adscrita a la razón, lo femenino había sido desposeído de racionalidad y dominado por los instintos; por ello, las mujeres se convirtieron en el ejemplo más claro de esa irracionalidad tan anhelada. Además, por su rol de madres y criadoras, se las vinculaba de forma especial con la naturaleza, ligadas a los valores más exaltados por los espíritus románticos.

Cabe resaltar que, sin embargo, tal y como afirma Kirkpatrick, el romanticismo benefició en cierta forma la producción cultural de algunas mujeres. Así, si al comienzo del siglo

---

[334] Loren Chuse, «La construcción social de la identidad flamenca» en *Mujer y flamenco* (Sevilla: Signatura Ediciones, 2007), 136- 143.

[335] Samuel Llano y Carlos García Simón (eds.), *Contra el flamenco. Historia documental del Concurso de Cante Jondo de Granada, 1922.* Madrid: Libros corrientes (2022).

[336] Francisco Perujo Serrano, *La presencia del flamenco en los medios de comunicación de Granada,* (Vigo: Libros Uro, 2006).

[337] *Hacia el sur. Viajes por España de Virginia Woolf. Diarios, cartas y ensayos*. Granada: Itineraria Editorial, 2021.

XIX la nueva fe en los beneficios de la instrucción femenina había abierto el acceso al estudio a muchas mujeres cuyas familias pertenecían a la minoría ilustrada, al final del siglo el abanico se amplió. Los textos de autoría femenina empezaron a aparecer en la prensa española con creciente frecuencia, e incluso surgieron revistas especializadas para mujeres que proporcionaban una salida amplia a la creación literaria femenina. Según la autora, el romanticismo difundido entre las clases acomodadas facilitaría la aceptación de la voz femenina en la literatura o la poesía:

> La visión romántica de la poesía facilitaba y definía la escritura femenina: si el verso es la expresión de la emoción y la imaginación en vez de ser producto de un conocimiento profundo de la tradición clásica, entonces una persona poseída de un corazón sensible y una fantasía entusiasta pero carente de instrucción está autorizada a escribir poesía.[338]

Esto fue, sin embargo, una excepción. Ya que, por lo general, la *cuestión femenina,* al igual que *el pueblo,* sería plasmada en el arte, en la historia o en la literatura bajo la mirada masculina y de la burguesía privilegiada. Todo ello puede verse, por ejemplo, a través de la eclosión de una pintura costumbrista o paisajista, así como en un amplio repertorio de obras de folclore de la época o en la música popular, que convierte en símbolo de la música española por excelencia a las músicas andaluzas —el flamenco, sobre todo— y, en menor medida, a la música aragonesa, con la expansión de la jota.[339] En todas estas representaciones, además de lo popular, quedarán bien destacadas las identidades de género y siempre aparecerá una muestra de la feminidad: una mujer española.

Queremos detenernos un momento en varios ejemplos que ilustren todo ello y, para tal cometido, atenderemos a la obra de los pintores románticos que recogen lo popular a través de las expresiones regionalistas, especialmente las fiestas regionales, en las que la mujer aparece siempre, de una u otra forma, ligada a su rol. El catalán Hermen Anglada i Camarasa (1871-1959)[340] expresa esto en la serie de *Bailes gitanos* que este pintor inicia a partir de 1901 y que supone una exaltación de la canción popular, de la música o de la fiesta, sobre todo centrada en las costumbres andaluzas. Ejemplos de ello son las siguientes pinturas, en las que se aprecia un típico cuadro flamenco con guitarristas masculinos, cantaoras y, en el foco de atención, una bailaora vestida con un traje típico, colorido, con volantes y con estampados de flores. En *Zambra*, además, aparece Sevilla como telón de fondo.

[338] Kirkpatrick, «Liberales y románticas», 129.
[339] Villares, *Volumen 7: Restauración y dictadura,* 224.
[340] Museo del Prado, «Anglada Camarasa, Hermenegildo», www.museodelprado.es, 2024, https://www.museodelprado.es/coleccion/artista/anglada-camarasa-hermenegildo/63458654-6d71-4668-be41-96e5dc6f5418.

Imagen 1. Hermen Anglada-Camarasa*, Baile gitano* (1914-1921). Óleo sobre lienzo, 71x101cm. Colección Carmen Thyssen-Bornemisza.[341]

Imagen 2. Hermen Anglada-Camarasa, *Zambra* (1914-1936). Óleo sobre lienzo, 105 x 115cm. Colección Anglada-Camarada Fundación La Caixa. [342]

[341] Hermen Anglada-Camarasa, *Baile gitano* (1914-1921). Óleo sobre lienzo 71x101cm. Colección Carmen Thyssen-Bornemisza. Fuente: Museo Carmen Thyssen (Málaga), https://www.carmenthyssenmalaga.org/obra/baile-gitano

[342] Hermen Anglada-Camarasa, *Zambra* (1914-1936). Óleo sobre lienzo, 105 x 115cm. Colección Anglada-Camarada Fundación La Caixa. Fuente: Museo Carmen Thyssen (Málaga), https://www.carmenthyssenmalaga.org/exposiciones/2012/anglada_camarasa/ficha_obra21.html

Imagen 3. Hermen Anglada-Camarasa, Campesinos de Gandia *(1909). Óleo sobre lienzo, 240 x 300cm. Colección Pedro Masaveu.*[343]

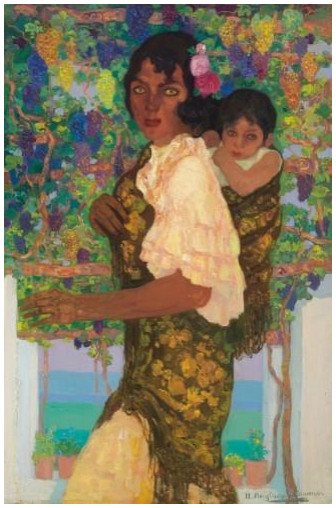

Imagen 4. Hermen Anglada-Camarasa, *Gitana con niño* (1925). Óleo sobre lienzo, 70 x 55cm. Colección privada.[344]

Otros ejemplos los encontramos en las fiestas valencianas, que aparece en la imagen 3, un cuadro de 1909. En esta colorida pintura titulada *Campesinos de Gandía* conviene fijarse en el detalle de los trajes típicamente valencianos; especialmente de las mujeres —mayoría en esta composición—, con sus vestidos abultados y coloridos, así como con pendientes y peinados femeninos *tradicionales.*[345] Y, también, como puede verse en el cuadro *Gitana con niño,* correspondiente a la imagen 4, donde la mujer folklorizada aparece ligada a la maternidad en un ambiente colorido y alegre.

[343] Hermen Anglada-Camarasa, *Campesinos de Gandia* (1909). Óleo sobre lienzo, 240 x 300cm. Colección Pedro Masaveu Fuente: Museo de Bellas Artes de Asturias, https://www.museobbaa.com/obra/campesinos-de-gandia/

[344] Hermen Anglada-Camarasa*, Gitana con niño* (1925). Óleo sobre lienzo, 70 x 55cm. Colección privada. Fuente: Artnet, https://www.artnet.com/artists/hermenegildo-anglada-camarasa/gitana-con-ni%C3%B1o-gypsy-and-child-aXbwWWn3_41Uy97j9sbiMQ2

[345] Museo de Bellas Artes de Asturias, «Obras de julio», Museobbaa, 2017, http://www.museobbaa.com/obras-del-mes-julio-2/.

Imagen 5. Manuel Medina Díaz, *La tonada* (1910). Óleo sobre lienzo. Museo de Bellas Artes de Asturias.[346]

En la misma época se produce también la exaltación de regiones como Asturias, construida como un ideal de ruralidad y pureza natural —como ese *paraíso natural* por el que todavía se la conoce—. De Asturias será valorada también su música —la tonada— y especialmente sus instrumentos —panderetas, panderos o gaitas—; pero también de esa región surgirá un ideal de feminidad muy vinculado al campo o al mar, a las tareas arduas, dando lugar a una imagen de la mujer asturiana como fuerte y trabajadora. Todo ello se representa en el cuadro *La tonada*, pintado por Manuel Medina Díaz en 1910. En él aparece también una mujer rural realizando tareas.[347]

Como ya hemos señalado en este capítulo y en el anterior, en la reconstrucción de lo que conforma el pueblo español, además de la historia común y las regiones, es fundamental *la raza.* Esta será la posición de partida del nacionalismo y la que dará entidad al pueblo como tal, pero, como vimos, se diferenciará fuertemente la esencia masculina de la esencia femenina.

En este sentido, cabe resaltar cómo el regionalismo y la feminidad se juntan en Andalucía, tierra que cautivó a intelectuales y artistas. Como veremos más adelante, la predilección romántica por el pueblo andaluz, sobre todo por la mujer, será otra constante del arte español de finales del XIX y buena parte del siglo XX. Es especialmente relevante para Julio Romero de Torres, pero podemos verlo también anteriormente en Marià Fortuny. El pueblo andaluz fue vinculado a la pobreza y el *salvajismo,* un pueblo que albergaba el dolor y el sufrimiento tan venerados por el romanticismo. Y el máximo exponente de ello

[346] Manuel Medina Díaz, *La tonada* (1910). Óleo sobre lienzo. Museo de Bellas Artes de Asturias. Fuente: Museo de Bellas Artes de Asturias, https://www.museobbaa.com/actividad/del-pasado-hacia-el-futuro-doce-miradas-a-la-tonada-de-manuel-medina-diaz/

[347] Laura Mier Valerón, «La representación del trabajo femenino en la mar en el imaginario visual asturiano contemporáneo», *Imafronte* 29, 2022: 1-16; Red Municipal de Museos de Gijón/Xixón, *Ellas también estaban. La historia de las mujeres en Asturias,* 2023, https://www.gijon.es/sites/default/files/inline-files/ElasTambi%C3%A9nEstabanOK.pdf

fue el pueblo gitano. En él se encontró la belleza, también en las mujeres, quienes formaron parte del ideal de sensualidad y erotismo.

Imagen 6. Marià Fortuny, *Carmen Bastián.* Óleo sobre lienzo, 45 x 62cm, Museu Nacional d'Art de Catalunya.[348]

Marià Fortuny (1838–1874) fue un pintor de corte orientalista —como otros muchos miembros de la burguesía intelectual de la época— que se sintió fascinado por Granada. Una ciudad capaz de *vencer a los moros*, pero donde quedaban resquicios de su pasado árabe en los paisajes y en las costumbres de sus gentes —especialmente en quienes habitaban los barrios del Albayzín y del Sacromonte, que se encontraban sumidos en la más profunda miseria—. En las calles de Granada encontró Fortuny la belleza del paisaje, pero también de sus gentes, a quienes quiso retratar. Una de ellas fue *Carmencita,* una chica gitana que se convirtió en protagonista de algunos de sus retratos. En este cuadro titulado *Carmen Bastián* vemos a Carmencita, gitana granadina de unos dieciséis años, que se muestra tumbada, con las faldas remangadas y enseñando su sexo en el centro de la composición. La desnudez de la mujer, que hasta entonces se excusaba utilizando como figura femenina a una Venus, aparece aquí absolutamente expuesta en estado *natural*, descarado, sin ningún amago del pudor que sería propio de la época. Carmencita, quien hará de modelo durante varios años, será despreciada por su familia y sometida a una gran violencia y escarnio de su comunidad debido a este tipo de posados. Acabará suicidándose: «triste colofón para una gitana seducida por el glamour de la burguesía y el ansia y esperanzas de libertad».[349] La representación de las mujeres es especialmente

[348] Marià Fortuny, *Carmen Bastián*. Óleo sobre lienzo, 45 x 62cm, Museu Nacional d'Art de Catalunya. Fuente: Museu Nacional d'Art de Catalunya, https://www.museunacional.cat/es/colleccio/carmen-bastian/maria-fortuny/214438-000

[349] Sandra Afonso Tabares, «Carmen Bastián. Audaz desnudo cuyo centro compositivo es evidente», Historia-Arte, 2018, https://historia-arte.com/obras/carmen-bastian; Francesc Quílez, «Carmen Bastián de

notable en el campo musical. Precisamente es esta mirada la que tiñe expresiones culturales de la época tan importantes como el flamenco, música que se erigió como la música patria por excelencia. Pese a haber sido *producido* como una cultura tradicional, de carácter casi ancestral, el flamenco es un producto cultural de finales del siglo XIX. Como describe López Rodríguez, la primera aparición escrita y conservada de la palabra *flamenco* para designar a un estilo musical y coreográfico se halla fechada en 1847. Aparece en el periódico madrileño *El Espectador,* en un artículo titulado «Un cantante flamenco».[350] A partir de esa fecha, se constituye de forma muy rápida como el emblema de *la voz del pueblo* y, en ese proceso de invención de las tradiciones que describió Hobsbawm, se hace pasar por una música tradicional y genuina del país.

Si bien la zarzuela se habría alzado como el género español *tradicional,* en la segunda mitad del XIX su consideración como expresión genuinamente nacional se fue debilitando.[351] Como afirma López Rodríguez, en su lugar, el flamenco se iría conformando en tanto estilo musical diferenciado y sería designado, poco a poco, como un nuevo símbolo de la identidad española, capaz de hacerle frente a otras *incursiones culturales* que, como la ópera italiana, eran vistas como una amenaza. En este sentido, señala, el flamenco, se conformará frente a los valores *afrancesados* y, a través de él, se querrá reforzar el carácter español frente al *enemigo invasor*, en esa lógica antiilustrada de la Restauración.

Como describe Encabo,[352] de este modo el flamenco se convirtió en la máxima expresión del sentimiento de la nación. Poco a poco, fue traspasando las fronteras de la música y del baile para convertirse en toda una cultura, que se presentó como una música genuina cuya función iría más allá del hecho musical. Y, pese a ser una manifestación artística de masas y popular —un arte hecho por y para el pueblo—, el flamenco iría en sintonía con el proceso de nacionalización llevado a cabo por las élites culturales y el gobierno de la Restauración. En ese mismo sentido se pronuncia López Rodríguez cuando afirma que este arte no solo no se desligó de los relatos hegemónicos, sino que supo hacerse eco de ellos.[353] A continuación, pasaremos a analizarlos.

3.2. Nación y mujer: el flamenco como ejemplo

Como hemos visto, la cultura flamenca, influida por el romanticismo, se erige como el género popular y patrio por antonomasia. El flamenco ejemplifica la búsqueda del

Fortuny: problemas de recepción e interpretación», Museu Nacional d'Art de Catalunya, 2020, https://blog.museunacional.cat/es/carmen-bastian-de-fortuny-problemas-de-recepcion-e-interpretacion/.

[350] Cristina De Pedro, «Fiebre de baile. Los nuevos dancings comerciales y la transformación de los hábitos de ocio e interacción sexual de la juventud popular y obrera de Madrid (1918-1936)», *Rubrica contemporánea* vol.10, nº19, 2021: 55-81.

[351] Fernando López Rodríguez, *Historia queer del flamenco. Desvíos, transiciones y retornos en el baile flamenco (1808-2018)* (Barcelona-Madrid: Egales, 2020), 33.

[352] Encabo, *Música y nacionalismo*, 187.

[353] López Rodríguez, «Emergencia y desvíos del género (1808-1975). El flamenco: identidad nacional, identidad de género e identidad estética» en *Historia queer del flamenco,* 33-49.

carácter del pueblo español. Lo hace mediante la afirmación del ideal castizo; de esa *esencia nacional* que parte de la raza, la región y la historia común. Elementos, todos ellos, que aparecen en las coplas flamencas, esas letras cantadas y repetidas una y otra vez en las que los mensajes se reflejan de forma sencilla.

Vemos, por ejemplo, cómo aparece la idea de la nación como *patria grande* y su articulación gracias a esas *patrias chicas* que la conforman en esta letra popular que hizo famosa el cantaor Antonio Chacón (1869- 1929):

> Viva Madrid que es La Corte
> viva Málaga la bella
> y para puerto bonito
> Barcelona y Cartagena. [354]

La idiosincrasia flamenca se liga al amor a la tierra, especialmente a Andalucía, por ello las coplas están repletas de alusiones a ciudades andaluzas como Cádiz, Sevilla y Granada, a sus barrios populares como Santa María, Triana o el Sacromonte, así como a su campiña y sus playas. Y esta referencia al territorio andaluz puede verse en un sinfín de ejemplos, como en esta letra cantada por Pastora *Pavón La Niña de los Peines* (1890-1969) en la que exalta *su patria*, España, pero en relación con la *patria chica* que representa Andalucía.

> La bandera de mi patria
> es como el sol de un buen día,
> señores soy español
> yo he nacido en Andalucía
> que es del mundo la región
> que tiene más alegría. [355]

Como afirma Chuse,[356] además de la exaltación del territorio, especialmente andaluz y rural, el flamenco resalta la lucha entre la razón y el instinto que atraviesa el carácter humano. Una lucha que solo podrá redimirse a través del amor, considerado el único elemento para la salvación del alma. El amor, territorio femenino por antonomasia, quedará también ligado al fatalismo y el sentido trágico de la vida. Frente a este sentido trágico de la existencia, el alma del pueblo será ensalzada como ese lugar puro y honrado en el que reside la esperanza. Por ese motivo, el objetivo de románticos y flamencos era la búsqueda de lo auténtico que, como dijimos, residía en lo puro, en lo *primitivo*. Por eso, dirá, el flamenco apela al *pueblo* y lo venera, comprendiéndolo como una comunidad desfavorecida y sufriente, y allí encuentra la belleza. Estas concepciones estarán fuertemente atravesadas por la influencia del catolicismo, lo que podrá apreciarse en la continua veneración del sufrimiento de los pobres y los lamentos de las clases populares, especialmente agrarias y de un sur abatido por la miseria. Esta idea suele aparecer en los cantes más solemnes, a modo de lamento; se destaca así el sentido trágico de la vida y el

[354] «Viva Madrid», Flamenco-Letras, http://www.flamenco-letras.de/letrashtm/l0128.htm#14.
[355] La Niña de los Peines- Tema, «La bandera de mi patria (Colombianas)», Youtube, 23 junio 2015, https://www.youtube.com/watch?v=ghj7P7KWn1U.
[356] Chuse, «La construcción social de la identidad flamenca» en *Mujer y flamenco.*

destino oscuro de los más desfavorecidos. Un ejemplo lo vemos en letras como la siguiente:

> Cuatro casas tiene abiertas
> el que no tiene dinero:
> la cárcel, el hospital
> la iglesia y el cementerio.[357]

Sin embargo, las coplas flamencas dejan hueco también para la burla y la sátira, especialmente en los cantes más festivos, como son las alegrías o las bulerías. Así, como vemos a continuación en estas alegrías cantadas por La Niña de los Peines, se recoge la *guasa* frente a aquella élite burguesa que observa desde fuera, encandilada con el pueblo andaluz, al que caracteriza como comunidad sufriente.

> Cai es una población
> que le gusta al forastero
> aquí no sirve alegría
> lo que sirve es el dinero.
>
> Ay, con el caray, caray, caray
> ¡qué fiesta más grande
> van a hacer en Cai!
> que ni las hambres las vamos a sentir
> que mire usted qué gracia
> tiene este país.

Precisamente, esta *guasa* era tomada como una seña de identidad propia que diferenciaba el carácter español de otras formas de hacer de países vecinos, como Francia. Pero también puede entenderse como una forma de ironizar acerca de la gracia española en relación con el *forastero*, es decir, el viajero o el turista que elegía Andalucía como destino y que retrataba la vida de las gentes de aquí siempre vinculada con la miseria y el dolor.

Con la llegada del nuevo siglo, la cultura flamenca radicaliza sus rasgos románticos y, con ellos, se produce una explosión de la feminidad, que aparece como protagonista tanto en su puesta en escena como en las letras de sus coplas. Como veremos a continuación, desde sus inicios, en la representación del flamenco sobre el escenario —pero también en la pintura que recrea los espectáculos flamencos o en la literatura que los narra—, la mujer tiene un papel central. Ellas cantan y, sobre todo, bailan, poniendo su cuerpo en escena. Y esta cuestión crece exponencialmente a medida que pasan los años. Pero, como veremos en siguientes capítulos, con ella crece el conflicto, ya que estas mujeres no se ciñen a la feminidad romántica y, en numerosas ocasiones, tampoco a la moral católica que se pretende que representen. Sin embargo, la mujer en las letras de las coplas flamencas sí aparece como ideal romántico de feminidad, basado en la figura del ángel

[357] Cristina Cruces Roldán, *Antropología y flamenco. Más allá de la música II. Identidad, género y trabajo* (Sevilla: Signatura, 2003), 71.

del hogar. En el siguiente capítulo, veremos esta representación de la identidad de género en el flamenco.

La identidad sexual en la cultura flamenca

Tal y como afirma López Rodríguez en *Historia queer del flamenco*, este refleja el debate social y político de la época en relación a la cuestión de los sexos. En ese mismo sentido, Chuse afirma que, en el espacio de la cultura flamenca, los valores de género están siendo renegociados y recreados. El *carácter español* que reflejan sus letras y que se representa en su puesta en escena se conforma desde una mirada masculina y masculinizante. Ya en sus orígenes, este arte pretende recoger esta necesidad de reafirmar la identidad española frente a las incursiones que se consideran un ataque a la propia identidad, esas incursiones extranjeras vinculadas a la modernidad ilustrada. Por ello, el flamenco «nace en oposición o nace para oponerse y, por tanto, ha de mostrarse fuerte, dejando de lado las acciones más ligeras, suaves o flexibles […] acciones que por otro lado serán consideradas como "afeminadas", con toda la carga de negatividad que ello implica».[358]

Así, López Rodríguez afirma que la identidad nacional española del momento se ubica en un contexto en el que la posición económica, la formación intelectual y la identidad de género se entrecruzan de manera inevitable en la lucha contra el enemigo extranjero, burgués e ilustrado. Esto no provoca un esfuerzo de superación por parte de una buena parte de la sociedad española, sino una inversión de los valores a través de la contraofensiva frente a la ideología liberal que se describía anteriormente como un rasgo fundamental de la Restauración. Esta inversión, que hace de lo popular aquello que es considerado como lo más valioso, corre en paralelo a la instauración de un desprecio en clave de género que considera los valores ilustrados como inferiores y, *por tanto,* afeminados (o viceversa). A este hecho, López Rodríguez le dará el nombre de «*testosterinización* de la identidad española».[359] Un ejemplo de ello lo podemos encontrar también en el nacionalismo vasco. Como afirma Moreno Luzón: «Para los primeros bizkaitarras la imagen de los españoles era la de los *maketos* […]. El *maketo* era ateo, traidor, cobarde y afeminado, todo lo contrario que el vasco».[360]

En el marco de la *catástrofe nacional* y de la crisis de identidad patria, había ido creciendo una sensación de angustia a la sombra de las transformaciones modernas en el orden de los sexos. Muchos varones tradujeron la sensación de anomia en una c*risis de identidad masculina*[361] que, como hemos desarrollado en anteriores capítulos, tuvo su expresión en el campo de las letras —especialmente en la filosofía y la sociología—, la medicina, las ciencias y, también, en el ámbito cultural. Esta crisis se tradujo en la defensa de los relatos que reafirman los roles de los sexos y definen el carácter de la masculinidad ideal, portadora de razón y de esa fuerza viril capaz de hacerle frente a cualquier contratiempo.

[358] López Rodríguez, *Historia queer del flamenco,* 36.
[359] López Rodríguez, *Historia queer del flamenco,* 37.
[360] Moreno Luzón, *Volumen 7: Restauración y dictadura*, 351.
[361] Aresti, «La medicina social y el nacimiento de la mujer moderna: nuevas preocupaciones y nuevos temores masculinos» en *Médicos, donjuanes, mujeres modernas,* 69-114.

Quizá por ello, en el flamenco surge la necesidad de recuperar al *varón español*, capaz de sanar al país de la humillación nacional.

Según López Rodríguez[362], este hombre español se representó en oposición a otros modelos de masculinidad que se consideraban *afeminados.* Un hombre fuerte, viril, valiente y productivo; inmerso, a menudo, en una *guerra* con la mujer. Esto acabaría resultando del todo incompatible con la sensibilidad del baile, con las gesticulaciones y con la expresividad de las emociones tan propias del flamenco. Y tendrá como consecuencia una mayor delimitación de los espacios propios de las mujeres y los espacios propios de los hombres. Una marcada diferencia en los roles de género que se verá acentuada en los cuadros flamencos y, en general, en todas las formas de expresión artística de la cultura flamenca. Un ejemplo de ello será la desaparición progresiva de los bailaores o de los hombres que ocupan cualquier otra posición considerada *feminizada.* Del mismo modo, puede observarse la desaparición de las mujeres guitarristas, el paulatino rechazo de su participación en el cante o el encasillamiento de estas en posiciones feminizadas, como el baile. Este proceso será documentado en una obra publicada en 1912, escrita por José Otero y titulada *Tratados de bailes.* En ella se recoge el cambio en la manera en que el cuerpo masculino es percibido en una coyuntura histórica en la que este debe transmitir, más que nunca, una sensación de fuerza y de poder. Este fenómeno, que será descrito también por Andrés Moreno y Francisco Vázquez García,[363] está vinculado al hecho de que, a lo largo del siglo XIX y en diferentes puntos de Europa, se produce una crisis en términos de género y sexualidad con tremendas repercusiones sociales, por ejemplo en el ámbito de la danza.

Como describe López Rodríguez, junto con la desaparición de los hombres de espacios considerados feminizados, crece una masculinización de los espacios populares, como los vinculados al flamenco. Pero este proceso también se aprecia en otros ámbitos de la cultura popular y de masas, como es el caso de la tauromaquia. Mientras que el protagonismo de las mujeres en las corridas de toros había sido una constante desde el siglo XVII, a finales del XIX comienzan a ser denigradas y, en 1908, Juan de la Cierva —ministro del Gobierno de Antonio Maura— aprueba una Real Orden que les prohíbe torear. El toreo femenino estaría prohibido desde esa fecha hasta el cambio de legislación de la mano de Rafael Salazar Alonso en 1934.

Pese al sesgo androcéntrico, la mujer no desaparecería del espacio cultural; más bien al contrario: representaciones culturales como el flamenco, hechas por hombres y para un público masculino, tenían a la mujer como uno de sus temas centrales. Sin embargo, afirma Chuse,[364] el flamenco usurpa la voz femenina: ellas no tienen voz para expresarse y, cuando aparecen, es a través de la mirada masculina. Así, las letras serán escritas por hombres —o por lo menos no hay datos sobre autoras femeninas—, lo que impide que las mujeres tengan la oportunidad de construir una imagen de sí. Por ello, en pleno auge

[362] López Rodríguez, «Emergencia y desvíos del género».
[363] Moreno Mengíbar y Vázquez García, «Sexo y razón».
[364] Chuse, «Condiciones políticas y sociales de las cantaoras del siglo XX en España en *Mujer y flamenco.*

de la modernidad, los únicos modelos que aparecen son siempre en relación al varón y en base a la figura de la esposa y de la madre.

Pese a este agravio, algunas de ellas ocuparon el espacio del escenario a través del baile y, pese a que no escribían las letras, sí protagonizan gran parte de las coplas, pues las cantan y representan. Del mismo modo, la presencia femenina sería muy concurrida en salas y cafés cantantes. Las mujeres no formarán parte del público, pero sí de todo ese personal que trabaja por y para los espectáculos: desde las camareras y encargadas de barra hasta el séquito de artistas que acompañaban las noches urbanas (bailaoras, algunas de las pocas cantaoras o guitarristas que actuaban y, además, aquellas bailarinas y cantantes de otros géneros artísticos con las que compartían cartel).

La búsqueda de la virilidad nacional estaba complementada por la búsqueda —o más bien, la producción— del ideal de mujer española. Mientras en el flamenco se virilizaba a los hombres suprimiendo todo lo que pudieran tener de *afeminado* y ensalzando su fuerza y tenacidad, se *feminizaba* a la mujer vinculándola a todo lo que tenía que ver con la *pureza* de su alma, con su bondad y con su capacidad de amar. O, por el contrario, con los instintos y las pasiones más animales. Como concluye Chuse, en el ideal de mujer que aparece en el flamenco se encerraba la contradicción propia de la época: las mujeres, cuya bondad se presuponía, abrigaban en sí mismas a su opuesto radical.

En este sentido, podemos decir que el flamenco formó parte importante de ese proceso de creación de la identidad femenina, impregnado por el antifeminismo de corte productivo. Un proceso que hereda el ideal de feminidad hegemónico, conformado, como anteriormente se ha detallado, por el ideal católico de moralidad y por la figura del ángel del hogar. Pero que también da lugar a la construcción de otras feminidades a través de la conversión de las mujeres en objeto de deseo o, incluso, a través de las resistencias que iniciaron algunas figuras subversivas de las matriarcas del cante o el toque.

Cabe resaltar que existen fuertes debates sobre el papel de la mujer en la cultura popular, abordados por flamencólogos como Fernando López Rodríguez o Loren Chuse o por etnomusicólogas más vinculadas a géneros como el cuplé o la zarzuela —Isabel Clúa, Pepa Anastasio o Serge Salaün—. Este debate, que será tratado más adelante, gira en torno a la agencia de estas mujeres a la hora de desempeñar su papel. Es decir, se trata de dilucidar en qué medida era la mujer artista un mero objeto de consumo en un espacio fuertemente masculino; y, en el sentido contrario, de analizar hasta qué punto utilizaba estos espacios como lugares de liberación de los corsés de la feminidad de la época.

Sea como fuere, no puede negarse la importante presencia de las mujeres en los espectáculos de masas, producidos por y para una mirada masculina que entendía la feminidad en tanto objeto de consumo. Por ello, para Chuse y López Rodríguez, en el caso concreto de la cultura flamenca, la representación de la mujer estará muy vinculada al erotismo. El ideal de la *feminidad española* representa a la mujer en toda la música popular como un objeto de deseo y, según Chuse, en el imaginario colectivo nacional pero también en el del público extranjero, la mujer flamenca —especialmente las bailaoras— son vistas como el *summum* del erotismo. En ello se produce, además, esta especie de concepción mística de la feminidad vinculada con el sentimiento romántico

que, como vimos, fue recogida por escritores y pintores de la época dedicados a retratar el universo flamenco. Sin embargo, esta mistificación de lo femenino no irá de la mano del aumento del poder de las mujeres en este campo; bien al contrario, la voz de las mujeres quedará apartada de los círculos de la cultura.

Esta mistificación de lo femenino era muy complicada de combatir, ya que, como señala la autora, la marginalización de la voz femenina no permitía transformar esta visión de las mujeres; bien al contrario, solo consiguió realzar su poder exótico y su atractivo místico. En el contenido de las coplas flamencas, las mujeres aparecen como protagonistas, pero sin una voz propia. Y es que se había asumido que la mujer carecía de cualidades verbales para expresar la hondura de su propia alma, por lo que no quedaba otro remedio que recurrir a los poetas para que *trascribieran* y registraran sus movimientos y vivencias. Así que las voces masculinas suplantaron a las femeninas, y los varones usurparon la voz de autenticidad que se reconocía en la voz de la mujer. En ese sentido, la autora describe cómo, mientras a las mujeres no se les permitía participar en las sesiones de cante —o por lo menos de cante jondo—, el cante masculino se expresaba como una experiencia catárquica en la que florecían unas emociones profundas consideradas femeninas: «para muchos historiadores del flamenco, los cantaores han procurado transmitir la expresividad femenina mientras dejaban a la mujer al margen de tal expresión».[365]

En la delimitación de los espacios de los sexos que se produce en el flamenco, el hombre sufre un proceso de *virilización.* El flamenco produce al *hombre español,* un varón diferenciado de la mujer española, de una feminidad que será también producida pero no con una voz propia, sino con la voz masculina. Así, en sus representaciones, veremos a una mujer erotizada cuyo rol está vinculado a los bailes. Mientras, en sus letras, veremos aparecer continuamente la feminidad. Las letras del flamenco se feminizan, pero usurpando las voces de las mujeres y, por lo tanto, representando unos modelos de mujer pensados bajo el androcentrismo.

La mirada romántica del flamenco también se fijará en las mujeres, extendiendo una determinada visión de lo femenino como una esencia pura. Así, el flamenco, que busca *la verdad* en los instintos y las pasiones más puras, ve en las mujeres el reflejo de todo ello. Profundamente esencializadas, ellas se convierten en la representación de la pureza; su alma irracional, salvaje e incomprensible para la razón masculina, es adulada a través de los cantes. Para Chuse, se trata de una idealización de la feminidad que será expresada como *lo auténtico.* Es decir, como la expresión de la *verdadera mujer.* La fascinación del romanticismo por los amores tortuosos o por el amor de madre conducía a esa concepción de mundo animal, salvaje e inconsciente que se vinculaba al alma femenina. A su vez, esta fascinación alentaba a seguir en la búsqueda incansable del sufrimiento o de esa alma oscura, rabiosa, indomable que también representaba a la mujer española.

Además de en las figuras retóricas empleadas en las coplas, la mujer estará muy presente en la escenografía flamenca: desde las pinturas que decoraban los cafés cantantes o tablaos hasta las bailaoras, guitarristas y cantaoras que se mostraban públicamente encima

[365] Chuse, *Mujer y flamenco,* 203.

del escenario. Ellas, que como hemos dicho eran objeto de deseo tanto para el público nacional como para el extranjero, fueron conscientes de los estereotipos, fantasías y expectativas de su clientela. Noche tras noche trabajaban dentro de un mundo masculinizado y machista y estaban sometidas a la mirada pública. Como veremos en capítulos posteriores, muchas vivieron de escandalosas reputaciones y pudieron mantenerse económicamente dando al público lo que este quería. Según Chuse, en muchas ocasiones, igual que pasaba en la puesta en escena del cuplé, las mujeres de los cuadros flamencos se expresaban haciendo uso de la ironía y la burla, pero también la sensualidad estaba muy presente. Y lo estaba de forma distinta al cuplé, en el que la sicalipsis y el juego erótico se presentaban con picardía. En el flamenco, arte solemne, la sexualidad estaba vinculada a la pureza de las mujeres racializadas —andaluzas, gitanas,…— y a un exaltado exotismo. Esto puede verse en numerosas fotografías que han sobrevivido, en las que ellas aparecen en una pose sensual y provocativa, con un vaso de vino en la mano, fumando y mirando al espectador, es decir, adoptando posturas y comportamientos poco usuales para la mujer española del siglo XIX o primeros del XX.

La autora afirma que las artistas andaluzas eran expertas en jugar con estos papeles y dar al señorito, al burgués que se adentraba en el lado salvaje o al turista que buscaba la emoción extranjera la experiencia que deseaban. Se recreaban en la parodia, en la imitación de las aspiraciones masculinas, ridiculizaban las posturas de los hombres, todo mientras hacían flamenco con una maestría que las llevó a ser muy conocidas y queridas como artistas. Aunque muy limitadas por la imagen impuesta y por la marginalidad del estatus que las acompañaba, estas mujeres manipularon los clichés de forma clara y efectiva. Sin embargo, teniendo en consideración que los estereotipos de las gitanas, de las mujeres andaluzas bellas, salvajes y exóticas, pudieron abundar en el siglo XIX, y que ellas pudieron obtener rédito económico, por sus rasgos, de esta moda romántica, no consideramos del todo cierto que las mujeres usaran estos roles de un modo deliberado. Entendemos más bien que se movieron entre el aprovechamiento de su posición y la salvaguarda de su moral —por lo menos de cara a la opinión pública—, en un tiempo en el que la libre expresión femenina estaba duramente castigada.

En próximos capítulos veremos cómo las mujeres flamencas y, en general, aquellas que vivieron en el mundo de la noche de las periferias urbanas tuvieron que desplegar innumerables herramientas de supervivencia, como esa necesidad de guardar las formas y de comportarse *como una señora*. La vergüenza operaba aquí como un dispositivo muy útil que, junto a la salvaguarda del honor, se convertía en imperativo incuestionable sobre la vida de las mujeres.

Siguiendo esta idea, veremos a continuación la aparición de estas figuras, encarnadas en los modelos de mujer-madre, mujer-compañera, mujer-amante, mujer-mala.

Los modelos de feminidad en el cante

Siguiendo el estudio de Chuse, el ideal de mujer española que se repite en las coplas flamencas se define desde dos polos opuestos: por un lado, exaltará la belleza; una belleza inaccesible, virginal, que representa a las mujeres como ángeles caídos del cielo. Se trataría de un ideal pensado en positivo, que exaltaría lo que se consideran *virtudes* femeninas. Del otro lado, la mujer aparece como un *otro*, un ser ajeno, misterioso y extraño, portadora de una fuerza oscura de la naturaleza que se escapa a la razón masculina y que, por ello, se teme a la vez que atrae y cautiva: «la mujer fue vista como un ángel caído, y al mismo tiempo, como causa de la perdición y el descontrol del hombre, como la culpable de sus pasiones».[366] Se trataría entonces de un modelo pensado en negativo, antagonista de la mujer española. Por ello, afirma, el flamenco conlleva un amplio abanico de representaciones de la feminidad, que van desde la adoración al vilipendio; desde el erotismo hasta el fatalismo; tiñendo las coplas flamencas de historias trágicas, de amores enfermizos y de pasiones con mujeres erotizadas o deificadas.

El ideal de feminidad pensado en positivo está vinculado al arquetipo del ángel del hogar. Y, por ello, ensalza las características de la mujer en tanto esposa[367] y de la mujer en tanto madre. En ambos modelos se resaltará el amor como característica principal: un amor puro, salvaje e incondicional. Como destaca la obra *Historia de la misoginia*[368] este ideal es heredero de la representación que el catolicismo hace de la Virgen María, para quien el amor rige como la base fundamental a la hora de relacionarse con un hombre. Si los modelos de mujer, digamos, positivos, se vinculan con la virgen, la mayor expresión de ello aparece con la maternidad.

En el flamenco, la madre es María, sinónimo de amor puro. Mujer sufriente y omnipotente, incondicional, que representa el pecho donde resguardarse y donde encontrar amparo. En el flamenco, la madre aparece como la figura más respetable, de mayor honra y, por ello, las alusiones hacia ella son, siempre, de veneración. Como afirma Chuse, en el cante, la madre es un ser superior dentro de la humanidad, dotada con los dones del consuelo y de la comprensión.[369] Como curiosidad, podemos observar cómo muchos flamencos antiguos y contemporáneos utilizarán el nombre de su madre en su nombre artístico, tal y como hiciera Paco *de Lucía* o como hace en la actualidad José *de la Tomasa.* El amor maternal será, también, un amor redentor y todopoderoso, por lo que la madre será elegida como figura ejemplar de entrega, de bondad y de perdón. Así se expresa sobre todo en las coplas más antiguas, de finales del siglo XIX y primeros años del siglo XX. Un ejemplo lo vemos en esta copla recogida por Demófilo en 1889:

> Maresita mía,
> que güena gitana

[366] Chuse, *Mujer y flamenco*, 203.
[367] En el flamenco no suele aparecer la palabra esposa, se utiliza el término *compañera* o *compañerita*.
[368] Esperanza Bosch Fiol, Victoria A. Ferrer y Margarita Gili, «La construcción social de las diferencias entre los sexos» en *Historia de la misoginia*, 99-136.
[369] Chuse, «La copla flamenca: Temas, arquetipos y estereotipos» en *Mujer y flamenco.*

de un peasito de pan que tenía
la mitá me daba.[370]

Otro ejemplo es esta vidalita cantada por Pastora Pavón, *La Niña de los Peines*, registrada en 1917:

Pobre mi madre querida
cuántos disgustos le daba
cuántas veces, a escondidas,
llorando lágrimas vivas
en un rincón la encontraba.[371]

La veneración a la madre es absoluta y está por encima de cualquier dolor propio, así lo vemos en letras como la de esta seguiriya:

Penas tiée mi mare,
penas tengo yo
y las que siento son las de mi mare
que las mías no.[372]

La madre es el arquetipo femenino que más admiración y respeto provoca y, también, la que merece más amor:

Por ver a mi mare diera
un deíyo de mi mano
er que más farta me hisiera.[373]

Por ello, la ofensa a la madre es el mayor de los pecados. Es tan grande esta falta que incluso supondría una deshonra no *cumplir* con el deber de cuidarla.

Y tú no habías salío a defenderla
a tu mare le pegaron delante tuya en la cara
y tú no habías salío a defenderla
y a mí sin tocarme ella nada
yo volví la cara por ella
y ahora me veo yo en un penal.[374]

Vemos cómo la maternidad es un ente absolutamente esencializado y que constituye un valor en sí. Incluso al margen de la mujer. Por ello, lo que tiene que ver con la reproducción será sagrado: las flores, la primavera o los partos de los animales. La

[370] Antonio Machado y Álvarez, *Cantes flamencos y cantares* (Barcelona: Biblioteca de autores andaluces, 2004), 48.
[371] Pastora Pavón (Niña de los Peines), «La vidalita», Letrapedia. El creciente portal del cante flamenco, 2016, http://letrapedia.com/letrapedia/?page_id=537.
[372] Machado y Álvarez, *Cantes flamencos y cantares,* 55.
[373] Machado y Álvarez, *Cantes flamencos y cantares*, 55.
[374] Niña de los peines, «Al doble de una campana», Tomaflamenco, 2024, https://tomaflamenco.com/en/lyrics/1855camarasa.
La Niña de los Peines, voz; Antonio Moreno, guitarra, «Al doble de una campana», Compilación de 1997. Registrada en 1933. Tema 3 en *La Niña de los Peines. Voz de estaño fundido*. Sonifolk, CD.

maternidad en sí se presupone un valor, un valor positivo, que se extiende a todas las especies.

> A esa liebre no tirarle
> cazadores de la sierra.
> A esa liebre no tirarle
> porque está haciendo en la tierra
> madrigueras para ser madre
> y es muy sagrado lo que encierra.[375]

El segundo arquetipo más relevante será el de la mujer-esposa, o la *compañera* —o *compañerita*—. Se trata de un modelo de mujer que encarna muchos tipos de amores, pero cuya forma principal será también la Virgen María. A ella se la vincula con el amor, pero se la desvincula del sexo. Por ello, se destaca de ella la pureza, la inocencia y la virginidad que ya aparecían en la literatura medieval encarnando el modelo de amor cortés. Este tuvo gran repercusión en la transmisión del estereotipo de mujer asexuada, angelical y ajena al *mundo real,* una idea que vuelve a recoger el romanticismo en el siglo XIX.[376]

En algunas ocasiones, la relación entre los sexos que aparece en el flamenco se expresa a través de la plenitud y la alegría derivadas del enamoramiento. Por ello, el cortejo cobra un papel relevante, así como la galantería y todo el ritual de emparejamiento que sucede previamente al matrimonio. Pero las relaciones entre los amantes que aparecen en las coplas están mediadas, sobre todo, por el sufrimiento: la incapacidad de realizar los deseos, de consumar el amor con el ser querido, o bien los celos o el dolor de la pérdida. Como veremos en capítulos posteriores, esta es una de las grandes diferencias entre el flamenco y el cuplé, otro género popularizado en la misma época y en auge en plena efervescencia de la cultura de masas. Mientras en el cuplé el contenido es fundamentalmente sexual y se expresa mediante la picardía y la sicalipsis, en el flamenco rara vez se hace alusión al sexo de forma explícita. Se trata más de ese amor cortés, pasional y que, sobre todo, tendrá siempre presente el fatalismo o la tragedia.

Pese al posible dolor que acarrea, el amor a la *compañera* es extremadamente importante; como afirma Chuse, se convierte en uno de los principales motores de la existencia del varón, incluso más que la religión o la sociedad. Cuando el amor se expresa de forma positiva es abrumador: «el amante experimenta una pérdida total de sí mismo y una identificación absoluta con el objeto amado. A la mujer amada se la compara con las más importantes devociones marianas, en un fanático erotismo».[377] Por ello, a través de letras como esta, se presenta el amor como una fuerza superior a cualquier otra.

> En un trono de marfil
> mi sangre, mi sangre, toca las palmas

[375] Antonio Chacón, «Pa acabarlo de criar. Rondeña*»,* Tomaflamenco 2024, https://tomaflamenco.com/es/tracks/10201.
[376] Bosch Fiol, Ferrer y Gili, «La construcción social de las diferencias entre los sexos» en *Historia de la misoginia*.
[377] Chuse, *Mujer y flamenco,* 151-152.

cuando me acuerdo de ti
compañerita del alma.

Olvidarte yo no podría
cien añitos que yo viviera
yo no sé, no sé lo que daría
si yo te tuviera
compañerita mía
otra vez a mi vera.

Con mencionar tu nombre
pondría lazos en el viento
que mi corazón de hombre
ya tiene tu monumento.[378]

Sin embargo, ese éxtasis del amor tiene también su lado contrario: cuando no es correspondido o, por algún acontecimiento, el enamoramiento se quiebra, el amor supone un verdadero espacio de dolor y sufrimiento; y, en ese momento, se expresará a través del fatalismo propio de una concepción trágica de la vida. Una característica que la musicóloga Loren Chuse relaciona con una especie de *fascinación macabra* del romanticismo de raíces religiosas, propia también del catolicismo español.

Existen gran cantidad de letras que transmiten el sufrimiento que provoca el querer. En numerosas ocasiones teñido de despecho, otras de celos y sospecha provocados por el amor —incluso cuando este sea expresado con jovialidad y alegría, el espíritu fatalista del flamenco siempre tendrá presente una posible traición o un final trágico—. Por ello, la compañera será siempre, de un modo u otro, una fuente de *fatigas.* Así puede verse en esta letra clásica, rescatada por José Tejada Marín, conocido como *Pepe Marchena* (1903-1976):

Yo el castigo lo estaba llevando
yo te quería como a mi mare
y yo el castigo lo estaba llevando
mi mare a mí me dio la vida
y tú me la estás quitando
y yo te quería como a mi mare.[379]

También puede verse en estas cantiñas de Rosario Monge Monge *La Mejorana*, bailaora y cantaora gaditana (Cádiz, 1858 – Madrid, 1920):[380]

[378] Manolo Caracol, Melchor de Marchena, Enrique de Melchor, Manolo Heredia, «Compañera de mi alma», Tomaflamenco, 2024, https://tomaflamenco.com/es/tracks/6829.
Manolo Caracol, «Compañera de mi alma» con Melchor de Marchena, Enrique de Melchor, Manolo Heredia, compilación de RCA, tema 10 en *Mis bodas de oro con el cante. Antología de despedida (1922-1972),* compilación, vinilo, 1972.
La Niña de los Peines, voz. *Registros Sonoros. Niña de los Peines, 13 volúmenes. Compilación de 2004. Calé Records, CD.*

[379] Pepe Marchena, «Fandanguillos: Que no vengas a buscarme», con Ramón Montoña, compilación de Calé Records, tema 1 en *Pepe Marchena (La voz de los pueblos). Ed. Conmemorativa del Centenario de su Nacimiento (1903-2003). CD2: Cantes grabados desde 1924 a 1946)* CD, 2003.

[380] Manuel Bohórquez, «La Mejorana o la niña sin padres que triunfó en el baile», ExpoFlamenco, 16

Que a mí me ha ensañao a querer.
¡Yo maldigo a la persona
Que me enseñó a mí a querer!
Yo tenía mí sentío
Yo tenía mí sentío
Y ahora me encuentro sin él.[381]

Dentro de estos modelos de feminidad positivos encontramos algunos que no se sitúan dentro de la categoría *madre* ni de la categoría *compañera.* Pero tampoco son modelos de mujer *antagonistas.* Se trata de mujeres veneradas, cuyas virtudes aparecen comparadas con las de la feminidad nacional. Estas vendrían a desvelar otras formas de feminidad. Por un lado, una feminidad bondadosa que supliría las carencias que se encuentran en la mujer española. Por otro, una feminidad vinculada con la sexualidad, con la pasión. En algunas ocasiones se trata de las mujeres gitanas, que son representadas de forma distinta a las *payas.* Pero esta idea de la comparación aparece sobre todo en la figura de *la mulata,* la figura femenina exotizada dentro del flamenco y retratada a imagen y semejanza de una Virgen.

En los *Cantes de ida y vuelta,* como las guajiras, las colombianas o la vidalita, aparece siempre la referencia a Cuba, a la naturaleza de la isla, a sus frutos y, sobre todo, a las mujeres cubanas. Estos cantes se introducen en el flamenco a finales del XIX —excepto las colombianas, un palo que introduce Pepe Marchena con influencias de la canción mexicana y algunas letras populares del folklore de allí—, en pleno proceso de pérdida de las últimas colonias. Quizá por ello, este tipo de palos tratan especialmente del amor a la isla de Cuba desde la nostalgia de españoles que piensan en España o a través de españoles residentes en Cuba que relatan lo que se encuentran en la isla. También se narran las inquietudes por la inminente pérdida de la colonia española. Como muestra, una guajira muy popularizada de la que existe un registro de 1907 cantada por Moreno de Jerez.[382] En ella se comenzará alabando a España desde la distancia cuando el protagonista —entiendo— despierta de alguna batalla librada:

Cuando los ojos abrí
donde el corazón adora
una bandera española
fue lo que reconocí.[383]

Y se terminará lamentando el destino del país en el caso de que se pierda la colonia caribeña, preguntándose: *¿Quién es Cuba sin España? / una sortija sin perla.*

noviembre 2020, https://www.expoflamenco.com/clasicos-cante-jondo/bailaora-rosario-monge-la-mejorana-o-la-nina-sin-padres-que-triunfo-en-el-baile/.

[381] Carmen Linares, «Toma este puñal dorao (Cantiñas de la Mejorana, Rosa la Papera y Rosario la del Colorao)» con Vicente Amigo, Universal, tema 1 en *Antología. La mujer en el cante vol.1*, CD. 1996.

[382] «Rafael El Moreno», El Arte de vivir el Flamenco, 2003, https://elartedevivirelflamenco.com/cantaores793.html.

[383] «Rafael El Moreno. «Cuando los ojitos abrí (Guaijra)», *Archive.org,* Centro Andaluz de Documentación del Flamenco, 2020, https://archive.org/details/rafael-moreno-el-de-jerez-cuando-los-ojitos-abri-guajira

La referencia a *la mulata* aparece en prácticamente todas las letras de la guajira, es una característica particular de este palo. La mulata representa la belleza y el erotismo. Se trata de una figura que se ve totalmente exótica, una *pequeña salvaje* que representa la sexualidad, pero también la bondad. Una especie de ángel, pero con un erotismo desmedido:

> Mi mulata está abusando
> por demás de mi paciencia
> y me está martirizando
> y eso no es tener conciencia,
> dice que tengo galbana
> y perrera para el trabajo.
> Y yo le contesto: Juana,
> mira que no sea a destajo
> ¿no trabajo ya bastante
> de cintura para abajo?[384]

A parte de este componente erótico, la mulata representa también la ternura y la bondad. Vemos esta idea en la letra más popular de las guajiras. Se trata de una letra cantada por Pepe Marchena en 1929 en una guajira titulada *La Mulata*[385]:

> Es la mulata un terrón
> es la mulata un terrón
> de azúcar, canela, hecho
> que arrimándosela al pecho
> quita el mal de corazón.
>
> Ella vive con el don[386]
> que a ningún hombre maltrata
> y si la llaman ingrata
> es más dulce que la uva
> del azúcar que hay en Cuba
> es la mejor, es la mulata.[387]

El corazón de la mulata es puro y noble, incluso será elevado por encima del alma de la mujer española, que ha podido ser *intoxicada* de veneno o maldad. En la siguiente letra, también muy popularizada y que llega hasta la actualidad —en los últimos años ha aparecido en el disco *Los ángeles*, de una figura internacional como Rosalía—, la mulata aparece como la redención del dolor, casi como la salvadora de los dolores. En este caso, salvadora de los dolores que la mujer española —vista como la *antagonista* de la

[384] Niño Marchena, «Mi mulata está abusando» con Ramón Montoya, compilación de Musical Ark, tema 15 en *Great interpreters of flamenco vol.2. Niño Marchena. Cantes desde 1927 hasta 1946,* CD, 2011.

[385] Esta letra se popularizó alrededor de 1980 gracias a Juanito Valderrama. Actualmente es la guajira más cantada y podemos escucharla en la voz de Arcángel, Mayte Martín o Rocío Márquez, entre otras muchas voces.

[386] No queda claro a qué hace referencia la palabra don. Puede referirse a que la mulata tiene un don, un talento, una virtud que vive con ella. O puede referirse a Don, al vocablo que antecede al nombre de una persona (en este caso, podría tratarse de un indiano).

[387] «Guajira clásica 2», Letrapedia, 2016, http://letrapedia.com/letrapedia/?page_id=1426.

mulata— infligió o, por lo menos, no sabe curar. Encontramos la letra en un registro sonoro en el que canta Francisco Montoya Egea, *Niño de la Huerta* (1907-1964):

> La flor que yo corté
> que le llaman pensamiento
> me recordó los tormentos
> que me causó una mujer.
>
> Pero a Cuba yo marché
> para probar mi fortuna
> sin esperanza ninguna
> una cubana encontré
> y al brindarle mi querer
> me quiso como ninguna.[388]

En el flamenco, el sexo aparece pocas veces. A diferencia del cuplé, en el que el uso de la sicalipsis deja insinuar continuamente un componente sexual, el flamenco se muestra con unas letras que podrían definirse como más *mojigatas*: la sexualidad desaparece para dejar lugar a la ternura, el amor y la veneración a la mujer. Esto sucede así en las letras dirigidas a quienes podrían representar a la mujer española; sin embargo, esta norma se rompe especialmente en las guajiras. En este tipo de cante, el sexo aparece con menos pudor. Una posible causa de ello es que en este palo flamenco la protagonista suele ser *la mulata.* Un ejemplo de ello, es la siguiente letra:

> Ay mulata vueltabajera
> por dinero y por favor
> dime dónde está la flor
> que el hombre tanto venera.
>
> Si te muestras placentera
> tú verás el cielo habanero
> tendrás coche y calesero
> y vivirás a mi abrigo
> pero casarme contigo
> eso será si yo quiero.[389]

Otro ejemplo sería esta otra letra de guajira en la que el protagonista explica con gracia que viene de un guateque[390], parece que contagiado de ladillas:

> Mare del guateque vengo
> to'llenito de ternura

[388] Miguel Ortiz, «Niño de la Huerta – Una flor que yo corté (Guajira)», Flamenco Viejo, 2014, https://www.flamencoviejo.com/nino-de-la-huerta-una-flor-que-yo-corte-guajira.html

[389] Fernando Cid Lucas, «Americanismos en las guajiras flamencas: entre dos continentes», *Revista de investigación sobre flamenco, La madrugá* 1, nº16, 2019: 1-37.

[390] Término que podría hacer referencia a una celebración tradicional cubana, propia del campo y a la que se le da el nombre de guateque campesino. En estos guateques se suele celebrar una fiesta en la que se realiza una comida popular entre vecinos y se cantan y bailan tonadas campesinas al son de la música en directo hecha con instrumentos tradicionales de la isla, como el tres, el laúd, el güiro y la guitarra. Cibercuba, «El guateque campesino», 2007, www.cibercuba.com/lecturas/el-guateque-campesino.

Pero qué de cosas traigo
que me pica la cintura.

La camisita que tengo
la saco y la pongo al sol
por ver si con la calor
se marchan estos bichitos
qué dolor de animalitos
que pican y da escozor.[391]

Como describen las autoras de *Historia de la misoginia*,[392] el ideal de mujer que se asemeja a la Virgen María se acaba convirtiendo en un oxímoron, ya que se la supone virgen y madre: encarna la pureza de la virginidad, pero también la idea de una maternidad virginal, libre de pecado, que no puede existir. Por ello, de forma inevitable, aparecerán toda una serie de conductas, de prácticas, en definitiva, de modos de vivir la feminidad que se escapan de este arquetipo irrealizable. La tarea de las mujeres será una carrera imposible por llegar a la perfección. Todo ello se traduce en una misoginia exacerbada que verá en todas aquellas conductas fuera de la norma un síntoma del carácter perverso que, por esencia, poseen las mujeres. Se trata de aquellas dotes femeninas como la belleza y la capacidad sexual que Rousseau definía como armas que la naturaleza había entregado a las mujeres como compensación por su dependencia del varón. Con ellas, afirmaba el filósofo, la mujer podría doblegar la voluntad de los hombres. Esta *capacidad* femenina estará muy presente en el flamenco, que saca a relucir esa *parte oscura* de la naturaleza femenina y que alude, sobre todo, a la sexualidad —más o menos liberada—, a todo el universo de deseos e, incluso, de *perversiones.*

Si las virtudes femeninas son motivo de alago y de devoción, las *armas* femeninas son vistas con temor e, incluso, con desprecio. Un ejemplo de ello es esta guajira cantada por el cantaor sevillano El Mochuelo (1868/1873–1927), en la que se reflejan a la perfección los defectos que se asocian a la feminidad y en la que la mujer aparece como la encarnación de todos los males.

Es la mujer un veneno
un puñal, una saeta
una bala, una escopeta
una furia, un rayo, un trueno.

Siempre traen algún enredo
son depósitos de maldades
centro de calamidades
origen de dispersiones

[391] Niño de Marchena, «Del guateque vengo mare» con Ramón Montoya, compilación de Calé Records, tema 9 en *José Tejada Martín "Pepe de Marchena". Obra completa 78 rpm (1924-1946*) *vol.8.* CD, 2014

[392] Bosch Fiol, Ferrer y Gili, «La construcción social de las diferencias entre los sexos» en *Historia de la misoginia*.

nideras de perdiciones
y archivos de enfermedades.[393]

Como vemos en esta copla, las mujeres se asimilan al veneno, a los puñales, a las balas: armas que hieren o incluso matan. Y, lejos de ese singular carácter virginal y bondadoso que se le atribuye a la madre o a la compañera, la mujer aquí es furia, rayo y trueno, elementos naturales ligados a la violencia y la agresividad. Del mismo modo, se las vincula a la maldad y, especialmente, al fatalismo. A ese destino trágico —calamidades, perdiciones, enfermedades— que conlleva la relación con una mujer. Todo ello quedará representado en dos figuras esenciales, antagonistas del ideal de Virgen María: la mujer-amante y la mujer-prostituta.

La mujer-amante será el modelo antagonista de la mujer-compañera. Esta imagen negativa de la feminidad que representa el flamenco se sostiene sobre el modelo de origen religioso basado en la herencia de Eva. Este aparece en *El libro del Génesis,* en el que Eva es la tentación. Ella será la culpable del Pecado original por no haber sabido vencer las tentaciones de la carne. Como consecuencia de ello, todas sus hijas llevarán su estigma: la mujer es la puerta del diablo. Uno de los ejemplos más presentes en la literatura y, en general, en toda la simbología de lo femenino ha sido —y continúa siéndolo— la figura de la bruja o la hereje. Sus primeras manifestaciones en tanto símbolo de lo oscuro y lo perverso de la feminidad aparecen en la Edad Media. Y el perfil con el que se describe a las brujas suele ser el de mujeres de edad avanzada, no casadas (solteras o viudas) y, por tanto, no sometidas a un varón. Habitualmente, suelen ser mujeres de clases populares y a las que se les supone excentricidad, amargura y resentimiento contra todo y contra todos. En numerosas ocasiones han sido relacionadas con una sexualidad desenfrenada o con una perversión sexual que intentarían saciar mediante la elaboración de pócimas con las que debilitar la voluntad masculina para imponer la suya propia. En definitiva, como subraya la autora, estos perfiles de feminidad no son más que el modo de representar los miedos ancestrales del hombre con relación a las mujeres y a sus poderes.[394]

En los modelos negativos de feminidad que aparecen en el flamenco, lo que podríamos llamar arquetipos antagonistas de feminidad tendrán mucho que ver con esos temores. La maldad femenina en las coplas tendrá que ver con la perversión, que se presupone natural, del carácter femenino. Con esa tendencia de las mujeres a anular la voluntad masculina, a nublar el juicio y, en definitiva, a su incapacidad de contener los instintos más primarios. Esto se consideraría algo peligroso ya que, de esta forma, el hombre perdería así el rasgo fundamental por el que se rige la masculinidad y, por tanto, mediante el cual se legitima su autoridad y se justifica su facultad para ejercer el poder: la capacidad de raciocinio.

Por eso vemos cómo los modelos antagonistas de mujeres que aparecen en el flamenco tienen que ver con esa *perversión natural* del carácter femenino que provoca la perdición

[393] El Mochuelo y Joaquín El hijo del ciego, «Señora la precaución. Guajira», TomaFlamenco, 2024. https://tomaflamenco.com/en/tracks/5680

[394] Bosch Fiol, Ferrer y Gili, «La construcción social de las diferencias entre los sexos» en *Historia de la misoginia*.

y el descontrol de los hombres. Se asume a la mujer como la culpable de la degeneración masculina, incluso la causante de su mediocridad. Sin embargo, también la veremos aparecer, en numerosas ocasiones, como una especie de ángel caído que es visto con compasión y paternalismo, y al que se le concede el perdón.

Esto último queda representado, sobre todo, en la figura de la prostituta, también llamada *mujer de la vida*. Se trataría también de un modelo antagonista al del ángel del hogar, la otra cara de la imagen idealizada de la mujer y de la cual hablaremos más extensamente en el siguiente capítulo. La prostituta se entiende como una mujer que expresa libremente su sexualidad, pero que debe ser *salvada*, redimida, a través del amor, el perdón y la compasión masculina. Esta idea podemos verla en coplas como esta cantada por cantaores como Tomás Pavón o Niño del Gloria:

> Esclavo de tu querer
> cómo quieres que yo sea
> esclavo de tu querer.
>
> Esclavo tuyo sería
> si me dieras a comprender
> que a mí solo me querías.[395]

Si la *compañerita* está relacionada con el amor y con un concepto de honra propio del catolicismo —es decir, con la virginidad y el pudor—, la prostituta se relaciona con todo lo contrario. Su característica fundamental es, precisamente, la falta de honor, consecuencia de vivir una sexualidad fuera de los límites de la moral católica. Pese a que el honor se vincula a un comportamiento individual, tiene un componente social que estará determinado por la comunidad. Por ello, su salvaguarda depende de las apariencias y de la percepción de los otros. En ese sentido, no solo sería importante mantenerlo sino, también, guardar las apariencias: es decir, demostrar que se tiene. Esto, como afirma Chuse, produce «una carencia completa de libertad dentro de las relaciones de pareja porque si el cuerpo social se convierte en almacén del honor, es absolutamente necesario tener en cuenta "el qué dirán" y la opinión de los otros». Además, este componente social de la honra afectaría no solo a la propia mujer, sino a toda la reputación familiar y del entorno más cercano; incluso se heredaría de generación en generación. Por ello, la mujer, una vez más, se acabaría entendiendo como una pieza fundamental de la dignidad de la familia, como la última responsable del devenir de su estirpe:

> el criterio para medir la vergüenza difiere según el género. Para un hombre, la vergüenza reside en su honestidad, en su reputación para ser un miembro aceptado de la comunidad, así como en su valor y en sus hazañas sexuales. La vergüenza de una mujer se basa, en cambio, en su pureza sexual y en el desempeño pulcro de los roles socialmente establecidos para ella, como el de madre y esposa, con la permanencia en casa, lejos de la calle.[396]

[395] Miguel Ortiz, «Niño Gloria – Te tiene que castigar», FlamencoViejo, 2010, https://www.flamencoviejo.com/nino-gloria-te-tiene-que-castigar-fandangos.html.
[396] Chuse, *Mujer y flamenco,* 163.

Por todo ello, cuando aparece la prostituta en las letras del flamenco, lo hará siempre a través del destino trágico, que pasa por la desgracia propia o por la desgracia que puede generar en el hombre que se enamora de ella. Este fandanguillo de Pepe Marchena (1903-1976) no sabemos si hace referencia a una prostituta, pero sí a una mujer que no pretende ligar su destino a un hombre y cuyo destino acabará en tragedia.

> Que a ningún hombre quería
> yo conocí a una mujer
> que a ningún hombre quería
> pero llegó un cierto tiempo
> que ni un hombre la perseguía
> loca y sin conocimiento.[397]

Otro de los modos en los que aparece será a través de la redención propia de la moral católica. La redención es fruto del arrepentimiento y, solo a través de él, la *mujer de la vida* no será condenada. También gracias al castigo. En este sentido, vemos cómo en el flamenco el alivio del sufrimiento masculino —ya bien sea por una honra herida o por otros posibles *pecados* relacionados con la sexualidad— se produce a través de la venganza, del castigo. Hay numerosos ejemplos de ello, tales como la siguiente copla:

> Te tiene que castigar
> por tus condiciones malas
> te tiene que castigar
> aquel que está en San Lorenzo
> con la túnica morá
> y la cruz del sufrimiento.[398]

Este castigo, como vemos en la siguiente letra, se convierte en un deseo liberador para el que sufre. La mujer que, habiendo obrado mal, se encuentra sola, desamparada y abocada a un destino fatal, en el mejor de los casos, puede ser perdonada. Y este perdón se entiende como una especie de consolación del que sabe que, pese a que su compañera le ha causado dolor, será recompensado en el futuro cuando ella sufra por el mal que le ha infligido.

> Que llores por mi querer
> a ti te tiene que llegar el día
> que llores por mi querer
> con un llanto tan profundo
> que tengas que aborrecer
> a quien más quieras del mundo.[399]

[397] Pepe Marchena, «Que no vengas a buscarme (Fandanguillo)» con Ramón Montoya, compilación de Efen Records, tema 12 en *Pepe Marchena. Todos sus éxitos, vol.2,* CD, 2005.
[398] Niño del Gloria, «Te tiene que castigar (Fandangos personales)», compilación de CINTERCO, tema 4 en *Antología del cante gitano de nuestra tierra, vol.1,* CD, 1995.
[399] «Que llores por mi querer (Fandangos de El Gloria). Manuel Soto Sordera», TomaFlamenco, 2024, https://tomaflamenco.com/es/tracks/9218.

Como no podía ser de otra forma, aparece en el flamenco a veces un intento de adoctrinamiento explícito para quien no sigue los modelos normativos de mujer. Un ejemplo es esta letra de la cual existe registro sonoro en 1929:

> Dios te mande un castigo,
> Dios te va a castigar;
> que cuando hablas de lo bueno,
> de lo malo ¿qué dirás?;
> y cuando hablas de lo bueno,
> de lo malo ¿qué dirás?[400]

A través de estas coplas se ha querido ilustrar cómo a través de la cultura flamenca se produce y se reproduce el arquetipo de mujer española que sostiene el antifeminismo. Este discurso hegemónico basado en el ángel del hogar fue fundamental para la consolidación de la identidad nacional que emprenden tanto el gobierno de la Restauración como sus élites culturales. El flamenco se convierte en la máxima expresión de la música nacional y se constituye como cultura de masas. Por su componente popular, esta producción artística no tendría que estar ligada necesariamente a la élite; sin embargo, sí vemos como reproduce su mismo discurso en relación a las mujeres. Una de las posibles causas de ello es que, como se planteaba en las hipótesis, la cultura estuvo impregnada de un espíritu conservador propio de la Restauración, que veía en la modernidad una amenaza al viejo orden que quería defender.

Al mismo tiempo que el flamenco se constituía como la música patria, el país vivía rápidas transformaciones sociales y comenzaban a hacerse visibles ciertas transgresiones a las normas de género. También emergían las primeras reivindicaciones feministas que se encargaban de recordar a las mujeres la posibilidad de rechazar su compromiso con los deberes *naturales*. Las demandas de derechos políticos, laborales, educativos y civiles, la conquista de espacios sociales y culturales, así como de lo íntimo y de la sexualidad, suponían una brecha por la que escapar de los rígidos marcos que imponía la moral de la Restauración. Todo ello, en vez de verse como una oportunidad, se viviría, por lo general, como una amenaza política y social al viejo orden que tanto el gobierno como las élites querían mantener. Así, se pone en pie una reacción antifeminista —de corte antimoderno e influenciada por el romanticismo— que supo entretejerse en el interior del espacio cultural y que lo acabaría copando.

Los vientos de modernidad y sus consecuentes transformaciones sociales en el marco de la ciudad no habían pasado desapercibidos: estaban cada vez más presentes en todas las formas artísticas. Sin embargo, el discurso antifeminista, nostálgico del viejo orden, quiso hacerle frente utilizando todos los medios que tenía a su alcance; y en pleno auge de la sociedad de masas, la cultura flamenca sería uno de esos medios. Como veremos en próximos capítulos, el flamenco no era ajeno a la apertura que estaba apareciendo en la ciudad moderna; sin embargo, apostó por la evocación de un modelo de mujer *tradicional* hecho a imagen y semejanza de la Virgen María. Un ideal que nada tenía que ver con la

[400] Juanito Mojama, «Soleares» con Ramón Montoya, tema 3 en *Antología del cante gitano de nuestra tierra, vol.1*.

Nueva Mujer, con la *garçone* y con todo ese sinfín de identidades y expresiones de género que se dejaban ver en la noche urbana. Ni siquiera con sus colegas de escenario, esas cupletistas que se contoneaban cantando al deseo y al sexo.

Por ello, en este capítulo hemos querido sostener la hipótesis de que el flamenco es un gran transmisor de la ideología imperante y, como tal, será la voz y la puesta en escena del antifeminismo. A través del flamenco se despliega el antifeminismo productivo, pero, en cierta forma, lo hace también el antifeminismo represivo. El ideal de mujer española, tal y como se menciona a lo largo de la investigación, es inverosímil. Se trata de un modelo imposible e incapaz de encajar en una realidad social mucho más compleja. Y lo es especialmente para las clases populares: al ser un ideal burgués, muchas mujeres —como las de clases empobrecidas— no podían alcanzarlo; otras —lesbianas, mujeres de identidades diversas, libertinas…— simplemente no tenían cabida en sus estrechos márgenes. Por ello, en un ejercicio de moralización de la sociedad, vemos cómo el flamenco reprodujo feminidades fuera de la norma como la mujer-amante o la mujer-prostituta. Ambos roles femeninos expresan una sexualidad en los márgenes del ideal católico, desligada de la familia, de la reproducción e, incluso, del amor. Se trata, a su vez, de feminidades que no solo se encuentran en los márgenes, sino que suelen asociarse —sobre todo, la prostitución— a cuestiones que atañen a los estratos más bajos de la sociedad; de este modo, el flamenco es una expresión muy significativa de la evolución de las relaciones entre los sexos en las clases populares. Cuando estos modelos aparecen, siempre tienen una connotación negativa o están ligados a la tragedia —propia y ajena—, al fatalismo o, como podemos ver en la siguiente copla, son directamente despreciados:

> Qué pena me da cuando pienso yo
> que eras mía y ya no eres
> porque te has llevado de los consejos
> que te han dado otras mujeres
> por imposible te dejo.[401]

Todo ello se acentúa con la llegada del nuevo siglo, cuando toda esta producción musical se ve multiplicada y se expande como nunca a través de los nuevos formatos artísticos que habitan, sobre todo, en las ciudades. La llegada de la sociedad de masas, como veremos a continuación, hace más complejo el panorama. El pueblo pasa a configurarse como un sujeto político con una fuerza que nunca antes había tenido y la feminidad se ve atravesada por novedosas circunstancias que complejizan las representaciones de lo femenino y, en general, el proceso de creación de identidad tal y como venimos definiéndolo.

[401] Pepe Marchena, «De que eras mía y ya no eres», compilación de Pasarela/ Antara Music en *Flamenco Viejo. Niño Marchena, Pepe Marchena. Grabación inédita extraída de los archivos del propio artista,* vinilo, 1990; Pepe Marchena- Tema, «De que eres mía y ya no eres/ La mala intención/ Luna de Serranía (Fandangos), Youtube, 8 agosto 2014, https://www.youtube.com/watch?v=kc_m2MirFlo&list=OLAK5uy_mUedWIV9BWen8wUovcsG98zuP9BdW2tOA&index=6.

3.3. La irrupción de las masas

Con el cambio de siglo, el *problema* del *pueblo* se transformaría en el *problema* de las *masas*. Si seguimos el relato de Hobsbawm, tras la segunda Revolución industrial-urbana, las masas entran en la historia y, con ellas, se plantean nuevos retos que alterarán los códigos fundamentales con los que se rigen las sociedades occidentales. En la emergente sociedad de masas, el potencial de las gentes que la conforman, las personas que forman parte del grueso de la población, pasa a ser mucho mayor, ya que estas irrumpen como fuerza colectiva y, como tal, se constituyen como sujeto social y político. Como consecuencia de ello, el reto de los gobiernos será integrarlas en las soluciones políticas; y en esa operación todos los mecanismos destinados a la socialización y al disciplinamiento irán creciendo y, sobre todo, se irán volviendo más específicos y concretos.

Como veremos a lo largo de este apartado, en España la emergencia de *las masas* no dejará de preocupar en todos los planos que atraviesan la estructura social. La masa adquiere una nueva relevancia: ese pueblo que estaba siendo ensalzado desde 1808 como el salvador de la patria y que era venerado por artistas e intelectuales, se erige como movimiento colectivo sin precedentes. Por ello, su regulación, su control y su disciplinamiento se convertirán en el problema fundamental para la política en el cambio de siglo. También en relación a la cuestión femenina, ya que se verá cómo el ideal de mujer española —que se había hecho a imagen y semejanza de la mujer burguesa— se hará cada vez más inoperativo e incapaz de hacerle frente a la realidad social. Por ello, será necesario ir encajando este arquetipo de feminidad no solo por y para la élite, sino que habrá que adaptarlo a las mujeres de todas las clases sociales.

En el plano artístico y cultural, la irrupción de la sociedad de masas convierte a la cultura en una importante arma ideológica. Las expresiones artísticas de todo tipo se multiplican y se extienden de forma intensa y, con ello, se transforman los modos de producirlas y de difundirlas. Y el pueblo, que venía sirviendo de inspiración, pasa a tener una nueva repercusión: ahora su fuerza reside en que se convierte también en público.

Durante la llamada *Belle époque* a escala europea, en España se vivió un acelerado desarrollo urbano-industrial que generó profundos desequilibrios sociales y un consecuente malestar generalizado. Ante tal escenario, el reto del Gobierno fue encontrar la fórmula de responder a la movilización de masas que comenzaba a surgir, pero, también, tratar de fortalecer la monarquía constitucional al tiempo que se proporcionaba un horizonte de futuro. Como defiende Luzón, el Gobierno de Antoni Maura (1907-1909) intentó dar respuesta a través una *revolución desde arriba* que pretendía la reforma del régimen político de la Restauración desde las instituciones y por iniciativa del propio Gobierno. Su propósito esencial era conseguir el apoyo popular a la monarquía de Alfonso XIII. En un país rural y esencialmente católico como España, el apoyo del pueblo se habría de conseguir como fuera posible, incluso, si hiciera falta, mediante el refuerzo de los mecanismos represivos. La consecución de este apoyo, consideró Maura,

«redundaría en beneficio de la corona, de la Iglesia y del orden social establecido, es decir, de los intereses de los conservadores».[402]

Pero este apoyo de la *gente común* no acababa de cuajar y, por ello, las masas comenzaron a entrar en tensión con el gobierno, generando situaciones no previstas y extraordinarios conflictos que se resolvieron a través de una mezcla de soluciones democráticas y autoritarias. Uno de los momentos más icónicos para representar el malestar moderno entre el Estado y la sociedad de masas se produciría en el verano de 1909, fecha en la que los disturbios de la *Setmana tràgica* azotaron Barcelona con un alcance que acarrearía fuertes consecuencias para la política nacional. Después de los sucesos de julio, el Gobierno de Maura se vio obligado a responder y lo hizo optando por una fuerte represión. El ejemplo más dramático de ello fue la ejecución de Francesc Ferrer i Guàrdia, pedagogo anarquista y alma de la Escuela Moderna. Su muerte acabó provocando un terremoto político de alcance internacional y resquebrajó al Gobierno de la nación. Como afirma Moreno Luzón, la *Setmana tràgica* había desembocado «en una quiebra de la solidaridad básica que ligaba a los protagonistas del turno bajo la constitución de 1876»,[403] lo que hacía considerar la importancia de la movilización de masas, un modo de protesta social que hasta el momento apenas había asomado. *El pueblo*, transformado ahora en *sociedad de masas*, había demostrado que su fuerza podía hundir a un Gobierno.

Como señala Villares,[404] en este tiempo se desarrollarán los medios de comunicación, especialmente la prensa y la radio, que ejercerán de transmisores de ideas. La prensa alcanzará un desarrollo enormemente variado mediante el crecimiento exponencial de revistas y periódicos, así como la multiplicación de editoriales. Existen docenas de cabeceras periodísticas que se fundaron en este tiempo en las grandes capitales, pero también en las pequeñas ciudades. Entre ellas, destaca la existencia de numerosas publicaciones de naturaleza cultural, como *España Moderna*, una de las más relevantes. De este modo, defiende Villares, se irán dando pasos hacia la creación de una opinión pública, ya que los medios de comunicación se encaminan hacia la condición de ser *mass media*.

En el plano artístico, estas plataformas permitirán una amplia difusión de toda manifestación artística, diversificarán los modos de hacer cultura y, con ello, también los contenidos que, ahora, llegarán más fácilmente al gran público. Pero la conquista de las masas se hará especialmente presente en el espacio urbano. Grandes ciudades como Madrid comenzaron a convertirse en el epicentro de nuevos brotes artísticos y vieron aparecer nuevas formas de expresión que ya no alcanzarán solamente a ciertos sectores sociales. Las clases populares, de la mano de la transformación de las ciudades y de las nuevas características del mercado laboral, conocerán los conceptos de *ocio* y de *tiempo libre.* Así, su acceso a la cultura no solo estará regido por el calendario oficial —el que dictaba los días laborables y los festivos—, sino también por los horarios de entrada y salida del puesto de trabajo. Los horarios de las fábricas, de los talleres o de las oficinas

[402] Moreno Luzón, *Volumen 7: Restauración y Dictadura*, 369.
[403] Moreno Luzón, *Volumen 7: Restauración y Dictadura,* 357.
[404] Villares, «La "España regional"».

de servicios determinaban el espacio y el tiempo para este ocio y tiempo libre y, por tanto, las prácticas de *consumo* de cultura. Por las noches, a la salida del trabajo, la ciudad se llenaba de una amplia oferta cultural y de ocio que expresaba la transición desde las costumbres del paseo o la tertulia en las plazas hacia un ocio mercantilizado. Además, se incorporaban nuevas prácticas, que iban desde la lectura de folletines y periódicos en tabernas o ateneos a la asistencia a salas de teatro, de baile o a las corridas de toros. Por ello, afirma Villares, en las primeras décadas del siglo XX, proliferan locales de toda índole, desde cafés cantantes hasta teatros de diversas categorías que, desde entonces, pasan a formar parte de las nuevas formas de divertirse de toda la población, también de esa masa trabajadora de clases populares. Este proceso fue de gran relevancia, no solo por el contenido artístico de los espectáculos y los nuevos desafíos que representaban, sino también por lo que suponían para la democratización de la cultura.

De este modo, las urbes se convierten en espacios caracterizados por los flujos: en ellas, las calles se ampliaban para dejar espacio a los paseos, la información circulaba a mayor velocidad, la oferta de lecturas para todos los públicos crecía y la de lugares de ocio se ampliaba y diversificaba. Como señala Isabel Clúa, en este tiempo lo que sucede es que «la vida urbana se convierte en sí misma en un espectáculo». Y en ella «se yuxtaponen distintas formas y prácticas culturales como la cultura del bulevar (en la que los ciudadanos ven y se dejan ver), la contemplación del objeto de consumo en el escaparate de la tienda, la exhibición de los cuerpos en la morgue, la creciente cultura de la exhibición mediante el museo y la exposición, etc.».[405]

A medida que avanzan los años, las grandes capitales se convierten en los motores de los nuevos modelos culturales y las industrias del espectáculo y el teatro experimentan un gran auge. El teatro popular y de masas vivió un período de gran expansión; tal es así que, como señala Villares, en 1900 se registran casi mil empresas del gremio, y la mayoría son probablemente salas dedicadas al género chico o a los espectáculos de varietés. El espectáculo taurino también incrementó su oferta de forma extraordinaria. Ya formaba parte de las grandes ceremonias públicas durante el Antiguo Régimen, pero desde finales del XIX pasó a convertirse en espectáculo de masas comercializado.

Todo esto hace que en el primer tercio del siglo XX —en la década de 1910 y especialmente con la llegada de los *felices veinte*— España experimente una explosión cultural general; aunque son la música y el baile, afirma Encabo, los que cogen más relevancia. La música vive en estos años una verdadera *edad de oro* y, por ello, comenzará a tomar un lugar privilegiado en los procesos de nacionalización. Dada su facilidad para llegar a grandes públicos, posibilita su apertura hacia nuevos espectadores. Por ello, a finales de los años diez, la escena musical se presenta como nueva forma de producción artística de carácter masivo, fácilmente accesible para las clases medias y trabajadoras y, por lo tanto, con una gran capacidad para permear en todo el tejido social.

Aparecen, entonces, nuevos formatos de exhibición y nuevos estilos, mientras la música y el baile circulan y se extienden de manera masiva por una amplia red de locales de ocio. En este sentido, apunta Clúa, dentro de ese amplísimo escenario urbano de la cultura de

[405] Clúa, *Cuerpos de escándalo,* 16.

masas, cabe destacar como fenómeno particular el peso de los espectáculos. Con ellos, se vio florecer una fuerte industria cultural que, «partiendo de formas de placer popular se esfuerza en concebir grandes espectáculos a un público masivo […] y debe enmarcarse en un público más amplio». Esto la ubica en un tiempo de expansión de la cultura de masas, pero también está ligada al desarrollo del capitalismo y a la aparición de las tecnologías; también a nuevas formas de comprender a los sujetos que conforman la masa, vinculadas al placer, la diversión, el tiempo libre o a lo que Clúa llama «la experiencia de temporalidad y la conciencia del presente».

Por todo ello, afirma la autora, el espectáculo —especialmente nocturno— acabó siendo una categoría central en la experiencia cultural, en la que «se sobrepone un elemento visual […] a un elemento de consumo». Y esa espectacularización de la realidad *y* «su conversión en imagen exhibible y consumible» se entremezclaba con un proceso de dimensiones mucho mayores, ya que conllevaba un cambio en las nuevas formas de control sobre los individuos. El panóptico foucaultiano, señalará Clúa, «no recoge todas las dimensiones de esa sociedad espectacularizada, en la que además de ser visto, se insta activamente a ver». Sin embargo, este elemento será crucial para las nuevas sociedades de masas. Por ello, dirá la autora:

> Mientras Foucault explora las instituciones de confinamiento —asilo, clínica, prisión—, Bennett centra su atención en lo que denomina las instituciones de exhibición, fundamentalmente museos y exposiciones, a las que caracteriza por su capacidad para transferir objetos y cuerpos de los dominios privados en los que se habían emplazado anteriormente a espacios cada vez más abiertos y públicos donde se constituyen como vehículos en los que inscribir y difundir los mensajes de poder en la sociedad.[406]

Como veremos en la Parte Tercera de la investigación, estos cuerpos que forman parte del *complejo exhibicionario* que destacaba Clúa son fundamentalmente femeninos. Las mujeres —sus cuerpos, su feminidad— ya no solo son uno de los temas principales de canciones y teatrillos. Ahora ellas estarán presentes en los locales y en la escena; bailarán encima de los escenarios, cantarán y representarán funciones También harán de ayudantes de las artistas, de camareras, de vendedoras de cualquier cosa o sustancia que se comercialice en los locales o harán de prostitutas en los fondos de dichos locales de ocio. Por ello, tal y como trataremos en el capítulo 5 a través de las artistas del cuplé, las mujeres en la cultura popular estarán sometidas a una nueva exposición al poder. Una exposición para la cual nos plantearemos cuestiones como la preeminencia de *la mujer como objeto de exhibición* y, con ello, «cómo se esculpe la noción de feminidad y en qué medida se altera».[407]

A esta cuestión se añade la idea antes mencionada de que las mujeres en tanto público, en tanto receptoras y consumidoras de cultura, se estarán constituyendo como depositarias de una nueva cultura masiva, que permitirá determinadas maneras de incentivar el modelo de mujer española a través de la práctica artística; pero también de disciplinar, encuadrar, regular e incluso reprimir. Y es que, en este sentido, cabe resaltar que la importancia de

[406] Clúa, *Cuerpos de escándalo,* 16.
[407] Clúa, *Cuerpos de escándalo*, 17-18.

la cultura popular y de masas irá a la par de la emergencia de nuevos dispositivos de control social.

En este sentido, señala Encabo, la cultura popular adoptaría en este tiempo una especie de misión educadora para los estratos más populares de la población. Con ello, apunta que

> la cuestión de la «misión educadora» nos recuerda inevitablemente que el momento final del XIX y principios del XX es el de la polémica entre el arte por el arte y el arte utilitario, inclinándose la balanza en la mayoría de ocasiones hacia la segunda opción. Esto es así en gran parte porque el fenómeno musical y teatral alcanza una enorme complejidad a partir de la segunda mitad del XIX, traspasando con mucho los límites de lo meramente artístico.[408]

Todo ello afectará al proceso de producción de la identidad. Como anuncia Encabo, la cultura de masas se convierte en un elemento clave para el reforzamiento del sentimiento nacional. Por ello, veremos cómo la música se impregna de esa búsqueda de la identidad quebrada: a través de ella, se lleva a cabo el ensalzamiento de la patria y la exaltación de esas *patrias chicas* que representan las regiones, todo ello teñido de una mirada romántica que ve en el pueblo el reflejo de su *espíritu.* Pero para estas miradas románticas, la modernidad urbana y su explosión supusieron un problema. Por ejemplo, la exposición del flamenco en los locales nocturnos y en grandes formatos de espectáculo generó un profundo malestar.

Como señala López Rodríguez, el flamenco, para poder hacer fortuna, habría comenzado a trasladarse de los pueblos de la Andalucía agrícola a los barrios de las ciudades, sufriendo su propio éxodo rural: sus cantes de trilla y de siega, así como los cantes más primitivos que nacieron en los campos de Andalucía, Extremadura y buena parte de Murcia, migraban a las ciudades. Por ello, pese a su evocación del campo y su identificación con el campesinado andaluz, el flamenco explosionaría en lugares como Sevilla, Madrid o Barcelona para difundirse por los cafés cantantes, teatros, bares y salas de fiesta de las pequeñas y grandes urbes de todo el país. De esta forma, con la llegada del siglo XX, la música flamenca ya se había adueñado de los lugares de ocio regentados por las clases populares, algo contra lo que querían luchar los defensores de una idiosincrasia del flamenco que pretendían que este residiera en lo rural, ese lugar idílico —como señalan Cobo Romero y Ortega López—[409] donde se encontraba lo *primitivo,* en esa especie de pureza muy propia del sentimiento romántico y para el que Andalucía sería un referente.

Como veremos en los siguientes capítulos, este rechazo era expresión de posicionamientos antimodernos que avisaban de la pérdida de las tradiciones en favor de una nueva España industrial, moderna y proyectada hacia el progreso. Así, identificaban la ciudad con la masa y con la degradación moral y la pérdida de *valores tradicionales*.

[408] Encabo, *Música y nacionalismo,* 22.

[409] Ortega López, Cobo Romero, «Guardianas de la raza. El discurso "nacional-agrarista" y la movilización política conservadora de la mujer rural española (1880-1939)», *Historia y política: Ideas, procesos y movimientos sociales* nº37, 2016: 57-90.

Frente a ello, los artistas de este nacionalismo musical español no cesaban en la búsqueda de la *comunidad perdida* que, como vimos, encontraron en aquellas comunidades a las que consideraban que la modernidad no había llegado aún: el pueblo campesino, la etnia gitana o las mujeres de las clases populares.

Por ello, con el nuevo siglo, el flamenco se encerró más en sí mismo, enarbolando la bandera del romanticismo y formando parte del llamado *nacionalismo musical español* que iniciaron Enrique Granados (1867-1916) o Joaquín Turina (1882-1949). Del mismo modo, artistas de tinte romántico de la talla de Manuel de Falla o García Lorca quisieron *rescatar* toda esa carga del pueblo frente a la *destrucción* que suponía la ciudad. Si las derivas urbanas del flamenco lo acababan relacionando con el submundo de las periferias, con la delincuencia, la prostitución, la falta de fe en la religión, etc., lo necesario, consideraban, era *purificar* el flamenco, *revelar* la verdad del pueblo español que la modernidad estaba aniquilando. Todo ello, como decimos, serían elementos que radicalizaron el componente romántico y castizo del flamenco durante la década de 1910 y 1920; y uno de sus mayores exponentes sería la organización del Concurso de Cante Jondo de 1922 como intento de rescatar la *pureza* de lo jondo de unas derivas que pervertían la identidad del flamenco.[410]

Cabe señalar que el mundo de la noche urbana fue un espacio de ocio fundamentalmente masculino: salas, teatros, tabernas… son frecuentados por los varones que pasan las tardes y las noches a la salida de las fábricas o de otros trabajos. Sin embargo, como venimos subrayando, la presencia de las mujeres fue creciendo sobre los escenarios y detrás de tablas. Estos lugares acabaron siendo una importante salida laboral que preocupaba sobremanera a los discursos antimodernos. Estas no solo encontraban un sueldo amparado por la cultura de masas; sino que, además, tenían una gran presencia en espacios públicos y fuertemente masculinizados. Si bien es cierto que su papel se relegaba a una posición pasiva y, en la mayoría de ocasiones su cuerpo se traducía en un bien de consumo, no puede negarse que estas representaron una alternativa real y visible al ideal de feminidad española. En los siguientes capítulos iremos planteando en qué grado suponen una alternativa e, incluso, las fuertes contradicciones que ello conlleva. Pero, sin embargo, aquí solo queremos fijarnos en cómo las mujeres que fueron partícipes de los espectáculos de masas provocaron fuertes tensiones en relación a la cuestión femenina.

Sin ir más lejos, estas tensiones las podemos encontrar en el flamenco entre los modelos de feminidad que imponía y las propias mujeres flamencas, quienes vivirán las contradicciones de la puesta en práctica de feminidades concretas. Otro ejemplo lo podemos ver en el cuplé, un nuevo género de masas que, además, se caracterizó por la puesta en escena de cuerpos femeninos sexualizados. Con sus referencias —bastante explícitas— al sexo, a la picardía y al erotismo, con sus bailes y sus ropas —o, precisamente, la falta de ropa—, representó la tensión sexual de las primeras décadas del siglo XX y una especie de liberación de los cuerpos de las mujeres.

[410] Antonio Alcántara Moral, "La siega en Torredelcampo: cante bajo la canícula" en José Cenizo Eds. *Presumes que eres la ciencia. Estudios sobre flamenco*, (Sevilla: Libros con duende, 2015); Llano y García Simón, *Contra el flamenco.*

Una de las consecuencias de todo ello es que, ante esta situación, la *cuestión femenina* comenzó a preocupar enormemente. Si, como vimos, la lógica del Antiguo Régimen toleraba más o menos la excepcionalidad de algunas mujeres, en una cultura de masas que escapa a los arcaicos mecanismos de control las excepciones de las mujeres comenzaron a suponer un grave problema. Preocupaba, especialmente, la propagación de las ideas emancipatorias que comenzaban a brotar en la política, pero también en la literatura, en la música y, en definitiva, en todos los espacios sociales que se vieron contagiados por el espíritu de cambio.

Como veremos en los últimos apartados de esta investigación, la aparición de las masas hace reavivar el antifeminismo. En el último capítulo, titulado *El antifeminismo contra el desorden moderno*, destacaremos cómo los discursos antifeministas de los sectores conservadores y tradicionalistas comenzarán a preocuparse por la ciudad, lugar donde la feminidad nacional corría el riesgo de diluirse entre una gran variedad de nuevas prácticas e identidades que abrían otras posibilidades a las mujeres.

Podemos decir, con ello, que el antifeminismo irrumpirá ante cualquier expresión femenina que pueda suponer una mínima amenaza al modelo de mujer española. La apertura de las ciudades traía nuevos modelos de feminidad que se expandían fácilmente; la diversidad, la mezcolanza y las dinámicas urbanas multiplicaban las brechas por donde escapar de las rígidas normas del arquetipo de feminidad nacional. Y, frente a ello, saltaban todas las alarmas. En el cambio de siglo, se comienzan a incorporar nuevos matices en respuesta a una sociedad de masas frente a la cual se empezará a rechazar cualquier expresión subversiva. La emergencia de las masas hizo crecer el *miedo al contagio*, provocando, de esta forma, que un antifeminismo de corte productivo se afanara en difundir, promover y apuntalar el modelo de feminidad *válido* para el orden de los sexos que se quería mantener. Un ejemplo de ello lo veremos más adelante, cuando retomemos la obra de Edmundo González-Blanco, una figura que encarna el ideario antifeminista y que lo promoverá a través de sus obras: tres volúmenes titulados *Feminismo* en los que se expresa ese miedo a que en las ciudades se contagien las nuevas formas que atacan los valores femeninos asociados al proyecto de la Restauración. Pero, como veremos en la Parte Tercera, el antifeminismo también utilizó todas las armas que tenía a su alcance para promover su misión, incluido el castigo, el encierro y la represión.

PARTE TERCERA.

La coerción de los cuerpos femeninos

Van a ver ustedes señores
que si a mí me tiran al río
salía cubierta de flores.[411]

[411] Flamenco Plus, «Esperanza Fernández- Van a ver ustedes señores», Youtube, 6 septiembre 2013, https://www.youtube.com/watch?v=qxTEa7w060k.

CAPÍTULO 4.
Pureza, pudor y honra

La Parte Segunda de la investigación se ha venido centrando en un antifeminismo de corte productivo inmerso en la elaboración de un relato acerca de *la mujer;* para ello, hemos atendido al proceso de nacionalización del país, de su identidad nacional y de la búsqueda de su fortalecimiento después del *Desastre* del 98. En la tercera pieza que integra este trabajo, queremos destacar cómo, de la mano del proceso de producción, creación e invención de la identidad femenina, se irán desarrollando estrategias represivas que se despliegan mediante una gran variedad de medios. Mediante la legislación o la teoría médica, a través de la palabra o mediante el silencio y, en ocasiones, también a través de la violencia, el antifeminismo se extiende como una tecnología que juzga, reprime y encierra. Se trata, esta vez, de un antifeminismo represivo que actúa de forma explícita y directa sobre las mujeres, que pone de relieve la sujeción de estas al orden sexual del patriarcado moderno.

La hipótesis general que atraviesa esta Parte se inicia con una concepción del antifeminismo que se fija en el cuerpo, que opera sobre el cuerpo y a través de él. Concretamente, del cuerpo de las mujeres. Para ello, tomamos como punto de partida el contexto feminocéntrico y de multiplicación de los discursos acerca de la mujer en el siglo XIX, tanto en la ciencia como en la cultura; unos discursos que convergen en la importancia del cuerpo. También haremos una pequeña revisión de cómo estos discursos formaron parte del feminismo y sus propuestas emancipadoras.

Como veremos a lo largo de los tres capítulos que componen esta parte, desde finales del siglo XIX será especialmente relevante todo aquello que tiene que ver con la sexualidad femenina. En este campo convergerá el biopoder en sus dos modos modernos: el sexo se encontrará en el centro de las disciplinas o anatomopolíticas del cuerpo, mientras que por otro lado podemos observar el desarrollo de los controles reguladores de la población —o biopolítica—. Hablaremos de lo que Corbin describe de este modo: «El cuerpo contemplado, el cuerpo deseado, el cuerpo acariciado, el cuerpo penetrado, el cuerpo colmado, constituyen un conjunto de objetos históricos obsesivos en un siglo que asistió a la gestación de la noción de sexualidad».[412]

La sexualidad cobra un lugar central en el discurso y la práctica antifeminista. Como veíamos en el Marco Teórico, si pensamos en la genealogía de la sexualidad femenina, vemos como esta fue transformándose desde las conceptualizaciones de Hipócrates y Galeno, quienes consideraron el orgasmo femenino como un requisito fundamental, hasta

[412] Corbin, «El encuentro de los cuerpos», 142.

su desplazamiento hacia nuevos paradigmas que lo consideran inútil. A partir del siglo XVIII, el sexo comenzará a ser inexistente o, para las ciencias, incluso empezará a relacionarse con lo patológico.[413] Y, con la llegada del siglo XIX, el sexo se encierra en la naciente familia burguesa, en esas *noches monótonas de la burguesía victoriana* en las que el sexo se llena de secretos[414] y acaba suponiendo una gran carga moral sobre las mujeres.

Foucault afirma que en el siglo XVIII el sexo pudo circular relativamente libre de restricciones morales y sin disfraces; y las prácticas, entonces, «no buscaban el secreto; las palabras se decían sin excesiva reticencia, y las cosas sin demasiado disfraz, se tenía una tolerante familiaridad con lo ilícito». Así, prosigue, «gestos directos, discursos sin vergüenza, transgresiones vivibles, anatomías exhibidas y fácilmente entremezcladas, niños desvergonzados vagabundeando sin molestia ni escándalo entre las risas de los adultos: los cuerpos se pavoneaban», señala Foucault respecto a dicho siglo.[415] Los *códigos de lo grosero*, de lo obsceno y de lo indecente, sentencia, se endurecen con la llegada del siglo XIX.

La sociedad decimonónica hará desaparecer esa *ars erótica* para establecer el silencio en torno al sexo. En el siglo XIX europeo, afirma Foucault, el sexo será confiscado por la familia, encerrado en la alcoba de los padres y encorsetado con una finalidad reproductora. Podríamos decir que, con ello, los códigos morales se endurecen y todo lo relativo a la sexualidad se oscurece. Y, en contrapartida, la pareja legítima, monógama y procreadora impone, de esta forma, su ley. El resultado es que el ideal burgués en relación a la sexualidad se impone como modelo normativo y régimen de verdad, haciendo que «tanto en el espacio social como en el corazón de cada hogar existe un único lugar de sexualidad reconocida, utilitaria y fecunda: la alcoba de los padres».[416]

El historiador y especialista en historia de la sexualidad en España Jean Louis Guereña apunta en este mismo sentido. Afirma que durante el siglo XIX en la sociedad española comenzará a establecerse una especie de *ley* no escrita, una verdadera *conspiración de silencio* acerca del sexo. No se habla de él ni en público ni en familia, no se habla en la escuela, ni siquiera en el ámbito de la nueva enseñanza de la higiene que hace su aparición en esa misma época. En España, igual que en otros países católicos, los siglos XIX y XX fueron testigos del proceso por el cual la sexualidad se encerró y fue cargada de vergüenza. De la conversión del sexo en algo secreto y misterioso para jóvenes, niños y niñas, «incluso como algo considerado "sucio" y repugnante por los adultos, empezando por los órganos sexuales mismos, a menudo denominados, precisamente, "partes vergonzosas"».[417] El secreto y la vergüenza eliminarían el goce y el placer, especialmente en las mujeres, para las que el orgasmo desaparece por completo.

Sin embargo, tal y como destaca Foucault, el encierro de la sexualidad no supuso la negación del sexo y mucho menos su invisibilización. El sexo no sería, por tanto, obligado

[413] Corbin, «El encuentro de los cuerpos», 141-201.
[414] Foucault, «Nosotros los victorianos» en *La voluntad de saber,* 3-13.
[415] Foucault, *La voluntad de saber*, 3.
[416] Foucault, *La voluntad de saber*, 3.
[417] Guereña. *Detrás de la cortina,* 45.

a permanecer en la sombra como consecuencia de su represión, sino que, «con el planteamiento de la *hipótesis represiva*, el autor francés vendrá a explicar que lo que ha venido sucediendo es que nuestras sociedades se han volcado a hablar de sexo, haciéndolo valer e intentando ponerlo de relieve como el secreto».[418]

Tal y como vimos en el Marco Teórico, a través de la teoría foucaultiana se entiende que, durante todo el siglo XIX y XX, sobre el sexo se ejerce un poder que opera en positivo, un poder multiplicador. La sexualidad se convierte en el centro de atención de la Iglesia y de la familia, pero también comenzará a ser el objetivo de la educación femenina y un interesante campo de análisis de los catedráticos. Todo un conglomerado de instituciones lo colocan en el centro, como una formidable *instancia de saber*. De esta forma, la sexualidad, lejos de haber sido reprimida, fue permanentemente suscitada. Así, la sociedad burguesa no desarrollaría un rechazo fundamental a reconocer el sexo, sino que, más bien, a propósito del sexo activaría todo un aparato para producir sobre él *discursos verdaderos*.

> No sólo habló mucho de él y constriñó a todos a hacerlo, sino que [la burguesía] se lanzó a la empresa de formular su verdad regulada. Como si sospechase que en él se guarda un secreto capital. Como si tuviese necesidad de esa producción de verdad. Como si fuese esencial que el sexo estuviese inscrito no sólo en una economía del placer, sino también en un ordenado régimen de saber. Así, se convirtió poco a poco en el objeto de un gran recelo; el sentido general e inquietante que a pesar nuestro atraviesa nuestras conductas y nuestras existencias; el punto frágil por donde nos llegan las amenazas del mal; el fragmento de noche que cada uno lleva en sí. Significación general, secreto universal, causa omnipresente, miedo que no cesa.[419]

Durante el siglo XIX y XX se habrían producido una serie de tensiones, conflictos, esfuerzos de ajuste y tentativas de transcripción sobre el sexo que habrían hecho crecer los discursos acerca de él en un proceso de *incitación a los discursos,* regulada y polimorfa, «para hablar, para hacer hablar del sexo, para obtener que él hable por sí mismo, para escuchar, registrar, transcribir y redistribuir lo que se dice».[420] Desde entonces, dirá el filósofo, el sexo no será una cosa que sólo se juzgue, será algo que *se* administre.

La sexualidad pasa a ser un asunto del poder público, que comenzará a exigir sobre ella una gestión, una reglamentación. A su vez, se despliega toda una red de observaciones a través de las cuales el sexo pasa a formar parte tanto de los discursos analíticos de la ciencia o la política como de mecanismos múltiples en el orden de la economía, la justicia o la medicina. Tal y como señala Foucault, la sexualidad se convierte en un asunto del biopoder que «está del lado de la norma, del saber, de la vida, del sentido, de las disciplinas y de las regulaciones».[421] Pero, también, se convierte en una preocupación fundamental de la biopolítica.

[418] Vázquez García, «Hipótesis represiva e hipótesis productiva», 24.
[419] Foucault, *La voluntad de saber,* 73.
[420] Foucault, *La voluntad de saber,* 35.
[421] Foucault, *La voluntad de saber*, 157.

> Toda esa atención charlatana con la que hacemos ruido en torno de la sexualidad desde hace dos o tres siglos, ¿no está dirigida a una preocupación elemental: asegurar la población, reproducir la fuerza de trabajo, mantener la forma de las relaciones sociales, en síntesis: montar una sexualidad económicamente útil y políticamente conservadora? / Yo todavía no sé si tal es, finalmente, el objetivo. Pero, en todo caso, no fue por reducción como se intentó alcanzarlo.[422]

A partir estas ideas, en este capítulo he querido desarrollar un breve análisis de la sexualidad española vinculándola con los discursos del antifeminismo. Para ello, a lo largo de los siguientes apartados se sostiene que, en el contexto que nos atañe, el cuerpo de las mujeres se convierte en un foco de atención tanto del Estado como del ámbito religioso, intelectual y científico. Y, como ejemplo, se recoge el hilo de los espectáculos de masas tratado en el capítulo anterior, un universo nocturno donde los cuerpos de las mujeres son expuestos sobre el escenario: se muestran, se mueven, bailan, se contonean y también se insinúan, haciendo que la cultura popular y de masas se haga eco de una transformación de los códigos que los rigen. En especial, de los códigos que regulan la sexualidad y todo lo que tiene que ver con ella.

No es casualidad por tanto que, en este tiempo, surja un interés casi obsesivo por la sexualidad femenina, una incitación a hablar de sexo, a pensar, a escribir y a cantar sobre sexo. La sexualidad quiere ser descubierta y analizada hasta el detalle, revelada en todas sus aristas con la finalidad de desenmascarar su *verdad.* Pero, también, en ese proceso se la querrá regular. Como describió Foucault, en paralelo a la multiplicación de los discursos, el sexo se carga de vergüenza y misterio, se considera sucio y oscuro; se lo convierte en un peligro. Por ello, como veremos a lo largo de los capítulos que componen esta tercera parte, a través de nuevas enseñanzas como la pedagogía, la psiquiatría o la justicia penal se comienzan a definir sus peligros, sus desviaciones, sus anormalidades, lo que da lugar a su represión.

Si nos retrotraemos a la descripción que ofrecimos en la Segunda Parte acerca del arquetipo de mujer española, podemos concluir que dicho arquetipo está plenamente determinado por el uso que hacen las mujeres de su cuerpo y de su sexo. Hasta tal punto es así que el filósofo Vázquez García[423] afirma que el ideal de feminidad se construye en base a su función sexual, a una norma sexual estricta, totalmente entregada a la procreación. Y que, sobre ella, recaerá todo el peso de la moral de la época. Si bien hasta entonces el viejo modelo judeocristiano había identificado la feminidad con la lujuria y la tentación carnal, a finales del XIX —afirma Vázquez García— se da un tránsito entre aquellas concepciones y una nueva representación que enfatiza el *pudor natural* del *sexo débil* y la canalización del *instinto genital* hacia la maternidad. Haciendo, de esta forma, que, desde el cambio de siglo, el modelo normativo de sexualidad femenina tuviera unos límites mucho menos laxos de los que gozaba la sexualidad masculina.

Por otro lado, queremos atender a la biopolítica defendiendo que los elementos fundamentales mediante los que se constituye, tales como los relacionados con la

[422] Foucault, *La voluntad de saber,* 38.
[423] Francisco Vázquez Garcia, «Figuras femeninas de la desviación sexual. España 1850-1920», *Anuario de Hojas de Warmi* nº15, 2010.

demografía —tasas de natalidad, edad del matrimonio, nacimientos legítimos e ilegítimos, precocidad y frecuencia de las relaciones sexuales, manera de tornarlas fecundas o estériles, efecto del celibato o de las prohibiciones, incidencia de las prácticas anticonceptivas…—, todos estos elementos sufren una fuerte influencia de la economía y de la política de la población y, obviamente, afectarán de forma concreta y específica a las mujeres. Y la consecuencia de ello, tal y como veremos, será la creación de lo que Foucault llamó *Scientia sexualis,* que se erige como protagonista de toda una serie de disciplinas que buscan descubrir los secretos del sexo.

En el caso español, en el cambio de siglo todas las miradas se ponen sobre el sexo femenino; tanto en un extremo ideológico como en el otro. De un lado, en el pensamiento igualitario, moviéndose entre discursos y prácticas. Dentro del pensamiento feminista y, sobre todo a partir de la Primera Guerra Mundial, se consolida toda una red de propuestas que van desde la necesidad de autonomía fundamentada en la independencia económica al cuestionamiento del matrimonio, la abolición de la prostitución, la salida a la luz de las relaciones lésbicas o la condena de la doble moral sexual.[424] Esta apertura hacia nuevas sensibilidades calará en todos los ámbitos, desde la ciencia —de la mano de científicos como Gregorío Marañón— hasta la incipiente cultura de masas, en plena época dorada de expansión y esplendor productivo, lo que da rienda suelta a una época de destape, de erotismo y de deseo. Así, el cuerpo femenino se pone en el centro, ya sea como objeto de estudio, ya sea como objeto —o, más bien, producto— de consumo.

Pero el cuerpo femenino se convierte también en el blanco del discurso antifeminista. Al otro lado del espectro ideológico estos nuevos modos de concebir —y de mostrar— los cuerpos, así como la amenaza de una «modernidad libertina», provocarán la reacción de los moralistas, alarmados ante los «peligros» de la ola de perversión**.** En un intento por controlar los avances de las mujeres en sus derechos a la gestión de su propio cuerpo, los sectores conservadores y tradicionalistas pugnarán por revivir el modelo normativo de feminidad de la mujer española, determinado por las antiguas interpretaciones sobre lo femenino relacionadas con «el conservadurismo político y social, con los planteamientos clericales y monárquicos.»[425] Para ello, desplegarán todos los mecanismos coercitivos a su alcance en cuestiones tales como la libertad sexual, el acceso a los métodos anticonceptivos o el aborto, cuestiones que forman parte de la crítica antifeminista actual, pero que se fraguaron en el comienzo de un siglo en el que las mujeres empezaron a pensar en el derecho al propio cuerpo.

Así, desde un lugar o desde el otro, el cuerpo centra el debate acerca de la mujer, y el sexo se convierte en el espacio en el que confluyen todas las doctrinas y las normas morales. Este se convierte en un objeto de estudio y de debate público imposible de ocultar. Especialmente en la ciudad moderna, lugar donde convergen tanto el proceso de apertura como, por el contrario, las reacciones frente a las transformaciones. Pese a que España era un país rural en el primer tercio del siglo XX, los síntomas de la modernidad

[424] Dolores Ramos Palomo, «La construcción cultural de la feminidad en España: desde el fin del siglo XIX a los locos y politizados años veinte y treinta» en Mary Nash (coord.), *Feminidades y masculinidades: arquetipos y prácticas de género.* (Madrid: Alianza, 20014), 21-46, 31.
[425] Ramos Palomo, «La construcción cultural de la feminidad», 33.

atravesaban la trama urbana. La ciudad era la red material y simbólica donde se producían nuevas concepciones de la vida cotidiana y nuevos discursos que la regulaban.[426]

En ese sentido, y a la vez que se desarrolla toda esa *scientia sexualis*, se lleva a cabo un encierro del sexo, un secretismo que pesará sobre los hombros de las mujeres. Como ejemplo de ello, pondremos la mirada en la escena cultural de la noche urbana, especialmente en el cuplé. Como veremos en los tres capítulos que componen esta Parte Tercera de la investigación, el espacio urbano es el escenario de *conductas disolutas.* Se trata de un paisaje lleno de estímulos que sobreexcitan la imaginación, lleno también de lugares para los deleites de los placeres. Un lugar diverso y abierto. Pero, como afirma Vázquez García, la ciudad populosa, entre 1870 y 1930, será también un espacio contemplado con recelo por las élites reformistas. Será considerada un espacio insalubre y promiscuo, en el que el anonimato dificultará los controles informales cotidianos por parte del vecindario y la comunidad local que se solían dar en el mundo rural.

El primer tercio del siglo XX será el tiempo de la controversia frente a la sexualidad. Y la ciudad, el lugar donde se fija esta controversia. En palabras de Foucault, la *ciudad moderna* es el lugar donde confluye «la unión del "cuerpo" y de la "población"», lugar donde el sexo «se convirtió en el blanco central para un poder organizado alrededor de la gestión de la vida más que de la amenaza de muerte».[427] En ella y sobre ella se multiplican las disciplinas que, como la sociología, la psiquiatría, el urbanismo o el higienismo, ponen el foco en los cuerpos y en todo lo que atañe a su sexualidad; pero, también, en esa masa, en ese flujo de población. Como afirma Foucault, se trata de una sociedad que de manera constante se reafirma en la idea de que «su futuro y su fortuna están ligados no solo al número y virtud de sus ciudadanos, no solo a las reglas de sus matrimonios y a la organización de las familias, sino también a la manera en que cada cual hace uso de su sexo».[428] En este sentido,

> los mecanismos del poder se dirigen al cuerpo, a la vida, a lo que la hace proliferar, a lo que refuerza la especie, su vigor, su capacidad de dominar o su aptitud para ser utilizada. Salud, progenitura, raza, porvenir de la especie, vitalidad del cuerpo social, el poder habla de la sexualidad y a la sexualidad; esta no es marca o símbolo, es objeto y blanco.[429]

Los tres siguientes capítulos están destinados a analizar todas estas cuestiones. Para ello, en el primer capítulo queremos analizar la importancia del cuerpo en el contexto político y social español desde finales del siglo XIX y durante el primer tercio del siglo XX, así como el proceso mediante el que la sexualidad se irá convirtiendo en foco de análisis para todo el campo ideológico que domina el país. Con ello, prestaremos atención a la influencia de la modernidad en la nueva conceptualización del cuerpo femenino y su sexo. Y, de forma específica, atenderemos a su interconexión con la cultura. El mundo artístico y cultural vuelve aquí a convertirse en un campo muy interesante, especialmente la cultura

[426] Ana Aguado Higón y María Dolores Ramos Palomo. «La modernidad que viene. Mujeres, vida cotidiana y espacios», *Arenal* 14,2, 2007: 265-289, 268.
[427] Foucault, *La voluntad de saber*, 26.
[428] Foucault, *La voluntad de saber,* 27.
[429] Foucault, *La voluntad de saber,* 156.

de masas. Sobre todo, en el Capítulo 5 y 6, en los que veremos cómo la ciudad se convierte en un foco de difusión de nuevas identidades y nuevas prácticas que se producen y reproducen a través de la cultura de masas, y cómo en ellas se atraviesa la represión y el control social sobre las mujeres en el universo urbano de los espectáculos nocturnos.

4.1. Los usos del cuerpo y el sexo de las mujeres

Como afirma Corbin,[430] en el siglo XIX la distinción clásica que convierte los cuerpos en un territorio estable del sujeto se desplaza. El cuerpo aparece, entonces, «como resultado de una construcción, de un equilibrio entre dentro y fuera, entre la carne y el mundo».[431] Por eso, durante todo el siglo se puso atención al cuerpo y fue un período rico en innovaciones en el campo de la medicina anatómica, la frenología o la aparición de la anestesia; pero también surgieron nuevas cuestiones que le atañen, como el desarrollo de la gimnasia y el deporte o la sexología. Y es que las nuevas formas de producción impuestas, así como las nuevas dinámicas de la sociedad moderna, provocan que se aplique, poco a poco, una consciencia acerca de la gestión social del cuerpo. En ese sentido, afirma Corbin, el cuerpo tendrá que ver con

> un conjunto de reglas, un trabajo cotidiano de apariencias, de complejos rituales de interacción, la libertad de la que disponemos para jugar con las fronteras del estilo común, las posturas, las actitudes inducidas, las formas habituales de estar, de moverse, componen la fábrica social del cuerpo. Las formas de maquillarse, de pintarse, incluso de tatuarse —o de mutilarse— y de vestirse son otros tantos signos del sexo, de la categoría, de la edad, de la condición social o de la pretensión de acceder a ella. Incluso la transgresión es elocuente sobre el dominio del contexto social e ideológico.[432]

Todo ello será especialmente relevante para las mujeres, quienes habían ido aprendiendo que el cuerpo era el enemigo del alma y un gran obstáculo en el camino que llevaba hacia la salvación. Este cuerpo, además, se había convertido en un yugo, ya que era, «a menudo, invalidado por los embarazos, el parto, el amamantamiento, encarna la alienación de las mujeres al servicio de la especie. ¿Cómo, pues, habrían de reconocerse en él?».[433]

Con la intención de hacer comprender a las mujeres los significados de su cuerpo, así como también sus oportunidades y sus límites morales, higienistas, psiquiatras o pedagogos introducirán teorías acerca del cuerpo femenino. Como describe Knibiehler,[434] cuestiones como los progresos en relación a la higiene dieron lugar a una imagen del cuerpo que hasta entonces había sido vaga y fragmentada. A consecuencia de ello, se multiplicarán los discursos acerca de los cuidados que se tienen que llevar a cabo, así como los cuidados mismos. Aparece una fijación por la prevención frente a las

[430] Corbin, «El encuentro de los cuerpos».
[431] Corbin, «Introducción», 17.
[432] Corbin, «Introducción», 16.
[433] Yvone Knibiehler, «Cuerpos y corazones» en *Historia de las mujeres. vol.4: El siglo XIX.* (4ª Ed.) dir. por Georges Duby y Michel Perrot (Madrid: Taurus, 2006), 339-388.
[434] Yvone Knibiehler, «Cuerpos y corazones».

enfermedades o la preocupación por la forma física y la fortaleza y el vigor de los cuerpos, y da comienzo la práctica del ejercicio físico. En este sentido, señala la autora, las transformaciones en las pautas de reproducción —que conllevan una reducción de la natalidad— modifican la importancia tanto de los cuidados como de las funciones del cuerpo de las futuras madres. Por otro lado, cabe señalar también que esa concepción del cuidado comienza a ligarse de una forma novedosa a la salud de la psique, por lo que aparecen los nuevos relatos psicológicos —especialmente, a través del psicoanálisis— sobre las alteraciones de la mente femenina, para evitar así problemas como la histeria. Se promueve asimismo el cultivo del alma a través de elementos como la lectura o la música.

De este modo, en el cambio de siglo el cuerpo femenino, a través de sus cuidados, se había ido introduciendo en una disciplina de control y de regulación. Pero también comienza a aparecer, de la mano de nuevas disciplinas como la demografía, una atención biopolítica no ya al cuerpo individual, sino en tanto especie. Respecto al cuerpo-especie, será necesario comprender todos aquellos acontecimientos que le atraviesan en tanto masa, en tanto flujo de población. Hablamos, por ejemplo, de la proliferación —nacimiento, mortalidad—, de sus niveles de salud o de sus estados mórbidos, de su longevidad… En definitiva, de todas aquellas condiciones que atraviesan tanto la fisiología femenina como las prácticas que las mujeres llevan a cabo sobre sus cuerpos; elementos todos ellos que, como veremos, alterarán las dinámicas de la población.[435] Se podría decir que, en ese tiempo, el cuerpo femenino se convierte en un verdadero *campo de batalla.*

En este sentido, Guereña señala que la consecuencia de todo ello fue que el cuerpo femenino, privado, íntimo, rompe la condición de privacidad que posee por definición. En la medida en que las nuevas narraciones se entrometen en cada uno de sus detalles, este se tornará una especie de objeto público, sometido a unos mecanismos de control que convierten la intimidad y la vida cotidiana en lugares de escrutinio de las nuevas disciplinas. Desde el discurso religioso que, a través del confesionario, pregunta y cuestiona por cada detalle en lo relativo al sexo, los placeres, los deseos; hasta el discurso de la medicina o de la ciencia que, ya sea en los laboratorios o en la consulta médica, usurpa la intimidad del cuerpo como una nueva fuente de legitimación del saber. Y esto es especialmente relevante a finales del siglo XIX, cuando las mujeres se convierten en aquel medio que hará prosperar a la nación. Sobre ello, Guereña afirmará lo siguiente:

> Con el desarrollo de la medicina y de la higiene (y de la «presión» médica sobre la sociedad) y la asunción por el Estado (y sus diversas organizaciones y representaciones) de nuevas competencias (después del Antiguo Régimen), la administración va a tomar en cuenta nuevas preocupaciones sanitarias y procurar que se mantenga la salud pública (frente a diversas epidemias y en particular para el tema que nos interesa, el desarrollo de las enfermedades venéreas o de transmisión sexual).[436]

[435] Georges y Michelle Perrot, «Introducción» en *Historia de las mujeres,* 21-27.

[436] Jean-Louis Guereña, «La sexualidad en la España contemporánea» en Jean-Louis Guereña (Coord.), *La sexualidad en la España Contemporánea (1800-1950),* (Cádiz: Universidad de Cádiz, Servicio de

En ese sentido apuntan Vázquez García y Moreno Mengíbar[437] cuando describen que el modelo normativo de feminidad se construye sobre una idea de la mujer casi como una heroína que, en nombre del amor, custodiaba el hogar, velaba por el matrimonio y salvaguardaba la familia. Esta no era una labor menor, teniendo en cuenta que tanto el matrimonio como la institución familiar eran pensados como garantes del orden moral y social de la nación. Y esto sería así tanto para los que apoyaban el proyecto de Estado llevado a cabo por la Restauración como para el programa modernizador de las élites reformistas y liberales. Ambos grupos consideraron la familia como un elemento fundamental para la integridad de la nación; por lo que la familia autorregulada se convertía, así, en la principal garantía del porvenir nacional.[438]

Sin embargo, la salvación de la patria no llegaría solo a través de la abnegación de las mujeres; a ellas se les exigía una buena capacidad reproductora. El cuerpo de la mujer, entonces, fue vinculado, de forma inseparable, al alumbramiento de nuevas vidas, al cuidado y la educación de una infancia en la que se depositaban las esperanzas de una nación vencida y derrotada. Y, debido a ello, prosiguen Vázquez García y Moreno Mengíbar, el cuerpo de la mujer quedó ligado a su sexualidad de forma ineludible; y lo hizo bajo la mirada del miedo, de la conservación y de la protección. Del miedo hacia las enfermedades venéreas o la esterilidad —natural o voluntaria—, de la conservación y protección de la especie y su reproducción.

En definitiva, en ello podemos ver una fijación biopolítica que se centró en el uso de los placeres de las mujeres, porque de ellos dependerían los rectos valores morales que debían guiar el destino de España. En ese sentido, afirma Vázquez García:

> Aquí se cruza la interrogación y el gobierno de la sexualidad femenina con las grandes cuestiones, intensificadas en torno a 1900, acerca de la eugenesia y el futuro de la raza; la dominación de género y un poder que toma como objeto a la vida misma, lo que Foucault designó como el ámbito de la biopolítica.[439]

George Duby y Michelle Perrot[440] apuntan en esa dirección cuando consideran que desde finales del siglo XIX la sexualidad femenina se convierte en una cuestión de Estado. Por ello, sostendrán, en tanto garantía del futuro de la nación, se legitima que el sexo de las mujeres —y el uso que se hace de él— sea propiedad de médicos que sustituyen a las comadronas y de demógrafos que se introducen en los *secretos de alcoba.* Aguado y Ramos subrayan que este proceso queda patente en la proliferación de estudios, teorías y reflexiones en torno a la sexualidad femenina. Coincidiendo con una pérdida de control de los poderes religiosos sobre la población, la sexualidad de las mujeres pasa a formar parte de una serie de disciplinas y teorías que se fijarán en todos los detalles que la conforman: «diferentes discursos legitimarán y potenciarán los mecanismos de control

Publicaciones, 2011), 832.

[437] Francisco Vázquez García, Andrés Moreno Mengíbar, «*Tota mulier in utero»* en *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX),* (Madrid: Akal, 1997), 359-446.

[438] Francisco Vázquez García, Andrés Moreno Mengíbar, «Lo normal y lo patológico. Figuras de la monstruosidad sexual» en *Sexo y razón,* 185-276.

[439] Vázquez García «Figuras femeninas de la desviación sexual», 4.

[440] Duby y Perrot, «Introducción» en *Historia de las mujeres*.

del cuerpo femenino y la vida cotidiana».[441] Estos mecanismos de control estarán destinados a conocer al detalle sus prácticas y sus diferentes formas de expresión, a descubrir sus secretos y a desvelar todos sus deseos.

Este proceso no tuvo solo una vertiente represiva y de control, ya que ese mismo escenario de multiplicación de los discursos supondrá también la apertura hacia nuevas ideas acerca del sexo en nuevos ámbitos animados por la *voluntad de saber*. Entre ellos, las nuevas teorías médico-científicas, que ampliarán los conocimientos sobre la sexualidad, y los sectores feministas, que utilizarán todo ello para exigir nuevos derechos y libertades para las mujeres.

El feminismo en la (re)interpretación del cuerpo femenino

La paulatina polarización entre los sectores liberales y el conservadurismo, así como los sucesivos cambios políticos, fueron distanciando cada vez más los discursos de ambos sectores acerca del uso del cuerpo y del sexo de las mujeres. A ello se sumó la irrupción de las mujeres en espacios que hasta el momento estaban regentados por los hombres; situación que avivó las llamas del antifeminismo de corte conservador y tradicionalista.

El cambio de siglo vería crecer la presencia de las mujeres en el espacio público y, con ello, la tensión alrededor del modelo de mujer española. Cuestiones como la participación política para la toma de decisiones, la representación parlamentaria o los derechos laborales en las fábricas de todo el país fueron motivo de una tensión ideológica continua. Pero además de estas reivindicaciones de derechos políticos, laborales, educativos y civiles, las mujeres buscarán tener incidencia social a través de espacios como la ciencia o la cultura. Y, sobre todo, tratarán de tomar las riendas de lo íntimo y de su propia sexualidad.[442] Así, afirma Ramos, mientras los sectores católicos «emprendían su particular campaña contra el cuerpo femenino y criticaban las nuevas modas y la secularización de las costumbres, las ideas eugénesicas y maltusianas se difundían a partir de una abundante literatura».[443] Con ellas iban surgiendo nuevos conceptos acerca de la sexualidad, pero también sobre el amor, que sacaban a relucir la importancia del deseo, del deseo sexual. Una de sus derivadas era la necesidad de controlar la natalidad y, por tanto, la consecuente demanda de métodos anticonceptivos, así como la emergencia del modelo de *maternidad consciente.*

Pese a estar profundamente dividido —tanto en sus fines como en sus medios—, el feminismo logró articular una identidad compartida que, según Amorós, estaría fundamentada «en la identificación de las bases comunes de la dominación patriarcal y el consiguiente interés común por cambiar el inmutable destino que la llamada "era de los cambios" les continuaba asignando».[444] En ese tiempo, «se reclamó al unísono la aplicación universal de los principios ilustrados y democráticos a través de la

[441] Aguado Higón y Ramos Palomo, «La modernidad que viene»,278.
[442] Aresti, «Los argumentos de la exclusión».
[443] Aguado Higón y Ramos Palomo, «La modernidad que viene», 146.
[444] Amorós y de Miguel Álvarez, «Introducción: Teoría feminista y movimientos feministas», 69.

reivindicación de «lo que podemos denominar "las políticas de la inclusión en la esfera pública"», esto es «el derecho al sufragio, al trabajo asalariado y a la educación superior».[445]

El camino hacia la consecución de derechos no fue tarea fácil. A pesar de que la percepción sobre la mujer iría cambiando, estas se encontraban prácticamente en las mismas condiciones legales que en el siglo XVIII. Como afirma Nash,[446] las incursiones de las mujeres en lo público durante las primeras décadas del siglo XX no consiguieron modificar de manera sustancial su lugar en el espacio público ni romper su asociación con la esfera doméstica. Y, por ello, la tensión ideológica en torno al papel de la mujer se iría acrecentando. La fuerte imposición de la división de esferas se utilizó para que la mujer adquiriera solo una dimensión, la de esposa y madre recluida en el hogar, con escaso margen para la autonomía femenina. Sin embargo, como ya hemos señalado, el siglo XX se iniciaría con la mirada puesta en la vida íntima: en los procesos que atañen al cuerpo y al sexo y en el cuestionamiento de los códigos de moralidad que asfixiaban a las mujeres. Y todo ello abría poco a poco algunas brechas.

En España, los ecos del feminismo europeo llegaron para cuestionar un modelo de sexualidad femenina impuesto por la religión y, hasta entonces, avalado por la ciencia positivista. Y lo harían introduciendo nuevas teorías eugenésicas y malthusianas que conllevarían ideas sobre la reproducción como la maternidad consciente, el aborto o los métodos anticonceptivos. Temas que se fueron difundiendo hasta lograr sus primeros éxitos durante la Segunda República, favorecidos «por la nueva legislación desarrollada sobre la familia, los cambios de mentalidad en relación con la moral sexual y las nuevas identidades femeninas».[447]

Otros sectores también asumieron la modernidad como un momento propicio para introducir nuevas transformaciones en lo que se refiere a la mujer, a su cuerpo y a su sexualidad. Por ejemplo, tal y como señala la historiadora de la ciencia Raquel Álvarez Peláez, en los años veinte el pensamiento feminista ligado a los sectores liberales y republicanos, así como a los sectores más radicales, como el comunismo o el anarcofeminismo, abogaba por la educación igualitaria. Dentro de ella, se tornó importante la educación sexual como medio de transformación o reforma del orden social. Pese a la falta de unanimidad en los postulados, el debate sobre la educación sexual se llevó a la calle, a la discusión pública e, incluso, a las Cortes Constituyentes. Los objetivos eran reformar el orden social y romper con una moral *estrecha y caduca* en favor de una educación sexual conducida por los padres y la familia, pero también por expertos como pedagogos y médicos, y destinada a niñas, niños y jóvenes. Médicos filoanarquistas como Félix Martí Ibáñez hablaban del derecho de la mujer a la sexualidad.[448]

En favor de la educación sexual se encontraban también algunos profesionales conservadores, como médicos y psiquiatras. Estos, con un objetivo bien distinto,

[445] Lucia Rubio Grundell, «Instinto depravado, impulso ciego, sueño loco: el antifeminismo contemporáneo en perspectiva histórica», *Encrucijadas. Revista crítica de Ciencias Sociales* nº5, 2013: 121-137, 126.
[446] Nash, «Control social y trayectoria histórica».
[447] Aguado Higón y Ramos Palomo, «La modernidad que viene», 278-279.
[448] Raquel Álvarez Pelaéz, «Medicina y moral sexual», 208-209.

mostrarían su preocupación por las enfermedades de transmisión sexual y sus consecuencias sociales. También por la *correcta* preparación de la mujer para el matrimonio y el parto. Psiquiatras como Gonzalo Rodríguez Lafora, discípulo de Ramón y Cajal, esperaban «una nueva moral sexual que permitiera [...] formar un matrimonio bien avenido en el sexo y el amor, que tuviera una procreación sana de cuerpo y espíritu. [...] Por otra parte consideraba necesaria la sublimación del impulso sexual en fines sociales, para evitar patologías y relaciones sexuales sin amor».[449] César Juarros y Ortega se centraba en las patologías sexuales y la abolición de la prostitución y la consecución del amor placentero y puro. Por otra parte, Fernández Sanz o Gregorio Marañón defendían la educación sexual de la población, pero sin olvidar la necesidad de mantener los papeles tradicionales de la feminidad, aunque ahora con madres más formadas y proactivas. En esta misma línea se encontraba el ginecólogo Vital Aza cuando afirmaba: «no queremos hembras gozadoras y estériles».[450]

Nerea Aresti,[451] Amparo Gómez[452] o María José Tacoronte[453] describen todo esto como un escenario complejo. El ámbito científico tuvo un controvertido papel ya que, por un lado, afirman, no puede negarse la existencia de ciertas voces —provenientes de sectores críticos minoritarios— que abogaban por una nueva moral sexual. Y, como subraya Aresti, en esta cuestión es destacable el papel controvertido de Marañón que, pese a mantener algunos postulados cercanos al feminismo en relación con la sexualidad, mantendrá una postura opuesta a la igualdad de los sexos. Así puede comprobarse en este pasaje de Álvarez Peláez, en el que rescata una cita del propio Marañón:

> no creaba en realidad una injusticia, sino tan sólo interpretaba abusivamente un estado de desigualdad natural e inmodificable entre ambos sexos. Como regla general —dice— «no creemos admisible el que la cultura definitiva de la mujer sea la misma del varón. Ni, por tanto, que su actividad social se encauce por los mismos carriles que la del hombre».[454]

En general en el pensamiento científico —afirma la autora— existía unanimidad en la lucha contra la doble moral sexual y contra la vieja moral sexual. A su vez, como hemos visto, se apuntaba en favor de una educación sexual como «medio para que hombres y mujeres adquieran un nuevo concepto, una nueva norma de sexualidad, que permitiera, a su vez, evitar los males de la época —enfermedades, abortos, infanticidios, abandonos, mala procreación, prostitución— y crear una nueva moral sexual más acorde con los tiempos». Sobre ello, la autora señala que,

> la definición de papeles, la caracterización de la femineidad y masculinidad eran muy importantes por el papel que la mujer comenzaba a jugar dentro de la sociedad. Y es en estos aspectos donde más se notan las diferencias entre los médicos que se refieren a la educación sexual. Se manifiestan así las contradicciones de individuos que, llevados por

[449] Álvarez Pelaéz, «Medicina y moral sexual», 208.
[450] Álvarez Pelaéz, «Medicina y moral sexual», 208.
[451] Aresti, «El éxito de los discursos médicos y los nuevos límites de lo legítimamente pensable» en *Médicos, donjuanes, mujeres modernas,* 209-256.
[452] Gómez Rodríguez, *Escritos sobre ciencia y género,* (Madrid: Los libros de la catarata, 2019).
[453] Tacoronte Domínguez, «Género, ciencia y conservadurismo».
[454] Álvarez Pelaéz, «Medicina y moral sexual», 203.

> unas concepciones políticas y una nueva concepción científica, han sido educados dentro de esa vieja moral sexual que atacan, y dentro de un catolicismo muy conservador y reaccionario. Esto les lleva a defender, por un lado, la necesidad de ciertos cambios que estén de acuerdo con la biología y con una sexualidad «natural», pero también a mantener ideas que afirman los papeles más tradicionales, los conceptos más retrógrados de «femineidad» y «masculinidad».[455]

Pero, en términos generales, como ya subrayamos en capítulos anteriores, la ciencia no supuso un desafío al modelo ideal de mujer que proponía el catolicismo, tampoco en relación a su sexualidad. Como veremos en los siguientes apartados, las nuevas teorías sobre lo femenino no acabaron encaminándose tanto hacia la *liberación carnal*, sino más bien hacia la construcción de silencios y vergüenzas.[456] Así, con el nuevo siglo, el afán de conocer y la experimentación con los límites del modelo de mujer nacional y de su sexualidad se verán mitigados por los grandes tabúes que los atraviesan. Por todo ello, las derivas de apertura hacia la modernidad urbana y la *liberación* de los cuerpos, los nuevos modelos de feminidad como la Mujer Moderna y los nuevos usos del tiempo que ponen en práctica las mujeres entrarán en conflicto constante con los planteamientos de la feminidad española y su definición como esposa abnegada y madre entregada. Este modelo en el que, recordemos, «la mujer se circunscribía a un proyecto de vida cuyo eje era la familia, mientras la elaboración de su identidad personal se desarrollaba a partir del matrimonio y de la maternidad sin posibilidad de elaboración de un proyecto social, cultural o laboral autónomo».[457]

El conflicto entre el proyecto de vida del ángel del hogar, esa «figura etérea, angelical, cuya misión es el sustento de su familia»,[458] y las propuestas del feminismo dio lugar a un choque difícilmente salvable. Y este se acrecentó en las ciudades, donde las distancias crecían a medida que surgían nuevas oportunidades laborales o para la formación y el estudio. Así que, como afirma Álvarez Peláez, se empiezan a abrir abismos entre esa mujer sumisa, abnegada y entregada con total devoción amorosa a sus hijos y esposo y aquella que «se sube las faldas y se corta el pelo, conduce coches y juega al tenis».[459]

Así, afirma Aguado, el conflicto moderno se encarna en las mujeres; y, a medida que avanza el siglo, estas serán objeto de intensos debates en los que se manifiesta una gran necesidad de que se lleven a cabo reformas: de las costumbres, de la vida cotidiana, de la moral.

> En la base de esta polémica se producirá el enfrentamiento entre una concepción del cuerpo, considerado como un espacio propio, privado, vedado de cualquier forma de intervención pública —propuesta llena de matices, contraindicaciones y contrastes incluso entre sus defensores—; y una noción del cuerpo como espacio construido, normativizado, «moralizado» desde diversas instancias: el Estado, la Iglesia, los médicos, los higienistas,

[455] Álvarez Pelaéz, «Medicina y moral sexual», 204.
[456] Duby y Perrot, *Historia de las mujeres*, 338.
[457] Mary Nash, «Control social y trayectoria histórica de la mujer en España» en Roberto Bergalli y Enrique E. Mari (Coords.), *Historia ideológica del control social* (España- Argentina, siglos XIX y XX), (Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, 1989), 155.
[458] Nash, «Control social y trayectoria histórica».
[459] Raquel Álvarez Peláez, «Medicina y moral sexual en la España de preguerra», *Asclepio* 42, nº2, 1990: 201-210: 203.

> los legisladores. Por otra parte, en pleno resurgimiento de la dialéctica degeneración-regeneración, el cuerpo femenino va a convertirse en exponente de la reforma de las costumbres, la vigorización pública y la moralidad social, en terreno de confrontación política, mientras se produce la propia intervención de las mujeres en ese debate a través de la adopción o el rechazo de las modas o actitudes modernas.[460]

En ese sentido apunta Vázquez García cuando subraya que, con la llegada del nuevo siglo y el transcurrir del mismo, la sociedad española vería acrecentado el conflicto entre la apertura hacia la modernidad y los códigos del viejo modelo de feminidad. Un conflicto que dejaba un panorama de contrastes. Como afirma Vázquez García:

> un creciente interés por la maternidad saludable, la prevención de enfermedades venéreas, el análisis más detallado de la conducta sexual, el desmantelamiento del tradicional hogar de clase trabajadora, el aumento de las mujeres que trabajaban fuera del espacio doméstico y, en algunos casos, la evitación del matrimonio. En la década de 1920, el proceso parecía haber alcanzado un ímpetu que propiciaba la disidencia sexual, la ruptura de los límites entre los sexos y el trastocamiento de un mundo hasta entonces estrictamente escindido en géneros. En relación a los varones, era como si su universo se hiciera pedazos con la emergencia de la «nueva mujer» y su reemplazo del hogar por la fábrica, el café o la calle. Muchos médicos observaron estos cambios con verdadero estupor.[461]

Así, Vázquez García concluye que, en el cambio de siglo, y especialmente en las primeras décadas del siglo XX español, cuestiones como la irrupción del pensamiento feminista, los cambios relativos a la sexualidad por parte de la ciencia, los nuevos roles sociales desempeñados por las mujeres —especialmente en el mercado laboral—, una pujante subcultura homosexual o las nuevas estructuras económicas anunciadas por la modernidad dejarían sentir su efecto sobre los papeles de género. A todo ello se sumaría también la incidencia de la Primera Guerra Mundial (1914-1918) en la reconfiguración de los patrones de género de todo Occidente, incluida España.[462]

El escándalo en la ciudad moderna

Como venimos señalando, el panorama social del primer tercio del siglo XX, especialmente en la ciudad, era un espacio de contrastes que evidenciaba los campos de inclusión/exclusión en los que tuvieron que moverse las mujeres, «la pervivencia de los viejos modelos de género y la emergencia de otros nuevos, así como el carácter diversificado de la modernidad y de las relaciones sociales entre mujeres y hombres».[463] Las representantes de la *feminidad convencional,* aquellas mujeres vestidas de negro de los pueblos rurales o las élites conservadoras de las ciudades, se entremezclaban con una nueva clase de mujeres trabajadoras. A las nuevas profesiones feminizadas —las

[460] Aguado Higón y Ramos Palomo, «La modernidad que viene»,146.
[461] Francisco Vázquez García y Richard Cleminson, *Los hermafroditas. Medicina e identidad sexual en España (1850-1960),* (Granada: Comares, 2011), 153.
[462] Vázquez García y Cleminson, *Los hermafroditas*, 152.
[463] Ramos, «La construcción cultural de la feminidad», 40, 41.

maestras, las enfermeras o las taquígrafas— se sumaban las obreras fabriles, todas ellas mujeres atrapadas en una interminable jornada laboral.

La ciudad experimentaba grandes cambios que estaban influyendo de lleno en las mujeres. Como sostiene Sánchez Bravo, los espacios urbanos de mediano y gran tamaño «constituyen un área de gran diversidad humana y espacial que pasó de un régimen de fuerte presión demográfica a otro más propio de las sociedades modernas, caracterizado por el fin de las grandes mortandades y la continuidad de las migraciones, tanto en la larga como en la corta y media distancia».[464]

Esta transición demográfica constituye uno de los primeros síntomas de modernidad que experimenta el país y será un fenómeno que dejará huella en las identidades femeninas que habitan en las ciudades. Tendrá repercusiones «en aspectos tan decisivos como el matrimonio, el número de hijos, la inmigración, el mercado de trabajo, o el orden público. La consideración sobre el delito y la enfermedad son elementos a tener muy en cuenta para tomar el pulso a un determinado momento histórico».[465]

Ramos describe que, en el marco de las dinámicas urbanas y en el contexto del cambio de siglo, especialmente durante la década de 1910 y los *felices veinte,* emergen nuevas identidades femeninas bajo el común denominador de la *mujer moderna* o la *nueva mujer*. Especialmente sucede entre las élites y las clases medias urbanas europeas, pero con una incipiente incidencia en España. Se trata de nuevos modelos de feminidad representados por figuras como *la garçone, la flapper, la maschieta* o *la pelona,* muchos de ellos provenientes de París.[466]

En la obra conjunta de Aguado y Ramos «La modernidad que viene. Mujeres, vida y espacios de ocio en los años veinte y treinta», se describe como estas responden a una mujer «autónoma, moderna, más estilizada, "masculina", la Garçonne, que acorta sus faldas y cabellos, permanece soltera o se "redime", volviendo a veces a los cauces convencionales de la feminidad: el matrimonio y la maternidad».[467] Mujeres instruidas, con formación —en una primera época, con educación básica, pero paulatinamente crecería el número de mujeres con formación superior y universitaria—, también mujeres vanguardistas con interés por la literatura o el arte. Con señas de identidad que se hacían visibles a través de una estética que las permitía distinguirse —una estrategia propia de la burguesía, educada en la necesidad de distinguir a las *señoritas* del resto de mujeres— . La moda y la indumentaria eran a simple vista lo que mayores innovaciones presentaba: los cortes de pelo y una moda que apuesta por la comodidad, como ejemplifica el uso del pantalón, y la simplicidad. Sin embargo, aseveran las autoras, cuestiones como la vida íntima sufrieron grandes cambios que no fueron tan apreciables.

Las transformaciones acontecidas en la posguerra mundial, las nuevas identidades provenientes de la mujer moderna y la dinámica urbana implicaron el mencionado cambio

[464] Gutmaro Gómez Bravo, «El delito y la enfermedad en la España del cambio de siglo», *Cuadernos de Historia Contemporánea»* vol. Extraordinario, 2007: 113-120, 113.
[465] Gómez Bravo, «El delito y la enfermedad», 113.
[466] Ramos, «La construcción cultural de la feminidad».
[467] Aguado Higón y Ramos Palomo, «La modernidad que viene», 270.

en la vida íntima y en las dinámicas sexuales de las mujeres. Poco a poco, los nuevos modelos de feminidad que se dejaban ver en las grandes avenidas de la ciudad y en los espacios de la bohemia, la intelectualidad y el mundo artístico fueron recreando nuevos imaginarios de la feminidad que, además, comenzaban a plasmarse en el arte y en la literatura. Novelas, obras de teatro, pinturas… protagonizadas por la nueva mujer o la emergencia de numerosas voces femeninas que expresaban alegrías, malestares y anunciaban luchas tanto individuales como colectivas. Todas estas cuestiones, que dan cuenta de la consolidación de los primeros síntomas de la modernidad europea, pondrán en cuestión elementos fundamentales que venían sosteniendo el modelo de feminidad normativo.

Las nuevas variables económicas y sentimentales suavizarán, en cierta forma, el ideal de mujer-esposa. Un ejemplo de ello, señalan Aguado y Ramos, es que la importancia concedida al hogar se resiente en favor de la formación y la autonomía personal. Así, se produce un cambio en ciertos componentes que venían manteniendo el ideal de amor victoriano: irrumpe un nuevo ideal de pareja defendido por los sectores feministas y los espacios más reformistas en el que cobra una fuerte importancia un modelo de amor-amistad frente a las formas del matrimonio conveniente.

Aguado, Ramos, Ortega López o Aresti coinciden en que, en el contexto español, la consolidación de estas nuevas feminidades no sería tarea fácil. Pese a la bonanza económica de la época de la posguerra mundial y la cierta voluntad aperturista bajo la dictadura de Primo de Rivera, la irrupción de la mujer nueva en términos socioculturales fue costosa. Sobre ello, Ramos afirma que «La débil trayectoria de las clases medias, las altas tasas de analfabetismo femenino —situadas en el 81,2% en 1890— y el peso del catolicismo y de la familia patriarcal dificultaban los procesos de modernización». Sin embargo, prosigue, la sociedad española del primer tercio del siglo XX sí verá reflejados importantes cambios:

> Estos procesos, a pesar de ser minoritarios en buena parte de España, provocaron la ruptura de numerosas pautas de comportamiento en los espacios públicos y en la vida doméstica, renovaron las prácticas de vida y a la vez incentivaron el miedo a la indefinición sexual y a los nuevos modelos de feminidad y masculinidad, más flexibles y matizados, legitimados por diferentes disciplinas científicas. Asimismo, impulsaron proyectos feministas plurales, a veces enfrentados, que desempeñaron un papel decisivo en la conquista de la ciudadanía femenina y canalizaron luchas decisivas para fortalecer la democracia.[468]

En este mismo sentido, junto a Aguado afirma que los cambios acabarían afectando a los espacios públicos, desde la calle hasta la fábrica o incluso los espacios de ocio. La categoría de mujer moderna española representaba a aquellas mujeres capacitadas para ejercer una profesión y que tenían una cierta libertad de movimiento. Mujeres que practican deporte **«**alentadas por la proliferación de discursos en los que se les recomendaba hacer ejercicio físico para fortalecer las condiciones físicas y morales de la Raza».[469] Que acuden al cine, a teatros o a ateneos. Pero los cambios también

[468] Ramos, «La construcción cultural de la feminidad», 40, 41.
[469] Aguado Higón y Ramos Palomo, «La modernidad que viene», 275.

transformarían parte de la vida íntima y de la cotidianidad de las mujeres, alcanzando el espacio privado, desde el hogar hasta la intimidad de la consulta del médico. Según las autoras, en el plano ideológico estas mujeres seguían manteniendo el apego a la religión y seguían preparadas para el matrimonio, considerado —incluso en estos ambientes— la verdadera meta para las mujeres. Sin embargo, destacan, esto también comenzaría a transformarse, ya que las cifras muestran cómo en el primer tercio del siglo se incrementó el porcentaje de solteras y aumentó el número de la población activa femenina de las ciudades**.**

En ese sentido, afirman que en el primer tercio del siglo XX se abrieron paso las profesionales liberales, las escritoras y artistas de vanguardia, las secretarias y dependientas de comercio; pero también sería el tiempo de otros modelos que representaban a la mujer nueva y que, en numerosas ocasiones, poco tenían que ver con la élite. Se trata de *mujeres apaches* —delincuentes, bandoleras y pertenecientes al hampa—; mujeres extranjeras desplazadas a España como esposas-amantes de lujo o espías durante la Gran Guerra; o reinas del cuplé. Todas ellas mujeres que trasgredían los márgenes, que se saltaban las normas —aunque, en muchas ocasiones, sin romperlas del todo—. A su manera, dirán, buscaban el disfrute de una cierta, aunque limitada, autonomía. Y por ello representan una transgresión frente al concepto de hogar, de familia, de maternidad o incluso de identidad sexual. Pero esta transgresión estará atravesada por un fuerte sesgo de clase:

> Es indudable que los cambios experimentados por la sociedad española en el primer tercio del siglo XX tuvieron su reflejo en los espacios públicos y privados, la vida cotidiana, el hogar, la maternidad y las identidades. Este proceso se proyectaría en el lenguaje, las actitudes, los comportamientos y las formas de autorrepresentación. La frontera que separaba a las clases sociales y a los sexos se percibía, no ya en la ropa, sino en su mismo cuerpo.[470]

Por ello, en las mujeres de las clases trabajadoras urbanas los procesos de emancipación correrán por sendas un tanto distintas. Para empezar, por enumerar lo más cotidiano, una cuestión fundamental para la autonomía personal, como es el derecho a la privacidad, era solo un derecho adquirido por las clases acomodadas. «Mientras las mujeres burguesas contaban en sus hogares con salones y otros espacios de representación social, las de las clases populares desarrollaban parte de su vida cotidiana en un hábitat reducido, mal iluminado y peor ventilado».[471] Por ello, la cotidianidad de estos espacios poco agradables obligaba a las mujeres obreras y a las mujeres de clases populares a desarrollar su vida en el exterior, en las calles, plazas, ríos de la ciudad. Sus vidas eran, de alguna forma, vidas públicas, mostradas en el escenario de la cotidianidad urbana.

En este sentido, es importante romper con la dicotomía comúnmente establecida entre el espacio público y el espacio privado, en la que lo privado se asume como universo femenino que, a su vez, está excluido de lo público. Pese a que esta idea se desarrolla más adelante —en el siguiente capítulo—, es necesario señalar aquí que la imposición de la

[470] Aguado Higón y Ramos Palomo, «La modernidad que viene»,276.
[471] Aguado Higón y Ramos Palomo, «La modernidad que viene», 276.

división sexual del espacio será una cuestión compleja, especialmente si hablamos de las clases trabajadoras en las ciudades españolas del primer tercio del siglo XX:

> No todo lo público es masculino ni todo lo privado es femenino. Las mujeres circulan en el espacio público y por el salón, su casa permanecerá abierta al exterior. Los hombres también estarán presentes en lo privado y los poderes del padre pesan sobre la familia. La mujer civil es al mismo tiempo pública y privada y se encuentra en la casa y en la ciudad, en el parentesco y en la sociedad. A este respecto es importante desbaratar las trampas del discurso y descomponer los estereotipos tradicionales.[472]

Podemos concluir, por tanto, que el cuerpo femenino en la modernidad urbana es a la vez público y privado. En la ciencia, en la medicina, en el ámbito del deporte o de la cultura, el cuerpo femenino se fue *mostrando.* Los paseos al aire libre por las grandes avenidas de la ciudad, la práctica deportiva o el baile aparecerán como nuevos ámbitos de sociabilidad. El cuerpo también se mostrará por las noches en las salas y salones de fiesta, en donde artistas de toda índole se erigen como protagonistas de la noche urbana encima de las tablas o como público.

> Los tiempos modernos propiciaron la liberación del cuerpo. Las mujeres bailaban en todas partes: las intelectuales y universitarias en la Residencia de Estudiantes; las burguesas y las nobles en los salones aristocráticos; las trabajadoras en los merenderos, verbenas y plazas de pueblo.[473]

No podemos olvidar que, tal y como se describe en los siguientes capítulos, en la liberación de los cuerpos y del sexo las mujeres de clases desfavorecidas se encontraban atravesadas por contradicciones de toda índole. Las dificultades económicas impedían que pudieran encajar en los modelos normativos. Por ejemplo, sus largas jornadas laborales impedían que pudieran dedicar su tiempo a ese destino femenino por excelencia, venerado y romantizado hasta la extenuación por el sector intelectual de la época: la maternidad y la crianza. Esto resultó un verdadero problema para las élites y para determinados sectores políticos que veían en las clases obreras la degradación de la especie y que despreciaban a estas mujeres, concibiéndolas casi como unas salvajes sin ningún tipo de moral.

Frente a las tensiones acerca del modelo de feminidad, Vázquez García considera que se suceden diferentes respuestas que pueden observarse a partir del cambio de siglo y que afectan directamente a los roles de género. Respuestas que fueron analizadas desde diferentes perspectivas por intelectuales y pensadores de la época y que provocaron diferentes reacciones. A su entender, estas respuestas pueden distinguirse en tres grupos diferentes.[474] La primera de ellas ha sido descrita en las páginas anteriores. Se trata de lo que Vázquez García nombra como *la modernización del sexo*. Según el filósofo, esta respuesta representa un perfil socialmente más ilustrado. Concibe el nuevo rol de las mujeres desde la necesidad de arrojar luz sobre los oscuros escondrijos de la sexualidad,

[472] Duby y Perrot, *Historia de las mujeres*, 336.
[473] Aguado Higón y Ramos Palomo, «La modernidad que viene», 272.
[474] Vázquez García y Cleminson, *Los hermafroditas*, 152.

emancipando el conocimiento sexual de las garras del catolicismo y llevándolo al moderno enclave de la literatura sexológica. Esta tendencia se insinúa a partir del nacimiento de la literatura sexológica decimonónica, auspiciada por las preocupaciones sociales y morales de higienistas como Pedro Monlau i Roca. Analizar esta primera estrategia implicaría un amplio estudio acerca de la deriva científica del momento que escapa a los límites de esta investigación. Autoras como Nerea Aresti, en su obra *Médicos, donjuanes y mujeres modernas. Los ideales de feminidad y masculinidad en el primer tercio del siglo XX*, realizan un exhaustivo análisis sobre la materia. Por ello, a lo largo de los capítulos que siguen se hará una breve referencia al tema sin adentrarnos en él en profundidad.

La segunda de las respuestas fue considerar la nueva realidad como una *amenaza*. La consecuencia de ello fue que las mujeres que adoptaban roles diferentes a los tradicionales acababan siendo objeto de difamación. Esta respuesta, fruto del miedo y de la angustia, se emprendió como una reacción que buscaba la estabilización del modelo de mujer española. Para ello, se apoyaría en las teorías de médicos y psiquiatras que, como Novoa Santos, arguyeron la incapacidad física o mental de las mujeres para ejercer su papel fuera del hogar. Esta segunda estrategia se siguió por las derechas, los sectores reaccionarios y católicos. Tal y como analizaremos en los apartados que siguen, se trata de una clara estrategia del antifeminismo.

Como afirma Nash, pese a los nuevos aires de apertura que trajo consigo la modernidad, con la llegada del siglo XX se ampliaron las trabas y las resistencias a la presencia femenina en el ámbito público. Esto tendría como consecuencia la multiplicación de los controles reguladores por parte de un dispositivo antifeminista represor. La cuestión no era solo producir un modelo de feminidad normativo definido como mujer española*;* también se hacía necesario detectar cómo y por qué había determinados sectores femeninos que *escapaban* a este modelo y, sobre todo, pensar de qué forma afrontarlo. Las mujeres estaban dejando ver que, tal y como habían reivindicado las ilustradas, no eran seres idénticos, sino que vivían realidades complejas atravesadas por la condición social, la posición de clase y las influencias culturales modernas. Estas mujeres conquistaban el mercado laboral a través de sus trabajos en las fábricas, en oficinas o en las salas de fiestas y los teatros. Pero, como afirma Mary Nash, cada vez que conquistaban un espacio que *no era suyo,* podían verse sometidas al escarnio social o, incluso, a la represión. El rechazo social a la presencia femenina en la política, la cultura o las actividades sociales dificultaba enormemente la integración de la mujer en el ámbito público, a excepción de algunas figuras notables, poco representativas del conjunto de la colectividad de las mujeres.[475]

La tercera y última de las respuestas frente a las transformaciones en relación al género será, según Vázquez, la apertura a la ambigüedad, la androginia y la homosexualidad. Nuevas expresiones de la sexualidad y nuevas identidades que serán afrontadas como una empresa política o de signo estético. Según Vázquez, esta postura se distancia tanto de los intentos de apuntalar los roles tradicionales como de la pretensión de reasignarlos

[475] Mary Nash, «Control social y trayectoria histórica».

dentro de un discurso sexológico modernizador, pero preservador de la división sexual. Esta tercera opción podría vincularse por tanto a un discurso sexológico modernizador vinculado al feminismo. Sin embargo, en este trabajo queremos relacionarlo también con la incipiente cultura de masas, un espacio que no estará especialmente politizado, ni siquiera tendrá en teoría la mínima necesidad de transgresión, pero en su práctica supondrá una importante transgresión al modelo normativo. Como veremos en el siguiente apartado, especialmente en el mundo urbano la cultura de masas se teñirá de nuevos roles, nuevas identidades y nuevas prácticas sexuales.

Pese a que todas las respuestas son sumamente interesantes, este trabajo aborda únicamente el modo en que se enfrentaron a los cambios que afectaban a la feminidad y al papel tradicional de las mujeres aquellos que consideraban la transgresión como una amenaza. Posturas que defendían el ideal nacional y lo presentaban como ideal normativo. Una artificialidad que, vestida de *orden natural*, querrá hacerse encajar en los cuerpos mediante los procesos de disciplina y biopolítica. Resulta de especial interés analizar cómo la mujer española choca con dinámicas sociales tales como la incipiente modernidad, la introducción del pensamiento feminista, las nuevas prácticas de la mujer moderna o las nuevas lógicas de una incipiente clase obrera urbana.

Cuestiones todas ellas que ya no son un fantasma que amenaza con su llegada, sino que se plasman en la realidad y arraigan en los núcleos urbanos de todo el país. Un tiempo y un lugar en el que el poder disciplinario no puede alcanzar el nivel de la masa y requiere de una transformación biopolítica que se fija en la ciudad y sus flujos.

El estupor con el que muchos observaban los cambios no fue solo un signo de alarma para el campo médico o científico. En general, una fuerte angustia azotaba a todos los ámbitos, desde la religión, la política o las ciencias sociales, espacios que respondieron a esta crisis mediante diversas instancias. Estas respuestas se verían agravadas durante la Dictadura de Primo de Rivera (1923-1930), período en el que se acrecentaron las críticas hacia un Gobierno que se consideraba excesivamente permisivo. Como expresa Vázquez García, en todos estos sectores se registró una creciente preocupación por el mejoramiento del hábitat, del entorno urbano y de la vivienda de las clases más desfavorecidas, cuyas precarias condiciones de vida favorecían la propagación de terribles epidemias y alentaban las proclividades revolucionarias.[476]

En el apartado siguiente se analizará cómo el sexo se convierte en un foco esencial de los discursos del antifeminismo. De un antifeminismo productivo que promueve y afianza el arquetipo de feminidad, y que fija sus normas, establece sus límites y juzga los márgenes; pero especialmente de un antifeminismo que se expresa en sus formas represivas, que convierte el sexo en una cuestión de Estado, reprime su diversidad de formas y manifestaciones y humilla cualquier feminidad que no se encorseta en los estrictos límites que impone. Un antifeminismo que se ensaña sobre esas identidades de mujeres que fueron objeto de compasión, de humillación y de marginación; y que conlleva esa soledad

[476] Francisco Vázquez García, Andrés Moreno Mengíbar, «políticas del burdel» en *Sexo y razón,* 277-358.

que sufren las abandonadas, «o la soledad de las independientes, que prefieren pagar con el celibato una mayor libertad».[477]

Tal y como veremos, las figuras que forman parte de los márgenes del arquetipo de feminidad conforman un amplio abanico que incluye tanto a las viudas, condenadas al eterno olvido, como a las solteras. También a otras mujeres que subvierten el orden de violencia en el que la mujer es considerada una víctima. Figuras vinculadas con la delincuencia y la criminalidad, mujeres que ejercen la violencia y dan el paso de víctima a verdugo: «la "mujer criminal" de la que mucho se habla a pesar de que su presencia no deja de disminuir en el horizonte penal (…) muestra los fantasmas que alimentan el temor a la igualdad y el miedo a la revuelta».[478] Otro ejemplo de ello lo vemos en la *mujer pública* y, en general, en aquellas mujeres cuya sexualidad no está enmarcada dentro de la norma. Se trata de prostitutas, libertinas o artistas «cuyo comercio está cada vez más reglamentado en nombre de la higiene y de la "raza"».[479]

Con el cambio de siglo, el control sobre ellas se verá acrecentado, especialmente sobre las prostitutas. Ellas serán, para el imaginario del antifeminismo, la máxima expresión de la perversión y, por ello, serán las más denostadas. Sin embargo, tendrán un papel contradictorio y controvertido: a la vez que la prostitución se considera una amenaza para la institución del matrimonio y el modelo de familia burguesa, será tolerada y permitida como un silencio a voces. Hasta tal punto que, ya a mediados del siglo XIX, se había puesto en marcha un sistema reglamentarista —es decir, permisivo—. De este modo, la prostitución se mueve entre lo ilícito, la tolerancia y el control, ejercido mediante el empadronamiento o los exámenes médicos.[480] En ese sentido, las autoras de *Historia de las mujeres* señalan:

> Sean cuales fueren los esfuerzos masculinos para distinguir entra la cámara conyugal, el burdel y la casa de citas, su interpenetración es frecuente. Los métodos anticonceptivos se aprenden en los prostíbulos. Las enfermedades de transmisión sexual pasan —a través de los hombres— del burdel al hogar. La prostituta es una pasajera sin problemas particulares para hallar sitio en una vida familiar normal, aun cuando en el siglo XIX, las fronteras de la respetabilidad se espesan y las segregaciones entre las mujeres «honestas» y las otras se acentúan.[481]

Con la entrada al siglo XX, el antifeminismo represivo se afana en el asunto de la prostitución. Se va a exigir un mayor control sobre la población prostitucional, lo que, como afirma Guereña, supondrá mayor represión policial y la intensificación de la vigilancia sanitaria. Esto se extiende, también, sobre otras sexualidades ilícitas sobre las que, como afirma Foucault, se crea toda una nueva red de instituciones encargadas de *canalizarlas,* de hacerlas entrar en nuevos dispositivos de control. Ejemplos de ello serán el burdel o el manicomio. Como veremos en el siguiente capítulo, también las sexualidades diversas, como la homosexualidad femenina, vivirán a la sombra de una

[477] Duby y Perrot, *Historia de las mujeres*, 339
[478] Duby y Perrot, *Historia de las mujeres*, 339.
[479] Duby y Perrot, *Historia de las mujeres*, 337.
[480] Mar Trallero, Marta Venceslao Pueyo, *Putas, República y revolución* (Barcelona: Virus, 2022).
[481] Duby y Perrot, «La mujer civil, pública y privada», 337.

sexualidad *tolerada.* Una sexualidad a la que no se reconoce apenas como tal y que, en todo caso, se considera menos escandalosa que la homosexualidad masculina. Pero que comienza a hacerse más visible en el mundo del espectáculo y de la noche urbana en general, espacios donde los controles morales se vuelven más laxos.

Con todo ello, podemos decir que la preocupación del antifeminismo represivo por la sexualidad femenina tiene, como vemos, varias aristas. En primer lugar, la sexualidad se construye como el eje fundamental de la mujer española, definida por la heteronormatividad y por unos estrictos códigos morales basados en el pudor, el recato, la honra y la virginidad. El himen —su salvaguarda— será, como describe Corbin, el símbolo supremo tanto desde el punto de vista de la salud como del éxito matrimonial: «el capital de honor conservado de este modo es de igual importancia que el capital biológico que constituye la buena salud y que el del patrimonio, formado por la dote y la herencia en perspectiva».[482] Y, después de la pérdida de la *virginidad*, la importancia del himen dará paso a la importancia de su sexo o de la *honra* en la construcción del relato acerca de la *buena mujer*.

En segundo lugar, la sexualidad es un elemento fundamental del discurso antifeminista porque sirve para delimitar los márgenes en los que se encuentran *otras* mujeres, *otras* sexualidades que conforman un modelo antagonista y ayudan a pensar la feminidad dentro del binomio de mujer buena/mujer mala. El modelo heteronormativo que, como vimos en el pasado capítulo, crea y recrea el antifeminismo productivo sirve para delimitar la identidad femenina y, con ella, la práctica sexual y todo el universo de los deseos y los placeres. Se trata de un ejercicio del biopoder mediante la disciplina del cuerpo, cuyo objetivo será no solo el *adiestramiento,* sino también mantener los estrictos protocolos de comportamiento de la feminidad. Sobre ello, Guereña señala:

> Tal cómo repetían sin cesar los manuales de urbanidad, buen indicador del conjunto de normas y valores que cabía inculcar a la juventud —y, más particularmente, a las niñas—, el cuerpo seguía siendo una fuente de «corrupción» y cabía, por lo tanto, esconderlo a la vista de los demás y disciplinarlo.[483]

Por ello, señala Guereña, todo lo que se construye fuera de los límites de dicho modelo se torna anómalo y debe ser extirpado de la sociedad. Aun cuando solo sean fantasías que no se han llevado a cabo, serán vistas como una amenaza frente a la cual se activan todos los dispositivos de control y de regulación destinados a erradicarlas. Y, como consecuencia, se controla y se regula todo lo que pueda suponer su alteración. Regulaciones como la ley de la prohibición del piropo grosero que se contemplaba en el Código Penal de 1928 y cuyo fin era conseguir el desarraigo de *costumbres viciosas* o, también, los controles y censuras sobre publicaciones de temática sexual o de la pornografía que comenzaban a difundirse. No podemos olvidar, sin embargo, el uso de la violencia policial y física, la represión moral que criticaba las nuevas modas o la secularización de las costumbres e, incluso, las *campañas de adecentamiento* impulsadas

[482] Corbin, «El encuentro de los cuerpos», 175.

[483] Jean-Louis Guereña, «El sexo exaltado: la producción erótica clandestina (siglos XIX y XX)» en *Detrás de la cortina,* 385-438, 392.

por los sectores religiosos del país que, como señala Aguado, tenían tal «rigidez ideológica que minaba la independencia femenina».[484]

Por último, cabe señalar que no todo el antifeminismo represivo *hizo ruido.* El antifeminismo necesitó alzarse contra las transgresiones usando todo tipo de métodos, también los del silencio y el ocultamiento. Esta estrategia, tal y como afirma Guereña, será muy característica de los sectores católicos, quienes, según el autor, pretendieron orientar y dirigir la conducta humana basándose en la ocultación: «la ignorancia (y, por lo tanto, la "inocencia", sinónimo de "pureza", según ella), el silencio e incluso la mentira en su caso (en cuanto a la concepción, sobre todo), eran preferibles al conocimiento y a la "verdad"».[485]

4.2. La explosión de la sexualidad y el erotismo en la nueva cultura de masas

La preocupación moderna por el cuerpo femenino quedará plasmada también en el ámbito de la cultura. Incluso podríamos decir que este proceso encontrará un aliado fundamental en el arte y la cultura. Como afirma el literato y experto en *cuplé* Serge Salaün[486], en respuesta a los tabúes que se habían ido levantando en torno al sexo en esa Europa *rancia,* se desató una ola de destape y erotismo que, sobre todo, encontró en la cultura popular y de masas el vehículo de expresión necesario. Esta ola representaría una línea de fuga en la que se dejan fluir el deseo, el erotismo, la picardía y todo un universo de fantasías que aparecen en la *baja cultura* y se muestran impúdicamente.

La cultura de masas representó un intento de liberación carnal capaz de encontrar brechas por donde escapar a los estrictos controles morales de la época. Como veremos en el capítulo 5, en el nuevo contexto urbano los márgenes y lo ilícito se mueven con relativa facilidad entre los límites. En sus calles, especialmente cuando cae la noche, se manifiestan las sexualidades *abyectas:* así, se advierte la presencia de mujeres que encuentran en este *submundo* una forma de ganarse la vida. Algunos de los casos paradójicos en el campo de la sexualidad serían el de la prostitución y el de las mujeres artistas en los nuevos espectáculos de masas. Ellas encarnan en sus cuerpos las consecuencias de la moralidad antifeminista que adoctrina en el modelo de mujer española. Sobre ellas recae el peso de una moral que *tolera* la prostitución y *consume* cuerpos femeninos a la vez que los castiga.

En el caso de las artistas, nos interesan especialmente aquellas vinculadas al flamenco y al cuplé: dos manifestaciones populares relevantes que, de una forma u otra, se las apañaban para desafiar los códigos morales de la época. Como veíamos en el capítulo anterior, en la cultura flamenca —que engloba el cante, el toque y el baile, pero también toda la puesta en escena de lo flamenco— se reproducirán todos los estereotipos propios

[484] Aguado Higón y Ramos Palomo, «La modernidad que viene»,148.
[485] Guereña, *Detrás de la cortina,* 46.
[486] Serge Salaün, *El cuplé (1900-1936),* (Madrid: Espasa, 1990).

del romanticismo. Es decir, la idea de lo rural como espacio anhelado, los vínculos con la tierra, la dureza del trabajo y ese sufrimiento vivido desde la idea de redención católica. Pero, sobre todo, el flamenco representaba los estereotipos de una feminidad asociada con la mujer nacional. Al tener todos estos elementos, la cultura flamenca será un reflejo del intento de construcción de una determinada *feminidad española* que alude a la naturaleza más ancestral. Y, por ello, en su contenido —letras, coplas, representaciones— tiene unos arquetipos femeninos muy marcados. Es frecuente encontrar la figura de la madre y la compañera como modelos de amor incondicional, pero también de la prostituta como mujer de la que compadecerse y salvar de una vida decadente. O también a mujeres erotizadas y sexualizadas como Carmen de Bizet o las propias bailaoras flamencas, que vivieron en los márgenes de la moral de la época, pero que, sin embargo, fueron ensalzadas como el culmen del erotismo español. Sin embargo, desde finales del siglo XIX el flamenco acabará produciéndose y reproduciéndose en los ambientes más marginales, marcados con fuertes estigmas. En salas de baja categoría frecuentadas por el lumpen y donde todo lo *ilícito* encontraba salida. Lugares donde se difundía el ideal romántico del pueblo español pero que poco tenían que ver con ese mismo prototipo.

La historia del cuplé sigue una trayectoria similar. El cuplé nace con formas aprendidas de la zarzuela y tiene como influencia directa la tonadilla, canción tradicional española originada en los romances del Siglo de Oro, «hecho que quizás explica la enorme acogida que estas canciones tuvieron en España en un momento en el que el país emprendía un proceso de cambio demográfico y social».[487] Se trata de una canción breve y de formato independiente cuyos antecedentes se encuentran en la canción popular y en el teatro lírico español. Sus letras se caracterizan por sus *subidas de tono* y por la sátira y los dobles sentidos. En las inspiraciones escénicas del cuplé, al igual que en el flamenco, destaca lo popular, el andalucismo y la relación entre los sexos —seducción, cortejo, erotismo, sexualidad, etcétera—. Cabe resaltar el protagonismo que gana la mujer española. Pero, como veíamos, se trata de un ideal español que se aleja de la mujer flamenca —de amor incondicional y sufrida— para presentar una feminidad alegre, sensual y promiscua.

El cuplé se alzaría como género genuinamente español y rápidamente lograría un gran arraigo en la sociedad, cosechando enormes éxitos. Sin embargo, tanto sus letras como la representación de sus canciones acabarían suponiendo una confrontación con la moral católica. El cuplé liberó los cuerpos, los deseos de hombres y mujeres, mientras flexibilizaba las normas morales en cafés cantantes y salas de fiesta de todo el país. Y si bien el juicio y el castigo no cesaron en su intento represivo, en estos espacios los *encorsetados valores de las clases medias* se difuminaban entre la fiesta y los psicotrópicos.

Según Salaün, con el cuplé se muestran los primeros signos del asentamiento de la sociedad de consumo en las grandes ciudades del país. El nacimiento de este género chico data de la España de la Restauración, respondiendo en principio a una cuestión económica: en vez de ofrecer zarzuelas de cuatro horas en teatros con altos precios en ciudades como Madrid, se realizan cuatro piezas chicas de una hora cada una destinadas

[487] Chuse, *Mujer y flamenco*, 34.

al gran público, adaptables a diferentes tipo de espacios —teatros, teatrillos, cafés…— y con un carácter jovial que las diferenciaba de la seria ópera italiana.[488] Tal y como afirma Inés María Luna:

> La gestación del cuplé no permanece ajena a los cambios sociales que tienen lugar a finales del XIX y principios del siglo XX, a las primeras muestras de la sociedad urbana de consumo, a las influencias foráneas en la cultura española. En suma, sigue un cambio expansivo hacia afuera, así se va enriqueciendo. La crítica musical reivindica la importancia de una corriente que va creándose en los ambientes de zarzuela y género chico, que se extiende al cuplé y la canción española, y que es esencial en la conformación del discurso moderno.[489]

El cuplé tendrá un fundamento eminentemente teatral y un carácter profundamente popular que hacen de su contenido un lenguaje accesible a todos los sectores sociales. Por ello, es muy importante su puesta en escena —la poca ropa, los gestos, la insinuación…—, así como las letras de las canciones. Mientras que el flamenco ve a la mujer a través de una exaltación de lo sensible y de lo salvaje, el cuplé verá su cuerpo y su deseo. Así, si en el ámbito de la cultura popular y de masas el flamenco simbolizó los valores patrios y la exaltación de la feminidad romántica, el cuplé vendría a ser el espacio de expresión más masivo y más explícito del erotismo nacional. Y lo sería más que las novelas, la fotografía o el cine de la época.

El siguiente cuplé, titulado *Ven y ven*, compuesto por Álvaro Retana, fue cantado por artistas de gran nivel, como La Goyita (1890-1970), que lo estrenaría en 1911, o por Raquel Meller (1888-1962). En él quedan bien reflejadas las características del género:

> Ven y ven y ven
> chiquillo vente conmigo
> no quiero para ¿pegarte?, mi vida
> ya sabes pa' lo que digo.
>
> Porque canto el ven y ven,
> se quejan muchas esposas
> de que luego sus maridos, mi vida,
> en casa las llamen sosas.[490]

Además de por sus *picantes* letras, el cuplé se caracterizaba también por la sátira y la ironía. Una vez popularizado, y a sabiendas de que ejercía de altavoz, empezaron a oírse letras con un gran contenido crítico. Un ejemplo es *La Diputada,* cantado por Amalia Molina en 1932. Es un poco más tardío, del período de la República. Pero este cuplé se suma a la campaña contra el feminismo o contra aquellas mujeres que se salían de las normas. La ridiculización o la humillación como estrategia del antifeminismo contra estas mujeres puede verse claramente en este tipo de expresiones culturales:

[488] Enrique Encabo, «El arte en la era de la ideología» en *Música y nacionalismo*, 181-194.
[489] Inés María Luna, *Flamenco y canción española*, (Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2019), 42.
[490] La Goya- Tema, «Ven y Ven y Ven», Youtube, 20 enero 2020, https://www.youtube.com/watch?v=lvbIClVmbCY.

> Llegó la hora del feminismo,
> y como siempre fui avispada,
> y en todas partes me llevo algo,
> me llevé el acta de diputada.
>
> En el Congreso con Luis de Tapia
> estoy actuando de adalid.
> ¡Viva el divorcio! ¡Vivan mis manos!
> que aún no han cosido ¡ni un calcetín!
>
> Y hasta en la peluquería
> me llaman «Su Señoría».
> Y como Victoria Kent,
> viajo de balde en el tren.[491]

En la representación del cuplé, en su puesta en escena, vemos a mujeres que lucen sus cuerpos y hacen teatrillos musicales, con alusiones continuas —más o menos explícitas— a la sexualidad. Mujeres que interpelan a los varones, los incitan y los excitan con la picardía propia de lo que podía entenderse por *mala mujer*. A diferencia del ideal de mujer casada, madre y cuidadora que imperaba en la sociedad y que era impuesta como ideal de feminidad, el cuplé desafiaba estos modelos femeninos.

En los escenarios, hasta la Primera Guerra Mundial, el cuplé coexiste con el flamenco, con otras músicas latinoamericanas y con el jazz y el charlestón. Junto a ellos florecen los espectáculos de variedades, gracias a la creación de los *cabarets*, que facilitaban el desarrollo de formatos con más similitudes con los de los teatros tradicionales que el modelo de espectáculo que se realizaba en los cafés cantante. En este tiempo, el cuplé era un entretenimiento puramente masculino, hecho que hacían patentes los carteles de «Solo para hombres» en la puerta de los locales. Después de 1912 el cuplé experimentó cambios. En cierta medida, empezó a salir de los ambientes más oscuros y marginados. Esta apertura producía nuevos tipos de espectáculos, más dirigidos al gran público, y le daba un nuevo estatus. El éxito del cuplé provocó una transformación en su contenido y en sus representaciones. Igual que le pasaría al flamenco, iría *reformándose*, convirtiéndose en un género más sentimental y melodramático. Con todo y eso, pese a su popularización, continuaba manteniendo su picaresca y sus letras controvertidas.

El cuplé más sentimental y menos provocativo se fue convirtiendo en norma a causa de las campañas de orden y de las ligas morales de la virtud, de las que hablaremos más adelante.[492] Por los mismos motivos, el flamenco corrió una suerte similar: en plena decadencia de los cafés cantantes, salía de los tugurios para trasladarse al teatro y a otros locales más *respetables*. Eso hizo que tanto la audiencia del flamenco como la del cuplé se fueran abriendo a otros sectores de la sociedad.

[491] Antiguosmodernos, «La Diputad por Amalia Molina», Youtube, 8 junio 2008, https://www.youtube.com/watch?v=P_3PlVvYGL0.

[492] Ana Aguado y María Dolores Ramos, *La modernización de España (1917-1939). Cultura y vida cotidiana*, (Madrid: Editorial Síntesis, 2002).

> Cuando el cuplé se hizo «respetable» según los cánones de la nueva época, el género se institucionalizó a escala nacional e internacional. Entre 1912 y 1925, las cupletistas realizaron actuaciones de una altísima calidad en cabarets e incluso en teatros. La conquista de esta respetabilidad permitió que el género alcanzara gran audiencia, incluyendo en ella a las clases medias y a las mujeres. El cuplé se había convertido en una forma de cultura nacional conveniente para todos, un producto comercial absoluto.[493]

En este sentido, el desarrollo del cuplé tiene muchos paralelismos con el flamenco, género del que hemos hablado en la *Parte II* de esta investigación y que nos resulta relevante tanto por la imagen de la feminidad que proyecta como por sus vínculos con el lumpen. Tanto el cuplé como el flamenco representan géneros nacionales que combinan estilos folclóricos y modernos, y ambos comenzaron a fraguarse en ambientes de «mala reputación», en los márgenes de la ciudad moderna. Ambientes exclusivos para hombres pero habitados por mujeres precarias que trabajaban en ellos como artistas, camareras o prostitutas. Con el tiempo, cuplé y flamenco pasaron gradualmente desde la marginalidad hacia la fama y la respetabilidad, pero caminando por senderos tortuosos de crítica y escarnio de todo tipo.

Después de su época de oro, a partir de 1925 el cuplé y el flamenco volverían a los escenarios de las revistas musicales, con coros de chicas y estrellas glamurosas. Tras la Guerra Civil, ambos géneros continuaron como representantes de la canción española, pero fuertemente manipulados por el régimen franquista, que les daría un matiz sentimental y patriótico. Así irían perdiendo, por lo menos en el primer franquismo, lo que tuvieron de subversivo y de liberador de la sexualidad femenina.

Más que por sus letras, en este trabajo nos hemos querido preocupar por todo el universo de la representación del cuplé y, especialmente, por la alarma social —y moral— que suscitaría en un tiempo de multiplicación de los discursos sobre lo femenino, período en el que el cuerpo de las mujeres se convierte, como hemos señalado, en el exponente de la reforma de las costumbres, la vigorización pública y la moralidad social.[494]

Como veremos en el último capítulo, los espacios de la noche urbana donde se representaban los espectáculos de masas adquieren mayor relevancia desde los años diez y, sobre todo, en los años veinte. En este tiempo se expandieron todo tipo de espacios de ocio nocturno, tales como teatros, teatrillos y salas donde gozar de espectáculos de variedades, donde escuchar cuplés o acudir a una *juerga* flamenca. Locales donde abundaba el alcohol y se podía consumir cocaína, concertar los servicios de prostitutas y comprar anticonceptivos o panfletos de contenido sexual. Todo ello al margen de ciertos códigos que regían la moral de la época. Estos *espacios de los márgenes* o del *submundo urbano*[495] de pequeñas y medianas ciudades nadaban entre un mar de contradicciones. Se encontraban a caballo entre el intento de reproducción y perpetuación de la norma mediante las expresiones culturales masivas del momento y la transgresión más radical de los códigos de conducta cívica y moral.

---

[493] Chuse, *Mujer y flamenco,* 35.
[494] Aguado Higón y Ramos Palomo, «La modernidad que viene», 277-278.
[495] Jordi Luego López, «Escenas de la vida bohemia. Una aproximación a la creatividad del «submundo» urbano», *Dossiers Feministes* 10, 2007: 23-50.

Al iniciarse la década de 1910 el escándalo llegó a las ciudades a través de la cultura de masas. La *ola verde* que se había iniciado con el éxito del cuplé habría transformado las *noches monótonas de la sociedad victoriana* en una explosión sicalíptica de erotismo y sensualidad.

La palabra s*icalipsis* puede tener su origen etimológico en la palabra *sykon* (higo) y *aleipsis* (frotar). Si acudimos al diccionario de la RAE, el término *sicalipsis* se describe como «malicia sexual, picardía erótica».[496] Autores como Serge Salaün o Javier Barreiro describen la etapa sicalíptica como el tiempo del *erotismo triunfante* y de la picardía que salpicó a toda Europa desde finales del siglo XIX y que acabaría generando una serie de transgresiones del cuerpo y de la sexualidad de fuerte repercusión.

En este periodo, expresiones como el cuplé suponen el intento de ruptura con todos los códigos del pudor y el recato a través de una ola de sensualidad generalizada que explosiona al calor de la emergencia de la cultura de masas y que tendrá como principal protagonista a la mujer. Podemos decir que el cuerpo femenino florece bajo la mirada ajena —casi siempre masculina— a través de la literatura, la pintura, la fotografía o el cine.[497] Pero especialmente se erige como el gran protagonista de la noche urbana. Con el paso de los años, la obscenidad se va integrando en la cultura de masas, su mercado se hace enorme y las recaudaciones son espectaculares. Esto permitiría nuevas expresiones de los cuerpos y una fuerte presencia del deseo y el placer femenino. Todo ello hace que, entre 1895 y 1915, los escenarios españoles, donde cunde la sicalipsis en las músicas y los bailes lascivos modernos como la machicha, la rumba o el tango, favorezcan esta explosión no solo sexual sino vital, vitalista, que se apropia de sectores cada vez más numerosos de la población.[498]

La emergencia de esta propuesta cultural, nacional y urbana corresponde con una demanda sexual masiva, especialmente masculina y proveniente de todas las clases sociales, pero, especialmente, de las clases populares. Salaün considera que, de la misma manera que las óperas y las zarzuelas decimonónicas facilitaron en su época una *galantería* más o menos fina en beneficio exclusivo de las clases altas y luego medias, el cabaret, y todos los establecimientos donde se exhibía, ampliaron la clientela a las clases bajas. Y con ello se favoreció lo que se identifica como un consumo sexual masivo que irá creciendo a pasos agigantados hasta la Guerra Civil —produciéndose entre 1931 y 1936 la cumbre escénica en cuanto a erotismo, amparada en las libertades republicanas-.

[496] «Sicalipsis», Real Academia Española, Asociación de academias de la lengua española, 2024, https://dle.rae.es/sicalipsis.

[497] Marta García Carrión, «Lugares de entretenimiento, espacios para la nación: cine, cultura de masas y nacionalización en España (1900-1936)», *Ayer* nº 90/2, 2013: 115-137.

[498] Serge Salaün, «Las mujeres en los escenarios españoles (1890-1936). Estrellas, heroínas y víctimas sin saberlo», *Dossiers feministes* n.º 10, 2007: 63-83, 73.

Imagen 7. Tarjetas postales, *Pepita Melià* (1910). Cartulina color, 14 x 9cm.[499]

Imagen 8. Tarjetas postales, *Rosario Guerrero* (1910). Cartulina color, 14 x 9cm.[500]

[499] Tarjetas postales, *Pepita Melià* (1910). Cartulina color, 14 x 9cm. Fuente: Biblioteca Digital Memoria de Madrid, https://www.memoriademadrid.es/buscador.php?accion=VerFicha&id=22403&num_id=19&num_total=461

[500] Tarjetas postales, *Rosario Guerrero* (1910). Cartulina color, 14 x 9cm. Fuente: Biblioteca Digital Memoria de Madrid, https://www.memoriademadrid.es/buscador.php?accion=VerFicha&id=28343&num_id=178&num_total=1179.

Imagen 9. Tarjetas postales, *Antonia Cachavera* (1910). 9 x 14cm.[501]

Imagen 10. Tarjetas postales, *Pepita Sevilla* (1910). Cartulina color, 14 x 9cm.[502]

[501] Tarjetas postales, *Antonia Cachavera* (1910). 9 x 14cm. Fuente: Biblioteca Digital Memoria de Madrid, https://www.memoriademadrid.es/buscador.php?accion=VerFicha&id=32940&num_id=295&num_total=1179

[502] Tarjetas postales, *Pepita Sevilla* (1910). Cartulina color, 14 x 9cm Fuente: Biblioteca Digital Memoria de Madrid, https://www.memoriademadrid.es/buscador.php?accion=VerFicha&id=33136&num_id=5&num_total=9

Imagen 11. Tarjetas postales, *Rosario Tordesillas* (1910). Papel fotográfico color, 14 x 9cm.[503]

La expansión del erotismo escénico desde finales del XIX se manifiesta en el género sicalíptico por excelencia: el *género chico,* también llamado cuplé. A nivel escénico, este tuvo un importante momento entre 1895 y 1911 gracias a la creación de una red de locales por las grandes ciudades españolas. Salas donde solía mezclarse el número musical con la prostitución y con la difusión de material gráfico con contenido erótico, todo ello aderezado con el alcohol y el consumo de estupefacientes.[504]

Como afirma Barreiro,[505] con el cambio de siglo las grandes ciudades españolas se convierten en centro europeo de la frivolidad. Madrid, sobre todo, tiene fama de *pequeño París* —capital europea del libertinaje—. Y la tiene por su gran oferta nocturna y por la gran apertura de sus espectáculos. Las salas se multiplican y, entre sus cuatro paredes, se llevan a cabo todo tipo de actividades vinculadas con la sexualidad. Estos lugares sirvieron para acercar la sexualidad a los varones que los frecuentaban, ya que fueron puntos de divulgación de un gran número de panfletos y publicaciones sobre sexo, de la incipiente producción pornográfica —especialmente publicaciones gráficas, dibujos o fotografías— e, incluso, ejercieron de burdeles encubiertos. Se trataría, pues, de toda una serie de expresiones sicalípticas que se desarrollaban en salas que se constituyeron en fuente de educación sexual principalmente hecha por y para hombres, sobre todo de las clases populares.[506] Un ejemplo de estas expresiones serían las tarjetas postales de las artistas —como la que se muestran a continuación—, y que pueden encontrarse en el Archivo de la Biblioteca Digital Memoria de Madrid.

[503]Tarjetas postales, *Rosario Tordesillas* (1910). Papel fotográfico color, 14 x 9cm. Fuente: Biblioteca Digital Memoria de Madrid, https://www.memoriademadrid.es/buscador.php?accion=VerFicha&id=30848&num_id=369&num_total=1179

[504] Jean-Louis Guereña, «El sexo ilustrado: el erotismo gráfico» en *Detrás de la cortina,* 483-522.

[505] Javier Barreiro, «Los contextos del cuplé inicial. Canción, sicalipsis y modernidad», *Dossiers feministes* n.º 10, 2007: 85-100.

[506] Álvarez Pelaéz, «Medicina y moral sexual».

Para Salaün, la ola sicalíptica podría ser el síntoma de un ansia de liberación social y cultural. De una necesidad de liberación del Eros individual y colectivo en la vieja Europa dogmática y represiva, cuya moralidad victoriana comienza a quedar obsoleta frente a la modernidad. El autor, además, considera que la sicalipsis nacional es, en cierta manera, la vertiente popular y comercial de una *revolución* simbolista que ya ocupaba el espectro cultural europeo y que hacía del cuerpo y del sexo el instrumento de la libertad y de la belleza. En esa línea, concluye que «la explosión sicalíptica, dentro y fuera de los escenarios, focaliza y exterioriza masivamente las aspiraciones síquicas y fisiológicas de grupos cada vez más numerosos de la población, en una sociedad anquilosada y clerical».[507] Autores como Guereña[508] defienden también esta idea cuando consideran que la sicalipsis podría ser el síntoma de una inquietud política, social y cultural de la sociedad española por romper con el tabú de la sexualidad, que habría ido convirtiendo el sexo en algo sucio y oscuro. Las causas de esta época de erotismo triunfante pueden comprenderse desde muchas miradas. Sin embargo, de lo que no cabe duda es de que la explosión sicalíptica supuso una pequeña revolución en lo que concierne al cuerpo y al sexo, y de que estuvo liderada, especialmente, por las clases populares.

Si lo contextualizamos a través de la referencia teórica de Michel Foucault, vemos cómo este periodo bien podría responder a esta idea de *multiplicación de los discursos* sobre el sexo que ya habría llegado a la ciencia o la sociología y que, ahora, se expresaba a través de la cultura. En ese contexto, el mundo del espectáculo y de esa *baja cultura* harán *aparecer* la *carne* y el placer femenino. En las salas de todo tipo se darán cita las fantasías sexuales a través de la práctica del sexo; incluso las distintas expresiones de género se expondrán de forma diversa y compleja a través del humor, el baile, la música y la diversión. En definitiva, en el espacio de la cultura popular y de la cultura de masas el sexo comenzó a mostrarse sin pudor, creando lo que Corbin llamó una nueva economía del deseo.

La etapa sicalíptica trajo consigo una fuerte alarma frente al escándalo. Si bien hasta el momento se ha descrito el cuerpo femenino como el canal mediante el cual se expresaban las tensiones de la modernidad, a partir de ahora queremos pensarlo como el objeto de la biopolítica. De esa anatomopolítica de la población foucaultiana que se fija en los flujos que atañen a la vida de las masas.

La mujer, en tanto creadora de vida, cuidadora y portadora de la moral, verá cómo se convierten en la matriz de las disciplinas del cuerpo y del alma. Como afirma Aguado, «diferentes discursos legitimarán y potenciarán los mecanismos de control del cuerpo femenino y la vida cotidiana».[509] La sexualidad, parte central de esa cotidianidad, se vuelve, por tanto, un ámbito radicalmente importante en los discursos que sostienen el patriarcado moderno. Sin embargo, a partir de entonces, la vida y los cuerpos de las mujeres importan en tanto forman parte de los flujos de población, en tanto tienen que ver con el mantenimiento de *la raza* y el control de todas las cuestiones que la atraviesan.

[507] Salaün, «Las mujeres en los escenarios», 73.
[508] Guereña, «El sexo ilustrado: el erotismo gráfico».
[509] Aguado Higón y Ramos Palomo, «La modernidad que viene», 278.

En ese sentido, la disciplina de los cuerpos y el control de la sexualidad pasan a formar una parte fundamental del discurso antifeminista en su vertiente productiva, pero, también, en su vertiente represiva.

En este proceso cabe resaltar la importancia de la ciudad como lugar donde se entrecruzan las tensiones de la modernidad. La ciudad moderna era, como describen Teresa María Ortega López y Francisco Cobo Romero, un espacio muy feminizado: el éxodo rural era mayormente femenino en la medida en que la oferta laboral para las mujeres era cada vez más amplia y diversa.[510] Además, en el espacio urbano se desdibujaban las fronteras espaciales. En sus calles las clases sociales se relacionaban, se cruzaban, se mezclaban. La cultura de masas encontró también en este espacio nuevas formas de entender el sexo y de difundirlo a través de la música, los bailes, la pintura, etc. Y, con ello, muchas formas artísticas cómplices de la sicalipsis que mostraban los cuerpos femeninos, los exponían y los erotizaban como nunca antes. Así, los años veinte serán una década culmen, una década símbolo de esta modernidad que es fundamentalmente urbana y un tiempo donde estalla un interés por la sexualidad. Así, afirma Ramos:

> El ensayo, la novela y la prensa se encargaron de poner de manifiesto que el matrimonio era un instrumento de control individual y social para legitimar la sexualidad, provocando dicha práctica institucional escisiones entre lo privado y lo público, lo lícito y lo ilícito, la familia y la concupiscencia. Desde la óptica del Estado y la Iglesia, el discurso sobre lo erótico se concebía como ausencia o como contrapunto de los discursos sobre la familia ideal, regida por el sacrificio y la procreación.[511]

Como afirma Salaün[512], entre 1915 y 1936, la batalla feroz entre el instinto de emancipación nacional y las resistencias orquestadas por el orden moral escriben la historia de los escenarios españoles. El estallido de la sicalipsis se dotó de diferentes significados: mientras para unos la sociedad ideal debía escapar de los límites y los valores de la moralidad burguesa, para otros la sexualidad liberada se inscribía en el mosaico de las perversiones.

Según prosigue Ramos, en este tiempo iba a consolidarse una red de propuestas y cambios entre los que sobresalían el rechazo al matrimonio, la abolición de la prostitución, la salida a la luz de las relaciones lésbicas, la condena a la doble moral sexual, la radicalización de la lucha de clases, el antimilitarismo y el debate acerca de *la cuestión femenina.* Pero todo ello provocaría una eterna pugna entre los valores de la modernidad, vinculados a culturas políticas que exaltan la igualdad y la emancipación, y las antiguas interpretaciones acerca de *lo femenino* relacionadas con los sectores clericales y con el conservadurismo político y social. estos valores tiñeron también el universo médico y científico, que tradujo el auge de la importancia del cuerpo en nuevas teorías acerca de la salud física y mental y de las psicopatologías ligadas a las prácticas eróticas —que se consideraron fruto de una modernidad latente, la cual se iba a manifestar con plenitud en los años veinte y treinta. Salaün describe con más detalle que, dentro de todos estos sectores, se organizaron *ligas*

[510] Teresa María Ortega López y Francisco Cobo Romero, «Guardianas de la raza.»
[511] Ramos, «La construcción cultural de la feminidad», 31.
[512] Salaün, *El cuplé.*

de virtud y movimientos con voluntad de erradicar la degradación de la moral que, pese a algunos éxitos parciales, no lograrían frenar el mundo del espectáculo ni la explosión de sicalipsis que se produce con la llegada del nuevo siglo.

La ciudad moderna se convirtió en el lugar donde la mezcla y la diversidad convivían con la pobreza, la miseria y los instintos más primarios de hombres y mujeres. También era el lugar del ocio y de lo ilícito. El lugar del anonimato, donde el control social se hace más complejo y encuentra límites y líneas de fuga. Además, veremos cómo, a medida que avanza el siglo y se consolidan las nuevas formas de ocio y una pujante cultura de masas, la ciudad se convierte también en el lugar del goce. Donde la prensa erótica y la pornografía encuentra cauces para su fácil difusión, donde la noche abre un abanico de cafés, cabarets, teatrillos y salas en los que consumir todo tipo de ocio, donde la prostitución sale de su encierro, de su ocultamiento, y se hace visible, donde lo ilícito se hace norma en los barrios periféricos.

En la ciudad, el ocio multiplica sus formas y sus canales de expresión, se hace accesible y abierto. Por ello será el lugar de la cultura, especialmente en una nueva franja horaria donde se multiplican las formas de expresión. La noche se hará protagonista de la expresión popular urbana. Pero esto se volvió peligroso para quienes veían con recelo los avances en derechos de las mujeres y la aparición de nuevos roles. También para los guardianes del orden y de la moral que consideraban estos avances como el síntoma de la *degradación social*. En ese sentido, la modernidad acercó los *peligros* a la ciudad y los hizo masivos, sobre todo en la oscuridad nocturna, en la que se desarrollaban todo tipo de prácticas a la sombra del día.

Por ello, los analistas de todas las disciplinas que pretendían salvaguardar el *orden sexual*, desde Simmel hasta Max Nordau, desde Edmundo González-Blanco a Roberto Novoa Santos, asumieron el espacio urbano como un lugar peligroso para las mujeres que había que controlar. Para los discursos antimodernos y con un marcado tinte ruralista, la ciudad se percibía como ese espacio de corrosión y degeneración. Como veremos a continuación, frente a ello, los argumentos que recorren los relatos antifeministas estarán teñidos del discurso antimoderno en pos de la salvaguarda moral. Para estos, la moral, entendida como un conjunto de costumbres, normas y valores éticos que rigen el comportamiento de una persona en su relación con la vida social, vendrá determinada por el uso del cuerpo femenino y de su sexualidad. Es por ese motivo que el antifeminismo centrará gran parte de su discurso en la moralidad femenina y en las consecuencias sociales que tendrá la falta de moral en las mujeres.

Por todo ello, y después de esta breve introducción a la historia de la sexualidad y sus vínculos con el poder, en los dos capítulos siguientes de esta parte III seguiremos profundizando en el tema. Pero nos centraremos en dos problemas concretos: en primer lugar, en la desviación de la norma sexual y en cómo ciertas conductas que trasgredían los límites fueron castigadas y reprimidas por un antifeminismo de carácter castrador. Un antifeminismo imperante de corte conservador y antimoderno. Por otro lado, rescatando el ámbito de la cultura popular, el capítulo 6 se centra en ejemplos concretos de mujeres

situadas en los márgenes de la norma sexual y en cómo estas encarnaron este proceso de represión antifeminista.

CAPÍTULO 5.
El celo represor. Regulación y encierro de las sexualidades *desviadas*

Con la entrada del siglo XX, el escándalo estalló en la ciudad moderna. La *explosión discursiva* en torno y a propósito del sexo había llegado a la urbe. Durante la primera década, la sexualidad se hacía visible en las universidades, en la prensa, en las calles y en las canciones que se escuchaban por toda España. Era analizada, hasta su más mínimo detalle, por médicos, jueces o psiquiatras; la *epidemia de placer* azotaba la ciudad y una *ola verde* teñía la producción cultural del momento.

Como vimos en el pasado capítulo, en el proceso de multiplicación de los discursos, el sexo no será una cosa que sólo se juzgue, será cosa que se administre; por eso, participará del poder público, exigirá una gestión y se asumirá dentro de los discursos analíticos, como el de la ciencia y la política. En ese sentido, dirá Foucault: «el sexo llega a ser asunto de "policía". Pero en el sentido pleno y fuerte que se daba entonces a esta palabra —no represión del desorden sino mejoría ordenada de las fuerzas colectivas e individuales—».[513] Una policía del sexo que no se centra «en el rigor de una prohibición sino en la necesidad de reglamentar el sexo mediante discursos útiles y públicos».[514]

En el capítulo pasado, describimos la aparición en este marco de nuevas técnicas de poder que se fijan en la *población* y, de forma específica, atienden a la sexualidad de la mujer y su asumida misión de la maternidad. Las mujeres sostenían en sus manos el destino de la patria ya que, si se quería una nación fuerte, próspera y poderosa, solo podía alcanzarse gracias a la virtud de los ciudadanos —y las ciudadanas—. La *virtud femenina* no pasaba solo por la organización en torno al matrimonio y la familia, sino también por la manera en que cada una hacía uso de su sexo.

Una de las consecuencias de ello es que se habría venido dando una forma de saber y conocer el sexo mediante el ajuste de los procedimientos de la confesión. La confesión, un elemento fundamental en la tradición cristiana, sería ahora aplicada a las reglas del método científico en el marco de esta *scientia sexualis* con la finalidad de elaborar un relato documentado y fundamentado en datos y discursos, un saber *verdadero* sobre el sexo. Durante el siglo XX, la técnica confesional se extiende más allá de la religión mediante «un dispositivo que atraviesa ampliamente la historia puesto que conecta la vieja orden de confesar con los métodos de la escucha clínica».[515]

[513] Foucault, *La voluntad de saber*, 27.
[514] Foucault, *La voluntad de saber*, 25.
[515] Foucault, *La voluntad de saber*, 71.

En la intersección entre la técnica de la confesión y el discurso científico se hallaron grandes mecanismos, como la técnica de la escucha, la regla de interpretación o el imperativo de medicalización. Todos ellos definieron la sexualidad como un dominio que podría ser atravesado por procesos patológicos y que, por tanto, exigía intervenciones terapéuticas o de normalización. También como «un campo de significaciones a descifrar; un lugar de procesos ocultos por mecanismos específicos; un foco de relaciones causales indefinidas, una palabra oscura que hay que desemboscar y, a la vez, escuchar».[516]

Esta *scientia sexualis* se iría haciendo «más servil con las potencias del orden que dócil con las exigencias de lo verdadero»[517] y acabaría imponiendo un modelo de desarrollo de la sexualidad *normal* que se definiría desde las edades más tempranas hasta la vejez. Pero que, a su vez, atendió a la emergencia de todos los posibles desvíos organizando controles pedagógicos y curas médicas. De esta forma, tal y como afirma Foucault, moralistas y médicos se fijaron en las más minúsculas fantasías o juegos de los placeres y vertieron sobre ellas un «enfático vocabulario de la abominación». Por ello, hacia finales de siglo, se habría instaurado «una indecencia de lo mórbido» con la que se trataban esos «placeres turbios» y que se definió como esa

> instancia soberana de los imperativos de higiene, uniendo los viejos temores al mal venéreo con los temas nuevos de la asepsia, los grandes mitos evolucionistas con las recientes instituciones de salud pública; pretendía asegurar el vigor físico y la limpieza moral del cuerpo social; prometía eliminar a los titulares de taras, a los degenerados y a las poblaciones bastardeadas. En nombre de una urgencia biológica e histórica justificaba los racismos de Estado, entonces inminentes. Los fundaba en la «verdad».[518]

Foucault explica que, durante el siglo XX, se ha pretendido hablar del sexo desde el punto de vista purificado y neutro de la ciencia. Pero, en efecto, la historia de esta ciencia se hizo mediante tretas que definieron aberraciones de la sexualidad, perversiones y rarezas, y todas ellas acabaron siendo patologizadas. Era, como dirá, una ciencia que en lo esencial se encontraba subordinada a los imperativos de la moral y a las determinaciones de la norma médica. A esta idea cabe añadir que se trataba de un dispositivo atravesado por la ideología patriarcal, cuya lógica estaría determinada por la concepción de una sexualidad femenina destinada a la concepción y absolutamente ajena al placer. Por estos motivos, tal dispositivo se acabaría convirtiendo en un eje fundamental sobre el que orbitarán los discursos del antifeminismo represivo. Este, desplegado a través de muchos ámbitos, desde la pedagogía a la justicia penal, buscará establecer la norma —a través del modelo de mujer española— y perseguir al *resto* de sexualidades, a aquellas que se encuentran en los márgenes y a las que «solo les queda esfumarse». Tal y como resume el filósofo francés: «Lo que no apunta a la procreación o está transfigurado por ella no tiene sitio ni ley. No puede expresarse. Se encuentra a la vez expulsado, negado, reducido al silencio.

[516] Foucault, *La voluntad de saber,* 72.
[517] Foucault, *La voluntad de saber,* 56.
[518] Foucault, *La voluntad de saber,* 56.

No solo no existe, sino que no debe existir y se lo hará desaparecer a la menor manifestación».[519]

Sin embargo, sostendrá Foucault, *la hipocresía de nuestras sociedades burguesas* hará que se permitan algunas concesiones irremediables. Lo ilícito, las sexualidades ilegítimas, tendrán una brecha por donde puedan escapar sus impulsos. Un lugar donde se permitan las licencias de traspasar ciertos códigos de conducta y de *moral*, transgresiones que no pueden desaparecer por más intentos de control. Podríamos decir, pues, que se trata de una especie de agujero negro donde los antifeministas no se entrometen o lo hacen lo menos posible, ya que «el puritanismo moderno habría impuesto su triple decreto de prohibición, inexistencia y mutismo». Se trata de una suerte de pacto de silencio que encierra determinados tipos de *sexualidades ilegítimas* en instituciones como el burdel o el manicomio; los únicos lugares donde tienen derecho a existir. «Que se vayan con su escándalo a otra parte»,[520] exclamarán.

> Allí donde se las puede reinscribir, si no en los circuitos de la producción, al menos en los de la ganancia. El burdel y el manicomio serán esos lugares de tolerancia. […] Únicamente allí el sexo tendría derecho a formas de lo real, pero fuertemente insularizadas, y a tipos de discursos clandestinos, circunscritos, cifrados. En todos los demás lugares el puritanismo moderno habría impuesto su triple decreto de prohibición, inexistencia y mutismo.[521]

Como ya vimos en apartados pasados, la puesta en discurso del sexo estaría sobre todo dirigida a la tarea de expulsar de la realidad las formas de sexualidad no sometidas a la economía estricta de la reproducción. Las «actividades infecundas», como las llamaría Foucault, esos «placeres periféricos», serían ahora objeto de atención. Paulatinamente comenzarían a ser introducidos en el marco de la justicia a través de las condenas por pequeñas perversiones; o también serían insertados en el marco de la medicina mental en forma de irregularidades sexuales. Todo ello «definió una norma de desarrollo de la sexualidad desde la infancia hasta la vejez y se caracterizó con cuidado todos los posibles desvíos; se organizaron controles pedagógicos y curas médicas». Moralistas y médicos se fijaron en las más minúsculas fantasías o juegos de los placeres y vertieron sobre ellas un «enfático vocabulario de la abominación».[522]

En este sentido, este capítulo plantea como hipótesis fundamental que este intento de encierro y este pacto de silencio resultará un tema delicado en el marco de la ciudad moderna. Con la llegada del siglo XX, tanto en las capitales de provincia como en las urbes españolas medianas y grandes, se instalará el *escándalo:* una epidemia de placer y de sicalipsis que se hace visible especialmente en el mundo de la noche y que tendrá como consecuencia una verdadera ola reaccionaria y represiva encabezada por el antifeminismo. Esta tendrá como objetivo el mantenimiento del *orden social;* un orden social ficticio, inverosímil, pero que, sin embargo, servirá de pretexto para desplegar toda

[519] Foucault, *La voluntad de saber,* 4.
[520] Foucault, *La voluntad de saber,* 4 y 5.
[521] Foucault, *La voluntad de saber,* 4 y 5.
[522] Foucault, La voluntad de saber, 37.

la multiplicidad de mecanismos sobre la sexualidad —especialmente femenina— en esos lugares considerados como espacios del vicio.

Si bien era necesario pensar en la organización del sexo dentro de los códigos matrimoniales y reproductivos, tanto o más lo era buscar el sexo ilegítimo y vicioso. Buscarlo en las noches *pervertidas* de prostitución, de música y bailes*;* perseguirlo, encontrarlo, desvelarlo y analizarlo. El sexo que quizá siglos atrás había circulado sin más por calles y tabernas, ahora debía ser señalado y puesto de relieve. Para ello, además de producir un discurso acerca de la norma femenina, de difundir un arquetipo de mujer española, el antifeminismo represivo se dispondría a eliminar todo aquello que consideraba una amenaza para la identidad de la nación. Como la salvaguarda de la feminidad normativa se había considerado un modo de *salvar a la patria,* de fortalecerla y de hacerla más próspera, la eliminación de las *desviaciones* sería, también, un modo de proteger al país. Por ello, en mitad del proceso de búsqueda de la identidad española y de consolidación del sentimiento nacional, se desarrollarían una serie de políticas que pretenderán la reforma de las costumbres. Políticas que atenderán a las *cuestiones del alma*, pero que se fijan también sobre los cuerpos sexuados.

Esta dinámica, sin embargo, chocaría con un tiempo en el que el país vivía una explosión de los discursos sobre el sexo, que acabaría dando lugar a un panorama complejo y conflictivo en lo que respecta a la cuestión sexual, que impregnaba desde la filosofía hasta las producciones culturales más mediocres. Incluso la *gente común* tomaba un nuevo interés en el tema, lo que puede corroborarse gracias a la aparición de nuevas enciclopedias de la sexualidad que intentarán suplir la falta de conocimientos y, en general, por la amplia difusión de la sexualidad a través de la prensa formal, de los fanzines y de los libretos producidos a pequeña escala. Todos ellos hablaban de sexo, mostraban imágenes o dibujos de cuerpos semidesnudos o desnudos, posturas sexuales o métodos para aumentar el placer e, incluso, sobre el orgasmo femenino. Aparece también en este tiempo una nueva forma de mostrar el sexo vinculada con la imagen filmada: la pornografía.[523]

Pero también es el tiempo del *desorden moderno,* de la sexualidad ilícita que se mostraba en las calles de las ciudades y los espacios de la noche, escurriéndose de la censura y la persecución moral. Frente a ello, el control moral a través de formas más arcaicas —la represión y el castigo— siguió operando en una especie de *economía restrictiva* sobre los deseos o sobre el uso de los placeres. Sin ninguna duda, las sexualidades ilícitas fueron perseguidas y castigadas, «corren en los intersticios de la sociedad, perseguidas pero no siempre por las leyes, encerradas pero no siempre en las prisiones, enfermas quizá, pero no escandalosas, peligrosas víctimas presas de un mal extraño que también lleva el nombre de vicio y a veces el del delito».[524]

Esta oscura fuente de imaginarios y placeres pretendidamente negados está más presente que nunca en el aparato político, económico, clínico o jurídico. «¿Qué significa la aparición de todas esas sexualidades periféricas?», se pregunta Foucault. «¿El hecho de

[523] Guereña, «El sexo ilustrado: el erotismo gráfico».
[524] Foucault, *La voluntad de saber*, 41.

que puedan aparecer a plena luz es el significado de que la regla se afloja? ¿O el hecho de que se les preste tanta atención es prueba de un régimen más severo y de la preocupación de tener sobre ellas un control exacto?». La respuesta, asegura, es compleja: «En términos de represión, las cosas son ambiguas (…) Lo importante quizá no resida en el nivel de indulgencia o la cantidad de represión, sino en la forma de poder que se ejerce».[525]

Estas preguntas son especialmente importantes si pensamos en el contexto de la Dictadura de Primo de Rivera. En los años veinte, y coincidiendo con la cultura de masas, se vive una verdadera explosión de los discursos sobre el cuerpo femenino y su sexo. Por ello, será entonces cuando se desplegará con más ahínco una legislación específica dirigidas a esta moralización social de toda aquella sexualidad que no era económicamente útil y políticamente correcta.

En España, una corriente reaccionaria se impone, desplegando un fuerte aparato represivo nacional que, aunque es percibido como obsoleto y arcaico, aún resulta muy eficaz. Este aparato represivo estaría bajo el control de la Iglesia católica, pero tendría también el apoyo de numerosas instituciones, administraciones y pequeñas organizaciones que se alzaban frente al escándalo de los cuerpos. Moralistas, ligas por la virtud, asociaciones antiflamenquistas o contra los horarios de los locales nocturnos ponían en marcha campañas en favor de la regulación del ocio nocturno y de los *desórdenes* que se producía dentro de los locales. Y el aparato legislativo, sobre el que la Iglesia también ejercía un importante control, trataba de legislar sobre la *confusión moderna* en consonancia con muchas de las demandas de dichos sectores. Estos mecanismos de represión eran la última consecuencia de un aparato multiplicador de discursos obsesionado en conocer el sexo, de saber al detalle acerca de él: cómo se practica, dónde se practica y quién o quiénes lo practican. Pero también empeñado en desenmascarar cualquier *anormalidad* o *perversión* que pudiera suponer un peligro social.

En este capítulo nos detenemos en este espacio entre el conocimiento sobre el sexo y su represión, y lo hacemos fijándonos en ese mundo *oscuro* de las sexualidades ocultas. Por ello, pretenderemos atender a todo lo que sucede con aquello considerado como parte de *lo perverso* del cuerpo femenino. De este modo, veremos como la obsesión por el sexo hizo de la salud pública una suerte de dispositivo disciplinario e impregnó también una medicina mental que intentó comprender las *alteraciones* del deseo femenino.

La ciencia acudía atónita a un sinfín de conductas sexuales de mujeres que fueron catalogadas de libertinas, depravadas o locas*;* categorías que comienzan a introducirse en los tratados de psiquiatría. Por ello, sobre estas mujeres comienza a ejercerse una forma de poder que, tal y como afirma Foucault, requiere presencias constantes, atentas y también curiosas, que proceden por medio de exámenes y observaciones insistentes.

> La mecánica del poder que persigue a toda esa disparidad no pretende suprimirla sino dándole una realidad analítica, visible, permanente: la hunde en los cuerpos, la desliza bajo las conductas, la convierte en principio de clasificación y de inteligibilidad, la constituye

[525] Foucault, *La voluntad de saber*, 42

> en razón de ser y orden natural del desorden. ¿Exclusión de esas mil sexualidades aberrantes? No. Más bien, especificación, solidificación regional de cada una de ellas. Al diseminarlas, se trata de sembrarlas en lo real y de incorporarlas al individuo.[526]

Por ello, como venimos señalando, el antifeminismo, que estará atento a cualquier ataque que pueda poner en peligro el *orden de los sexos*, presenciará atónito este desorden tan moderno de explosión del erotismo y sexualidad. Preocupado por cualquier alteración —real o ficticia— del modelo heteronormativo de sexualidad femenina, se tornará virulento frente a la *anormalidad.* El relato antifeminista, por tanto, comenzará a fijarse al detalle en todas estas conductas anómalas y, en cada una de ellas querrá encontrar un síntoma de traición: traición a la propia feminidad o traición a la patria. Y el marco de la ciudad moderna, ese «paisaje lleno de estímulos y placeres que sobrexcitaban la imaginación femenina y enervaban su organismo», se convertirá en el escenario perfecto para verter toda esta crítica. La *anormalidad* estaba cada vez más presente y se la encontraba especialmente en las mujeres de clases populares, en las trabajadoras fabriles, en las trabajadoras del sexo —o prostitutas— o, también, en las representaciones en los teatrillos o en los cuplés que realizaban las artistas. Incluso, en las nuevas prácticas de la mujer moderna o la incipiente teoría feminista. Todo ello estaba sujeto a ser visto como anormalidades del carácter femenino. Por ello, como veremos, la psicología, la criminología y, en general, cualquier disciplina que se conjugaba con un orden moral acerca de la sexualidad se teñirán de antifeminismo. Como define Vázquez García:

> En un contexto de crecimiento urbano sostenido entre 1870 y 1930, la ciudad populosa era contemplada con recelo por las élites reformistas; un espacio insalubre y promiscuo donde se daban cita la bohemia y los salones del gran mundo, y cuyo anonimato y rebaja de los controles informales cotidianos —vecindario, comunidad local— operaban como un acicate para el crimen y la transgresión sexual.[527]

Para dar comienzo al capítulo, en primer lugar, definiremos cómo se va armando todo este abanico de *perversiones* en relación a la sexualidad femenina y cómo se acaba constituyendo como un dispositivo de control y represión de las *mujeres infames.* Posteriormente, pasaremos a describir cuáles fueron las principales categorías que se desplegaron sobre estas mujeres para legitimar su exclusión de la norma. Por último, nos centraremos de forma específica en aquellas que hemos llamado *mujeres públicas,* es decir, aquellas que ocupan el espacio destinado al varón y lo hacen a través de la exposición de sus cuerpos; concretamente, atenderemos a la polémica alrededor del trabajo sexual, para acabar centrándonos en la situación de las artistas del cuplé como ejemplo de la *degeneración de la feminidad nacional.*

[526] Foucault, *La voluntad de saber*, 45.
[527] Vázquez García, «Figuras femeninas de la desviación», 7.

5.1. La vida de las mujeres *infames*

Si seguimos el hilo de la historia de la sexualidad planteada por Foucault, vemos cómo desde finales del XIX, la pareja legítima y su sexualidad tendrán derecho a una mayor discreción. Como consecuencia de ello, deja de interesar tanto lo que sucede en la cama de los matrimonios y se comienza a poner el foco en otras sexualidades que, sin embargo, años atrás pasaban más inadvertidas: «a la sexualidad de los niños, a la de los locos y a la de los criminales; al placer de quienes no aman al otro sexo; a las ensoñaciones, las obsesiones, las pequeñas manías o las grandes furias».[528] Por ello, durante toda la centuria y, también, con la llegada del siglo XX, el derecho canónico, la pastoral cristiana y la ley civil comenzarán a prestar atención a la sexualidad fuera de las redes del matrimonio —especialmente a la sexualidad femenina—, y se pondrá el foco en las *otras sexualidades.*[529] De esta forma, se dibuja un mundo de la perversión fuera de las *leyes naturales* del matrimonio; un mundo que no será simplemente una variedad de lo que Foucault describe como «infracción legal o moral».[530]Se trata de todo un abanico de prácticas que se expanden en las brechas de la sociedad y que, como vimos, serán perseguidas, pero no necesariamente por el sistema legislativo, serán consideradas enfermas, escandalosas y peligrosas, víctimas de un *mal extraño* que llevará el nombre de vicio y a veces de delito

En todo este proceso, las *mujeres infames, las anormales* y sus prácticas pasarán a ser el centro de atención. Bien sean consideradas enfermas mentales, degeneradas o anómalas, serán parte de los análisis de las tecnologías del poder disciplinario y de las biopolíticas de la población. Como afirma Vázquez García,[531] estas anomalías pondrían en cuestión los juegos del poder, sus límites y, sobre todo, sus tensiones con los puntos de resistencia. Como sucedería, por ejemplo, con *los hermafroditas,* que con su mera existencia ponen en jaque el dimorfismo sexual y, por extensión, la teoría médica y científica. Del mismo modo sucede con las *perversiones sexuales* o las *alteraciones de la conducta* —como es el caso de las criminales femeninas—; ellas son vistas como una anomalía dentro de la norma de feminidad porque, a través de su existencia, ponen en evidencia brechas en el arquetipo de mujer española.

Cuando se saca a la luz todo este amplio espectro de «conductas perversas», no será tanto por una cuestión moralizadora de los «espíritus escrupulosos» sino que el asunto responderá más bien a una interferencia del poder sobre el cuerpo y los placeres, ya que «es posible que Occidente no haya sido capaz de inventar placeres nuevos, y sin duda no descubrió vicios inéditos. Pero definió nuevas reglas para el juego de los poderes y los placeres sobre las que allí se dibujó el rostro fijo de las perversiones».[532]

Los principales ámbitos a través de los cuales se entrometen los discursos reguladores del sexo sobre los sujetos serán la pedagogía, la ginecología, la medicina legal, la

[528] Foucault, *La voluntad de saber,* 41.
[529] Varela, «Genealogía y feminismo», *El nacimiento de la mujer burguesa.*
[530] Foucault, *La voluntad de saber*, 41.
[531] Vázquez García, «Del sexo estamental al sexo biológico» en *Los hermafrofitas*, 31-82.
[532] Foucault, *La voluntad de saber*, 50.

antropología criminal y, de forma especial, la medicina mental. Ámbitos desde los que el relato sobre la sexualidad y sus desviaciones se pronuncian no solamente desde la moralidad, sino desde la legitimidad que otorga la razón. Por ejemplo, la razón psiquiátrica, que, como describirá Foucault, indaga el *exceso* —exceso de libido, exceso de fantasías…— o el onanismo; también la insatisfacción y, sobre todo, las perversiones sexuales. Amparado bajo el paraguas de las *enfermedades de los nervios,* la ciencia médica necesitará analizar, cuantificar y especificar todo ello en forma de investigaciones cuantitativas o causales. Y para tal fin tratará de conocer hasta el más mínimo detalle del mundo de los deseos, de las fantasías de las mentes de sus *enfermas*, en busca de unas lógicas que doten de significado cualquiera de sus manifestaciones. Tal y como describe Foucault, en ese tiempo se dibuja un mundo de la perversión que no es simplemente una variedad del mundo de la infracción legal o moral. Desde entonces,

> engañar a la esposa y violar cadáveres se convierten en cosas esencialmente diferentes. […] El dominio cubierto por el sexto mandamiento comienza a disolverse. También se deshace, en el orden civil, la confusa categoría de «desenfreno», que durante más de un siglo había constituido una de las razones más frecuentes de encierro administrativo.[533]

Con la llegada del siglo XX, los expertos comenzarán a bautizar todas estas prácticas y actitudes y las convertirán en categorías médicas: «existen los exhibicionistas de Lasègue, los fetichistas de Bisnet, los zoófilos y zooerastas de Krafft-Ebing, los automonosexuaistas de Rohleder; existirán los mixoescopófilos, los ginecomastas, los prebiófilos, los invertidos sexo-estéticos y las mujeres dispaneuristas».[534] De este modo, las sexualidades consideradas anómalas implicarán el encuadramiento de los individuos en la innumerable *familia de los perversos,* vinculándolos con los delincuentes y los locos; sexualidades que llevaron la marca de la *locura moral*, de la *neurosis genital*, de la *aberración* y de la *degeneración.*[535]

Conductas anómalas, instintos depravados

Como venimos señalando, las sexualidades periféricas han sido utilizadas siempre por los discursos patriarcales como mecanismo de control y, quizá, el ejemplo que mejor lo ha ilustrado a lo largo de la historia ha sido la aparición de la histeria como enfermedad propia de la feminidad.

Tal y como describe Miyares,[536] el *mal histérico* ha sido históricamente parte esencial del contrarrelato de los varones y sería utilizado, por ejemplo, contra las sufragistas para mostrarlo como una cualidad ignota de la esencia femenina que estas habrían desarrollado. La histeria se explicaba como una *fractura interna del yo* en aquellas mujeres que no habían asumido su feminidad y envidiaban el mundo masculino. Del

[533] Foucault, *La voluntad de saber*, 41.
[534] Foucault, *La voluntad de saber,* 45.
[535] Foucault, *La voluntad de saber,* 44.
[536] Miyares, «El sufragismo».

mismo modo, el mal histérico aparecía en aquellas mujeres con cualidades intelectuales que se consideraban andróginas o varoniles y que venían a perturbar la paz doméstica.

En este sentido, Clúa[537] describe que, mientras en el fin de siglo se producía una exposición de los cuerpos femeninos en la cultura europea, en el Hospital de la Salpêtrière de París comenzaban a desarrollarse las investigaciones clínicas sobre una enfermedad misteriosa, fascinante y propia de la naturaleza femenina: la histeria. Al comenzar el nuevo siglo, apunta, la revelación del mal histérico ya había sido convertido en una *pieza discursiva* de alto alcance. Gracias a la espectacularidad de sus síntomas y al gran hallazgo que supuso, salió rápidamente fuera de los muros de la Salpêtrière y comenzó a ser utilizada para explicar aquellos *desórdenes nerviosos* que padecían las mujeres y que no encontraban razón en las viejas disciplinas. La histeria era una patología femenina que tenía fascinados a médicos y a estudiantes, pero también se estaba convirtiendo en una pieza clave para entender la atmósfera convulsa del fin de siglo. Era el símbolo del cambio de mirada de unas ciencias interesadas cada vez más en conocer los secretos que entrañan los cuerpos de las mujeres y dispuestas a *desvelar* su misteriosa psique.

En los libros médicos, en los que las *enfermas* eran analizadas en la más absoluta profundidad, el mal histérico se revelaba como la causa de ese malestar moderno del que adolecían las mujeres. Como un grito de rebeldía de sus cuerpos, un grito desaforado que no podía ser articulado de otras formas.[538] Para nuevas enseñanzas como la psicología —y especialmente para la corriente psicoanalítica—, la histeria abonaba el terreno a la validación y consolidación de sus teorías en ese afán positivista por describir, medir y taxonomizar lo real. Para las ciencias sociales, era la demostración de las tensiones a las que estaban sometidos los individuos en una época de cambios sociales y transformaciones urbanas. Incluso llegó a pensarse como la consecuencia de ese *desorden moderno* producido por las contradicciones entre la multiplicación de los estímulos de la ciudad y las tensiones que ello provocaba dentro de una cultura castradora. Por ejemplo, puede verse en la obra de Simmel. Sea como fuere, en los oscuros recovecos de la psique femenina el histerismo se desvelaba como un *signo de los tiempos.*

Desde el Dr. Charcot o Sigmund Freud en el hospital parisino hasta el público que asistía a los cafés cantantes o salones de las grandes ciudades españolas, juzgaban a las mujeres, quienes se vieron expuestas al análisis de su sexualidad. Sobre ella se recogían todo tipo de datos, que son testimonio de su creciente protagonismo y que nos dejan fichas médicas como las que se muestra a continuación, elaboradas por los psiquiatras en las instituciones de encierro.

Al relacionar la histeria con desórdenes en el campo de la sexualidad, se hizo necesario activar un dispositivo de prevención con el que filtrar la sexualidad de parejas, de la infancia, de la adolescencia, con el fin de proteger, separar y prevenir de los peligros; y, sobre todo, se promovió esta incitación a saber, con todo lujo de detalles, acerca de los deseos, los placeres y las pasiones; a conocer las formas en las que los cuerpos femeninos

[537] Isabel Clúa, «El cuerpo como escenario: actrices e histéricas en el fin de siècle», *Dossiers feministes*, 2007, n.º 10, pp. 157-172.
[538] Débora Levy, «Prólogo» en *Histeria* por Richard Appignanesi y Óscar Zárate (Barcelona: ECC, 2016).

se mostraban, los modos en los que se relacionaban con otros cuerpos e, incluso, en qué lugares lo hacían. Las amenazas estaban en todas partes, por ello se hacía cada vez más necesario llamar la atención sobre ello; pero, también, exigir diagnósticos, informes, terapias y curas. Así que este interés por descubrir todos los secretos de la sexualidad femenina acabó yendo a la par del ímpetu de médicos y alienistas por establecer una amplia variedad de categorías capaces de encuadrar las desviaciones del alma femenina.

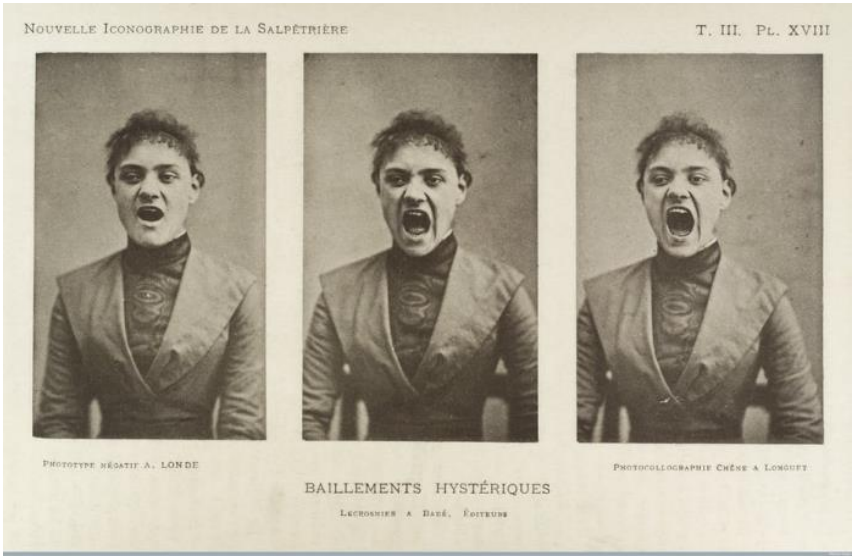

Imagen 12. Nouvelle Iconographie de la Salpêtrière, *A. Londe. Ballements hystériques. Planche XVIII.* Fotografía en negativo.[539]

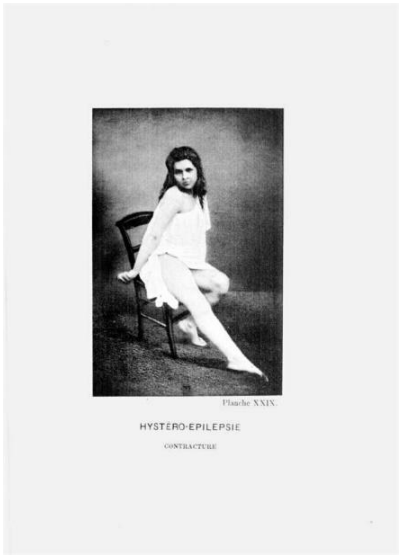

Imagen 13. Iconographie Photographique de la Salpetriere (1878), *Hystéro-Epilepse. Planche XXIX*. Fotografía.[540]

[539] Nouvelle Iconographie de la Salpêtrière, A. Londe. Ballements hystériques. Fotografía negativo. Fuente: Ricardo Guixà Frutos, «Iconografía de la otredad: El valor epistemológico de la fotografía en el retrato científico en el siglo XIX», Revista Sans Soleil – Estudios de la imagen nº4, 2012: 53-73, 59.

[540] Iconographie Photographique de la Salpetriere. Service de M. Charcot (1878), *Hystéro-Epilepse. Planche XXIX.* Fuente: https://www.getty.edu/art/collection/object/104GBN#full-artwork-details

Imagen 14. Iconographie Photographique de la Salpetriere (1878), *Début de l'attaque. Planche XV*. Fotografía.[541]

Las mujeres que fueron sujeto de análisis fueron, sobre todo, aquellas que sufrieron en sus cuerpos las estrechas normas con más radicalidad. Todo este proceso hizo que el cuerpo de las mujeres se fuera convirtiendo en un asunto público. Especialmente el de las mujeres jóvenes y en *edad casadera,* a quienes se les atribuía la pureza virginal, considerada lo más valioso que puede poseer una mujer y, por tanto, una de las cuestiones más amenazadas. La virginidad, que solo podía ser *liberada* en lo que Foucault llamó *la alcoba de los padres*, debía ser custodiada y protegida ya que, si se corrompía, podría acabar dando lugar a un sinfín de perversiones.

Varias autoras vinculadas al ámbito de la historia de la ciencia —como Aresti, Clúa, Gómez o Tacoronte, entre otras— coinciden en señalar al positivismo como un fuerte responsable del desarrollo de todo este amplio espectro de categorías. Y se le atribuyen responsabilidades específicas a autores como Max Nordau (1849-1923), uno de los más relevantes de la época, ya que su teoría, señalan, impactó en pleno corazón de las ciencias españolas. Este médico y autor de *Degeneración* (1892) ampliaría en su obra el alcance de las *enfermedades del alma* y trataría de desgranar cómo la acción de la histeria y otras patologías se expande hasta penetrar en el cuerpo social. Para ello se serviría de datos *científicos* que le proveyeron la neurología o la psicología del momento.

Uno de los aspectos más importantes a destacar es que, con Nordau, se consolidaría la idea de una relación directa entre el orden del cuerpo y el orden social; entre enfermedad del cuerpo —o de la psique— y enfermedad social. Y, con ello, no solo las ciencias médicas y naturales mostrarán inquietud por el sexo, sino también la filosofía o la sociología querrán decir cosas acerca de la fisiología femenina o el orgasmo y, junto con los alienistas, querrán comprender, analizar y catalogar las alteraciones de la sexualidad que se alejan del modelo normativo de mujer española.

[541] Iconographie Photographique de la Salpetriere. Service de M. Charcot (1878), *Début de l'attaque. Planche XV*. Fuente: https://www.getty.edu/art/collection/object/104GBN#full-artwork-details

Como parte de este proceso, afirma Álvarez Peláez,[542] toda sexualidad libertina o promiscua, el placer en solitario, las prácticas homosexuales y, en definitiva, toda la variedad de uso de los placeres que practicarán las mujeres fuera de la relación marital, comenzará a ser vistos no solo como una anomalía psíquica, sino también social. Así, las categorías de la *enfermedad* se constituirán en oposición a los códigos de normalidad.

Pero Álvarez Peláez también señala que una de las cuestiones más necesarias de destacar en este tema es el miedo al contagio. Tal y como describe, la propagación de las conductas desviadas será una creciente preocupación que acabará teniendo como consecuencia una mayor focalización sobre las conductas de las mujeres en su vida cotidiana, ya que cualquier malestar íntimo o cualquier tipo de enajenación podrá suponer un peligro. Un peligro para el resto de mujeres y un ataque al modelo de feminidad normativo. De esta forma, se fue legitimando la intromisión del poder hasta en lo más íntimo. La pequeña parcela de autonomía y privacidad que poco a poco intentaban conquistar las mujeres —como aquella habitación propia que reivindicaba Virginia Woolf— iba siendo derribada en nombre del bienestar colectivo. Lo que ellas hicieran en su espacio privado estaba siendo convertido en un asunto de interés público.

La naciente medicina social fue el ámbito desde el que surgieron las mayores preocupaciones acerca del control de los cuerpos femeninos para evitar la expansión de la enfermedad a todo el cuerpo social. Como veremos en el siguiente capítulo, desde las nuevas disciplinas que conforman la medicina social se consideró que, si ciertas tensiones o ciertas conductas no se mantenían en orden, podrían acabar suponiendo una amenaza; por ello, era necesario establecer un régimen regulador para el control y el ajuste de la conducta de las mujeres.

Como señala Vázquez García, a través del discurso del peligro y el contagio «se cruza la interrogación y el gobierno de la sexualidad femenina con las grandes cuestiones, intensificadas en torno a 1900, acerca de la eugenesia y el futuro de la raza; la dominación de género y un poder que toma como objeto a la vida misma, lo que Foucault designó como el ámbito de la biopolítica».[543]

De este modo, la obsesión por la sexualidad —la intimidad, los deseos, las fantasías— se convierte en un asunto público: «el poder que, así, toma a su cargo la sexualidad, se impone el deber de rozar los cuerpos; los acaricia con la mirada; intensifica sus regiones; electriza superficies; dramatiza momentos turbados. Abraza con fuerza al cuerpo sexual».[544] Así, se lleva a cabo la «caza de las sexualidades periféricas», en la que se estudian con minucia las *perversiones* y se logra configurar una nueva y amplia «especificación de los individuos», con descripciones al detalle de numerosas patologías o trastornos. Desde entonces, los *perversos* serán, en palabras de Foucault, aquellos vecinos de los delincuentes y parientes de los locos. Serán quienes lleven la marca de la *locura moral,* de la *neurosis genital,* de la *aberración* tendente a la degeneración y el

[542] Raquel Álvarez Peláez, «Publicaciones sobre sexualidad en la España del primer tercio del siglo XX: entre la medicina y la pornografía», *Hispania: Revista Española de Historia* vol. 64, nº 218, 2004: 947-960.
[543] Vázquez Garcia, «Figuras femeninas de la desviación».
[544] Foucault, *La voluntad de saber*, 46.

desequilibrio psíquico.[545] En opinión de Vázquez García, es precisamente este discurso médico y científico el que *engendra* para las mujeres todo un catálogo de sexualidades periféricas definidas en relación —más bien, en oposición— a un centro modélico. Es decir, a una sexualidad normativa reforzada por la obcecación que se pone en su capacidad para la reproducción y el cuidado, esfuerzo vinculado al aumento del *potencial biológico de las naciones*:

> El discurso médico venía así a coincidir con las exigencias de un biopoder que, desde el Despotismo Ilustrado hasta el Estado social bismarckiano pasando por el Estado liberal, exigía acompasar la formación de la identidad femenina con el aumento del potencial biológico de las naciones. La «mujer normal» era la madre prolífica, o, ya en tiempos de la eugenesia, la «madre consciente»; la virginidad y el desenfreno eran relegados al campo de las frenopatías.[546]

Siguiendo a Vázquez García vemos como, si en el imaginario social la feminidad debía estar ligada a la reproducción y a ese instinto maternal que se considerará innato en toda mujer, la *mujer infame* sería aquella para la que el sexo se desvincula de tal instinto y, además, supone una fuente de placer de la que emanan múltiples formas, desde formas libertinas hasta formas enfermas o delictivas. Se trata, dirá, de las *mujeres perversas,* las que sucumben al *deseo enfermo* —fetichistas, promiscuas de sexualidad excesiva, homosexuales de *goces infructuosos,…*—, las que suponen una transgresión de los códigos morales que se consideran fundamentales.

Por ello, con la llegada del nuevo siglo, el *centro modélico* que se representaba por la mujer española se percibiría amenazado por figuras como la prostituta, la artista o la histérica. En este sentido, afirma el autor, el fomento de la «madre productora de españoles» llevó consigo la aparición de toda una constelación de contrafiguras, presentadas como esas antagonistas que describían las coplas flamencas. Y «estos perfiles de la mujer disoluta fueron construidos a través de nuevas prácticas y de nuevos saberes que actuaban en convergencia, y a menudo en conflicto con las representaciones vehiculadas por las técnicas de disciplina y el discurso religioso».[547] Estas contrafiguras adquirían rostro y forma cuando se las representaba en el arte y la literatura, pero también estaban presentes en numerosas disciplinas que, como la pedagogía, la ginecología, la medicina legal o la antropología criminal, daban forma a los personajes de las prostitutas, las adúlteras, las ninfómanas, las travestidas o las tribadas.

En este sentido, prosigue el autor, cuestiones como la cultura de consumo en ciernes, el afán de lujo o el gasto desbocado se consideraron la muestra de una existencia frívola y mundana y fueron uno de los focos de este antifeminismo. Las diferentes figuras femeninas que representaban esta dinámica aparecían en forma de personajes de novelas, en ensayos médicos y en artículos o alegatos periodísticos. En ellos, eran expresión de esa vesania femenina que empuja a las mujeres a traicionar sus deberes de esposa y madre.

[545] Foucault, *La voluntad de saber*, 31.
[546] Vázquez Garcia, «Figuras femeninas de la desviación», 21.
[547] Vázquez Garcia, «Figuras femeninas de la desviación», 4.

El límite entre ellas y la desviación sexual se consideraba bastante estrecho y fácil de cruzar y, ante ello, había que estar bien alerta:

> La esposa insatisfecha y ociosa se puede convertir en histérica, en adúltera, desembocar más tarde en la ninfomanía e intentar curar este mal ingresando en una casa de lenocinio donde se entregará a amores lésbicos. Se puede hablar desde un peculiar régimen de vasos comunicantes que conecta entre sí, en el imaginario de la época, a todas estas formas de sexualidad transgresora.[548]

Desviadas, libidinosas y degeneradas contra la mujer española

El *bautismo* de las perversiones y la catalogación que la ciencia realiza de todas las *mujeres infames* deja una enorme lista de conductas, actitudes y prácticas. Vázquez García, en un intento por sintetizarlas, señala los conceptos más recurrentes que aparecen en informes y expedientes de los archivos históricos. Conceptos instalados en el imaginario colectivo y que han sido utilizados en ámbitos que abarcan desde la justicia penal hasta la sociología, pero también por la exitosa prensa de la época. Un tip de periodismo que, como veremos en el capítulo 6, quiso recoger los morbosos asuntos de la anormalidad sexual y lo ilícito. Entre estas categorías destacan las *mujeres libidinosas,* las *adúlteras,* las mujeres consideradas masculinas o *marimacho* y las mujeres lesbianas —con toda su diversidad de identidades y de manifestaciones de la homosexualidad—.[549]

La categoría de *mujer libidinosa* se atribuía a aquellas mujeres cuyo deseo y práctica sexual resultaban *excesivos* para los límites considerados adecuados. La *libidinosa* no será aquella que tiene múltiples relaciones sexuales o una amplia variedad de prácticas; porque, si así fuera, podrían entrar en la categoría las mujeres que trabajan en la prostitución y sin embargo no siempre se encuentran dentro de la misma.[550] El apelativo de libidinosas hace referencia, especialmente, al sexo como una actividad que se disfruta, que se goza, que se practica por voluntad y con deseo. Por ello, el *problema* con este tipo de mujeres no será la práctica sexual, sino su capacidad de agencia del propio cuerpo y del propio deseo. Como señala Guereña, las mujeres libidinosas se vinculan con el *sexo maldito,* con aquella figura femenina cuyos encantos hacen que la voluntad masculina sucumba. Esa idea de que el cuerpo femenino estaba cargado de connotaciones perversas, como si su sola existencia pusiera en jaque la rectitud moral de todo varón. Incluso se llegan a concebir la belleza y la sensualidad como castigos a los que las mujeres someten a los hombres. Por ello, serán consideradas culpables de cualquier agravio a la moral que pudiera cometer el varón.

La segunda de las categorías ampliamente utilizada para las mujeres anómalas será la de *adúlteras.* Este término se utilizaba para nombrar a aquellas mujeres que mantenían relaciones sexuales fuera del matrimonio o, simplemente, para aquellas sobre las que se cernía la sospecha de poder estar manteniéndolas. Como afirma Vázquez, esta

[548] Vázquez Garcia, «Figuras femeninas de la desviación», 7.
[549] Vázquez Garcia, «políticas del burdel».
[550] Vázquez Garcia, «políticas del burdel».

denominación se encontraba marcada por la herencia jurídica del Antiguo Régimen, fundamentada en la preservación del linaje. Como señala el autor, además de que sus prácticas —supuestas o reales— suponen la deshonra de la familia y la ruptura con la línea de herencia, la mujer adúltera atenta contra su propio destino, el de esposa y madre. Pero también atenta contra la masculinidad, ya que «menoscaba la virilidad del marido ultrajado y traiciona su propia feminidad, su destino de madre solícita».[551] Según la norma moral de la época, y como ya hemos señalado en capítulos anteriores, de la esposa dependía la degradación de la especie humana. Como ya describió Concepción Arenal en *Cartas a los delincuentes*, ella tenía en su mano el *honor del marido* y la *moralización del hogar*.[552]

Si no cumplía su cometido, sobre la mujer-esposa caía el estigma social, el repudio familiar y el de toda la comunidad. Pero, sobre todo, se la sometía al peso de la ley. Según el Código Penal de 1848, el adulterio femenino debía ser castigado bajo cualquier circunstancia. En el Código de 1870 se amparaba además al marido si ejercía *su derecho* a la venganza sangrienta. La adúltera «se aloja a la vez en el interior y en el exterior, sin abandonar su condición de esposa y madre introduce en el hogar la instancia corruptora del capitalismo moderno y de sus libertades, cuya metáfora es el exceso, la ruptura con la necesidad natural».[553]

En tercer lugar, otra de las prácticas que se encontraba bajo el panóptico del poder era la masturbación. Mucho más íntima y difícil de *descubrir*, la masturbación sufrió una fuerte persecución coincidiendo con el proceso de encierro de la sexualidad en el ideal de familia burguesa. La obra *L'Onanisme* del médico Tissot, publicada en 1807, será una de las primeras referencias sobre el tema. Coincidiendo con ella, se inicia una campaña médica contra la masturbación que se prolongará durante todo el siglo XIX y que estará sobre todo centrada en los varones. Para esta «cruzada antimasturbatoria» que señalan Vázquez García y Seoane Cegarra, el placer solitario en las mujeres sería a la vez el síntoma y la causa de «enfermedades del espíritu», una forma de delirio: la ninfomanía. Mientras en los machos la masturbación producía la pérdida de la hombría y el debilitamiento general del organismo, en las mujeres producía una sobreexcitación que podía llevar a deseos desaforados.[554]

Según destacan ambos autores, las obras más relevantes sobre el tema traducidas al español datan de finales del siglo XIX. Destaca, por ejemplo, *Extravíos secretos o el onanismo en la mujer* (1883) de Doussin-Dubreinil —traducida por Méndez Álvaro—, la obra del francés Dr. Pouillet *Estudio médico-filosófico del onanismo en la mujer* (1883) y, también, los manuales de ginecopatía editados en España entre 1825 y 1890. Con la llegada del siglo XX y del esfuerzo de análisis del cuerpo femenino y la medicalización de sus *desviaciones*, la ninfomanía femenina tiende cada vez menos a ser asunto de los

[551] Vázquez Garcia, «Figuras femeninas de la desviación», 9.
[552] *Obras completas de Concepción Arenal. Tomo Tercero: Carta a los delincuentes,* (Madrid: Librería de Victoriano Suárez, 1894).
[553] Vázquez Garcia, «Figuras femeninas de la desviación», 11.
[554] Francisco Vázquez García, José Benito Seoane Cegarra, «España y la cruzada médica contra la masturbación (1800-1900). Elementos para una genealogía», *Hispania* LXIV/3 nº 218, 2004: 835-868.

ginecólogos. La pujante psiquiatrización de las *desviaciones* irá incorporándola al campo de la medicina mental, será emplazada en el cuadro general de las manías como una forma de demencia y considerada mucho más peligrosa que su contrapartida masculina. Las formas de ninfomanía que se describirán en la época serán dos: una de naturaleza sensual, que provoca la excitación mecánica de los órganos genitales y que propiciaría un *asalto indiscriminado* a personas del sexo contrario; y la otra de naturaleza espiritual, que tendría su origen en los factores del entorno sobre el cerebro. En este caso, las descripciones aluden a las *conmociones de la imaginación* que producen los estímulos de la gran ciudad. Estas conmociones generarían un *ensueño lascivo* que se dirigiría hacia alguna persona concreta.

Como veremos en el siguiente capítulo, frenólogos y demás deterministas biológicos verán en la fisiología femenina y en su estructura corporal —por ejemplo, en el desarrollo del encéfalo— el origen de las alteraciones amatorias de las mujeres. Mientras, los alienistas y otros profesionales de la medicina social considerarán el ambiente como un factor determinante en el desarrollo de las *perversiones del alma.* En el caso de la ninfomanía, por ejemplo, señalarán a la ciudad moderna como una de las principales causantes de ese *mal*. En las calles de medianas y grandes ciudades había un sinfín de estímulos que excitaban los sentidos. Allí se producían constantes contactos carnales que no podían llegar a consumarse, lo que tenía como resultado la interrupción constante de los deseos y una sensación de castidad permanente. La enajenación mental de las mujeres ninfómanas se describía en términos económicos: se identificaba la desviación sexual por un defecto o un exceso de energía consumida. Por ello, señala Vázquez García, cualquier mujer estaba expuesta a sufrirlo: monjas, doncellas o esposas insatisfechas, por defecto; presas, prostitutas, artistas o jóvenes viudas, por exceso:

> Higienistas, ginecólogos y alienistas coincidían en explicar la ninfomanía como resultado de una castidad permanente o un exceso de contactos carnales con el sexo opuesto que se veían forzada y repentinamente interrumpidos. Se imponía entonces un modelo económico que identificaba la desviación sexual con un defecto o exceso de energía consumida. Monjas, doncellas y esposas insatisfechas por una parte; presas, prostitutas, «mujeres de teatro» y viudas jóvenes por otra.[555]

Otra de las categorías ampliamente utilizada, especialmente por la psiquiatría y la criminología, sería la *desviación.* Y se emplearía para hacer alusión a la homosexualidad, una unión sexual considerada *antinatural* por no responder a una intención reproductora. Sin embargo, como afirma Foucault en *Historia de la sexualidad,* la homosexualidad es un ejemplo de cómo el sexo, cuando se introdujo en la medicina, dejó de representar un tipo de práctica sexual concreta y específica para constituirse como una categoría que define al individuo.

> No hay que olvidar que la categoría psicológica, psiquiátrica, médica, de la homosexualidad se constituyó el día en que se la caracterizó […] no tanto por un tipo de relaciones sexuales como por cierta cualidad de la sensibilidad sexual, determinada manera de invertir en sí mismo lo masculino y lo femenino. La homosexualidad apareció como una

[555] Vázquez García, «Figuras femeninas de la desviación», 20.

> de las figuras de la sexualidad cuando fue rebajada de la práctica de la sodomía a una suerte de androginia interior, de hermafroditismo del alma. El sodomita era un relapso, el homosexual es ahora una especie.[556]

Mientras en el derecho civil y canónico antiguos la homosexualidad se definía por un tipo de actos prohibidos y el sujeto que la practicaba no era más que un sujeto jurídico, Foucault afirmará que, con la llegada del siglo XIX, el homosexual pasaría a ser un personaje dotado de «un pasado, una historia y una infancia, un carácter, una forma de vida; asimismo una morfología, con una anatomía indiscreta y quizás una misteriosa fisiología. Nada de lo que él es *in toto* escapa a su sexualidad». En ese sentido, sostendrá Foucault, la homosexualidad ya no es una práctica sexual, sino que estará presente en todo el ser y en todas sus conductas, «puesto que constituye su principio insidioso e indefinidamente activo; inscrita sin pudor en su rostro y su cuerpo porque consiste en un secreto que siempre se traiciona. Le es circunstancial, menos como un pecado en materia de costumbre que como una naturaleza singular».[557]

Los estudios de Alain Corbin o de Vázquez García señalan en esta dirección. Vázquez García[558] afirma que, para 1848, en España desaparece del Código Penal la acusación de sodomía pero, pese a su despenalización, los sodomitas serán perseguidos por otros mecanismos punitivos iguales o más radicales. Por ejemplo, se recurrió a leyes referentes al escándalo público o a aquellas que pretendían corregir las faltas contra la moral, el pudor y las buenas costumbres, haciendo que, como afirma Corbin, la unión carnal homosexual fuera constituyendo una agrupación de *pederastas, infames* y *fatuos* cada vez más amenazante. La homosexualidad era representada como algo monstruoso, como una *pasión horrorosa* que era vista con asco y repugnancia o como un *exceso desenfrenado* fruto de los vicios más oscuros. Por ello, según Corbin, religiosos y *expertos* de la época se afanaron en alertar de las consecuencias físicas del «amor antinatural», mientras afirmaban que dejaba marcas en el cuerpo o que dibujaba «una "fisionomía extraña, repelente", una apariencia cuidada que contrasta con una "sórdida indecencia"».[559]

En este punto cabe señalar la diferencia entre la connotación que adquirían la homosexualidad masculina y la femenina. Autores como Guereña o Vázquez García, referentes en la genealogía de la homosexualidad de nuestro país, analizan especialmente la homosexualidad masculina, dejando un enorme vacío en lo que respecta al lesbianismo. Existe una escasa producción académica acerca de la unión entre mujeres y su deseo homoerótico en comparación con los trabajos acerca de los *uranistas*. Como señala el propio Vázquez García, quizá sea por el borrado sistemático de la sexualidad femenina y las técnicas de ocultación e invisibilización de la misma. Las lesbianas —más conocidas en la época como *tribadistas*— vivirán a la sombra una sexualidad *tolerada*, porque no se la reconoce apenas como tal. Y, en todo caso, se la considera menos escandalosa que la homosexualidad masculina. Tal y como señalan los criminólogos Constancio Bernaldo de Quirós (1873-1959) y José María Llanas de Aguilaniedo (1875-1921) en su obra *La*

[556] Foucault, *La voluntad de saber*, 45.
[557] Foucault, *La voluntad de saber*, 44.
[558] Vázquez García, «políticas del burdel».
[559] Corbin, «El encuentro de los cuerpos», 173.

mala vida en Madrid al respecto de la *desviación social* en la ciudad, las tribadistas no habrían llegado, sin embargo, a crear instituciones como sí lo han hecho los *uranistas*.

La historia de las mujeres lesbianas —de las tribadistas— es difícil de clasificar dentro de los modelos de mujeres consideradas abyectas, ya que la sexualidad femenina ha sido sistemáticamente borrada del imaginario colectivo. Las relaciones entre mujeres pudieron y pueden disfrazarse de amistad o de un cierto cariño fraternal que, incluso aunque se muestre públicamente, pasa más desapercibido que en el caso de las relaciones entre hombres.[560] Por otra parte, las relaciones homosexuales entre mujeres, en el caso de reconocerse, han sido tratadas en el marco de los delirios de la ninfomanía o bien se han relacionado con el travestismo —como en el caso de las mujeres a las que se ha llamado *marimachos* u *hombrunas*—. Las diferentes estrategias de invisibilización del homoerotismo femenino han imposibilitado el estudio en profundidad del tema. Bien sea por la imposibilidad de comprender —o siquiera imaginar— la posibilidad de deseo sexual entre mujeres o bien sea por su consideración de anomalía fisiológica o mental, no existe un análisis profundo del lesbianismo. Pero la falta de trabajos al respecto no evita la certeza de su presencia, a través de claros indicios, como por ejemplo la existencia de una subcultura lésbica en el Madrid de los años 30. A ella podrían pertenecer mujeres tan relevantes como María de Maeztu, Victoria Kent,[561] Lucía Sánchez Saornil o Margarida Xirgu. Tampoco evita que, mediante un minucioso trabajo de archivo, puedan hallarse indicios sobre cómo era la situación de las lesbianas en España. Vázquez García afirma que los testimonios que han podido rescatarse entre mediados del siglo XIX y la Guerra Civil señalan dos categorías distintas para catalogar la homosexualidad femenina, que ya hemos dicho que era llamada *tribadismo*. Por un lado, la figura de la mujer *virago*, considerada la mujer *hombruna.* Las *viragos* responden a un modelo de mujer en el que

> desempeñan el papel de macho y que se descuellan por su agresividad y por los celos que toman con sus amantes, son la equivalente española de las butch. Los testimonios coinciden en situarla en la esfera de las clases populares. Se trata de mujeres emplazadas prolongadamente en el exterior del universo familiar. Destacan dos grupos: las cigarreras, obreras empleadas en las fábricas de tabaco, y las prostitutas.[562]

Se les suele atribuir un hartazgo de las relaciones heterosexuales, que las llevaría a una especie de búsqueda de consuelo en el homoerotismo. La necesidad de intimidad y *solidaridad* de las mujeres prostitutas las llevaría a la búsqueda de otras mujeres, en las que encontrarían la comprensión que los varones no les ofrecen. Según Vázquez, esta idea forma parte del imaginario colectivo masculino como una fantasía erótica, ya que el sexo entre mujeres es un tema que aparece de forma repetida en los espectáculos y en la literatura pornográfica de principios de siglo. «La mujer dominada por un desenfreno

[560] Francisco Vázquez García (ed.), *Historia de la homosexualidad femenina en Occidente* (Madrid: Catarata, 2023).
[561] María José Fariña Busto, "El beso deseado de tu boca. Nombres y voces para una ginealogía lesbiana (España y Portugal, primeras décadas del siglo veinte)", *Revista de Investigaciones Feministas*, 10(1), 2019: 79-96.
[562] Vázquez García, «Figuras femeninas de la desviación», 27.

carnal sin límites acaba hastiada de la cópula con varones, y se entrega a un abismo de relaciones contranaturales».[563]

La segunda figura utilizada para aludir al tribadismo es la *safista.* Esta categoría alude a las llamadas *amistades románticas,* un tipo de homoerotismo femenino muy extendido a mediados del siglo XIX. Esta *amistad* no era contemplada en términos sexuales hasta esa fecha, y es entonces cuando empieza a ser considerada un peligro. La amistad romántica, sentenciaban los *expertos* de la época, se daba entre mujeres con apariencia enteramente femenina. Entre mujeres consideradas sensibles y delicadas que, en su mayoría, procedían de las élites urbanas o de clases medias profesionales. Por ello, como afirma Vázquez García:

> Los primeros textos de divulgación sexológica y los tratados de psiquiatría comienzan en las últimas décadas del siglo XIX una campaña para prevenir a los educadores contra el peligro de las amistades íntimas fomentadas en los internados y centros escolares femeninos.[564]

Bajo la perspectiva de Vázquez García, el motivo principal del pánico masculino hacia las mujeres safistas es la autonomía que alcanzan. Son mujeres que están *viviendo para ellas solas.* En ese sentido, tal y como afirma Nerea Aresti, en la década de 1920, ante la aparición de las nuevas feminidades como la Mujer Moderna y el despegue del movimiento feminista, la medicina comienza su enconada contraofensiva. Las categorías para describir las anomalías sexuales fueron ampliamente utilizadas como mecanismo coercitivo hacia las mujeres. La idea de mujer hombruna, por ejemplo, sería utilizado como descalificativo para la Mujer Moderna o para las feministas del momento que, según los antifeministas, estarían pretendiendo usurpar el papel social de los hombres. La masculinización de las mujeres suponía un desafío al binarismo imperante; esto haría saltar las alarmas a quienes verían en ello un peligro para el orden social, de modo que utilizaban la *desviación* como chivo expiatorio. También para médicos que, como Gregorio Marañón, hablarían de un *tercer sexo* que, si proliferara, supondría un atentado contra el progreso de la humanidad, dirigido a la diferenciación creciente de los sexos.[565]

En este sentido, cabe señalar, por último, otra de las *desviaciones* por las que se preocuparon médicos, psiquiatras o juristas. Se trata del *travestismo,* una práctica que se fue haciendo más explícita en el ambiente de salas y teatrillos de la noche urbana a través de figuras de renombre como Edmond de Bries.[566]

---

[563] Vázquez García, «Figuras femeninas de la desviación», 28.
[564] Vázquez García, «Figuras femeninas de la desviación», 30.
[565] Aresti, «La medicina social y el nacimiento de la mujer moderna»
[566] Juan Carlos Usó, *Orgullo travestido. El transformismo en la España del primer tercio del siglo XX* (Santander: El Desvelo, 2017); Javier Barreiro, «Edmond de Bries, el más famoso de los imitadores de artistas», Javierbarreiro ,2016, https://javierbarreiro.wordpress.com/2016/07/20/edmond-de-bries-el-mas-famoso-de-los-imitadores-de-artistas/.

Imagen 15. Papide, *Edmond de Bries.* Fotografía coloreada.[567]

Imagen 16. Hermen Anglada-Camarasa, *Danza gitana* (1902). Óleo sobre lienzo.[568]

[567] Papide, *Edmond de Bries*. Fotografía coloreada. Fuente: https://javierbarreiro.wordpress.com/2016/07/20/edmond-de-bries-el-mas-famoso-de-los-imitadores-de-artistas/

[568] Hermen Anglada-Camarasa, *Danza gitana* (1902). Óleo sobre lienzo. Museo Bellas Artes de Asturias. Fuente: Museo Bellas Artes de Asturias, https://www.museobbaa.com/coleccion/

Además de encender las alarmas frente a la sexualidad femenina, el mundo del espectáculo se abría también a otros *escándalos.* La difusión de la nueva pornografía o el extendido consumo de drogas como la cocaína convirtieron a este mundo en el epicentro de la perversión y la corrosión del alma humana. Otro de los escándalos de las noches urbanas fue la visibilidad de las identidades y expresiones de género diversas. La homosexualidad, pero sobre todo el travestismo, que fue una práctica relativamente habitual. Algo que estaba condenado y tratado por la medicina, en la cultura popular se representaba con una cierta libertad.

Los cambios de identidad de género eran una realidad bastante cotidiana en las salas y teatrillos. La homosexualidad y el travestismo se daban en el mundo de los márgenes, de las noches urbanas. Como describe Usó, sobre las tablas, en el teatro de variedades, hay expresiones de travestismo desde el siglo XIX. ejemplos de mujeres travestidas y también de hombres. Pese a que las artistas que se dedican a este mundo están consideradas a la misma altura que la *gente de mal vivir,* tuvieron un amplio mercado en el que trabajar y un numeroso público asistía a sus espectáculos. En este universo, uno de los primeros transformistas que se mencionan será Ernesto Foilers que, según describe Usó, aburrido de no encontrar contratos como hombre, y viendo que sus compañeras sí tenían oportunidades, saltó a la fama imitando a artistas famosas de la época como La Tortajada, La Fornarina o Amalia Molina, y llegó a actuar en grandes teatros, como el Palacio Luminoso de Orense, donde tuvo un gran éxito. Uno de los más afamados fue Egmont de Bries, que desarrolló una carrera profesional muy extensa hasta que fue cortada mediante un veto por orden gubernativa en 1921. «Así, los varones españoles saltaron al escenario de forma anónima, vestidos de mujer y realizando espectáculos sicalípticos, tal y como un público mayoritariamente masculino esperaba de las artistas femeninas».[569] Esto es así, quizá, porque el mundo del espectáculo era la única salida laboral posible —también la prostitución— para las identidades diversas.

Vemos una representación de ello en el cuadro del pintor Anglada Camarasa, realizado en 1902 y titulado *Danza Gitana* (imagen 16). Destaca en el centro de lo que parece un cuadro flamenco una figura del baile, aparentemente femenina, que danza al son de los cantaores, ataviada con un colorido traje de volantes. Pero si nos fijamos, el cuerpo representado es un cuerpo atlético y musculado que nos recuerda a un cuerpo masculino.

Vidas que estuvieron marcadas por haber nacido mujeres o, en los casos de homosexualidad o travestismo, por la expresión de las identidades sexuales o de género subversivas. Pero todas ellas estarán atravesadas también por la clase social. La persecución al mundo de la cultura popular y, en concreto, la persecución que sufrieron las artistas por parte de los discursos reaccionarios que conformaban el imaginario antifeminista estuvo atravesada también por el sesgo de clase.

Como vimos en el pasado capítulo, la expansión de las salas, cabarets… extiende el consumo del ocio nocturno a amplios sectores sociales. La presencia de las clases populares masifica y, en cierta manera, democratiza el tiempo de ocio en estos lugares.

[569] Usó, *Orgullo travestido,* 21.

La mezcolanza que caracteriza a la ciudad acababa diluyendo los límites de las clases sociales. En las salas y cafés cantantes y teatros se daban cita desde los sectores más marginales hasta los señoritos, pasando por una clase media pequeño burguesa que encontraba en esos lugares un campo de esparcimiento. Por ese motivo, además del miedo a la transgresión de las normas de la feminidad, moralistas, médicos o higienistas tendrían miedo del contagio.

Como veremos en el capítulo siguiente, las clases dominantes acabaron considerando como un verdadero peligro social el encuentro interclasista en los lugares de esparcimiento y diversión nocturna. Eran espacios peligrosos porque en ellos se diluían los controles morales y porque no solo afectaban a ese sector *marginal,* sino que eran lugares que permitían el contagio entre clases sociales. Según Salaün, las clases dominantes acabaron considerando a estas «clases fornicadoras como una amenaza revolucionaria».[570]

Este complejo proceso de *caza de las perversiones*, que se materializó en la medicina mental, permitió al antifeminismo dotarse de conceptos, términos y definiciones con las que legitimar sus discursos. A su vez, en tanto dispositivo del sexismo de Estado, el antifeminismo marcó el camino de la producción teórica, retroalimentando ese entramado de categorías.

El discurso médico y psiquiátrico acerca de las desviaciones de la norma de la feminidad estuvo fuertemente influenciado por la moral católica y, como tal, acabó inmerso en una batalla por reafirmar la norma sexual y corregir las anomalías. Para ello desplegaría una serie de tecnologías de vigilancia y coerción que se organizaron a través del sexismo de Estado, operando sobre el cuerpo de las mujeres. Ellas, cuya sexualidad escapaba a la lógica de la reproducción y al sometimiento a los deseos del hombre, acabarían siendo calificadas como enfermas, perturbadas o maliciosas. Como afirma el sociólogo Juan Carlos Usó:

> Más allá del ámbito estrictamente legislativo, no podemos olvidar que el movimiento intelectual imperante entre finales del XIX y principios del XX que había impulsado el pensamiento científico sobre las causas de la decadencia de España, no solo insistía en la necesidad de traer la fuerza y la energía a la nación y fertilizar el suelo patrio para engendrar nuevas generaciones, sino que originaba discursos marcados por objetivos higiénicos y eugenésicos que aspiraban a una ciudadanía sana y fuerte que no reflejara ambivalencias en materia de género y sexualidad.[571]

Ante ello, señala Vázquez García, se acabarían imponiendo medidas disciplinarias y coercitivas —medidas propias del biopoder patriarcal— sobre el saber tradicional. Los antifeministas, alarmados por el *desorden moderno,* convirtieron la intimidad femenina en un asunto público. Pensaron sus deseos, sus necesidades de placer como algo a utilizar en su contra. Como algo enfermo, como un síntoma de la degradación moral. Mujeres frívolas enfrentadas a la verdadera mujer, la mujer española que, como anunciaba el

[570] Salaün, «Las mujeres en los escenarios», 70.
[571] Usó, *Orgullo travestido,* 43.

filósofo antifeminista Edmundo González-Blanco (1877-1938), serán símbolo de honradez y sumisión al modelo patriarcal de feminidad:

> Hoy, que la mujer, emancipista, libertaria, vesánica, estúpida, sin religión, ni freno, ni moral, ni más ley que sus feroces egoísmos, no puede ni quiere ser mujer casera, función que estima cursi y algo así como un resto de barbarie […] las mujeres independientes, en ejercicio de sus «sagrados derechos», quieren gozar de la existencia, sin trabas, ser felices satisfaciendo sus antojos, y tomar la mejor parte en el llamado banquete de la vida. Día por día viene siendo menos transitado el camino de la virtud, por donde las mujeres honradas caminan triunfalmente, rodeadas de consideraciones y con el aplauso de la religión y el beneplácito de la ley. En cambio, aumenta el número de las que, contra todo freno y moral, aspiran al predominio procazmente en el culto de sus vientres infecundos, culto que consiguen merced a las traiciones, las astucias, las inconsecuencias, las crueldades que llevan en sus almas frívolas.[572]

5.2. Mujeres públicas, prostitutas y artistas

En la obra *Capitalismo y cuerpo. Crítica de la razón masculina,* la antropóloga Mercedes Fernández-Martorell contextualiza la división sexual de la sociedad en el marco del capitalismo. Así, afirma que cuando se conforman los roles de la feminidad y la masculinidad en la sociedad industrial, la producción de los cuerpos se hace de forma distinta. Este tema que venimos tratando a lo largo de los capítulos toma aquí un nuevo cariz cuando Fernández-Martorell afirma que el cuerpo-varón sería *educado* para la producción material mientras el cuerpo-mujer lo sería para la producción inmaterial. En ese sentido, afirmará que «el sistema capitalista impuso la donación de un cuerpo de mujer para cada hombre, y este, a cambio, debía asumir las nuevas maneras en el trabajar capitalístico».[573]

Como hemos visto hasta ahora, la ruptura con este orden traía malestar. Por ello, afirma Fernández-Martorell, en el siglo XIX el discurso sobre la mujer consistiría en describirla como un ser indefenso, más débil que los hombres; de este modo, se justificaba que no dedicara tantas horas a las *tareas masculinas.* Cuestiones como el empleo —señalará esta autora— se consideraba que pervertían los órganos reproductores femeninos e influían negativamente en la capacidad para procrear y criar hijos saludables. El trabajo asalariado fuera del hogar distraía a las mujeres de sus tareas domésticas; pero, además, «los empleos nocturnos la exponían al peligro sexual en el taller, así como en el camino hacia y desde el lugar de trabajo. Trabajar junto con hombres o bajo supervisión masculina entrañaba la posibilidad de corrupción moral».[574]

De este modo, se habría ido legitimando el rol doméstico femenino que, sin embargo, con el cambio de siglo, presentará graves problemas cuando las categorías *clase* y *sexo* comiencen a fragmentar de forma radical la realidad social de la población urbana.

---

[572] González-Blanco, *La mujer,* 188.
[573] Mercedes Fernández-Martorell, *Capitalismo y cuerpo. Crítica de la razón masculina*, (Madrid: Ediciones Cátedra, 2019), 75.
[574] Fernández-Martorell, *Capitalismo y cuerpo*, 107.

Como hemos ido señalando a través de la obra de Aguado Higón y Ramos Palomo, la ciudad moderna se había convertido en un espacio feminizado donde el cuerpo de las mujeres se hacía visible por todos los rincones. Grandes avenidas abiertas al paseo, al ocio y al consumo daban oportunidades a las relaciones sociales o a las simples miradas cruzadas. Además, las nuevas oportunidades del mercado atrajeron una migración femenina proveniente de las zonas rurales, y esta se empleaba en puestos laborales de un abanico de posibilidades cada vez más amplio y diverso, haciendo que las mujeres pasaran a formar parte de esa gran masa trabajadora. Así, en estos núcleos de población donde ellas encontraron nuevos devenires vitales, la imagen romantizada de la mujer dedicada al hogar comenzaría a resentirse.

Todo ello resultaría problemático para los sectores antifeministas. La ciudad se convertía en el foco de todas las críticas, en el espacio en el que el feminismo se estaba expandiendo y se irradiaba a todas las clases sociales. Pero, sobre todo, se veían peligrosos los espacios de las clases populares, en los que la gran mayoría de mujeres no podían alcanzar las severas normas de la mujer española. Ellas, que debían trabajar en las fábricas, en los talleres o en la industria del espectáculo, cuando no en la prostitución o en el ejercicio de la delincuencia, veían cómo sus devenires vitales nada tenían que ver con la moral burguesa.

Esto causaría un gran malestar, ya que de esta manera se subvertía esa idea de la feminidad desligada de la producción material. El trabajo femenino, además de ser una deshonra para la mujer, auspiciaba la precariedad salarial en el marido, en definitiva, la pobreza de una familia que necesitaba que una mujer trabajase. Hasta tal punto es así que las organizaciones de trabajadores de ciudades como Barcelona llegaron a reivindicar el salario familiar para los hombres, mientras las leyes prohibían contratar a la mujer en determinadas ocupaciones, así como que ellas recibieran educación secundaria y universitaria. Este planteamiento, afirma Fernández-Martorell, fue utilizado tanto por sindicatos como por legisladores y sirvió para fortalecer prácticas de dominio del hombre sobre la mujer.

Al trabajo fabril se lo relacionaba con la impureza de las mujeres e, incluso, con la corrosión de la feminidad. Por ello, solo la burguesía estaba a salvo de esa corrupción del alma que sufre la mujer trabajadora. Así, las mujeres de clases populares ya llevarían el estigma de la *mala mujer* solo por pertenecer a un estatus sin privilegios. Se cruzan aquí, entonces, las opresiones marcadas por el sexo con las de la clase.

Pero todo este análisis tan interesante, y que debería formar parte de otro trabajo específico sobre el tema, lo traemos a colación aquí en relación con las mujeres que, en sus trabajos, tenían una exposición pública todavía mayor.

El malestar se acrecentaba cuando el trabajo asalariado tenía que ver con la exposición de los cuerpos y, sobre todo, cuando concernía a la moral de la época. Y esto hizo del primer tercio del siglo XX una época convulsa. Como vimos en el capítulo anterior, los tiempos modernos habían propiciado la liberación del cuerpo femenino, también nuevas demandas por parte de un público hambriento. Comienza así la producción de películas pornográficas, se expanden las publicaciones eróticas y surgen los panfletos de educación

sexual. Además, se produce el estallido de la sicalipsis —un período de erotismo triunfante—, sobre todo en el mundo de la noche y del espectáculo. En este tiempo, destacan Aguado Higón y Ramos Palomo, el cuerpo es exhibido como nunca antes.

Toda esta retahíla de cambios que se concentran en la ciudad moderna serán rechazados por importantes sectores sociales, políticos y religiosos, que pondrán en marcha una ola de conservadurismo arrollador. La capacidad de agencia femenina con respecto al uso del cuerpo y a la gestión de su placer dio lugar a un grave conflicto con aquellas mujeres cuyo trabajo se tildó de indigno. En este apartado queremos fijarnos más en detalle en dos figuras femeninas que sufrieron especialmente las consecuencias de la represión antifeminista. Se trata, en primer lugar, de las mujeres dedicadas al ejercicio de la prostitución y, en segundo lugar, a las artistas de la escena sicalíptica de la noche urbana. Ambas tendrán en común varios elementos. En primer lugar, sus respectivos trabajos son considerados impúdicos y pertenecen a un submundo que navegaba entre los límites de lo ilícito. En segundo lugar, son constituidas como figuras antagonistas de la mujer española, es decir, encarnan la figura de *mujer mala* contra la que hay que desplegar los medios necesarios para combatirla; o, por lo menos, apartarla de los espacios visibles. Y, por último, las dos figuras representan una gran contradicción de la época: por un lado, conforman el amplio espectro de feminidades desviadas que suponen un peligro social, pero, a su vez, son un reclamo para gran parte de la población —especialmente masculina—. Un reclamo tanto económico como de ocio.

Atendemos, en primer lugar, a las mujeres prostitutas. Ellas formaron parte de una de las figuras de la desviación más extendida y que más *prosperó*. No tenemos datos para confirmar este dicho popular que considera la prostitución como *el oficio más antiguo* de la sociedad occidental; pero sí para asegurar que ha sido —y continúa siendo— un *oficio* radicalmente estigmatizado, denostado y susceptible de violencia. Para Fernández-Martorell:

> Lejos de ser universal en todos los pueblos del mundo el producir cuerpos de mujer para la prostitución, y al mismo tiempo señalarlas y castigarlas por activar tal posibilidad, sin embargo sí ha sido común en el devenir de las sociedades europeas. Tal práctica, además, fue trasladada e implantada al cuerpo de mujer viviendo en las sociedades invadidas por europeos.[575]

Según Guereña, la prostitución ha sido una actividad considerada como *mal social* que debía reglamentarse por una cuestión de *bien común.* Se trataría, según el autor, de un *hecho social* sustentado sobre la existencia de un mercado que se articula «en torno a la presencia de una demanda (dispuesta a pagar por una prestación sexual, motivada, entre otras cosas, por su fácil y rápida obtención) y de una oferta (dispuesta a alquilar su cuerpo, a menudo —históricamente—, como estrategia femenina de supervivencia)»[576] y en el que ambas se alimentan de forma recíproca.

[575] Fernández-Martorell, *Capitalismo y cuerpo*, 88.
[576] Guereña, *Detrás de la cortina*, 188.

En este mismo sentido apunta Fernández-Martorell, y afirma que esta idea es heredera del catolicismo de los siglos XVI y XVII. En este tiempo, la Iglesia no solo tolera la organización pública de los burdeles sino que, con frecuencia, estos se ubican en lugares de su propiedad. «Entonces, la Iglesia razonaba que la casa pública era un mal menor ante la concupiscencia carnal de los solteros. Argumento liderado por la Compañía de Jesús, que iba acompañado de textos pastorales en los que se defendía, en aquel momento, la legitimidad de los burdeles».[577] Bajo esta lógica, la prostitución de la España del XVII fue tolerada y regulada, los burdeles fueron permitidos ya que, bajo un régimen patriarcal profundamente misógino, eran considerados beneficiosos para evitar violaciones u otros actos *contra natura* que atentaran contra Dios y el *bien común.* Por ello, como afirma Guereña, en ese tiempo el debate social acerca de la prostitución no se centraría tanto en su existencia misma, sino más bien en su visibilidad pública. Esto quedaba patente en los debates acerca de su reglamentación, ya que hubo un momento en que los encargados de regularla consideraron que comenzaba a resultar excesiva, especialmente en las ciudades. Por ello, «convenía, pues (ya sea a los vecinos afectados o a las autoridades preocupadas por la "limpieza" del espacio urbano), desplazar hacia otras zonas más alejadas, lo que podemos observar desde el siglo XVIII hasta nuestros días».[578]

Para quienes consideraron las mancebías, burdeles, casas de tolerancia o casas de citas como un *mal inevitable,* estos lugares se concebían como el espacio donde los varones podían descargar *sus instintos.* Entre aquellas paredes, los hombres tenían los primeros contactos físicos con una mujer, conocían *los secretos* del sexo o aprendían sobre el uso de los métodos anticonceptivos. El burdel era el espacio donde ese sexo escondido y vergonzoso era nombrado y se hacía explícito, lejos de la censura y el ojo público. Pero también aquel lugar que encerraba las sexualidades *peligrosas;* una forma de encierro que evitaba que estas prácticas salieran a la luz y se extendieran sin control por las calles. Bajo esta concepción, entre sus paredes se encerraba *el mal.* Un mal encarnado en los cuerpos de las prostitutas, quienes daban rienda suelta a los vicios y propagaban las infecciones de transmisión sexual; pero no en aquellos maridos que gozaban de su sexualidad como no les estaba permitido a sus esposas, esas *mujeres de bien.*

La mancebía sería aceptada durante siglos por poderes políticos y religiosos con la intención de evitar *males mayores* desde un punto de vista higiénico y social, tales como el onanismo masculino, tan temido por eclesiásticos y médicos. En la época contemporánea, la prostitución comenzó a pensarse como una «verdadera empresa de profilaxis social que permitía conjuntamente salvaguardar la virginidad femenina, "honor" de toda la familia […], luchar contra la homosexualidad masculina, reducir el adulterio y evitar desórdenes sociales».[579] A diferencia de otras *perversiones,* la prostitución era *tolerada* porque se consideraba que era útil para:

> Evitar pecados y excesos mayores y defender el orden social establecido (y, en primer lugar, la familia) […]. En la escala de los pecados sexuales, el sexo venal era considerado

[577] Fernández-Martorell, *Capitalismo y cuerpo*, 73.
[578] Guereña, *Detrás de la cortina*, 188.
[579] Guereña, *Detrás de la cortina*, 190.

> como un pecado leve por los casuistas y moralistas católicos, salvo, naturalmente, cuando incluía prácticas anales, con lo que entraba entonces a formar parte del más grave de los pecados de lujuria, «el crimen o pecado contra natura». La mediación del dinero no agravaba, pues, en principio la situación.[580]

En el siglo XIX, la prostitución volvería a ser reglamentada. El burdel seguiría siendo ese espacio *tolerado* por poderes políticos y religiosos con la intención de evitar *males mayores* desde un punto de vista higiénico y social. La mancebía continuaría encerrando esas sexualidades escandalosas que no han podido inscribirse dentro del marco de la relación conyugal. Sin embargo, ahora requerirá de una reglamentación más radical de su actividad y, sobre todo, de un mayor control sobre su visibilidad en el espacio público. Como analiza Fernández-Martorell, en 1822 las Cortes aprobarían un proyecto para restablecer y legalizar, de nuevo, las actividades de las casas públicas de prostitución. En ese momento, «el régimen reglamentarista, los proyectos de reforma en relación a la prostitución, la economía del castigo, inicia su verdadero trayecto intervencionista en el día a día de cada mujer viviendo de la prostitución».[581]

Como afirma Guereña, el problema para la *ideología policial* contra la prostitución no estribaba tanto en la actividad en sí; más bien, el peligro vendría del descontrol de un sexo venal que carecía de intervención administrativa y sanitaria, fuera de ese *perímetro reservado* fácilmente controlable que era el burdel. En ese sentido, sostiene, las prostitutas «fueron, por lo tanto, asimiladas muy temprano a los vagabundos, y consideradas como peligros públicos "para el orden y la salud", a las que convenía expulsar de la ciudad si se trataba de forasteras o encerrar algún tiempo en el caso contrario».[582] Como consecuencia de dicha ideología, las primeras acciones reglamentistas alegaban la necesidad de «reorganizar la situación habida en las calles, ya que se producían continuas denuncias sobre la imposibilidad de transitar por ellas sin peligro, horror y lástima, escándalo de todos y rubor del cristianismo».[583] Pero también, desde sectores médicos, se apeló al beneficio para la salud: el control de la prostitución debía evitar la propagación de enfermedades venéreas ―en especial, la sífilis―. De este modo, subraya el autor, las infecciones de transmisión sexual y las enfermedades derivadas de la falta de higiene durante las relaciones sexuales comenzaron a actuar como dispositivos de activación de toda una serie de actuaciones sobre el sexo. Una policía del cuerpo de la mujer que actúa a través del control y el seguimiento diario.

Como describe Fernández-Martorell, estas reglamentaciones, que se inician en Zaragoza a partir de 1845 y se irán extendiendo a todo el país, se llevan a cabo a través de comisiones médicas «para que, sin ofender a la religión y a la moral pública, cesara esa gangrena ―se afirma― que corroe la sociedad en el germen de su existencia». La cuestión, sentencia, «era controlar y, para ello, reducir los efectivos de la prostitución clandestina o privada, que serían para Barcelona, según el padrón, de 6.000 mujeres; en

[580] Guereña, *Detrás de la cortina*, 189.
[581] Fernández-Martorell, *Capitalismo y cuerpo*, 87.
[582] Guereña, *Detrás de la cortina*, 194.
[583] Guereña, «Los orígenes de la reglamentación de la prostitución en la España contemporánea. De la propuesta de Cabarrús (1792) al Reglamento de Madrid (1847)», *DYNAMIS* nº15, 1995: 401-441.

Madrid, en 1877, que contaba con 400.000 habitantes, había alrededor de 17.000 mujeres».[584] El control exhaustivo de la prostitución, así como de la salud sexual de las mujeres que la ejercen, obliga a las trabajadoras a inscribirse en un Registro de Higiene Local, al pago de honorarios por la apertura impuesta de una cartilla sanitaria y a pasar revisión a cargo de médicos higienistas, al menos, una vez por semana. Además de la inscripción de las prostitutas en la Inspección Higiénica, se reglamenta la actitud pública de estas y cómo deben ser los burdeles. Se prohíbe a las prostitutas asomarse a los balcones, increpar a los posibles clientes o hacer cualquier tipo de incitación en la calle. Estos espacios, a diferencia de países como Francia, no debían hacerse visibles al exterior. Por ejemplo, la normativa contemplaba que las vidrieras de la casa tuvieran cortinas lo bastante tupidas para que, desde la parte exterior, no pudiera verse el interior o que la fachada debía ser discreta, sin signos o características reconocibles, y dar la apariencia de una casa cerrada. Todo ello, afirma Fernández-Martorell, conformó una disciplina reglamentaria que segregaría a los burdeles del resto de la sociedad. Unos espacios señalados como lugares de desviación que, aun estando en plena relación con los habitantes de la ciudad, tendrían características de lugares impugnados.

La mancebía no sería, sin embargo, el único lugar de encierro. Como afirma esta antropóloga, a la vez que se llevan a cabo estas regulaciones de la prostitución para dejarla al margen de la dinámica visible de las ciudades, las mujeres relacionadas con ella serán recluidas en tres tipos más de instituciones de encierro: el hospital, donde se crearon salas específicas para las enfermedades venéreas o, directamente, salas reservadas para las prostitutas. También las cárceles de mujeres y las Casas Galera y, por último, las casas de arrepentidas, que se mantenían bajo el modelo conventual. De este modo, afirma Fernández-Martorell, «se maquinan proyectos generales para regular el comercio carnal. Regulaciones que fueron génesis de reglamentos que se organizaron luego a escala municipal y que recaen sobre el vivir de todos, pero de manera singular sobre el cuerpo de las mujeres».[585]

Hubo algunas voces opuestas a la regulación de la prostitución. Como afirma Guereña, los higienistas más importantes, como Felipe Monlau (1808-1871), se declararon contrarios a la reglamentación de esta actividad por considerarla «una cosa inmoral, y por consiguiente antihigiénica, injusta, ilícita».[586] Sin embargo, las ideas abolicionistas de la prostitución no entrarían en España hasta la década de 1880 de la mano de Josephine Butler, Rafael María de Labra o incluso de Manuel Ruiz Zorrilla, pero estas ideas serían acogidas todavía por un grupo muy reducido. La prostitución, pues, fue aceptada porque convenía socialmente y porque se consideró que el *sexo venal* —que así se llamó— era un hecho social que no podía evitarse y que, en el peor de los casos, se tornaba necesario para regular la sexualidad masculina. Tal y como señala Guereña, «la prostitución se concebía en aquel entonces como una verdadera alcantarilla seminal, que había que canalizar y sanear continuamente para evitar infecciones».[587]

[584] Fernández-Martorell, *Capitalismo y cuerpo*, 88.
[585] Fernández-Martorell, *Capitalismo y cuerpo*, 83.
[586] Guereña, *Detrás de la cortina*, 193.
[587] Guereña, *Detrás de la cortina*, 193.

Pero a finales del siglo, considera Fernández-Martorell, y con el objetivo de activar el nuevo régimen económico y político del patriarcado moderno, se imponen ciertas modificaciones en el vivir diario de todos. Modificaciones que conciernen directamente a la sexualidad. Cuestiones tales como el ya mencionado ordenamiento de la pareja dentro del matrimonio habría generado, para estas fechas, todo un *mercado* sexual fuera de la institución matrimonial tolerado para los hombres. La consecuencia de ello fue que, «ante ese nuevo régimen de vida, el hombre y la mujer multiplicaron el relacionarse sexualmente con desorden, en concubinato, por lo que la mujer prostituta prosperó».[588]

El debate acerca de la prostitución

La apertura hacia la sexualidad que se vive en el cambio de siglo y las nuevas concepciones del feminismo llevaron a la aparición de nuevos debates sobre el sexo. Entre ellos, un debate social acerca de cómo legislar sobre una prostitución *cada vez más explícita y desvergonzada*. Este debate crecía y se movía entre las posturas de erradicación y las de tolerancia.

Desde las posturas evolucionistas, una de las voces públicas que más trató el tema fue la feminista Margarita Nelken. Lo haría de forma extensa en su obra *La condición social de la mujer en España* (1919). Si dentro del feminismo existían varios puntos de vista, los discursos del antifeminismo que provenían de moralistas y de las derechas conservadoras del país también tuvieron sus diferencias.[589] No es este el espacio para desgranar este interesante diálogo, el tema se escapa a nuestro objeto de estudio y, además, las dimensiones que alcanza son inabarcables para un solo apartado. Sin embargo, si quisiéramos plantear brevemente la situación y la *utilidad social* de la prostitución. En concreto, el papel que jugaron, en el marco de los discursos antifeministas, la reglamentación del sexo venal y el consecuente encierro de la prostitución en burdeles.

Este debate se planteaba, entre otros aspectos, el origen de la prostitución, y se preguntaba qué mecanismos habían llevado a determinadas mujeres a elegir dicha actividad. Para situarnos en él, queremos contraponer, por un lado, el análisis de Margarita Nelken, elaborado desde la perspectiva del feminismo radical; y, por otro, los estudios dedicados a la situación del *hampa* urbana de la mano de referentes como Constancio Bernaldo de Quirós (1873-1959), sociólogo, criminólogo y catedrático de Derecho Penal y Criminología, una de las figuras más relevantes del regeneracionismo, y de su compañero José María Llanas Aguilaniedo (1875-1921), filólogo y periodista especializado en criminología. Juntos escribieron *La mala vida en Madrid. Estudio psicológico con dibujos y fotografías del natural* (1901). Estos dos autores se interesan por aquellas personas que habitan los lugares del lumpen en las ciudades, y lo hacen analizando sus condiciones físicas, psíquicas y ambientales. Los espacios del lumpen y aquellas conductas que considerarán propias de las clases sociales de menor rango se convierten

[588] Fernández-Martorell, *Capitalismo y cuerpo*, 75.
[589] Trallero y Venceslao Pueyo, Putas, República y revolución.

en su objeto de estudio. Por ello, destinan un capítulo completo al estudio de la prostitución.

Desde una sensibilidad contraria a la desigualdad social y desde su condición feminista, Nelken se muestra crítica con las políticas de *tolerancia* hacia la prostitución, mediante afirmaciones tales como esta:

> Son muchos, aun en las clases más cultas, los hombres que juzgan inmorales las leyes alemanas o norteamericanas que no permiten las casas de tolerancia. Es más, al tratar esta cuestión no faltan siquiera los médicos para afirmar en nombre de la higiene pública, la necesidad de estas casas, como si la higiene no rezase más que con los hombres.[590]

Frente a ello, propondría *abrir las ventanas a los aires de progreso* y comenzar a comprender la prostitución no como un crimen, sino como una desgracia que debe lamentarse y evitarse.

Su planteamiento parte de que las mujeres que ejercen la prostitución vienen de orígenes humildes o, directamente, de situaciones graves de pobreza. Estas mujeres sufrirán la fatalidad de un mercado laboral extremadamente precario y la falta de mecanismos estatales para hacer frente a esta realidad femenina. También las consecuencias de una moral imperante que castigaba a determinadas mujeres y las condenaba a un exilio social del que no tenían muchas posibilidades de escapar si no era por medio de la prostitución. Así, Nelken señala que España es «el único país en donde no se hace nada por impedir que las prostitutas lleguen a su triste condición y en donde al mismo tiempo se quiere corregir la prostitución con *castigos,* que no otra cosa es la reclusión forzada en un convento».[591]

En los análisis de Nelken, las prostitutas se dividen en dos grandes grupos. Por un lado, las de *alta categoría*. Mujeres provenientes de clases medias que ambicionan autonomía e independencia económica y que, cuando quieren acceder al mercado laboral, encuentran muchas trabas. Se trata de mujeres con afán de emancipación a las que la sociedad no les da oportunidades laborales ─o, por lo menos, oportunidades laborales mejores que la prostitución─ y que acceden a esta profesión como único modo de conseguir un salario satisfactorio. Por otro lado, describe la prostitución de *baja categoría,* con una composición más compleja. Esta categoría está formada por «muchachas del campo venidas a servir a la capital y fácilmente seducidas por fantásticos espejuelos». Chicas que trabajan de *sirvientas y obrerillas* que una vez han llegado a la ciudad se encuentran con un *fatal destino* por culpa de *el señorito.* Así, prosigue, «la ignorancia y el miedo al *señorito* seductor ─ese instintivo respeto de clase que subsiste en gran parte de nuestro pueblo como un resto vergonzoso de feudalidad— son los más poderosos factores de la prostitución baja y miserable».[592] Nelken destaca la figura del don Juan, el *donjuanismo chulesco* que considera un *acto de bravura* hacerle *una barriga* a una chica y no reconocer a la criatura. Los casos más dramáticos se ven con las menores de edad:

[590] Nelken, *La condición social de la mujer*, 119.
[591] Nelken, *La condición social de la mujer*, 127.
[592] Nelken, *La condición social de la mujer*, 121.

> Si fácil es seducir a una criadita o a una obrerita que sólo conocen de la vida las miserias y que han de escuchar como cantos divinos las primeras palabras de cariño, más fácil es todavía traficar con niñas y existen en todas las grandes capitales de España, principalmente en Barcelona y en Madrid, casas públicas sobradamente conocidas por asistir a ellas niñas de trece y catorce años.[593]

Nelken apunta también a la falta de protección de las muchachas por parte del Estado ya que, cuando estas chicas se encuentran en una situación como esta, no solo suelen verse repudiadas por la familia, sino que son abandonadas por las instituciones públicas. El profundo desarraigo que sufren, el terrible desamparo institucional y la falta de mecanismos eficaces de protección a la infancia serán, según la autora, los principales motivos de que ejerzan la prostitución. Esta idea de Nelken vendría a coincidir con las de Bernaldo de Quirós y Llanas Aguilaniedo, quienes también asociaron la prostitución con la pobreza, la marginación y la precariedad. Sin embargo, entre los análisis de Nelken en 1919 y los que aparecieron en *La mala vida en Madrid*[594] en 1901 existen fuertes discrepancias.

El feminismo de Nelken supo pensar la condición subordinada de las mujeres, su sujeción a un régimen patriarcal que las mantenía al amparo forzado del poder masculino y las condenaba a la dependencia económica; y, del mismo modo, analizó también cómo los cuerpos de las mujeres se convertían en *mercancía* al servicio de los deseos masculinos. Por el contrario, los autores de *La mala vida* tenían una tendencia marcadamente sexista. Ambos investigadores especializados en la degradación del espíritu humano consideran la prostitución como una cuestión de degradación del alma femenina. Como una perversión del orden sexual, de las relaciones entre los sexos. Estos autores se negarán a reducir la prostitución a un acto de compra-venta de un servicio sexual, a una transacción alrededor del cuerpo femenino. Por el contrario, entienden el mercado de la prostitución como un estado de *perversión integral del amor*.

A diferencia de la perspectiva feminista de Margarita Nelken, dichos autores encuentran en las prostitutas *anomalías* causadas por el ambiente y sus condiciones sociales. Si bien es cierto que describen situaciones en las que las mujeres se ven forzadas a prostituirse por los mismos motivos que narra Margarita Nelken —chicas que, por ejemplo, quedan embarazadas y no encuentran el amparo ni del padre de la criatura, ni de la familia, ni del Estado—, estas no serán la mayoría. Asumen que existen vidas de desgracia, crisis vitales que llevan a tal destino, «pero las vírgenes caídas en la prostitución desde lo alto de una pureza inmaculada […], son, en todas partes, los casos esporádicos del mal».[595] La prostituta, entonces, estaría impregnada de *perversión* y de *depravación.*

Así, recaen en el discurso misógino al que se aferra el antifeminismo. Es decir, apuntan a una tendencia a la degradación propia de las mujeres que va más allá de la miseria, de las malas condiciones vitales o de su situación de servidumbre. A una especie de voluntad *perversa* de la feminidad que puede encontrarse en algunas mujeres y que no dependerá

[593] Nelken, *La condición social de la mujer*, 123.
[594] Bernaldo Quirós y Llanas de Aguilaniedo, *La mala vida en Madrid*.
[595] Bernaldo Quirós y Llanas de Aguilaniedo, *La mala vida en Madrid*, 229.

de la pobreza o las duras condiciones sociales, sino de la decisión de estas de salirse de los *dictámenes de su sexo.* Se trata, dirán, de una *perversión* femenina que tiende a la prostitución y que puede encontrarse en todas las clases sociales, desde las más bajas hasta las élites. Así, concluyen, «la enfermedad es común a todos los ambientes, aun cuando se manifieste en cada uno de ellos con distintas formas, semejante a las infecciones maláricas que atacan a toda clase de individuos, asumiendo en cada uno de ellos distintos caracteres».[596]

En este sentido, si estos autores consideran que la miseria, las malas condiciones sociales de las mujeres o la falta de amparo del Estado son un motivo con poca trascendencia para caer en la prostitución, sí será relevante para ellos esta propensión femenina hacia la degradación social y de espíritu que sufren las clases populares.

> Los grandes tratadistas de la prostitución nos muestran a las prostitutas nacidas, por lo general, en las bajas capas sociales de las ciudades y aldeas, criadas en profesiones humildes, analfabetas, ignorantes, sin conciencia de la dignidad personal, incapaces de juzgar la situación en que se encuentran.[597]

La obra de estos expertos en criminología se sitúa en el marco de los análisis críticos sobre la degradación de las almas en la ciudad moderna que ocupó tanto espacio en disciplinas como la sociología, la psiquiatría o el higienismo y que tantas y tantas veces concibió a las prostitutas como mujeres de carácter «veleidoso, inconstante y holgazán»; cegada por el lujo y la avaricia «la mañana la pasa durmiendo, la tarde componiéndose y la noche en vela».[598] Esto podría enmarcarse en lo que Vázquez García define como un proceso biopolítico sobre las mujeres que se atrevieron a rebelarse contra su destino —o no tuvieron otro remedio que hacerlo—, haciendo valer su iniciativa y autarquía sexuales. Ellas, consideradas un peligro para el orden familiar, supondrían la erosión del orden social de la familia y la maternidad. Una erosión que provocaría la alteración de un orden superior —el del patriarcado moderno— y que, si no llegara a controlarse, podría poner en juego la supervivencia de la nación.[599]

Si seguimos con el análisis de *La mala vida en Madrid,* podemos ver cómo sus autores vinculan a la prostituta con todos aquellos peligros que advertían en la gran ciudad, tales como suciedad, enfermedades venéreas o drogadicción. En sus análisis detallados de las mujeres prostituidas, estos autores se fijan en la obra de la doctora francesa Pauline Tarnowsky, que consideran el estudio más completo sobre el tema publicado hasta entonces. Se refieren a la obra titulada *Étude Anthropométrique sur les prostituées et les voleuses,* publicada en 1892, en la que Tarnowsky define a la *prostituta habitual* como «un producto degenerativo, una individualidad morbosa en la cual se acumulan y resumen los elementos que alteraron la constitución de sus ascendientes, turbaron la evolución de sus facultades, desnaturalizaron sus tendencias y viciaron sus instintos».[600]

---

[596] Bernaldo Quirós y Llanas de Aguilaniedo, *La mala vida en Madrid*, 234.
[597] Bernaldo Quirós y Llanas de Aguilaniedo, *La mala vida en Madrid*, 229.
[598] Fernández- Martorell, *Capitalismo y cuerpo,* 90.
[599] Vázquez García, *«Tota mulier in utero».*
[600] Bernaldo Quirós y Llanas de Aguilaniedo, *La mala vida en Madrid*, 235.

Se trata de una figura femenina a la que se le atribuye la culpa eterna. Si la misión de la mujer española era la procreación y los cuidados, las prostitutas serán el ejemplo de una conducta sexual estéril y, por tanto, serán las culpables de la —ficticia— extinción de *la raza*. Y bajo esa perspectiva serán consideradas mujeres en un estado de degeneración tal que no podrán ser consideradas *normales.* Para legitimar esta postura ideológica, teñida de principio a fin por el antifeminismo, los autores buscan en la psique y en la fisiología femenina la razón de la anomalía, del mismo modo que lo hizo la frenología o la craneología.[601] Y así, afirmarán que las mujeres prostitutas presentan «estigmas de degeneración física y psíquica incontestables, merced a las cuales la mayoría de ellas no podrían ser clasificadas entre los sujetos sanos y normales (deformaciones craneanas, anomalías de la cara, dientes defectuosos, orejas mal implantadas, etc.)».[602]

Completando tal análisis, señalarán también cómo estas mujeres presentarán *taras hereditarias morbosas*, que se manifiestan en sus vicios y sus enfermedades. El alcoholismo, la tisis, las enfermedades venéreas o lo que llamarán *enfermedades nerviosas y mentales* serán heredadas de sus progenitores. Se trata de una herencia que ya no será genética sino social, derivada de las condiciones de crianza y socialización, por lo que el papel de la madre es especialmente relevante. De este modo, y una vez más, la culpa se dirige a las mujeres en vez de a la desigualdad económica, política y social.

Con respecto al carácter de las prostitutas, los autores hacen referencia a varios grupos y categorías, aludiendo tanto a sus características físicas como sociales. Para ello, describen el grupo de *inteligencias débiles*, compuesto por dos categorías: las *obtusas*, descritas físicamente con rasgos como *altas, membrudas, piel pálida* o *metida en carnes*, y que tendrán tendencia al sueño y una actitud de indiferencia a lo que las rodea. Este grupo, concluyen, estaría compuesto por mujeres de *corto entendimiento* que prefieren la prostitución a otro trabajo porque este es fácil y tranquilo; que se prostituyen por una cuestión de facilidades y permanecen en ello por inercia. La segunda de las categorías que forma parte de este grupo incluiría a las mujeres *despreocupadas*, que contrastan con el grupo anterior porque estas «unen a la debilidad de la inteligencia cierta propensión a la alegría; dan pruebas de una imprevisión asombrosa para todas las cosas de la vida, y se distinguen, sobre todo, por la movilidad e inconstancia de su humor». Estas, prosiguen los autores, tienen cambios de humor y se caracterizan por

> la debilidad de la voluntad que se traduce en ellas por acciones disparatadas, la facilidad con que ceden a las menores impresiones que reciben del exterior, parecen denotar una debilidad de los centros moderadores de los reflejos acompañada de una manifestación más acusada y aun de un exceso de inestabilidad nerviosa.[603]

Otro de los grupos muy interesante de señalar es el que conforman las llamadas *prostitutas de constitución neuropática*, formado por *las histéricas* y *las impúdicas.* Las histéricas serán aquellas que tienen *exagerado el instinto sexual* y, en ocasiones, también el *sentimentalismo;* mientras que en la categoría de *impúdicas* se englobará a todas

[601] Aresti, «El panorama retórico sobre cuestiones de género».
[602] Bernaldo Quirós y Llanas de Aguilaniedo, *La mala vida en Madrid*, 235.
[603] Bernaldo Quirós y Llanas de Aguilaniedo, *La mala vida en Madrid*, 235.

aquellas prostitutas más cultas y más inteligentes, «que cometieron su primera falta por amor, y hasta en la prostitución conservan cierto romanticismo». Se trata, dirán, de mujeres con una ausencia de percepciones éticas

> [que] corresponden a las que Lombroso y Ferrero llaman locas morales, por comprobarse en ellas la ausencia de las afecciones más naturales, como, v. gr., la maternidad. Faltas de pudor, insensibles a la infamia del vicio, atraídas por una especie de fascinación morbosa hacia todo lo prohibido, se entregan, a veces antes de la pubertad, por curiosidad, o se venden para satisfacer cualquier capricho, hasta venir a parar en la prostitución, en la cual viven como el pez vive en el agua, esto es, en el medio más adecuado.[604]

Como hemos ido comprobando, tolerar el ejercicio de la prostitución no significaría en absoluto el reconocimiento oficial de las mujeres que la ejercían. Ni siquiera una protección legal que asegurara su dignidad humana; y mucho menos si el ejercicio de su actividad lo realizaban fuera de los burdeles. Muy al contrario, pese a que la prostitución fuera considerada un *mal menor*, las prostitutas vivían bajo la discriminación y el estigma social generalizado. Considerándolas como *impúdicas, débiles mentales* o *neurópatas,* se quiso siempre distinguir a las *mujeres públicas* del *resto* de mujeres, esposas y madres honradas.

Como afirma Guereña, este esfuerzo fue continuo a lo largo de los siglos. Puede verse, por ejemplo, ya en el siglo XVII y XVIII, cuando estas mujeres estaban obligadas al uso de ropajes determinados, de algún signo distintivo, ya que lo importante, afirma, «era no confundir en ningún momento una mujer *pública* (o una "mala mujer") con una mujer *honrada*, la "esposa y madre" potencial confinada en los espacios domésticos y privados».[605] En esta misma dirección apunta Fernández-Martorell cuando afirma que la imposición de determinadas vestimentas era un mecanismo útil para que, con solo verlas, ya se las pudiera atribuir la palabra prostituta. Lo relevante de esta medida era lo útil que resultaba para construir la subjetividad de la prostituta. Pero no solo de ella, sino también de cada mujer. Al imponer estas reglas, dirá la autora, «ese cuerpo quedaba marcado como de "mujer mala", por lo que se abría el espacio para que existiera el cuerpo de mujer no marcado, es decir, el cuerpo con vestimenta de "mujer buena"; calificativo este que la mujer adquiría —como veremos— al serle posibilitado desde el hombre padre, hermano o marido».[606]

Con la llegada del siglo XX, describe Fernández-Martorell, esta «economía del castigo» iría cambiando sus formas. Si bien las prostitutas ya no estaban obligadas a llevar una determinada vestimenta para ser identificadas, la lógica que subyacía seguiría manteniéndose mediante estrategias que pretendían lograr un determinado orden social dividido entre el modelo ideal de mujer y su *antagonista.* Un modelo en el que la prostituta se constituye en oposición a la *buena mujer* pero que, sin embargo, no podrá desvincularse de ella. El modelo de *mujer mala ―mujer pública, prostituta―* irá conectado irremediablemente, será el reverso, se construye a partir del marco de *mujer*

[604] Bernaldo Quirós y Llanas de Aguilaniedo, *La mala vida en Madrid*, 236.
[605] Guereña, *Detrás de la cortina,* 192.
[606] Fernández-Martorell, *Capitalismo y cuerpo,*71.

buena —mujer esposa y *madre fecunda—*. De este modo, dirá la autora, el castigo hacia la mujer prostituta buscaba, de algún modo, tener un efecto sobre las mujeres consideradas *honradas:*

> Todas aquellas prácticas, aquella caterva de leyes, el procedimiento de las reglas, de normas, de consignas, la violencia simbólica que se instaló sobre la mujer dedicada a la prostitución implicaron ser un poderoso fundamento para el orden social que interesaba. Resultaron muy eficaces para perpetuar la idea en la mayoría viviendo en mujer de que lo mejor, lo más prudente, era vivir adscrita a un hombre, pretenderle, disponer de un cuerpo conforme a la ordenanza. Ese era el objetivo de tales castigos a la mujer prostituta, reinscribir constantemente el reglamento de relaciones que interesaba al orden social capitalista.[607]

La prostitución se constituía como el lugar de referencia de la masculinidad, el lugar donde los varones aprenderán el sexo y *desahogarán* los deseos y las prácticas que no les son *permitidas* dentro de la familia. En la cotidianidad de la ciudad, como dirá Guereña, la prostituta «es una pasajera sin problemas particulares para hallar sitio en una vida familiar normal, aun cuando en el siglo XIX, las fronteras de la respetabilidad se espesan y las segregaciones entre las mujeres "honestas" y las otras se acentúan».[608] Sin embargo, era bien necesario distinguirlas de la mujer española. Y, por ello, todo ese dispositivo represivo hacia ellas, el encierro, la presión higiniesta o la policial, eran el último eslabón de toda una cadena de marginación y estigmas que provocaban el encierro de las prostitutas en los espacios acotados del burdel, el manicomio, el hospital o la cárcel. Haciendo con ello que las prácticas prostitucionales incumbieran al vivir de todos y que se accionaran castigos «en el cuerpo de mujer que no pertenecía a hombre».[609]

De este modo, concluye Fernández-Martorell, el sexo venal, que podría entenderse como un acto íntimo que atañe a prostituta y cliente, se convertiría en un asunto público, susceptible de los análisis de expertos de toda índole. Disciplinas como el higienismo consideraban que era necesario *limpiar* la ciudad no solo mediante una red de alcantarillado, sino también «"desaguar" a las prostitutas creando una red de prostíbulos en los que estas puedan ser encerradas y, por tanto, controladas».[610] Por otro lado, se pretendía higienizar las calles por medio de consignas y reglamentaciones de la policía sanitaria; y otras disciplinas, como veremos en el siguiente capítulo, también incidieron sobre la prostitución, y acabaron ejerciendo un biopoder sobre el cuerpo femenino.

El desorden urbano y el miedo al contagio que propagaban los discursos antifeministas habían exaltado la preocupación por la moralidad pública hasta tal punto que determinadas actitudes de las mujeres en las calles o en los locales de ocio se consideraban perjudiciales para toda la comunidad. La medicina y la ciencia, impregnadas de esta lógica, además de encargarse del control clínico de las sexualidades ilícitas, se fijaron también en la prostitución con el fin de analizarla, describirla y conocerla:

---

[607] Fernández-Martorell, *Capitalismo y cuerpo,* 92.
[608] Guereña, *Detrás de la cortina,* 192.
[609] Fernández-Martorell, *Capitalismo y cuerpo,* 92.
[610] Fernández-Martorell, *Capitalismo y cuerpo,* 87.

> Durante casi un siglo, el higienista habla sin parar de la sangre, de la leche, del sexo, de la fábrica, del esperma, de los hospitales, de la mierda, del cadáver, del vertedero, de los meaderos. Es el príncipe consorte de la civilización del orden burgués, de la Europa colonial.[611]

De todo ello se sirvió una jurisprudencia estatal y una legislación ─principalmente legislaciones municipales─ para iniciar ese control de la prostitución que se reclamaba desde todas las instancias políticas; comienza, de este modo, una verdadera vigilancia de aquellas mujeres que no encajaban en los dogmas morales que regulaban la sexualidad de la mujer española.[612] Los castigos hacia la prostitución sirvieron, pues, como un modo de moralizar y aleccionar a las mujeres; tanto a las que no cumplían con la norma de género como a las que siguieron a rajatabla con los roles de la buena esposa y mejor madre. Pero también, como afirma Nash, bajo el concepto *prostitución* se recogieron una multiplicidad de sexualidades diversas y, en general, de conductas sociales que no tuvieron que ver, de manera estricta, con la práctica prostitucional. En ese sentido, las mujeres que transgredieron las normas de la feminidad o que, de un modo u otro, invadieron el espacio público fueron sistemáticamente comparadas con lo que se llamó *mujer pública*, término que hacía referencia a la mujer prostituta.

> La mujer pública, con esa doble connotación de prostituta y de mujer que se encuentra ocupando el espacio público tradicionalmente reservado para los varones, se encontraba sujeta a un tratamiento represivo específico de género. Indudablemente el calificativo de mujer pública actúa no solo como mecanismo social punitivo, sino de forma mucho más extensa como mecanismo informal de descrédito de las mujeres activas en el ámbito público que asumían, por lo tanto, un rol social en un área que les era vedada por los códigos de comportamiento establecidos para las mujeres.[613]

Un ejemplo de ello lo podemos encontrar en los textos de González-Blanco, que, como vimos en el capítulo anterior, ya señaló a las mujeres artistas como expresión de *un grado superior de prostitución*. Y lo hacía porque ellas representaban a un tipo de mujer que no se ceñía a la moral imperante. Esta falta de moralidad se asociaba directamente al incumplimiento de todas aquellas *virtudes* de la feminidad para entregarse a otros devenires. Por ello, la categoría de prostituta fue aglutinando todo tipo de conductas femeninas que se encontraban fuera de los márgenes del concepto de feminidad; las artistas, en numerosas ocasiones, fueron consideradas como tales. Por ello, y teniendo en cuenta esta consideración, en el siguiente apartado queremos esbozar un análisis sobre las artistas de la etapa sicalíptica. Unas mujeres que hicieron uso de su cuerpo y que vivieron en los límites de lo ilícito, sufriendo las consecuencias de todo este aparato regulador de la prostitución.

[611] Fernández-Martorell, *Capitalismo y cuerpo,* 87.
[612] Fernández-Martorell, *Capitalismo y cuerpo,* 83.
[613] Mary Nash, «Control social y trayectoria histórica», 158.

La gran masa de mujeres públicas

Si nos fijamos en el estudio sobre las figuras de la marginación y de la criminalidad madrileña, vemos cómo los autores de *La mala vida* definen a la prostituta como «la que da su cuerpo públicamente sin elección de personas y por el dinero».[614] Esta definición, que resulta bastante amplia y ambigua, daría lugar a que la categoría *prostituta* incluyera a toda una diversidad de mujeres y prácticas sexuales femeninas. Prácticas que podían ser más antiguas, pero también otras prácticas que, con la modernidad, comenzaban a emerger, sobre todo en las ciudades. Como consecuencia de ello, la categoría *prostituta* y la categoría *mujer pública* perdieron, en cierta medida, su significado específico y comenzaron a usarse de una forma, digamos, más arbitraria. Los discursos antifeministas, por ejemplo, la tomaron prestada para utilizarla como un arma arrojadiza, como un insulto hacia mujeres que hacían un cierto uso del propio cuerpo y de la propia sexualidad.

Esto hizo que la categoría se ampliara tanto que quizá acabó perdiendo toda su fuerza. En esta investigación queremos apropiarnos de ella para incluir, bajo su paraguas, diversas figuras femeninas que, consideramos, también podrían ser mujeres públicas. ¿Aquella masa proletaria cuyos hogares hacinados la expulsa a las calles no es acaso una masa de mujeres públicas? Se trata de una masa proletaria femenina para quien el concepto *interior* y para quien el derecho a la privacidad que reclaman las mujeres de la burguesía, simplemente, no existen.[615] ¿Qué significa una *mujer pública* para aquellas trabajadoras urbanas que no disponen de un espacio propio, que no disponen de intimidad; para aquellas que desarrollan sus vidas fuera del hogar, que pasan largas jornadas laborales en sus puestos de trabajo, incluso que residen en las mismas casas en las que sirven; para aquellas a las que sus viviendas, de espacio reducido, mal iluminadas, con escasa ventilación o con falta de suministros fundamentales, las obligaban a desarrollar su día a día en el exterior, en el espacio público? ¿No son ellas, acaso, mujeres expuestas cotidianamente a la mirada ajena?

Pensar en cómo se conforma la categoría de *mujer pública* no es un asunto menor si atendemos a que, en la época estudiada, analistas de todas las disciplinas se afanaron por eliminar el germen de la *degradación* que estaba produciendo la ciudad moderna. Un *desorden* de las almas y de los cuerpos del que había que salvaguardar a las mujeres, evitar su *contagio* y, con ello, seguir garantizando los rectos valores morales que debían guiar hacia la *salvación de la patria.*

El ejemplo de las mujeres proletarias sirve para dar cuenta de las controversias acerca de la categoría *mujer pública.* Su extendido uso hizo que acabara imponiéndose sobre quienes no adoptaban los esquemas normativos de la *buena esposa,* la *madre fecunda* o de la *amante obediente.* Todas ellas fueron inscritas en los nuevos regímenes de control y disciplina de la anomalía, en los regímenes de control y disciplina de la medicina o del burdel. *Que se vayan con su escándalo a otra parte,* decía Foucault.

[614] Bernaldo Quirós y Llanas de Aguilaniedo, *La mala vida en Madrid*, 223.
[615] Aguado Higón y Ramos Palomo, «La modernidad que viene».

En este apartado se nos presenta el dilema sobre lo que fue la prostitución, cuáles fueron sus límites en un contexto de apertura sexual. Pero no entraremos en el debate sobre la categoría *prostituta* ni a debatir sobre los límites de la prostitución. Lo que nos interesa es ver cómo cualquier mujer con una mínima liberación de las normas estrictas de la sexualidad fue asimilada a la categoría de prostituta. Y, una vez asimilada, señalada, perseguida y castigada. Y, a partir de esta idea, nos fijaremos en las mujeres artistas: símbolos de modernidad, pero con vidas castigadas y señaladas de prostitutas. A través de la figura de las mujeres artistas, en los apartados que siguen queremos comprender los mecanismos de apropiación y de control que realiza el poder sobre los cuerpos de las mujeres mediante la regulación de su sexualidad y su sometimiento a una norma sexual y de feminidad.

La cupletista, la bailarina, la flamenca se relacionan con el carácter de la prostituta. Pero se diferencian de ella porque formarán parte de un imaginario sexual que no se pone en práctica o que, por lo menos, no forma parte de su trabajo. Simbolizan un universo de erotismo y placer de fácil acceso. Frecuentar un burdel o practicar sexo con prostitutas callejeras no era lo mismo que fantasear con una cupletista que cantaba subida a un escenario. Ellas abrían la puerta a las fantasías sexuales, a la imaginación sexual que apelaba a un universo distinto al de la sexualidad dentro del matrimonio. O a la sexualidad que se puede llevar a cabo con la esposa, símbolo de la ternura y el amor. Las cupletistas podían, sobre las tablas, desvincular la sexualidad del amor. Ofrecer una fantasía pasajera que hiciera olvidar el aburrido matrimonio. La cupletista era aquella mujer, deseada por los hombres, casados y no casados, con la que fantasear. La *otra.*

La sexualidad encerrada en los hogares explota en las noches de la ciudad. Busca rincones donde hacerse explícita en los brazos de otras mujeres. Busca nuevas prácticas entre las piernas de otras mujeres. Y, al llegar el siglo XX, toda esta amplia manifestación de sexualidades e identidades diversas se abre paso en un nuevo ámbito, en el que puede expresarse a través de un nuevo lenguaje: el de la cultura popular. Las mujeres artistas no eran las locas ni las histéricas que definían los alienistas. Tampoco las prostitutas que controlaba el Servicio de Higiene. Y aunque es bien cierto que fueron acusadas de todo ello y que la crítica social pensó en las artistas como anomalías, como mujeres *degeneradas*, estas mujeres de la cultura de masas ocupaban un espacio distinto.

El escenario y la corrupción del alma

Cuando Margarita Nelken hacía alusión a la explosión de la prostitución en los primeros años del siglo XX, lo hacía atendiendo al aumento del número de prostitutas. Pero, sobre todo, quería hacer referencia a su visibilidad, cada vez mayor.

En los primeros años del siglo XX, durante la ya descrita ola de erotismo, sexualidad y sicalipsis, los autores advierten un notable aumento de la prostitución y de su visibilidad social. Según Nelken, desde todos los sectores de la intelectualidad, así como del periodismo, se describía el aumento de la prostitución como un dato alarmante. Sin embargo, para ella no serán tan relevantes los datos como el proceso de transformación

que se está sufriendo en los modos de ejercerla. Es decir, si antes el mercado del sexo se ejercía a *puerta cerrada*, en los albores de los años veinte, sostendrá Nelken, la gran mayoría de la prostitución pasará a la calle, a restaurantes o a tablaos en los que se exhibe explícitamente. Esto, comenta la autora, significa un cambio radical en las *costumbres galantes españolas.* Pero esta dinámica, que podría considerarse como un síntoma de la relajación de la moralidad general de la sociedad española, lo único que demuestra, sin embargo, es que

> desde hace unos cinco años, existen en España muchas más prostitutas que se ven y también muchas más prostitutas disfrazadas: modistillas que viven con su familia y llevan vida alegre a espaldas de ésta, artistas de varietés, cuyo arte u oficio es solo un pretexto, etc.; en cambio existen muchas menos prostitutas en casas.[616]

También los autores de *La mala vida* apuntan a este crecimiento de la prostitución. Pero establecen una gran división entre la prostitución tolerada, es decir, aquella reglamentada por la Sección de Higiene, que definen como aquella a la que el Estado destina al *vicio* y la *miseria sexual*; y, de otro lado, la prostitución clandestina que, sin embargo, nada tendría de clandestina dada su continua visibilidad. En su obra, ambos autores, señalan el peligro de la prostitución clandestina, que, según ellos, no para de crecer sin control. Dentro de esta prostitución clandestina podría incluirse la que se ejerce dentro de las salas de fiesta, en los locales de la noche en los que las mujeres se suben a las tablas para hacer sus números, pero también, en ocasiones, ejercen la prostitución.

Esta idea tiene relación con la ola sicalíptica, que afecta especialmente a la cultura popular y a sus artistas. En la noche urbana de primeros de siglo la feminidad se expone, el deseo sexual sale al espacio público, se consume en locales de ocio a través de la música y la fiesta, a la que acuden tanto las clases populares como los *señoritos.* Las artistas son una figura controvertida. Por medio del intercambio monetario se exponen a la mirada ajena, a un público amplio, diverso y no seleccionado. Las que pertenecen a la *baja cultura* convierten sus cuerpos y sus deseos en espectáculos de masas. Y esto no las convierte en prostitutas. De hecho, salvo en el caso de La Fornarina, pocas fueron las artistas de las que públicamente se dijo que ejercían la prostitución. No son prostitutas, pero serán tratadas como tales, como mujeres públicas vinculadas a la noche, a la fiesta, a los ambientes cargados de humo y alcohol, es decir, a los espacios de ocio de la masculinidad. Y así serán definidas por figuras feministas como Margarita Nelken o por declarados antifeministas como Edmundo Gonzalez-Blanco. Para todos ellos existirá una tensión cuando una mujer saque rédito de su cuerpo. Por ello, la categoría de *prostitución clandestina* es un cajón de sastre donde caben muchas formas de prostitución, pero también muchas formas de vivir la sexualidad.

Margarita Nelken, en *La condición*, asimila a la artista con la prostituta y habla de ella considerando que son mujeres *cuyo arte y oficio es solo un pretexto.* Una idea similar puede leerse en *La mala vida,* en la que los autores, al desgranar en un esquema las tipologías de la población prostitucional, hacen una división en tres grupos: la

[616] Nelken, *La condición social de la mujer*, 118.

prostitución oficial, la *prostitución profesional* y la *prostitución dorada.* Y será en esta última categoría donde se incluye la subcategoría de *actrices, bailarinas y cupletistas* como un subtipo de prostitución.

Para los autores de *La mala vida en Madrid,* las artistas de la noche urbana forman parte de una prostitución que administrativamente se cataloga como *clandestina:* «la prostitución llamada clandestina en la jerga administrativa, viene a ser, por consiguiente 7,5 veces mayor que la autorizada. En las ciudades más adelantadas la desproporción se hace más exagerada, tendiendo a ser la cifra de la prostitución tolerada algo así como la fracción decimal en un producto». Esta categoría será, como señalan, un eufemismo: «la llamada clandestina es la que más en público se exhibe, resultando harto más atrevida, arrogante y audaz que la tolerada; invade las calles, los teatros y paseos, conquista y se esfuerza en conquistar su puesto a la vista de todos».[617]

Según los datos extraídos de su propio estudio, afirman que, «el número de estas criaturas, inscritas en la llamada Sección de Higiene como mujeres públicas, que el Estado destina al vicio y la miseria sexual de sus administrados, ha venido creciendo casi continuamente en los últimos años». En concreto, dirán, existe una, no ya para cada 117 hombres, como antes parecía, sino para cada 13, 14», aumentando de un 0,73%, a un 6,23% las mujeres que viven en el *estado de prostitutas.* Como conclusión, los autores sentencian que la prostitución, por tanto, pasaría a ser en el cambio de siglo una de las *labores* que más ocupa al sexo femenino: «con mayor o menor asiduidad, y con más o menos gusto o repugnancia, se dedica número tan considerable de mujeres de todas las edades, de todos los estados, de todas las profesiones, de todas las clases de la sociedad».[618] Según su análisis, se dedican a tal actividad:

> Niñas impúberes y mujeres envejecidas; solteras, casadas y viudas; criadas, vendedoras de periódicos y de cien artículos menudos, obreras de cuantos oficios se conocen, pensionistas, mujeres del pueblo, de la burguesía, etc., se prostituyen descarada o vergonzosamente en las casas llamadas de citas o compromiso, en los establecimientos equívocos que abundan en la ciudad, en los interiores de tabernas y cafés conocidos, en la propia morada y en lugares sombríos a cielo raso.[619]

En todos los rincones aparece la sospecha de la prostitución. Todas las mujeres son susceptibles de la actividad prostitucional. La ciudad no se libra de esta *plaga.* Y si atendemos a la categoría de *prostitución dorada,* esta idea se hace todavía más evidente. ¿Responden estos análisis a la realidad? O, por el contrario ¿son una realidad percibida que atiende a esta fijación por el sexo y la búsqueda de *su verdad?*

La alusión al vínculo entre prostitución y cafés o tabernas es igual de constante que las referencias a las mujeres artistas como prostitutas. Y esta vinculación se hace explícita en la categoría *prostitución dorada,* que deja un espacio para *bailarinas y cupletistas,* por un lado; y *actrices,* por el otro. En este trabajo nos interesa especialmente esta categorización. Y nos interesa porque en las mujeres artistas cristalizan las tensiones de

[617] Bernaldo Quirós y Llanas de Aguilaniedo, *La mala vida en Madrid*, 224-225.
[618] Bernaldo Quirós y Llanas de Aguilaniedo, *La mala vida en Madrid*, 225-226.
[619] Bernaldo Quirós y Llanas de Aguilaniedo, *La mala vida en Madrid*, 230.

la época hacia las mujeres que se sirvieron de sus cuerpos y su sexo como medio para sobrevivir. Esta tensión, de la que hablaremos en el siguiente apartado, sigue la estela del viejo debate sobre la capacidad de agencia femenina.

Para los autores de *La mala vida,* cercanos al discurso antifeminista, o, por lo menos, generadores de teoría de la que se servirían los discursos antifeministas, estas mujeres buscarán la fama y el éxito a través del mundo de la noche. Pero se trata de un mundo que nada tiene de galante, sino que, a su gusto, es un *bajo mundo:*

> Muchas cifran su aspiración en las glorias de la mujer galante, admirada y deseada en círculos más o menos elevados, y les parece conseguirlas entrando de camareras, cantadoras y bailadoras en cafés cantantes, donde representan el papel de las heteras o cortesanas correspondientes al bajo mundo que allí se reúne.[620]

Este mundo en el que se mueve la *baja cultura* será un espacio de degradación y perversión. Y un síntoma de ello es la presencia de estas mujeres prostituidas. Estos autores meten en el mismo saco a prostitutas y actrices, bailarinas y cupletistas, cuando esto no está claro. Pero es importante que así lo hagan porque evidencian que cualquier muestra de sexualidad *desviada* se asume directamente como prostitución. Se reduce cualquier conducta de las mujeres con voluntad para *gozar de dinero y libertad* y que se relacionan con el mundo de la noche urbana, con las artistas, a una forma estrecha de ejercicio de la prostitución. La mujer artista, desde la más baja categoría hasta la de mayor rango, es asimilada con la prostituta. Esta idea de la prostitución muestra que para los sectores reaccionarios la sexualidad se encorseta a través de miradas estrechas. Cualquier práctica, actitud o conducta sexualizada era susceptible de considerarse prostitución. La mirada reaccionaria hacia el sexo femenino reduce cualquier capacidad de agencia de las mujeres si a cambio ellas *ganan* o consiguen cualquier tipo de beneficio.

De esta forma se define en *La mala vida* el mundo del espectáculo:

> El público de carreteros, abastecedores y vendedores de mercado que asiste, por ejemplo, a uno de ellos, busca en el trato de las criaturas femeninas, viciosas y degeneradas que allí sirven los oficios susodichos, los elementos amables y estéticos que entran a formar aquellos tipos, y al fin los encuentra en la coba que les dan (así llaman a su conversación unida a otras manifestaciones de presencia). Vestida con un gusto que a él se le antoja irreprochable, peinada con esmero, limpia la cara y las desnudeces que enseña, adornada con flores y con joyas, afable y, a la vez, altiva, superior en las gracias espirituales camarera es para el parroquiano de ese género, la muestra más elevada de mujer galante que le es permitido tratar y contemplar, la cortesana de su esfera. Hay en Madrid cierto número de estos cafés, que van retirándose ante la invasión de saloncillos de gusto extranjero más refinado. Llevan títulos pomposos, llenos de promesas: El Brillante, El Paraíso, etc. Las que en ellos prestan sus servicios «no tiene el diablo por dónde desecharlas» —dice Eslava—. Reúnen todos los vicios imaginables, llevando su cinismo hasta el extremo de hacer alarde del número de botellas que consumen, del grado de embrutecimiento en que colocan a sus parroquianos y de la cifra a que alcanzan las «banderillas», esto es, los excesos en la cuenta. Frecuenta estos cafés un público encanallado. Como allí todo es lascivia, deslízanse entre las mesas, ofreciendo sus mercancías, vendedores de libros

[620] Bernaldo Quirós y Llanas de Aguilaniedo, *La mala vida en Madrid*, 232.

> pornográficos y quinquilleros que ofrecen, sin recato, aparejos profilácticos perfeccionados contra los males venéreos.[621]

En este mismo sentido, el antifeminista Edmundo González-Blanco describía así a las mujeres del gremio:

> Yo considero a las actrices, a las mujeres de teatro, como un grado superior en la escala de las prostitutas. Y cuenta que no me refiero a las desgraciadas cupletistas, que, en cafés-conciertos, teatritos y cinematógrafos, berrean cuatro indecencias ante un público soez, brutal, estúpido, enseñando al desnudo cuanto Dios les dio, y ellas venden, no; me refiero a las histrionisas de alto copete, que no han descendido a una profundidad tan extraordinaria de degradación. ¿Quién puede desconocer, si tiene ojos para ver, que el 9 por 10 de estas artistas llevan una vida indecente y poliándrica?¿Ni cómo podría ser de otra suerte? La mujer que sale a las tablas a dar un espectáculo de sí misma, es indispensable que aun conserve vestigios del natural pudor.[622]

Según González-Blanco, el mundo del espectáculo era sinónimo de prostitución y, por ende, las artistas que en él trabajaban podían considerarse, todas ellas, prostitutas. Como veremos a continuación, esta opinión no es así solo porque en los espacios de ocio se mezclaran las actuaciones musicales con el ejercicio de la prostitución en los sótanos y reservados; o porque muchas de las artistas accedieran en alguna ocasión a tener relaciones sexuales por dinero o por beneficios de algún tipo. Es así sobre todo porque el simple hecho de exponerse públicamente hacía de estas mujeres personas indecentes. Es quizá una forma de entender la prostitución como una especie de *prostitución de espíritu*, aunque no tuviera que ver con el coito o las prácticas sexuales en sí. Como describe Salaün, a las artistas de la noche de bajo rango

> se les califica de "entretenidas", de "fulanitas", de "jacas comprometidas" (Chispero), se les acusa de practicar una prostitución disfrazada, sea mediante la "galantería fina" (Retana) o "encopetada", para las más famosas, sea intentando "colocarse" buscando "protección" o "arrimo", para otras muchas, sea dedicándose a la vulgar prostitución en muchos casos.[623]

En el siguiente capítulo queremos analizar a las mujeres que formaron parte de la cultura popular y, en concreto, de la época sicalíptica que describimos en los capítulos anteriores. Un tiempo en el que se entremezclan el proceso nacionalizador y la búsqueda de la identidad nacional ―y también de género― a través de una cultura que vive una época dorada de explosión erótica y sexual en la que el cuerpo de las mujeres se vuelve protagonista.

Como ya se ha señalado, el burdel resulta útil como mecanismo de encierro de aquella sexualidad encuadrada fuera de la familia. Sin embargo, desde finales del XIX, y con la explosión cultural de masas, la cultura popular se presenta como un problema. La cultura popular que se enmarca dentro de la cultura de masas ―espectáculos de cabaret, el cuplé,

[621] Bernaldo Quirós y Llanas de Aguilaniedo, *La mala vida en Madrid*, 230.
[622] Gonzalez-Blanco, *La mujer,* 250.
[623] Salaün , «Las mujeres en los escenarios españoles», 67.

los nuevos bailes, la explosión de salas y teatros y la multiplicación de las formas culturales— se presenta como una línea de fuga de la sexualidad ilícita.

En ese contexto, las mujeres artistas suponen un fuerte desafío para el intento de control y regulación de la sexualidad femenina. Ellas hacen visible el sexo. Lo acercan a la población. Lo insinúan y lo bailan fuera de las paredes del burdel. Para hablar de sexo ya no hace falta ir a dichos locales. Para excitarse ya no hace falta estar a solas con una prostituta, puede hacerse en cualquier café, teatro o sala. Para ver el cuerpo desnudo de una mujer ya no hay que pagar por los servicios de una prostituta. El cuerpo insinuante de las mujeres, el cuerpo desnudo, se muestra y se celebra fuera del encierro.

Como veníamos señalando a través de la teoría de Foucault y su *hipótesis represiva:* «Desde el siglo XVIII el sexo no ha dejado de provocar una especie de eretismo discursivo generalizado. Y tales discursos sobre el sexo no se han multiplicado fuera del poder o contra él, sino en el lugar mismo donde se ejercía y como medio de su ejercicio».[624] En este sentido, pretendemos afirmar que la cultura popular no se alzaría como una subversión frente a la represión de los instintos. La sicalipsis no sería una brecha por donde logran escapar las diversas expresiones de la sexualidad, sino una parte más de la multiplicación de los discursos sobre el sexo. Si pensamos según términos foucaultianos, podríamos concluir que, durante la etapa sicalíptica en la cultura, el sexo no estaría siendo liberado, estaría siendo producido y reproducido.

Esto es así porque a través de músicas como el cuplé se llevaría a cabo una educación sexual de la sociedad española mediante la exposición de los cuerpos femeninos, la sensualidad y las letras que hablaban de deseos y placeres. Esto resulta paradójico porque la escena sicalíptica nos resulta bastante contradictoria.

Dicha escena no campa libremente y sin regulaciones por las largas noches de la ciudad moderna. Como ya se ha repetido en numerosas ocasiones, los mecanismos coercitivos propios del sexismo de Estado seguían operando sobre las mujeres. Por ello, las mujeres del cuplé vivían entre lo ilícito y lo popular; entre la veneración y el más absoluto escarnio público.

En el siguiente capítulo veremos cómo, en pleno auge de la cultura de masas, cuando cualquier exhibición pública de teatrillos, cantes o bailes alcanzaba repercusión y llegaba a un interesante número de público, el mundo de la escena cobraba importancia. Así que la carrera laboral de estas artistas, así como su vida personal, se convierte en foco de interés para la prensa, pero también para sectores políticos y sociales. Su cuerpo, que representaba las contradicciones de esta España entre las dos aguas de la tradición y la modernidad, se movía sobre los escenarios, en las postales y en la prensa entre el pudor y la libertad sexual. En medio de esta contradicción, las artistas sufrían el escarnio público a la vez que llenaban cafés, tabernas y teatros y aparecían en la prensa entre grandes ovaciones. Por ello, las mujeres artistas, símbolos de la modernidad, se convierten en la diana a la que apuntan los discursos moralistas que tiñen el argumentario antifeminista de corte antimoderno.

[624] Foucault, *La voluntad de saber,* 34.

En la obra *La mala vida*, por ejemplo, se engloban en la categoría de *prostitución clandestina* todas esas estrategias femeninas de supervivencia que venimos describiendo, incluida la carrera de artista. Al respecto de las clases populares urbanas, los autores señalarán: «donde a la acción predisponente de las causas de degeneración física y desorganización social, se agrega el estímulo y contagio ejercido por el trato frecuente con las prostitutas».[625] Y, de este modo, la pobreza urbana queda asociada a la *degeneración femenina* y toda esa masa proletaria que habita los márgenes de las ciudades será concebida como el germen del mal.

[625] Llanas de Aguilaniedo y Bernaldo Quirós, *La mala vida en Madrid*, 231.

CAPÍTULO 6.
Mujeres de mala vida. El antifeminismo contra el desorden moderno

En este último capítulo queremos fijarnos en la ciudad como espacio del antifeminismo. También en esa masa feminizada y trabajadora que compone su paisaje y que será objeto de la biopolítica. La hipótesis que lo atraviesa parte de la idea de que, desde finales del siglo XIX y alentada por el proceso de modernización, la ciudad se constituye como área de diversidad humana y de mezcolanza. Dando lugar a cambios en la estructura económica y laboral, la ciudad también transformará las prácticas cotidianas, las costumbres de sus habitantes. Todo ello se verá reflejado, por ejemplo, en unas cifras demográficas que dan cuenta del descenso en las tasas de mortalidad (exceptuando el año 1918 debido a la pandemia de gripe española) o en la continuidad de migraciones protagonizadas por el éxodo rural. Todo ello incidirá sobre las mujeres, que verán cómo se abren nuevas posibilidades de acción. Además, supondrá cambios en relación a la posición social del sexo femenino; cambios que acabarían afectando a cuestiones como la configuración de la familia, la edad de acceso al matrimonio, la maternidad o el número de hijas e hijos.

La modernidad, que ya mostraba síntomas de transición hacia un nuevo régimen demográfico, estaba alterando todos los elementos de la estructura social y alterando la realidad femenina, que se fue abriendo camino hacia otros devenires vitales. A ello, además, se añadía la consolidación de una potente masa proletaria que habitaba las periferias urbanas y en la que germinaban las culturas políticas democratizadoras o revolucionarias que heredó el feminismo. Y esta serie de causas, síntomas y consecuencias acabaron generando grandes disputas sociales que inquietaban a políticos, moralistas y profesionales de numerosas disciplinas científicas.

Como vimos en capítulos anteriores, los análisis del momento acerca de la ciudad y las masas versaban, sobre todo, alrededor del desarrollo de la vida en el contexto urbano y del *problema* de la ideologización de las clases populares, así como de los crecientes conflictos laborales de las clases trabajadoras. Todo ello se acabó entremezclando con el desasosiego que generaba la nueva situación de las mujeres y el atisbo de cambio en el orden de los sexos que comenzaba a amenazar algunos pilares del patriarcado. Por ello, los discursos conservadores y de tinte antimoderno, preocupados por el *desorden social*, se fijarán especialmente en los caminos hacia la emancipación femenina, así como en el aparato teórico que comenzaba a conformar el feminismo.

Ligada a este escenario, veremos cómo en ese mismo tiempo la biopolítica tomó el poder; y, con ella, tendrá lugar el nacimiento de la medicina social. Médicos, higienistas o

psiquiatras comenzaron, entonces, a abordar el *conflicto moderno* aportando nuevas y variadas respuestas sobre lo que acontecía tanto en las calles como en las mentes de los individuos que las transitaban. Hasta tal punto fue así, que el criterio médico-social se convirtió en una nueva religión secular capaz de interferir en ámbitos que iban desde la vida íntima de las mujeres hasta los procesos judiciales y penales.

La amalgama de disciplinas que se entrecruzaban en la medicina social se preocupó, entre otras cuestiones, de la *degeneración de la sociedad.* Así, se buscaban modos de preservar un orden social que se consideraba natural, de *higienizar* las casas y los barrios de las urbes y de preservar *la raza* para hacer que la vida fuera *más sana y más pura*.[626] Esos objetivos provocaron que los sectores más conservadores se obsesionaron con las nuevas ideologías modernas transformadoras o revolucionarias, tales como el feminismo; estas ponían en duda la lógica fundamental sobre la que se sustentaba el Estado, alentaban a la secularización, pretendían transformar instituciones básicas como la familia o la escuela planteando nuevas y modernas pedagogías; y, también, atacaban cuestiones fundamentales como las relaciones entre los sexos y la división sexual de la sociedad: pilares elementales del régimen patriarcal.

Por todo ello, la primera parte de este capítulo aborda el conflicto social en la ciudad en relación al feminismo. Así, queremos mostrar cómo en los discursos de corte antimoderno y antiurbano se introdujo un antifeminismo que pretendía acotar los límites de la modernidad en relación a las posibilidades de las mujeres y que quiso salvaguardar tanto los privilegios masculinos como el orden de los sexos que beneficiaba a la lógica de gobierno de la Restauración. Para ello, analizaremos la lógica de los discursos antimodernos obsesionados con la dinámica de la urbe y sus devenires, discursos que frente al desorden moderno enarbolaron el campo como el lugar idílico y a la mujer rural como ideal de mujer española. Veremos, también, qué repercusiones tienen sobre el sexo femenino los discursos ruralistas y antiurbanos, las tensiones entre los discursos modernos y antimodernos, y las disputas entre el feminismo y la reacción antifeminista.

De cara a la segunda parte del capítulo nos interesarán sobre todo las clases populares y las mujeres trabajadoras, especialmente en el mundo de la noche. La paulatina incorporación de las mujeres al mercado laboral, especialmente al trabajo fabril o a trabajos de baja cualificación como el de lavandera, modista o sirvienta, suscitó todo tipo de malestares sociales. A un trabajo femenino que ya de por sí cargaba con el estigma sexista y misógino, se le sumaba el clasismo social e institucional que sufrían las mujeres de los estratos más empobrecidos. Como hemos ido señalando, en el imaginario social se fue implantando la idea de que la verdadera mujer española debía estar alejada de cualquier actividad monetaria; y, por ello, desde legisladores y sindicatos hasta científicos y moralistas acordaron que el empleo femenino *distraía* a las mujeres de sus quehaceres domésticos, podía suponer la desintegración de la familia o la corrupción del espíritu.[627] Esta tensión se vería acrecentada cuando dichos empleos estuvieran relacionados con la sexualidad; por ejemplo, en relación a la prostitución, que se constituyó como el trabajo

[626] Foucault, «Clase del 17 de marzo de 1976» en *Hay que defender la sociedad,* 205-225.
[627] Fernández-Martorell, «Fabricar lo femenino» en *Capitalismo y cuerpo,* 93- 119.

más denigrante para el *alma femenina.* Y algo parecido acabaría sucediendo con aquellas mujeres que hicieron del mundo de los espectáculos de masas una salida laboral, ya que sobre las tablas de un escenario las artistas se mostraban a un público masculino, en locales de cuestionable reputación y en horarios de noche y de madrugada.

Las mujeres trabajadoras conformaron un sector marginado por los poderes que, como vemos, desarrollarán en la ciudad nuevas pautas de comportamiento que desafiaron los límites de la normatividad. Para analizar este proceso, nos fijaremos en el ambiente nocturno, en el que los controles se difuminan, y, en concreto, volveremos a poner la mirada en el ocio de masas que se desarrolla por la noche, del que muchas mujeres comienzan a formar parte. Todo ello lo haremos sin perder el foco en una biopolítica que, mediante el sexismo de Estado, no solo pretendió controlar los márgenes a través del castigo punitivo, el encierro o la cárcel; sino que operó a través de la marginación de todas aquellas mujeres que se salían de la norma mediante el señalamiento público, de la crítica feroz a cualquier tipo de feminidad subversiva y de la humillación.

En la segunda parte, atenderemos al *proletariado artístico* femenino, un grupo de mujeres que hemos elegido en tanto testigos directos de la crítica antifeminista. Estas dan cuenta de cómo el antifeminismo represivo se encarnó en vidas concretas, provocando dolor y sufrimiento. Estas mujeres, que forman parte del séquito de artistas, cantantes y cantaoras, bailarinas y bailaoras o intérpretes de todo tipo, expresarán los grandes perjuicios que sufrieron las feminidades en los márgenes. En este caso, la crítica arrolladora y la represión que sufrió el submundo de la noche. Y es que, si la ciudad representó la modernidad y la transformación, la cultura popular desarrollada en las salas nocturnas se convirtió en la máxima expresión de todo ello. Y las artistas, en tanto protagonistas de la producción cultural de masas, en un chivo expiatorio.

A través de las entrevistas realizadas por la periodista Carmen de Burgos a diferentes *artistas de varietés*, veremos cómo estas mujeres vivieron una vida que no respondía a la norma y, por ello, sufrieron un fuerte escarnio social; pero, a su vez, representaron la apertura hacia la emancipación femenina, la liberación de los deseos y la expresión del cuerpo, y se convirtieron en un referente para mujeres y hombres. Así, se tratarán cuestiones como el honor, que rige de forma determinante el carácter de las mujeres dedicadas al mundo del espectáculo. En las cupletistas irá ligado especialmente a la sexualidad y, en el caso de las flamencas, estará determinado por la necesidad de desvincularse del lumpen urbano y su mala fama. En este apartado veremos también cómo sus vidas estarán atravesadas por la clase social y la situación económica de partida, y cómo esto marcará inevitablemente su carrera profesional.

6.1. La ciudad viciosa

Hay en las ciudades *algo* infecto. Está en el aire, está en las calles, en las fábricas y en las tabernas; *algo* que intoxica los cuerpos y las mentes, los pervierte y los enajena de esa naturaleza ideal tan propia de las comunidades rurales, en las que reina la tradición, el

orden y la estabilidad. Ese *algo* fue la obsesión de filósofos, sociólogos, criminólogos, médicos e higienistas. Quisieron conocerlo al detalle mediante el análisis de los modos de vida de las generaciones que habitaban las primeras décadas del siglo XX; y lo encontraron ligado, de forma irremediable, a la modernidad.

Como hemos ido señalando a lo largo de los capítulos que componen esta tercera parte, la ciudad se convirtió en sinónimo de conflicto y cambio y, entre otras muchas cuestiones, trajo consigo importantes transformaciones para la vida de las jóvenes y adultas. Desde el cambio de siglo, muchachas y mujeres abandonaron los campos y poblaron las urbes, en las que desarrollaron nuevas formas de vida. La oferta de trabajos feminizados alteraría la tendencia demográfica que venía manteniéndose desde finales de siglo: al ampliar las etapas de formación e incorporarse al trabajo remunerado, las mujeres dilataron los tiempos antes del acceso al matrimonio y esto acabó repercutiendo en cuestiones como la edad para ser madre o el número de hijos. La ciudad, abierta a las grandes avenidas y a los escaparates de los comercios, alentó un nuevo interés por la estética y por el cuerpo y muchas mujeres comenzaron a interesarse por la moda o por el deporte; también estimuló a vivir las numerosas posibilidades que presentaba el naciente ocio urbano: pasear, sentarse en los cafés, ir al teatro... Poco a poco, cuestiones como las nuevas disposiciones urbanas, la sociedad de consumo o la cultura de masas irrumpieron en estas ciudades *infectas* cambiando los hábitos cotidianos. Y, junto a ellas, las ideas de un naciente feminismo irían conquistando espacios en la vida social, el debate público y la política, demandando nuevos derechos y cuestionando los roles de género asignados.

Todos estos cambios se sucedían a una velocidad pasmosa y obligaban a adaptarse y readaptarse continuamente. De ello se derivaba un inevitable conflicto político, pero también conflictos sociales y de cariz psicológico, como la *angustia masculina del cambio de siglo* que describíamos de la mano de Offen y Aresti. Intelectuales de toda índole comenzaron a preguntarse acerca de las tensiones que emergían como consecuencia de las transformaciones modernas y del malestar que se produce entre los sujetos y su realidad social. Sobre ello teorizaron autores como el citado sociólogo Émile Durkheim, en sus obras *El suicidio* (1897) y *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912); también el sociólogo y filósofo Georges Simmel. El conflicto constituyó también uno de los centros de interés en el desarrollo de la teoría psicoanalítica de Sigmund Freud, quien escribiría *El malestar en la cultura* en 1930. Cada uno de ellos fue elaborando una filosofía general de la cultura que permitía diagnosticar los males del momento. De esta forma, se gestó una *ontología del presente* que «trataba de responder a la pregunta: "¿Qué pasa en esta cultura?" o "¿Cuál es el sentido que acontece?"».[628]

Estas respuestas acabaron influyendo en las diferentes corrientes ideológicas y, de todas ellas, nos ha interesado especialmente la reacción antimoderna que envileció el discurso conservador. Esta reacción tiñó el discurso antifeminista, apostando por abrazar los valores del Antiguo Régimen como único modo de *reordenar* la realidad y no sucumbir al ocaso de dicha organización social. Así, la corriente antimoderna apostó por *sanear* la ciudad y, con ello, rescatar los principios fundamentales de un conservadurismo

[628] Encabo, *Música y nacionalismo*, 181.

decimonónico que buscaba lo sagrado y lo religioso como elementos de cohesión social, así como también exaltaba instituciones intermedias tales como la familia —considerada el pilar fundamental para el sostenimiento del ser humano—.[629]

Estos factores «fueron concebidos como los principales elementos que componían las características de unas comunidades en trance de desaparecer»[630] y, por tanto, se hacía necesario protegerlos y preservarlos. Desde el punto de vista conservador, las corrientes ideológicas herederas de la Revolución francesa estaban volviendo a la sociedad potencialmente peligrosa, ya que dejaban un reguero de destrucción de todas las asociaciones que encuadraban política o laboralmente a los individuos. Un síntoma de ello lo encontraron en la ciudad, que, consideraban, estaba destruyendo los valores comunitarios: la modernidad urbana, ligada a la aparición de la sociedad de masas, hacía de la ciudad un lugar en el que se destruía el ideal comunitario, un lugar en el que los seres humanos establecían lazos comunitarios cada vez más débiles, lo que favorecía el individualismo.

Frente a ello, el ideal conservador pretendía recomponer aquellas instituciones que habían facilitado el control social y, de este modo, llevar a cabo la reconstrucción de una sociedad orgánicamente integrada y regulada. Tal y como señalan Ortega López y Cobo Romero, en ese momento, los representantes políticos y culturales de los sectores más conservadores de la derecha presentaron una creciente animadversión frente a las transformaciones modernas, lo que se manifestó en una serie de discursos antiurbanos que se instalaron «sobre la exaltación del asociacionismo colectivista y la lucha de clases, [y] se tornaron cada vez más amenazadores con respecto a los tradicionales discursos del nacionalismo y el patriotismo corporativista o católico-tradicionalista».[631]

En el marco de estos discursos podemos interpretar los análisis de *La mala vida en Madrid,* obra a la que ya atendimos capítulos atrás y que volvemos a rescatar en estos apartados como fuente fundamental de la medicina social de la época. En sus páginas puede verse que los autores analizan la ciudad como lugar opuesto al campo y conciben la urbe como espacio de la inmoralidad o de conductas humanas indeseables, entre ellas la delincuencia y el crimen. Para ello, usan una analogía con la diferencia sexual y los caracteres asociados a la feminidad y a la masculinidad:

> llevando el concepto de la diferenciación de sexos, que en la naturaleza orgánica aparece como un episodio, a la naturaleza social, el campo es de carácter masculino y femenina la ciudad, la criminalidad en uno y otro medio tiene asimismo algún atributo, alguna modalidad de su distinto sexo: el esfuerzo muscular y la violencia varonil aparecen en la atávica criminalidad de los campos; la engañadora astucia femenina en la refinada delincuencia de las ciudades.[632]

Bernaldo de Quirós y Llanas de Aguilaniedo querrán subrayar que tales fenómenos no son específicos de las ciudades: «no pocas veces, así en la conversación como en la

[629] Lamo de Espinosa, González García y Torres Albero, «La Ilustración y el pensamiento conservador».
[630] Ortega López y Cobo Romero, «Guardianas de la raza», 63-64.
[631] Ortega López y Cobo Romero, «Guardianas de la raza», 72.
[632] Bernaldo Quirós y Llanas de Aguilaniedo, *La mala vida en Madrid*, 111.

literatura, se acostumbra a presentar la mala vida como producto de las grandes poblaciones. Esto no es enteramente cierto. La aldea no es menos inmoral que la ciudad». Sin embargo, prosiguen afirmando que la ciudad y el campo poseen distintos caracteres; por ello, acabarán señalando que:

> la mala vida se afirma y se refina en las ciudades, pasando de las formas musculares a las intelectuales; proceso éste que —como enseña Ferri— es el de la evolución de todas las manifestaciones de la lucha por la vida. […]. En el campo, las jóvenes seducidas recurren al infanticidio; en la ciudad, provocan el aborto.[633]

En esta analogía con la feminidad, podemos ver que se refieren a la ciudad como poseedora de ese carácter astuto y *engañador* atribuido a las mujeres. Como ese lugar donde en vez del infanticidio se recurre al aborto, entendiendo este como una técnica menos arcaica y, por tanto, más elaborada, ya que requiere de una práctica médica y de todo un sostén de técnicas con connotaciones para los autores quizá más racionales y eugenésicas; relacionadas, por ello, con el feminismo.

Quisiéramos rescatar aquí el romanticismo tratado capítulos atrás, esta vez para sacarlo del plano cultural y verlo en relación con la teoría social y política. Entendemos que el romanticismo exaltado que predominaba en la cultura y que acabó impregnando el imaginario de la época se trasladó a los discursos antiurbanos y antimodernos, que quedaron teñidos de esa veneración romántica por la *pureza* de lo *tradicional* y ancestral. Este acercamiento quizá dio lugar a la veneración del campo como utopía, como sociedad ideal.

En ese sentido, como destacan Ortega López y Cobo Romero, en una coyuntura histórica como la que vivía Europa, juzgada como trascendental y amenazante, se irá consolidando un discurso nacional-ruralista que idealizaba la comunidad rural como el espacio de la convivencia, la armonía y el orden social. En España, este discurso alcanzaría a un conservadurismo defensor de que el mundo rural «constituía, desde un punto de vista biológico y cultural, el semillero de la vitalidad racial y el principal sostén de la prosperidad económica».[634] Frente al *desorden urbano,* el campo será pensado como ese idílico lugar que representa los valores de la nación y, en el mismo sentido que señalaban los románticos, el espacio donde se hace visible la *pureza* del alma humana. Esta idea impregnó los discursos antifeministas de corte conservador y tradicionalista que acabarían fijándose en la mujer rural como el ejemplo de feminidad óptimo para el bienestar de la nación.

La mujer rural irá adquiriendo así un papel relevante y se irá convirtiendo en protagonista destacada de los discursos políticos de las primeras décadas del siglo XX. Como estamos viendo, la cultura la ensalzaba como ideal patrio y modelo de belleza y, poco a poco, una biopolítica vendría a defenderla como la mayor representación de las virtudes de la feminidad, llegando a sublimarla dado su trascendental papel de *madre de la patria*. De este modo, esta será convertida en un agente necesario para garantizar el *correcto* devenir

[633] Bernaldo Quirós y Llanas de Aguilaniedo, *La mala vida en Madrid*, 108-109.
[634] Ortega López y Cobo Romero, «Guardianas de la raza"», 63.

de la sociedad y, por ello, será de suma importancia controlar cualquier cuestión que la incumba. En este sentido, Ortega López y Cobo Romero afirman que pasa de ser un sujeto histórico invisible a regentar un destacado lugar en el panorama político nacional «como medio para amortiguar los perturbadores efectos causados por la emergencia de las masas en la política propiciada por el éxodo rural y el avance de la industrialización».[635]

Por este motivo, el éxodo rural de las mujeres hacia las ciudades se convirtió en un problema para la clase política española que adoptó el discurso agrarista, fuertemente convencida de la necesidad de mantener a las mujeres en el campo. Por un lado, se temía por su devenir en la nueva realidad urbana y por las consecuencias de ello; por otro, se asumía que la supervivencia del mundo rural dependía de que ellas lo mantuvieran a flote: «Sin mujeres jóvenes casaderas en el mundo rural, los hombres terminarían marchándose a la ciudad y el campo, fuente de riqueza, bienestar y vida, se derrumbaría».[636] La migración femenina suponía el derrumbe de las pequeñas y medianas explotaciones familiares —uno de los pilares básicos de la economía del país—, así como la bajada de la natalidad en estos lugares en favor del crecimiento de la natalidad de las clases trabajadoras industriales y urbanas. Pero también suponía un problema de orden mayor: la alteración de un orden social considerado *natural* y la consecuente pérdida de los valores que a este se le atribuyen.

La mujer rural se convertía en el «sujeto primordial de movilización política y en objeto preferente de los discursos de la derecha nacionalista y antiliberal».[637] Tal y como subrayan Ortega López y Cobo Romero, el papel que debía cumplir la mujer campesina era una cuestión esencial dentro de un amplio y vasto plan de regeneración nacional y revalorización de la patria. Por ello, podríamos afirmar que estuvieron en el punto de mira de la biopolítica. Ellas se habían convertido en las principales garantes de una reproducción regeneradora y purificante de la raza y eran consideradas necesarias «para acometer con eficacia la contención de aquellas ideologías disolventes del orden rural patriarcal y tradicional que, como ocurriera con el socialismo, el comunismo o el anarquismo, se habían visto impulsadas por la industrialización o por una acelerada urbanización».[638]

Frente al carácter estático de las comunidades rurales y la mitificada pureza de sus gentes, la ciudad moderna se percibía como el caldo de cultivo de las culturas políticas democratizadoras o revolucionarias que lentamente aniquilaban los valores de la patria. Las ciudades se concebían como un embrollo disperso, diverso y caótico en el que todos los sectores sociales se daban cita y se entremezclaban. Un lugar en el que la dinámica social era desordenada y desarraigada, en el que sus habitantes producían vínculos débiles y disolvían los lazos interpersonales, generando toda una muchedumbre de individuos sin redes sólidas. Esa ciudad de masas se constituía como el lugar del anonimato, y en ella la regulación de sus habitantes se hacía más compleja que en esos núcleos de población más pequeño. En ellos, la comunidad ejercía un rol de control mucho más potente que en las

[635] Ortega López y Cobo Romero, «Guardianas de la raza"», 63.
[636] Ortega López y Cobo Romero, «Guardianas de la raza"»,71.
[637] Ortega López y Cobo Romero, «Guardianas de la raza"», 59
[638] Ortega López y Cobo Romero, «Guardianas de la raza"», 60-61.

urbes, donde siempre aparecían numerosas líneas de fuga por las que escapar de la mirada ajena e, incluso, del control social.[639]

Los sectores conservadores vieron en todo ello la destrucción de los valores tradicionales y de esa aniquilación de la comunidad rural que mencionábamos, hasta el punto que quienes pretendieron imponer un orden sexual propiamente patriarcal y su régimen moral pensaron en la ciudad como un lugar peligroso. La ruptura con la vida tradicional y con los valores que la sostienen suponía, para estos sectores, el escenario en el que florecían las luchas sociales y políticas y en el que se hacían visibles nuevos patrones de feminidad que exigían el avance en los derechos para las mujeres, así como un mayor grado de autonomía e independencia económica para que estas se desarrollaran en aspectos vitales distintos de la familia.

Por estas cuestiones, discursos antifeministas como el de González-Blanco señalaban tal proceso como el responsable del ataque a la división sexual de la sociedad y de la disolución de los roles de género. Frente a ello, consideraba, debían protegerse los dos pilares sobre los que se sostiene la sociedad, es decir «el sentido conservador (del cual nace el principio de propiedad) y el sentido de reproducción o perpetuación»;[640] elementos que pueden ser constructivos cuando se asegura el *trabajo organizado* y la *familia constituida.* Con ello, se asume el ideal de mujer-madre, dedicada absolutamente a la tarea doméstica, el cuidado del hogar y de la prole, como el único modo posible para el mantenimiento de estos dos pilares:

> No me cansaré de repetirlo. Sólo con relación a la mujer madre puede hablarse de la santa abnegación de su alma, de la dulce efusión de su cariño, de la extremosa atención de sus cuidados, de la inaccesible superioridad de sus condiciones educativas, de su velado influjo modelador en los destinos del hombre y la organización de la familia.[641]

La mujer aparece aquí como esa figura de *madre de la patria*, mediante la cual se llevará a cabo la redención. No tendría entonces otro mandato más allá de la familia, descartando, por tanto, cualquier otra función social que la ciudad le estaría impulsando a tener, como por ejemplo el empleo. Por ello, afirma González-Blanco, esos dos pilares fundamentales de la sociedad —el principio de propiedad y el principio de reproducción— podrían acabar siendo *destructores* si se exponían a los peligros de la ciudad. En este sentido, se alarma, el *relajamiento de la moral* en las urbes estaría queriendo socavar la *virtud* femenina en favor de otros devenires que, como el trabajo asalariado, la alejarían de la función maternal. Y, con ello, se acabarían debilitando las instituciones básicas para el sostenimiento de la vida social tales como el matrimonio y la familia, destruyendo así la utopía conservadora.

Como destacamos anteriormente, los pensadores del momento subrayaban que la dinámica de los grandes núcleos de población se relacionaba directamente con un mayor

[639] Álvaro Moral García, «De Londres a Nueva York (1789-1914)» en *La crisis de la democracia. La aniquilación de la ciudad: las transformaciones del espacio y la política (476-2008)* (Madrid: Akal, 2023), 191-220.
[640] González -Blanco, *La mujer*, 189.
[641] González - Blanco, *La mujer*, 252.

grado de individuación y la consecuente pérdida de vínculos interpersonales. Esto, se alarmaban, daba lugar a la merma en el control de la comunidad —y de esas instituciones básicas— sobre los sujetos. Para González-Blanco, imbuido en esta corriente de pensamiento, el proceso de individuación —y por tanto, la mayor autonomía femenina, así como los mayores grados de libertad y emancipación— sería la causa de la apertura hacia la sexualidad que vinimos tratando en capítulos atrás. Lo que llamará «la orgía individualista [de la] que, hace un siglo, y merced a una mal entendida democracia, viene siendo víctima Europa»[642] daría lugar a la prostitución, así como a la amalgama de deseos, erotismo y prácticas amorosas y sexuales que se permiten las mujeres y que el autor tildará de *amor libre.*

Para los sectores antifeministas, la ciudad alteraba peligrosamente el orden de los sexos y las identidades de género; y el feminismo, de forma específica, era el responsable de todo ello en la medida en que era el principal propulsor de la relajación de los códigos de las costumbres. Además, consideraban, atacaba la moral y asumía como propias las costumbres extranjeras. Por todo ello, González-Blanco[643] se mostrará turbado por esa *ola de degradación moral sin precedentes* que surge como consecuencia de esos nuevos roles de la feminidad que el feminismo está implantando sobre las españolas. La prostitución —entendida no solo como la práctica sexual mercantilizada en un mercado sexual específico, sino como una perversión general de la sexualidad de hombres y mujeres— será, según su opinión, la encarnación de uno de los mayores males del espíritu al que está sometido la sociedad.

El autor de *El feminismo* consideraba que esta *liberación de los instintos* que se estaba viviendo en las primeras décadas del nuevo siglo no era más que una amenaza para la dignidad humana, ya que atentaba contra la existencia misma y contra cualquier intento de perfeccionar la moral. Consideraba, pues, que la nueva cultura urbana, popular y libertina, así como el influjo del pensamiento feminista sobre las nuevas teorías de la sexualidad y la forma de concebir el amor o el matrimonio, estaría llevando al fin de un tiempo que empezaría a formar parte del pasado. Frente a ello, sostendrá: «y ¿querremos que nos lo destruya una tendencia insensata, y que nos lo conmueva una inclinación animal?».[644]

Para que «los apetitos brutales y las rebeliones de la carne» no acaben por desmoralizar a la sociedad, el autor propone, como un mandato ineludible, *poner al desnudo las aberraciones sexuales,* es decir, estudiarlas, sacarlas a la luz, denunciarlas, «librando al fondo de la sociedad de su contagio, y haciendo que el instinto las elimine y destruya. Es un examen de conciencia público, que sufre el vicio, y en pos del cual viene generalmente la purificación».[645] Este ejercicio fue lo que precisamente se llevó a cabo desde numerosas disciplinas. Como vimos en capítulos anteriores, la sexualidad se puso en el centro de la ciencia y la medicina y fue observada y analizada con todo tipo de detalles, denunciando sus *anomalías.* Ahora este análisis se aterriza en la ciudad —donde los diversos hábitos

[642] González- Blanco, *La mujer,* 189.
[643] González-Blanco, *El feminismo.*
[644] González-Blanco, *La mujer*, 263.
[645] González-Blanco, *La mujer*, 262.

sexuales diversos complejizaban la situación— y se comienza a estudiar de qué modo la vida de las ciudades puede hacerse más sana y más pura.

Preocupación biopolítica

Si para las corrientes antimodernas las ciudades encarnaban todos aquellos valores que debían evitarse, la vida en los barrios periféricos y empobrecidos se convertía en un verdadero campo minado. Para los expertos en la materia, preocupaban especialmente estos barrios populares de ciudades como Madrid. En ellos, la masa proletaria sufría las consecuencias de la pobreza y la miseria dando lugar a lo que Lama de Aguilaniedo y Bernaldo de Quirós llaman *mala vida:* «un término de calificación de la conducta, un adjetivo que adjudicamos á la de todas las clases sociales é individuos, en cuanto se desvía de la normalidad elaborada por la especie».[646] En su obra, dichos autores relataban de la siguiente forma la situación en estos *barrios bajos* de la capital, donde consideran que viven 2/5 de la población de todo Madrid *:*

> Abandonado a sí mismo, aislado, confinado, el pueblo se pervierte y descompone. Fermenta en él la mala vida. Sería preciso, por el contrario, una gran compenetración de clases, un contacto continuo, una vida íntima por efecto de la cual, recibiendo la piedad y la enseñanza de las almas de buena voluntad, el pueblo perdiera su ignorancia, su superstición, su grosería, sus vicios, su suciedad. En este sentido, instituciones como Toynbee-Hall y otras muchas, en que son, casi, inimitables los anglosajones, debieran intentarse, llevándolas a los barrios bajos, para dar a su población el gusto de las cosas nobles del espíritu, única esperanza de que deje de encanallarse.[647]

La creciente preocupación por la *mala vida* de las ciudades caracterizó a los sectores científicos y médicos, pero también a urbanistas o higienistas que se dedicaron a pensar métodos para controlar el espacio, segregarlo y sanearlo como medio para controlar a la población. Como afirma Gómez Bravo, «la irrupción del punto de vista médico de las patologías y el riesgo de las grandes concentraciones de población señalan la desigualdad social ante la enfermedad y de cómo la idea de higiene persigue analizar los sectores de hacinamiento y peligro en el recinto urbano».[648] A esto mismo atiende Llano cuando afirma que dichas disciplinas se fijarán de forma concreta en esos lugares de hacinamiento donde se concentran sectores de la población más marginales, que viven en peores condiciones de habitabilidad. Sectores que se pretende *sanear* con el fin de proteger a las crecientes clases medias de cualquier contacto con los grupos no deseados y apartarlas de cualquier foco de perversión.

> La propagación de la mala vida en Madrid reflejaba las preocupaciones y ansiedades que llevaron a la construcción del ensanche, que utilizaba el espacio como medio para controlar la población y fomentar la segregación social con el fin de proteger a las crecientes clases medias de cualquier contacto con los individuos y grupos no deseados. Esto sugiere que las

[646] Bernaldo de Quirós y Aguilaniedo, *La mala vida en Madrid*, 9.
[647] Bernaldo Quirós y Aguilaniedo, *La mala vida en Madrid*, 347.
[648] Gómez Bravo, «El delito y la enfermedad», 117.

> obras de mala vida eran la manifestación de un estado de cosas más amplio y estaban en sintonía con las preocupaciones planeadas por los grupos sociales dominantes.[649]

Esta ansiedad por frenar la degradación de los individuos en la ciudad supuso un importante peso en la producción científica de toda Europa, gracias a las teorías de un conjunto de disciplinas que se aunaron bajo el nombre de *medicina social* y que, además, supusieron el afianzamiento de corrientes de estudio de vital envergadura como el mencionado higienismo o la criminología. Tal y como señala Aresti,[650] su nacimiento estuvo estrechamente relacionado con esta visión de los barrios populares como insanos, peligrosos y focos de contagio.

La medicina social, sostiene la autora, se constituyó durante el proceso de industrialización con la intención de hacerle frente a los problemas sociales que de este se derivaron. En el caso de España, se desarrolla con la vocación de poner solución al conflicto entre clases sociales y buscar reformas para los problemas que afectaban al tejido social. Por ello, haciendo una correlación entre pobreza y enfermedad, se fijó especialmente en los barrios populares de las ciudades, en esos lugares del proletariado que se consideraban los centros donde se desarrollaba la *enfermedad* y, por lo tanto, el foco desde donde se propagaba esa epidemia que azotaba las ciudades hasta llegar a descomponer la sociedad. También prestaría atención la cuestión de género.

De entre los muchos estudios de medicina social, cabe destacar las teorías de la degeneración del criminólogo italiano Césare Lombroso, el médico Max Nordau o el higienista Benédict Morel, los tres con fuerte influencia en España. También cabe destacar el prestigio que alcanzó el criminólogo Rafael Salillas, quien publica *El delincuente español: hampa (antropología picaresca)* y, sobre todo, la obra ya abordada de sus discípulos Constancio Bernaldo Quirós y José María Llanas Aguilaniedo: *La mala vida en Madrid. Estudio psicológico con dibujos y fotografías del natural*, en la que se investiga a quienes habitan el lumpen, sus condiciones físicas, psíquicas y ambientales.

Cabe señalar que, como subraya Aresti, desde sus comienzos la medicina social no solo estuvo vinculada a los sectores conservadores; también —y especialmente— tuvo relación con el regeneracionismo y con una clase médica que se comprometía con los problemas sociales, generando un nuevo poder sanitario que se encargaría de velar por el derecho a la salud. Por ello, desde dicha corriente se quiso incidir en el poder político ofreciendo soluciones al conflicto entre las clases sociales y mostrándose como una alternativa de reforma a las dificultades que atravesaban todo el tejido social. También, desde que en 1911 se creara la revista *La Medicina Social*, estaba presente la participación femenina en una sección fija bajo el nombre «De la mujer para la mujer»,[651] en la que se perciben los claros síntomas de un cambio de actitud de ciertos sectores de la clase médica hacia las cuestiones de género e, incluso, se aceptaban algunas reivindicaciones del feminismo, como la asunción de derechos sociales y políticos para las mujeres. Como

[649] Samuel Llano, *Notas discordantes. Flamenquismo, músicas marginales y control social en Madrid 1850-1930* (Madrid: Libros Corrientes, 2021), 35.
[650] Aresti, «La medicina social y el nacimiento de la mujer moderna».
[651] Aresti, *Médicos, donjuanes y mujeres modernas*, 82.

subraya Aresti, «desde una posición siempre opuesta a cambios radicales en las relaciones entre los sexos, la revista mostraba ya una preocupación por ofrecer una solución a la denominada *cuestión sexual*».[652]

En general, y como novedad, la medicina social aportó una nueva interpretación de la salud y la enfermedad como asuntos sociales, abandonando la idea de que estas cuestiones tienen una naturaleza privada o individual; de esta forma, se irán afianzando esos controles reguladores de la población. Se daba así un giro en la percepción de la enfermedad que permitía ir más allá del cuerpo para pensar en los *peligros* sobre los flujos sociales. Por ello, prosigue Aresti, para la curación de los problemas sanitarios, estos análisis abogaban por algo más que la sanación del cuerpo; necesitaban soluciones de carácter social, así como medidas de prevención sobre los lugares susceptibles a la *enfermedad*. Como dirá la autora, la *higiene social* se convertía, de este modo, en un elemento necesario para el bienestar general y se trataba como una aliada para el progreso de la sociedad. Y, como consecuencia, el dominio médico-científico se fue constituyendo como un poder sanitario que iría adoptando las formas y métodos de la lucha política. Pero, por lo general, lo hizo a modo de *ideal redentor* que aspiraba a tratar ya no solo al enfermo individual, sino al conjunto social, convertido en una especie de *paciente colectivo.* Y, con ese afán, fue extendiéndose sobre toda la estructura social, situando a la medicina como baluarte de un bien común: los médicos se colocaban por encima de los intereses particulares y, en nombre de la salud, se hacía posible actuar sobre la colectividad con independencia de la voluntad de esta.

Durante la década de 1910 y 1920 se iría implantando este nuevo modelo biopolítico que ayudó a crear esa noción de sociedad entendida como un organismo vivo, susceptible de enfermar y necesitado de auxilio médico; haciendo de disciplinas como la sociología una especie de medicina que asiste a la sociedad entera. En lo que concierne a las mujeres, Aresti señala que los médicos sociales posibilitaron una apertura reformista y una evolución de las relaciones entre hombres y mujeres con respecto a las actitudes médicas de principios de siglo. Especialmente, desde la década de 1910 «creció la preocupación en el seno de la clase médica por la maternidad, las enfermedades que consideraron *evitables*, los comportamientos sexuales, el trabajo femenino fuera del hogar, la *desestructuración* de la familia obrera, la situación de las mujeres de clase media que no accedían al matrimonio y los peligros planteados para el *orden sexual* por una solución feminista a los problemas de género».[653]

El problema llegó cuando, bajo el amparo de la medicina social, se acabaron dictando unas normas morales vinculadas al ideal católico en comunión con los sectores conservadores y tradicionalistas. Estos, aludiendo al interés general y al beneficio de toda la sociedad, quisieron frenar los planteamientos feministas que apostaban por una transformación estructural y profunda en las relaciones de género. Un ejemplo de ello, subraya Aresti, es cómo se acabó haciendo responsable a las mujeres trabajadoras y asalariadas del empobrecimiento del organismo social en su totalidad y cómo aumentó la

[652] Aresti, *Médicos, donjuanes y mujeres modernas*, 83.
[653] Aresti, *Médicos, donjuanes y mujeres modernas,* 86.

preocupación por la regulación de la vida privada y las relaciones entre los sexos. Así, «la vocación de la medicina social por intervenir en la regulación de la vida privada y en las relaciones entre los sexos, llevó a aquellos doctores a pretender actuar no solamente sobre los comportamientos de las mujeres, sino también sobre los hábitos masculinos».[654]

Como subraya Gómez Bravo, en este contexto, más allá de la teoría médica, se fueron desarrollando mecanismos informales en paralelo a «la sanación legal del Código Penal y, finalmente, del Civil que materializaba en el plano jurídico la discriminación y la relegación de la mujer al ámbito privado». Aun reconociendo el papel de la mujer en el trabajo asalariado y su aportación a la economía del país, la imagen del ángel del hogar —bajo el ideario de domesticidad y culto a la maternidad como horizonte de realización femenino— seguía siendo fundamental. Por ello, salir del ámbito privado resultaba *poco decente* y debían de imponerse los dispositivos necesarios para encajar las necesidades del mercado con el orden patriarcal.

Con ello, dirá Gómez Bravo, los dispositivos que pretendieron poner fin a los males sociales se relacionaron con cuestiones que hasta entonces no les atañían, tales como la perversión de las clases trabajadoras e, incluso, la consideración del delito y de la enfermedad como síntomas de una enfermedad propia de la pobreza. Incluso, en todo ello, se entrecruzarán los prejuicios sobre la moral de estas clases populares. Tal y como señala Gómez Bravo, para estos sectores comenzaron a importar las prostitutas, las *pordioseras*, las mendigas y las *pobres de oficio;* quienes, además, acabaron formando el grueso del conjunto de presas encarceladas por delitos comunes.

> La frontera del peligro del siglo XIX avanza por el rostro del criminal, del desorden vecinal, de la revolución, del cólera y del invertido. Para la prensa comienza el tiempo de los grandes crímenes. Ante la nueva elección de la ciencia, de su objeto de estudio criminal, aireaba las noticias más morbosas de las Audiencias, las de pena capital […] pronto convirtieron a la mujer delincuente en uno de sus objetivos fijos.[655]

En este sentido, señala: «El tradicional delito de subsistencia rural dejó de ser moralmente consentido en un mundo crecientemente urbano, donde los viejos estereotipos sobre las ladronas o infanticidas adquirieron nuevas dimensiones, gracias a las figuras auspiciadas por la prensa». Y concluye que todo ello desembocó en un clasismo institucional y en el desarrollo del sexismo de Estado, que se expresó a través del estudio de los factores psicosociales, especialmente sobre aquellas mujeres de clases empobrecidas y sobre las que pasaron a considerarse como delincuentes:

> La ciencia, con las particularidades del caso español ya mencionadas, degeneró según las tendencias dominantes, a la mujer delincuente a partir de la inversión del tipo masculino y la clasificación en torno a la anomalía sexual. De ahí la doble naturaleza fronteriza de este peligro, el propiamente médico y el de la desviación sexual, opuesto por su naturaleza oculta, a una concepción de peligrosidad moderna que sólo identifica el miedo al contagio revolucionario, al desorden y al crimen. En el miedo al cólera transpiran tanto o más los

[654] Aresti, *Médicos, donjuanes y mujeres modernas,* 90.
[655] Gómez Bravo, «El delito y la enfermedad»,113.

> poros de las similitudes e identificaciones con la construcción de la deformidad antigua, que con las nuevas fronteras de peligrosidad moderna.[656]

En definitiva, podemos ver cómo el nacimiento de la medicina social constituye un nuevo paradigma para comprender la enfermedad y la salud social. Una nueva mirada que parte del concepto de higiene pública para regenerar el concepto de pecado tradicionalmente mediado por la Iglesia y transformar el saber médico moderno hacia los aspectos legales y sociales. Y en paralelo a ello, también se instaurará una nueva y moderna penología. Por todo ello, la medicina social fue situada como una técnica de control y poder, como un dispositivo de la biopolítica que tiene que ver con «con la población, y ésta como problema político, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y problema de poder» que aparece con el cambio de siglo. Como vimos en el primer capítulo, los espacios de donde la biopolítica va extraer su saber, así como los ámbitos de intervención de su poder han sido —y continúan siendo— todas aquellas cuestiones que afectan al individuo como especie: «la natalidad, la morbilidad, las diversas incapacidades biológicas, los efectos del medio».[657] Pero, además de interesarse por cuestiones como el nacimiento o la muerte, va a fijarse en todos aquellos *accidentes* que condicionan dichas cuestiones: la invalidez, las anomalías, las *incapacidades* biológicas… y todo lo que corresponde al orden, la organización y la *limpieza* del espacio social. En ese sentido, la biopolítica encuentra en la ciudad su espacio de intervención.

Esto afectará de forma concreta a las mujeres, que verán como a partir de entonces se difuminan esos límites entre enfermedad y pecado para que, poco a poco, los diagnósticos se constituyan en función del concepto de *normalidad* asumido en cada momento. Por el contrario, la noción de patología social se fijaba en función de las condiciones de ruptura de esa normalidad social. Un buen ejemplo de todo ello puede verse, en su forma más radical, aplicado sobre las mujeres delincuentes, las *mendigas,* las prostitutas o, incluso, las trabajadoras con largas jornadas laborales en las fábricas. Ellas fueron el objeto de estudio predilecto de disciplinas como la criminología, cuyo interés se centró especialmente en aquellas que se veían implicadas en delitos de sangre —directa o indirectamente— o con connotaciones sexuales. Estos últimos, que tratamos en el capítulo anterior, eran entre otros el *ultraje al pudor,* la *lujuria* o el *lesbianismo*. Pero este interés también alcanzó a todas aquellas que no encajaban dentro de los roles de domesticidad y maternidad y que, no por casualidad, habitaban los barrios proletarios de las medianas y grandes ciudades. Estas mujeres, empobrecidas, no podían encajar dentro de los límites de la normalidad de la feminidad española que señalaban todo este conjunto de expertos.

Como consecuencia de ello, estas mujeres que diferían de los ideales de mujer-madre y de mujer-esposa acabaron siendo consideradas los despojos de la gran ciudad y encarnando las nefastas consecuencias de una modernidad que dejaba atrás a todo un sector de población. Ellas siguieron un complejo camino entre la norma y los márgenes que las situaba dentro de la *mala vida;* y, por ese motivo, fueron analizadas desde la óptica

[656] Gómez Bravo, «El delito y la enfermedad»,114- 115.
[657] Foucault, *Hay que defender la sociedad,* 158- 159.

del peligro, de la amenaza, del contagio por los analistas sociales; todo ello en relación a cuestiones que no solo tenían que ver con la moralidad, sino también, con un miedo político a que la transgresión femenina acabara dando lugar al *desorden revolucionario.* Tal y como señala Gómez Bravo:

> La ciencia […] degeneró según las tendencias dominantes, a la mujer delincuente a partir de la inversión del tipo masculino y la clasificación en torno a la anomalía sexual. De ahí la doble naturaleza fronteriza de este peligro, el propiamente médico y el de la desviación sexual, opuesto por su naturaleza oculta, a una concepción de peligrosidad moderna que sólo identifica el miedo al contagio revolucionario, al desorden y al crimen. En el miedo al cólera transpiran tanto o más los poros de las similitudes e identificaciones con la construcción de la deformidad antigua, que con las nuevas fronteras de peligrosidad moderna.[658]

Las mujeres del espacio urbano pertenecientes a las periferias, por tanto, presentarían un doble estigma: el del sexo y el de la clase. Esta idea atravesaría los discursos de los analistas y puede verse, por ejemplo, en los discursos antifeministas. Un ejemplo de ello lo podemos rescatar de las fuentes ya utilizadas: el filósofo antifeminista González-Blanco asumió dichas ideas y, con ellas, definió a este colectivo de mujeres como una suerte de masa incivilizada. En esta misma línea se pronunciaban los autores de *La mala vida en Madrid* cuando vinculaban a las mujeres pobres con mujeres de los márgenes urbanos con un menor grado de civilización. Incluso consideraron que no habían alcanzado los niveles mínimos y que se dejaban dominar por la naturaleza perversa, oscura y salvaje de la feminidad.

En relación a ello, además de interesarse por las mujeres, moralistas y criminólogos como los que nos ocupan en estas páginas trataron de analizar la situación de las niñas y las jóvenes que formaban parte de esa clase popular urbana; también se interesaron por las familias obreras, que se distinguían del incipiente modelo familiar burgués por ser reductos más amplios y diversos. Sus vidas, pero también sus hogares, fueron cuestionados por los expertos ya que, mientras las mujeres burguesas contaban con hogares amplios y limpios, los lugares que habitaban las mujeres de las clases populares se veían como insalubres y sucios. Estas desarrollaban su vida cotidiana en hogares de espacio reducido y, por lo general, mal iluminados y poco ventilados; espacios donde solía convivir la familia extensa, generalmente hacinada.[659] A ojos de los médicos sociales, las malas condiciones de vida de las masas trabajadoras, junto a la insalubridad de los hogares, estarían afectando directamente a quienes las habitaban y a las relaciones sociales que en ellos se daban. Estos lugares, al ser pequeños y con muchos residentes, producirían una serie de *irregularidades morales*, llegando a considerarse focos de perversión en los que florecían formas de vida indeseables:

> Viviendo y durmiendo en la promiscuidad, es maravilla que el adulterio y el incesto no sean más frecuentes de lo que son, con serlo mucho más de lo que se cree generalmente […] Otras veces encuentra el explorador arreglos de tres y cuatro, variadísimos; ya son la mujer, el marido y el amante, o el marido, su mujer y la querida, o estos mismos elementos

[658] Gómez Bravo, «El delito y la enfermedad», 115.
[659] Aguado y Ramos, «La modernidad que viene».

> sin sombra de matrimonio, o mezclados con amores homosexuales. El caso de concubinato es regla general. El promedio de la natalidad ilegítima en nuestros tres distritos bajos se acerca al doble del que toca a los restantes.[660]

Los hogares y espacios de encuentro del lumpen, por todo ello, acaban considerándose una amenaza para el resto de la sociedad. Las mujeres tendrían una gran responsabilidad sobre ello ya que, «más que de maternidad seca y fría, de infanticidio tolerado, ejerce una especie de sugestión en los barrios donde está enclavada, invitando a los amores fáciles y sin consecuencias».[661] Lejos de ser esas *madres de la patria,* ejemplo a seguir para las generaciones venideras, acabarían contagiando al resto de mujeres con su encanallamiento y, en relación a la descendencia, provocando consecuencias terribles sobre la infancia.

El problema de la clase social sería una cuestión también analizada por el antifeminista González-Blanco, quien en su obra *La mujer* desarrolla un análisis sobre la incidencia del feminismo en las diferentes clases sociales. En ese sentido, afirma que el feminismo ha atacado a todas las clases sociales, dejando muestras de malos ejemplos de feminidad en todas ellas. Para abordar la cuestión, atiende a los deberes de las mujeres en tanto madres y concluye con diferentes teorías para cada caso. En las clases elevadas, afirma, las mujeres españolas son «el triste producto del método francés que separa a la mujer de sus obligaciones maternales».[662] Según el autor, amparándose en los estudios del psiquiatra alemán Paul Julius Moebius (1853-1907) y su obra *La inferioridad mental de las mujeres (la deficiencia mental fisiológica de la mujer)* (1900), estas mujeres no estarían cumpliendo con los deberes de la maternidad porque se habrían rebelado contra su propia naturaleza. Por ello, se las relaciona con la vanidad, con la ociosidad y con todos los elementos que acaban provocando una vida estéril. Según su criterio, las mujeres de clases medias no ofrecerían un cuadro más esperanzador ya que, como sostiene, o bien no habrían sido capaces de comprender los conceptos fundamentales de la maternidad normativa, o bien estarían vinculadas a las nuevas ideas de cambio y apertura que también las estarían apartando del deber natural de ser madres:

> Las mujeres de la clase media continúan siendo ignorantes y supersticiosas, de tal modo que no saben criar racionalmente, ni formar el espíritu de sus hijos. Y no hablo de las mujeres que aspiran a emanciparse y competir con el hombre. Esas son pobres ilusas, marisabidillas neuróticas, tormento de sí mismas y de los demás.[663]

Cuando les llega el turno a las mujeres empobrecidas de las clases populares urbanas, el análisis se recrudece. Estas son observadas con una perspectiva romántica que asume la pobreza como un espíritu primitivo y *salvaje*, lo que queda patente cuando el autor afirma que: «En las clases inferiores, como subsisten las antiguas condiciones de vida de familia, no hay rastros de espíritu feminista» -es decir, que no se habrían visto afectadas todavía por los vientos de modernidad que azotan las ciudades-; en estos estatus, afirma

[660] Bernaldo Quirós y Llanas de Aguilaniedo, *La mala vida en Madrid*, 126.
[661] Bernaldo Quirós y Llanas de Aguilaniedo, *La mala vida en Madrid*, 126.
[662] González- Blanco, *La mujer*, 171.
[663] González- Blanco, *La mujer*, 170-171.

González-Blanco, se conserva en cambio «el antiguo método de barbarie y opresión. La mujer en esas clases es hoy todavía una bestia de carga, o poco menos, y su situación, en la existencia diaria, es muy inferior a la del hombre». Con ello el autor alude tanto a las mujeres del campo como a aquellas que trabajan en el tejido industrial. Ambas sometidas al trabajo y condenadas a no poder cumplir con el régimen de cuidados y domesticidad que correspondería a una crianza *sana,* adaptada a los requerimientos del ideal de madre abnegada. Esto, concluye, estaría ocasionando un grave daño: «¡Pobre descendencia la suya, condenada a la frialdad de un hogar solitario o al abandono en extrañas manos!».[664]

Por estas cuestiones, sobre las mujeres de las clases populares caerá, como sobre ningún otro colectivo femenino, el estigma de la inferioridad moral. Además de ser consideradas más *primitivas,* más vinculadas con la naturaleza, con *lo salvaje,* estas mujeres han perdido ese halo de misticismo que se vincula a lo femenino. En su vida cotidiana y en sus formas de sobrevivir han asemejado sus roles a los masculinos, convirtiéndose en *bestias de carga.* Como elemento fundamental de esta idea, vemos la relación que se establece entre la existencia de estas mujeres y la preocupación por las generaciones venideras. En ese sentido, podría decirse que estas mujeres llegarían a considerarse como una amenaza para la sociedad en general. Quirós y Llanas de Aguilaniedo harán también esta asociación cuando busquen el origen de la delincuencia y lo encuentren, entre algunos otros, en esta falta de educación y protección materna. Para ellos, la pérdida de ciertos valores ligados a un determinado modelo de maternidad se convertiría en uno de los grandes males de la patria que, en este caso, estaría ocasionado por las mujeres.

Según Nerea Aresti,[665] la conversión de las mujeres en objeto de escrutinio científico por parte de la medicina social acabó exigiendo, desde la perspectiva positivista, el abandono de una visión romantizada de estas. El máximo exponente de ello fue, quizás, Moebius, quien intentó desvelar la inferioridad mental de la mujer desde la legitimidad que le otorgaba su formación de neurólogo y psiquiatra y, con ello, arremetió fuertemente contra la imagen mitificada de la feminidad. Convencidos de que la ciencia estaba del lado del antifeminismo, Moebius marcaría a una generación de intelectuales, médicos o políticos que, como Novoa Santos o González-Blanco, se hicieron abanderados incansables de la lucha contra la causa feminista arremetiendo contra las mujeres.

Como afirma Aresti, durante siglos, las virtudes femeninas se habían asociado a la belleza, la espiritualidad y las cualidades morales superiores. Sin embargo, González-Blanco y «los científicos positivistas guiados por los prejuicios misóginos se esforzaron por desvincular del concepto de feminidad estos valores, a fin de acomodar la imagen de las mujeres a un diagnóstico basado en *datos objetivos*». En este sentido, prosigue Aresti, tanto la belleza como la espiritualidad fueron cualidades fácilmente desmontadas, ya que bien podían acabar considerándose defectos. Incluso los científicos antifeministas utilizarían ambas en su favor a la hora de demostrar la incapacidad femenina para acceder, por ejemplo, a la altura de las ciencias. En ese sentido, «la belleza y la religiosidad femeninas no demandaban, por tanto, un gran esfuerzo de oposición ideológica. La

[664] González Blanco*, La mujer*, 170.
[665] Aresti, «El éxito de los discursos médicos».

atribución de una mayor sensibilidad y moralidad sería, en definitiva, la piedra de toque de los intentos *científicos* por cambiar la imagen de las mujeres».[666]

El análisis de Aresti puede verse reflejado en los escritos de González-Blanco en relación a las mujeres que se han dejado seducir por el feminismo, pero también a las mujeres de los márgenes o a las prostitutas. González-Blanco afirma que se ha definido de forma demasiado entusiasta a las mujeres ya que, tal y como han venido apareciendo en la literatura, parecerían haber sido retratadas por un *entusiasta enamorado,* pero no como son en la realidad.

> Hoy tal criterio sería ridículo, pues ese género de prostitutas va desapareciendo como por encanto, y la que priva y reina es la hetera libre, la mujer galante, con su cortejo de adoradores y sus pretensiones de educación. Estas *cocottes* o *demi-mondaines,* que han venido a sustituir a las rameras más o menos caras, y mejor o peor vestidas, pero reglamentadas, tienen asegurado su porvenir y se cotizan en el mercado a muy altos precios.[667]

En este mismo sentido, afirma que estas *mujeres libres* destruyen el «orden natural de los sexos» y, por ello, ya no podrán considerarse más como «víctimas vencidas» porque ahora «combaten con valores, y a veces vencen. Ya no están fuera del equilibrio regular». Así, y siguiendo a Max Nordau, asume que estas no deben ser pensadas con compasión y misericordia ni como víctimas, tal y como lo había venido haciendo la corriente romántica. Y para justificar esta idea quiere demostrar la miseria moral de las prostitutas de este modo: «la prostituta no se suicida nunca. Esta sola consideración basta para convencer de ridículo todo pietismo romántico a este respecto. Si se quiere juzgar con misericordia a las prostitutas, hay que juzgar con más misericordia a las ladronas, que ofrecen muchas analogías con ellas, tanto desde el punto de vista físico, como desde el punto de vista moral».[668]

Si la ciencia y las disciplinas médicas, así como las nuevas disciplinas sociales, fueron las responsables del estudio pormenorizado de los *males* que la ciudad urbana provocaba sobre las mujeres, otro ámbito fundamental se encargó de difundir información sobre todo ello fuera de los ámbitos expertos. Se trata de la prensa que, desde revistas, periódicos y todo de tipo de materiales impresos, se encargó de difundir la teoría de la medicina social con un lenguaje accesible.

Desde finales del XIX se fueron haciendo comunes los artículos periodísticos, en periódicos y todo tipo de publicaciones de fácil difusión, cargados de datos científicos que aplicaban las teorías de médicos y criminólogos sobre casos específicos. Y a medida que avanza el siglo XX, disciplinas que se centraron en el estudio de *los márgenes* encontrarán en la prensa un espacio de difusión fundamental. Especialmente en un tipo de literatura sensacionalista que se encargó de cubrir los sucesos que acontecían en los barrios populares de ciudades como Madrid o Barcelona. Asesinatos, delincuencia y trifulcas de todo tipo aparecían día tras día en publicaciones que fomentaban el miedo y

[666] Aresti, *Médicos, donjuanes y mujeres modernas,* 54.
[667] González Blanco, La mujer, 251
[668] González-Blanco, *La mujer,* 250- 251.

los prejuicios hacia determinados colectivos. Este tipo de prensa, a la que Llano[669] menciona como *literatura de mala vida*, se sustentaba en todo un sector ingente de intelectuales que, apoyados en nuevas teorías científicas y médicas, se dedicaron a examinar la realidad social desde la óptica de la degradación moral del ser humano, en especial, de las mujeres. En ese mismo sentido, apunta Gómez Bravo, se nutrían de una *literatura criminológica* que, entre otras cuestiones, confeccionaba cuadros patológicos sobre el nuevo sujeto delincuente y, por ejemplo, probaba la relación entre menopausia, menstruación y procesos nerviosos femeninos asociados al tipo urbano o rural de procedencia.[670]

Como prosigue Llano, la literatura de mala vida, que se hacía eco de la delincuencia y de los crímenes que acontecían en los espacios del lumpen, no puede considerarse un subgénero sino un corpus amplio y definido de artículos de prensa y manuales expertos con un tinte moralista, y que se caracterizaban por incluir un enfoque científico que apoyara su discurso. Especial hincapié se ponía en aquellos sucesos en los que se mezclaban los diferentes estatus sociales, en los que estaban implicados los *señoritos* y las mujeres de los espacios más sórdidos, como el sonado crimen de Fuencarral de finales del siglo XIX.

En los textos periodísticos y, en general, en la literatura de mala vida, pueden encontrarse numerosos escritos en los que la información periodística se ve mezclada con los estudios científicos más novedosos de la criminología, la antropología, la psiquiatría y otras ciencias. Basándose en la metodología de las ciencias sociales, pretendían establecer la distinción entre los comportamientos dentro de la norma y todas aquellas conductas desviadas. Y, sobre todo, señala Llano, advertían de los efectos que causaba la mezcla entre las clases sociales, es decir, entre los señoritos y el lumpen. Los artículos trataban sobre el crimen, sobre la propagación de enfermedades o sobre las ofensas contra la moralidad pública, entendiéndolos como problemas sociales que acabarían afectando al comportamiento público de la ciudad.

Esta literatura de mala vida también se fijará en las mujeres. Como venimos diciendo, si el ideal de la mujer rural, madre sufriente y esposa cuidadora, era el que se imponía de forma hegemónica, los modelos antagonistas conformados por toda aquella masa de mujeres trabajadoras urbanas —especialmente en los sectores más precarios: desde modistas o *modistillas* y trabajadoras fabriles hasta taberneras, artistas de bajo rango o prostitutas— constituyen los últimos reductos dentro de las periferias de las ciudades. Las mujeres suelen aparecer en las informaciones sobre sucesos como las culpables o, por lo menos, como las últimas responsables de las trifulcas, suelen situarse como las protagonistas de los escenarios más sórdidos, representando una figura malvada y causante del destino trágico del hombre. Como señala Gómez Bravo, los artículos se acompañaban, por ejemplo, de cuadros patológicos sobre las mujeres delincuentes y

[669] Llano, «Flamenco, flamenquismo y control social» en *Notas discordantes,* 85-114.
[670] Gómez Bravo, «El delito y la enfermedad».

demostraban, entre otras muchas cosas, la relación entre menopausia, menstruación y procesos nerviosos femeninos con el tipo urbano o rural de procedencia.[671]

En este sentido, la literatura de mala vida también abandona el relato romantizado de las mujeres. La idealización de lo femenino que veíamos, por ejemplo, en las letras del flamenco, desaparecía en todos estos artículos y en toda una visión de la degradación de la moral como un síntoma de la inferioridad de las mujeres. Esta idea iría calando en la sociedad de forma rápida y fácil, suponiendo una fuerte dificultad sobre mujeres que, como veremos a lo largo del capítulo, acabaron estando en el punto de mira de los expertos.

La noche urbana en el punto de mira

En la visión de la ciudad como epicentro de todos los males modernos, la noche pasó a ser un tiempo sospechoso, en el que las pasiones se desataban y las perversiones, amparadas por la oscuridad, campaban libremente. En esos espacios nocturnos se desarrollaba el pujante ocio urbano, pasatiempos que comenzaban a conocer las clases trabajadoras, pero también se extendía un mercado de trabajo en el que un número nada desdeñable de personas encontraba una forma de ganarse la vida.

Como hemos visto en pasados capítulos, en las noches de la ciudad moderna se consolidaron nuevas formas de entretenimiento, especialmente una poderosa cultura de masas que permitió la enorme explosión artística popular en salas de todo tipo abiertas a la música y al baile, a la diversión, la fiesta y el goce. Estos espacios también constituyeron un canal de apertura hacia la *libre* circulación de los deseos y el erotismo, ya que en ellos los cuerpos —especialmente de los de las mujeres—, las sexualidades diversas, así como las identidades disidentes encuentran nuevos canales de expresión. También la prostitución se hace visible dentro de sus paredes y la prensa erótica o las publicaciones de tipo pornográfico encuentran cauces para su fácil difusión.

Todo ello dio lugar a que esa masa trabajadora y precaria comenzara a ocupar espacios de la ciudad. Así, se ampliaron los lugares de *juerga* frecuentados por el proletariado que se daba cita después de las duras jornadas laborales, por el lumpen e, incluso, por aquellos viajeros extranjeros que, como vimos en capítulos anteriores, buscaban allí lo exótico y lo *puro* y por los *señoritos* del lugar que se entusiasmaban del ambiente de estos locales. Como describe Chuse, las élites acudían a ellos en busca de alcohol, diversión y música; pero también por el acceso a los cuerpos de las mujeres y por el relajamiento de las normas morales, lo que les permitía establecer un tipo de relaciones con las mujeres que no les sería posible establecer en los espacios aristocráticos. En estos lugares, señala, siempre podían encontrar a «artistas dispuestas a complacerlos con canciones regionales o cantes llenos de emoción y maneras afectadas. Y donde también las mujeres, sumidas en la más absoluta pobreza, se mostrarían más accesibles a cambio de una buena propina».[672]

[671] Gómez Bravo, «El delito y la enfermedad».
[672] Chuse, *Mujer y flamenco*, 188-189.

La masa trabajadora incluía a las mujeres que encontraban en el mundo de la noche una forma de ganarse el sustento. En este sentido, Salaün[673] subraya que la pujante escena artística fue una importante salida laboral para muchas muchachas. Especialmente los espectáculos del cuplé y el flamenco se fueron convirtiendo en una poderosa industria que empleaba sobre todo a chicas jóvenes de familias humildes y de barrios populares. Salaün señala la existencia de un *gremio* artístico femenino de gran amplitud; y, en el intento de calcular el número de mujeres que invade las tablas desde finales del XIX y hasta la Guerra Civil,[674] considera que podrían haber llegado a ser unas 150.000 o 200.000 mujeres vinculadas directa o indirectamente con los espectáculos. Pero, asegura, conviene tomar esta cantidad con cautela porque el margen de error es muy amplio; el número podría ser mucho mayor ya que lo más común es que no se contabilizaran las artistas que ejercían en teatros de bajo nivel, en escenarios callejeros,…Entre los trabajos que desarrollaron las mujeres artistas —y que figuran dentro de estas cifras— encontramos desde las *estrellas* que monopolizan la atención de la crítica y de la prensa hasta una gran comunidad de chicas principiantes que se dedican al baile, al cante y a la interpretación como acompañantes de las grandes figuras. También intérpretes y cantantes con mayor o menor trayectoria artística que harán de estrellas de segunda división —o de tercera y cuarta— o bailarinas de todos los estilos: *papilloneras, teloneras, tanguistas, chicas de alterne, señoritas del conjunto, mozas del cuadro* o las *girls* de la década de los veinte y los treinta. A todo este nutrido *ejército* se suman todas aquellas que estarán detrás de bambalinas, todo un conjunto de profesionales que se encargarán de acompañar a las artistas, del vestuario y el atrezo de cada actuación.

Por ello, afirma Salaün, a medida que avanza el siglo, las mujeres irán formando un nutrido *proletariado artístico* con características peculiares. A nivel monetario, obtendrán de su actividad un sustento más o menos digno. Las *alegres* noches de la ciudad moderna supusieron una salvación para muchas mujeres de clases desfavorecidas. Y no solo sobre las tablas, ya que las salas de fiesta de las noches y las madrugadas urbanas abrían otras posibilidades para la supervivencia femenina: muchas mujeres recurrieron al hurto, al engaño… a una delincuencia femenina de pequeña escala o a la picaresca.

Los lugares de la noche se acaban constituyendo en espacios menos regulados que el ocio que se desarrolla a la luz del día. Y, como bien describen Aguado y Ramos, lo que sucedía en los locales nocturnos de este tipo de ocio urbano acabaría influyendo sobre los modos de vida de un sector de la población hasta entonces invisibilizado, como lo son los sectores empobrecidos y feminizados. Además de esa cierta libertad que permitían, también generaron nuevos espacios de socialización y alianzas entre sectores que no se encontraban conectados en otros espacios sociales. Como vimos, eran lugares de conexión entre las diferentes clases sociales —aunque en ellos no se difuminaran la desigualdad ni la distancia social— y, del mismo modo, eran un espacio de encuentro

[673] Salaün, «Las mujeres en los escenarios».

[674] Para aportar estos datos, el autor utiliza los datos del censo que contabilizó las personas vinculadas a la escena, aun sabiendo que es una cifra muy por debajo de la realidad. Para acabar de perfilar estos datos, utilizará otras fuentes quizá más útiles: el número de teatros, el número de espectáculos y el cálculo aproximado de personas que actúan en cada número. Todo ello considerando la proporción de mujeres que suele haber en los espectáculos.

entre los sexos que generaba nuevas prácticas y dejaba ver n*uevas* identidades sexuales y expresiones de género.[675]

Por todas estas cuestiones, Llano[676] señala que el incipiente mundo del ocio nocturno acabó causando un enorme malestar social que iba a la par de las altas cuotas de éxito que alcanzó. En ese sentido, apunta, la *baja cultura* y, en concreto, el cuplé y el flamenco, dan cuenta de una historia de negociación con los límites entre *el bien* y *el mal*, entre la norma y la desviación, entre lo público y lo privado.

En la escena del cuplé, por ejemplo, esta negociación supone un desplazamiento de los límites de la moral sexual. La picardía del cuplé, convertida en todo un fenómeno social, genera un diálogo con el erotismo y el deseo femenino en la medida en que lo expone, lo expresa y lo hace público a través del entretenimiento, el humor o la sátira. Quizá por ello, señala Encabo, «se vio en la comicidad del género chico una de las causas de la parálisis del país y se le convirtió en estandarte de lo que el insigne Galdós había llamado *tiempos bobos*».[677] Por su parte, la escena flamenca se debate entre la norma y la desviación, entre el bien y el mal, puesto que se encontrará en una perpetua paradoja. Se erige como la máxima expresión del nacionalismo cultural (en eso que venimos nombrado como *el proceso de hacer españoles y españolas*) y, como tal, adopta los rasgos que podemos reconocer en las ideologías dominantes del momento: un conservadurismo reaccionario vinculado al ruralismo y un sentimiento romántico que se alza como crítica a la modernidad urbana. Pero, al mismo tiempo, este género no pudo desvincularse del desarrollo moderno de las ciudades y encarnó toda esa *degradación moderna*.[678]

Ambas expresiones culturales, que se desarrollaron en el universo nocturno, acabaron traspasando el hecho artístico: cruzaron todas las fronteras de la música y el baile, llegando a alcanzar esferas de interés social y político mucho más amplias. Como sostendrá Enrique Encabo, quizá todo ello fue lo que llevó a los intelectuales de toda índole a responsabilizarlas de *los males de la patria.* Así que acabaron siendo de interés para los moralistas y analistas de la norma y la desviación, de la degeneración o de la mala vida. Bernaldo Quirós y Llanas de Aguilaniedo tendrán también mucho que decir sobre estos ambientes nocturnos de la *baja cultura*, y los describirán como focos de degeneración a través de relatos como este:

> Hay en Madrid cierto número de estos cafés, que van retirándose ante la invasión de saloncillos de gusto extranjero más refinado. Llevan títulos pomposos, llenos de promesas: El Brillante, El Paraíso, etc. […]. Reúnen todos los vicios imaginables, llevando su cinismo hasta el extremo de hacer alarde del número de botellas que consumen, del grado de embrutecimiento en que colocan a sus parroquianos y de la cifra a que alcanzan las

[675] Aguado Higón y Ramos Palomo, «La modernidad que viene»; Aguado y Ramos, *La modernización de España (1917-1939);* de Pedro, «Fiebre de baile.»; de Pedro, «Chicas modernas y de barrio La modernidad femenina alternativa de las jóvenes de clases populares urbanas del periodo de entreguerras», *Feminismo/s* 37, 2021: 187-210.

[676] Llano, *Notas discordantes.*

[677] Encabo, *Música y nacionalismo*, 19.

[678] Cristina Cruces Roldán, «Espacios performativos del flamenco: una revisión histórica», *Cuadernos de Etnomusicología*, nº17, 2022; Gerhard Steingress, *Sociología del cante flamenco* (Jerez: Centro Andaluz del Flamenco, 1993).

> «banderillas», esto es, los excesos en la cuenta. Frecuenta estos cafés un público encanallado. Como allí todo es lascivia, deslízanse entre las mesas, ofreciendo sus mercancías, vendedores de libros pornográficos y quinquillero que ofrecen, sin recato, aparejos profilácticos perfeccionados contra los males venéreos.[679]

Cabe señalar que uno de los ambientes más perseguidos a lo largo de estas décadas será el de la cultura flamenca. Como señala Llano, esta será convertida en un chivo expiatorio; especialmente en Madrid, ninguna otra práctica social y cultural de la época ha jugado un papel tan fundamental en lo que respecta a la articulación de los vínculos entre la vida nocturna, la marginalidad y el control social. Por ello, destaca el autor, el universo flamenco plantea un interesante diálogo con la *degradación social de la noche urbana*, especialmente en las décadas de 1910 y 1920. Hasta tal punto fue así, que este arte alcanzó incluso a los estudios de la medicina social, en los que criminólogos o higienistas acaban asimilando el *flamenquismo*[680] como un modo de vida que concierne a la policía[681] de la moral pública y la higiene social.

El autor define el flamenquismo como un concepto amplio y diverso con el que se llamó al estilo de vida que venimos describiendo y que fue considerado como *antipatriótico.* En él se metían dentro del mismo saco todos los movimientos de la noche urbana, del lumpen y de la cultura popular y se lo alzaba así como el símbolo de la degradación de la moral y de la decadencia de la especie. Por ello, empezó a relacionarse con todas las connotaciones negativas de las que se dotaba el concepto *ciudad*, entre ellas, la diversidad, la mezcla entre clases sociales, lo insano del ambiente urbano y la degradación moral —especialmente, la moral de las mujeres—. Como subrayó el escritor Eugenio Noel (1885-1936):

> Sí, el flamenquismo, la torería, la pornografía, el generochiquismo, todo es igual; es una plaga y una plaga de mentalidad. No le dan que pensar al pueblo, no saben hacer caliente y pasional el pensamiento, y se ocupan en majaderías y barbaridades.[682]

Para Llano, en las tres primeras décadas del siglo XX la escena flamenca se convierte en el ejemplo más claro de depravación y degeneración, así como en síntoma de la desvergüenza de los estratos más bajos de la población. Así, continuará Llano, para la mayor parte de la prensa y de amplios sectores intelectuales de la época, el flamenquismo era sinónimo de bebida, violencia, ruido y falta de moral; y tenía lugar en espacios vinculados a las músicas de *bajo nivel*, al consumo de alcohol y cocaína. En ese mismo sentido apunta Chuse, que describe cómo aparecía asiduamente en esa literatura de mala vida vinculado a riñas y trifulcas de todo tipo. Se suscitó una preocupación tal que llevó a organizar fuertes campañas contra *lo flamenco*, por considerarlo una expresión —no

[679] Bernaldo Quirós y Llanas de Aguilaniedo, *La mala vida en Madrid*, 234.
[680] Llano, «Parte I. Flamenquismo, raza y desorden social» en *Notas discordantes.*
[681] En relación a los significados de *policía* que aluden a: «Limpieza, aseo» y «Cortesía, buena crianza y urbanidad en el trato y costumbres». En: «Policía», Real Academia Española, Asociación de academias de la lengua española, 2024, https://www.rae.es/drae2001/polic%C3%ADa
[682] Enrique Encabo, «Las músicas del 98: (Re)construyendo a identidad nacional» (tesis doctoral, Universitat Autónoma de Barcelona, 2006), 13-14.

llegaba a arte— que «no podía tener cabida en los teatros donde avergonzarían a las producciones que edificaban la moral».[683]

Autores como Eugenio Noel se dedicaron a escribir extensas páginas sobre el tema. Noel, del mismo modo que otros muchos escritores de la bohemia madrileña, denigró el flamenco y lo vinculó con la falta de cultura y con un carácter andaluz que despreciaba por pasivo y sumiso. Su crítica consiguió un gran impacto, ya que se enroló en varias giras de conferencias mientras publicaba sus artículos en el semanario *España*, dirigido por Ortega y Gasset. A raíz de ello se crearon sociedades antiflamenquistas en lugares como Gijón, Eibar o Alicante. También podemos ver cómo, en un breve periodo de tiempo, se publicó dos revistas dedicadas exclusivamente al tema: *El Flamenco. Semanario Antiflamenquista* y *El Chispero*, ambas de 1914; así como los libros *El flamenco y las corridas de toros* (1912), *República y flamenquismo* (1912), *Pan y toros* (1913), *Escenas y andanzas de la campaña antiflamenca* (1913), *Nervios de la raza* (1915) o *Señoritos chulos, fenómenos, gitanos y flamencos* (1916), en los que ridiculizará la exaltación de la baja cultura:

> El «cante hondo» ha tenido fortuna. Consustanciado en la inercia de la raza, complejo y sombrío como ella, salió de los colmados y las zahurdas y covachuelas y se impuso en la plaza pública, en las casas de alto copete, en los conciertos de teatro —escuchados por cuatro y cinco mil personas— y guardado […] en discos de fonógrafo, como se conservan en los sótanos del Teatro de la Ópera, en París. Seria cosa de observar la cara que ponga un venidero cuando, colocado un disco de éstos —cantecito en conserva lo llaman ellos— «salga» la «Niña de los Peines».[684]

Como afirma González Romero, editor de la reedición de la obra sobre antiflamenquismo de Noel,[685] este recogió la estela del regeneracionismo, pero también estuvo muy influenciado por la antropología criminal tan en boga en España y cuyos máximos exponentes habían sido Dorado Montero, Salillas, el doctor Saldaña o los autores de *La mala vida en Madrid,* Bernaldo de Quirós y Llanas de Aguilaniedo. Como afirma el editor, todos ellos convirtieron «las tesis del criminalista radical italiano Cesare Lombroso y sus discípulos, Enrico Ferreri y Rafael Garofalo, en una sociología reformista "del hampa", totalmente compatible con los ideales eugenésicos del darwinismo social anglosajón». Como dirá, se trataba de un positivismo criminológico y eugenésico que se fue aplicando a las artes y a las letras —especialmente a todas aquellas relacionadas con lo popular— y que tuvo como referencia a Nordau, el *publicista de la degeneración*. A ello, añadirá González Romero, «se unía el progresismo de corte republicano, y todo bien agitado daba un ideario capaz de la mejor de las solidaridades con las clases desfavorecidas mezclado con atisbos de racismo y protofascismo».[686]

Según prosigue Llano, el flamenco se había convertido en la esencia y expresión de un estilo de vida *desviado* que fomentaba el mestizaje racial y desdibujaba las fronteras entre

[683] Chuse, *Mujer y flamenco*, 189.
[684] Eugenio Noel, *Señoritos chulos, fenómenos, gitanos y flamencos* (Córdoba: Berenice, 2014), 155.
[685] David González Romero, «Notas del editor» en *Señoritos chulos, fenómenos, gitanos y flamencos* de Eugenio Noel (Editorial Berenice, 2014), VII-XXXIII.
[686] González Romero, «Notas del editor».

las clases sociales, propiciando el *contagio*. Y, por otra parte, como música marginal era temido y calificado como síntoma de degeneración cultural, así como catalizador de la acción social. Por último, un peligro para las mujeres que lo habitaban. La investigadora Stephanie Sieburth explica este hecho considerando que, al mismo tiempo que emergía la cultura de masas en forma de literatura y música popular, hubo una tentativa burguesa por rechazar los valores y símbolos de las clases populares. Un rechazo y un miedo al contagio de la mitad inferior —del cuerpo, de la ciudad, de los tugurios—, pero también de las nuevas expresiones de género que, si bien estaban presentes en un pequeño reducto de la sociedad, se temía que se *contagiaran* al resto de *mujeres de bien*. Esto dio lugar, por un lado, a una fascinación por los elementos temidos, que alcanzó su culmen con la obsesión por la figura de la prostituta: «Los jóvenes burgueses y los señoritos aristocráticos acudieron a los barrios bajos a buscar lo prohibido, mientras que las mujeres burguesas sucumbieron a menudo a la histeria del terror hacia su cuerpo».[687]

Para este trabajo, lo interesante del antiflamenquismo no reside en la crítica a la cultura flamenca y a su expresión musical, sino en el modo en el que el flamenquismo —y, como parte esencial del mismo, el universo de los espectáculos de masas— se convertía en foco de crítica de la incipiente medicina social, así como de los más importantes criminólogos y sociólogos de la época. Tal y como asegura Llano,[688] esta deriva urbana y cultural de corte popular pasará a ser objeto de numerosos discursos de adoctrinamiento y mecanismos de represión y control. Esa *mala vida* o *flamenquismo* acabó siendo el detonante para desarrollar nuevos mecanismos de control social y de reforma jurídica sobre la noche. Entre las grandes avenidas de la ciudad burguesa crecían la miseria y suciedad, los conflictos de la clase obrera y las luchas por la supervivencia; y todo ello se daba cita al caer el sol, cuando la oscuridad de la noche permitía su libre expresión. Especialmente en las grandes ciudades, y a raíz de campañas por el orden público, comenzarán a regularse las actividades que se realizan dentro de toda la diversidad de salas. Bajo el amparo de la higiene social y la moralidad pública se perseguirán desde el consumo de estupefacientes, el ejercicio de la prostitución o la difusión de pornografía, hasta los horarios de ruido y descanso.

Pero, sobre todo, el flamenquismo nos interesa por su relación con el antifeminismo —especialmente de corte represivo—. Como hemos ido señalando, el modelo del ángel del hogar, la hegemonía del ideario de la domesticidad femenina y el culto a la maternidad propio de la época fueron los elementos cruciales para legitimar un antifeminismo que reprimía a las mujeres que salían de este canon. Y, pese al reconocimiento que comenzó a tener el papel de la mujer en el mercado laboral y su influencia en la economía del país, el espacio público continuaba siendo un espacio vetado para ellas y así se materializaba en el plano jurídico y legal.

Por ello, si acudimos a los estudios de Aguado y Ramos[689] vemos cómo las autoras hablan de las repercusiones del ocio nocturno en favor de la legitimación de nuevos mecanismos

[687] Chuse, *Mujer y flamenco*, 204.
[688] Llano, «Flamenco, flamenquismo y control social».
[689] Aguado y Ramos, *La modernización de España (1917-1939);* Aguado y Ramos Palomo «La modernidad que viene».

de control de la vida cotidiana y del cuerpo femenino. Por ejemplo, la regulación del consumo de drogas consideradas eufóricas ya que, al margen de sus usos terapéuticos, habían cobrado tal protagonismo que conllevaron diversas campañas en su contra; como las que lideró en Barcelona el diario *Germinal*, la ruidosa campaña en prensa contra el consumo de cocaína y morfina en los cabarets y music-halls de Valencia en 1921 por parte de *Las Provincias* o las que se sucedieron en la prensa donostiarra y que llevaron a la aparición de las primeras prohibiciones. Así, afirma Usó, «como respuesta a la presión mediática, el Gobierno presidido por Manuel García Prieto promulgó la primera orden para restringir específicamente el consumo de drogas. Era lo que faltaba para que las drogas se pusieran definitivamente de moda».[690]

Aguado y Ramos destacan también la aparición de las leyes de prohibición del piropo o de la censura de las *publicaciones inmorales.* Las autoras subrayan que las campañas de moralización se endurecieron durante la Dictadura de Primo de Rivera, y también presentaron algunas peculiaridades. En este mismo sentido apunta Díaz Freire, cuando señala que los partidarios de Primo de Rivera consideraron que se extendía un desorden social en el que todo era tolerado e incluso aplaudido y, frente a ello, quisieron poner límites. Solo un año después de alzarse con el mando del gobierno, el propio dictador, subraya Díaz Freire, «encontraba entre sus logros que "se disciplinó la vida de las ciudades, tanto en el tránsito callejero como en los espectáculos y la puntualidad de las horas de todos los servicios" y esto amén de otras medidas de "ordenamiento ciudadano" entre las que no olvidaba mencionar el control de la prensa o la prohibición del juego».[691] Como puede leerse en *El recio sentido de la moral del pueblo español. Discurso del General Primo de Rivera*, publicado por El Pueblo Vasco el 3 de mayo de 1924, los logros de la Dictadura se presentaron como el resultado de una política específica que recibió nombres como *reforma de las costumbres, vigorización pública, moralización social.* Se trataba, anota el autor, de un intento de «confrontar la confusión simbólica provocada por la sociedad moderna, que amenazaba sobre todo las distinciones sociales basadas en el género y también aquellas fundadas en la clase».[692] Como subraya Díaz Freire, y tal y como vimos en el apartado anterior, en ello jugó un papel muy importante la utilización de metáforas que remitían a la actividad médica.

En este marco, se iniciaron también los intentos de adecentar el teatro: mientras la explosión de la sicalipsis en la música y la cultura popular, así como el auge de las salas de fiestas, era ya una realidad palpable, los rectos moralistas criticaban al gobierno, de la mano de colectivos y asociaciones que llevan a cabo campañas de moralización, por su permisividad con las *travesuras escénicas*. Un ejemplo de ello es la creación de ligas por la virtud o la moralidad. Guereña señala[693] los que operaron entre 1914 y 1930 y, entre ellos, destaca las *Ligas contra la Pública Inmoralidad*, muy presentes en ciudades como Barcelona, Zaragoza o Valencia. También la *Legión Católica Española*, y la *Pontificia y*

[690] Usó, *Orgullo travestido*, 59.
[691] José Javier Díaz Freire, «La reforma de la vida cotidiana y el cuerpo femenino durante la dictadura de Primo de Rivera» en *El rumor de lo cotidiano: estudios sobre el País Vasco contemporáneo* coord. por Luis Castells Arteche (Bilbao: Servicio Editorial. Universidad del País Vasco, 1999), 225-258.
[692] Díaz Freire, «La reforma de la vida cotidiana», 84.
[693] Guereña, *Detrás de la cortina,* 434.

Real Asociación Católica de Represión de la Blasfemia, de gran importancia, ya que sus presidentes honorarios eran los Reyes Don Alfonso y Doña Victoria. También cabe resaltar el papel de las *Asociaciones Católicas de Padres de Familia* o la *Unión de Damas del Sagrado Corazón*, muy activas contra el Lyceum Club. Estas organizaciones emprendieron campañas como la recogida de firmas para que el catecismo permaneciera en las escuelas, se opusieron a la creación de escuelas laicas y desarrollaron campañas contra la blasfemia y la pornografía mediante su rechazo de obras de teatro y películas que consideraban obscenas.[694] Otros grupos fueron *Acción Católica*, el *Grup Antiflamenquista pro-cultura,* creado en 1911 en Barcelona por miembros del Ateneu Enciclopèdic Popular, y la *Sociedad Antiflamenquista,* creada sobre 1928.

Todos estos colectivos ejercían presión para la activación de mecanismos de control, disciplina o represión y fueron especialmente duros con aquellas que se ven obligadas a formar parte de un mercado laboral fuertemente masculinizado, las que encuentran su lugar en los espacios nocturnos o las que poseen una conducta moral más laxa o expresan una relajación de las normas sexuales a través de la visibilización de la homosexualidad o del travestismo. Pero también, y de forma expresa, sobre las feministas a las que González-Blanco tildó de exaltadas, fanáticas y peligrosas, absortas en su ensueño por la igualdad. Este consideraba que «florece en las ciudades la pornografía más descarada y soez» y advertía que los teatros se estaban «convirtiendo en especie de bolsas o casas de contratación para carne de placeres». Estos lugares, según el autor, acogían a muchachas que no eran admitidas en las casas de tolerancia por su corta edad y, que, entonces, «se buscan una carrera con sus encantos corporales, acuden a los escenarios, para hacerse cartel, y se ponen a cantar y a representar con mejores o peores aptitudes para ello». A lo que exclama escandalizado: «¡Y qué escenas presencian en ellos durante esas funciones, a que no puede asistir ninguna señora que se respete! ¡Qué escenas en esas funciones para hombres solos!».[695]

Como veremos a continuación, tanto los colectivos moralistas y represivos como los discursos antifeministas se desplegaron sobre las artistas. De forma específica, las cupletistas y las flamencas se expusieron públicamente como símbolo de un erotismo que para algunos era síntoma de apertura y, para otros, síntoma de la degradación de la *raza*. Por ello, la tensión que ciertos sectores tuvieron con la modernidad urbana se concentró en ellas; como afirma Salaün, «la teatrera es la perversión, la incitación a la lujuria, el instrumento del demonio, la imagen del estupro y de la fornicación sin riendas, la perdición del hombre, una amenaza que pesa sobre la familia y la sociedad entera».[696] Se trataba de mujeres que tuvieron que construir su feminidad sobre los márgenes de la norma; que se vieron obligadas a habitar un mundo masculinizado y marginal que las necesitaba y las desprestigiaba a partes iguales. Y, como consecuencia, sobre ellas cayó el estigma de quienes salen de los límites de lo establecido. Consideradas como mujeres

[694] Isidro Sánchez Sánchez, «El pan de los fuertes: la "Buena Prensa" en España» en *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la Restauración a la Transción* ed. por Ángel Luís (Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2005), 51-105.
[695] González-Blanco, *La mujer,* 226.
[696] Salaün, «Las mujeres en los escenarios», 67.

de *mal vivir,* fueron duramente castigadas por la crítica y por una prensa que también las ensalzaba y las ayudaba a obtener éxito. Y fueron, además, estudiadas por aquellos expertos afanados en la crítica a la degradación moral de la sociedad, tales como González-Blanco, que consideró que «la salida de las mujeres a las tablas es un desorden muy moderno».[697]

Por su parte, autores como Moebius emprendieron una cruzada contra la imagen romantizada de las mujeres que las asemejaba a la Virgen María, a ese ideal de pureza y bondad que las hacía bellas a los ojos de los románticos. Las cantaoras, bailaoras o guitarristas, las actrices de bajo copete y las bailarinas de toda índole, que eran vistas desde hacía décadas como el máximo nivel de lo erótico y lo exótico o, incluso, representantes de la cultura patria, comenzaron entonces a ser estudiadas también como ejemplos de perversión e inferioridad moral, situando de esta forma la feminidad en otro plano absolutamente antagonista al de la mujer del romanticismo. Y, en medio de todo ello, las artistas, que eran conscientes de los estereotipos, fantasías y expectativas de su clientela, fuera nacional o extranjera, hacían su papel, vivían como podían entre la salvaguarda de sus escandalosas reputaciones y el aprovechamiento de ellas mientras lograban mantenerse económicamente dando al público lo que este quería. En numerosas ocasiones, las flamencas actuaban con grandes dosis de ironía y con una manipulación consciente de la situación. Puede verse durante actuaciones en las que, por ejemplo,

> cantaoras y bailaoras que parodiaban a los toreros, pavoneándose por el escenario imitando a los gallos, o burlándose con frecuencia de las costumbres de los hombres andaluces. Las fotografías que han sobrevivido […] muestran un gran número de ellas en una pose sensual y provocativa, con un vaso de vino en la mano, fumando y mirando al espectador con una franqueza y un atrevimiento inusuales es una mujer española del siglo XIX.[698]

6.2. Confesiones de artistas

Para abordar las cuestiones que venimos tratando, en esta última parte del capítulo hemos querido atender a las historias de vida de cinco de las grandes figuras del momento a través de la serie de entrevistas que llevó a cabo la periodista Carmen de Burgos (1867-1932). Estas entrevistas fueron realizadas a cuarenta y cinco mujeres artistas, diversas pero unidas por su gran popularidad en los primeros años del siglo XX; y quedaron recogidas en la compilación *Confesiones de artistas*, publicada en 1916 a modo de libro. Dicha obra está compuesta por dos tomos y se divide en distintas disciplinas; nos vamos a fijar en el segundo de estos tomos y, en concreto, en el apartado *Artistas de varietés*, en el que aparecen las cupletistas y flamencas que tanto nos vienen interesando para nuestro análisis. Hemos querido desgranar únicamente los testimonios de estas cinco mujeres porque son los que nos resultan relevantes para dar cuenta de la situación vital de quienes pertenecieron a eso que se llamó *baja cultura.* Este colectivo ha resultado especialmente interesante para nuestro estudio: en ellas convergen las tensiones de la modernidad con

[697] González- Blanco, *La mujer*, 250.
[698] Chuse, *Mujer y flamenco*, 117-118.

los códigos morales vigentes, los conflictos derivados de una feminidad proletaria y precaria propia de las grandes urbes y las consecuencias de la doble moral. Podemos decir, por tanto, que ellas encarnan las secuelas del discurso antifeminista y que, por ello, se convierten en un testimonio muy valioso.

Los relatos de las artistas que aparecen bajo el paraguas de las varietés destacan por su crudeza frente a los testimonios de profesionales de otras categorías, como la de *Actrices* o *Bailarinas*, en las que se entrevista a profesionales que gozaban de mayor prestigio social. En este sentido, cabe destacar el origen humilde de las artistas que hemos escogido, así como ciertos rasgos comunes que comparten y que apelan a la dureza de sus vidas, a la represión que sufrieron y al escarnio público al que fueron sometidas. Estas cinco mujeres no se acomodan al ideal de feminidad imperante, ya que gozan de mayor libertad, en su mayoría son solteras y se labran una carrera profesional que las obliga a viajar y moverse tanto a nivel nacional como internacional. Se trata de importantes figuras que, como artistas, hablan sin tapujos de los tabús de la época, sirviendo de altavoz de otras muchas. Sin embargo, a lo largo de las entrevistas, dejaran ver cómo la transgresión les supuso una fuerte reprimenda social, que tuvieron que ir capeando como pudieron. Ellas fueron una especie de chivo expiatorio, una diana a la que fueron a parar las grandes críticas de los antifeministas y de los *policías de la moral*. Por ello, en sus entrevistas, todas reflejan de un modo u otro el dolor de la persecución pública, así como las diferentes estrategias de supervivencia que elaboraron.

De Burgos buscará conocer en profundidad a esas mujeres mediante una conversación distendida, con tal nivel de intimidad que las entrevistadas acabarán mostrando su parte más vulnerable. En este sentido, vemos como la apertura de la periodista hacia el feminismo incipiente y su visión crítica de la posición social de la mujer hizo que fuera buscando determinados temas en los que ahondar y, en alguna ocasión, los fuera utilizando a modo de denuncia. Mediante el diálogo y las reflexiones que este le suscita, la periodista irá desmontando esos mitos culturales de la época y, a su vez, haciendo una crítica a la situación social de las mujeres. Por ello, no resulta una cuestión azarosa que, al ahondar en las vidas privadas de las artistas, acabe sacando a relucir temas que atraviesan la feminidad del momento, tales como la maternidad, el amor o, incluso, las fórmulas que utilizan las artistas para compaginar el éxito con otros aspectos más personales. La sensibilidad de De Burgos, así como su consciencia feminista, harán que acabe afirmando que el contacto con dichas mujeres ayuda a tener una mayor transigencia con ellas, una mayor comprensión y, quizá, mayor empatía hacia su situación social. En este sentido, señalará: «voy comprobando el fondo idéntico de criaturas pueriles, afables y sinceras que hay en todas las artistas, lo sencillas que son para la sensatez que es necesaria en la vida en medio del aislamiento en que las deja la mojigatería y la beatería ambiente».[699]

Pese a que esa *vida de aislamiento* que viven las artistas no afecta igual a actrices de la talla de Margarida Xirgu que a cupletistas de renombre como La Fornarina, de Burgos encontrará nexos comunes entre ellas. Pero esta conexión será más intensa especialmente

[699] De Burgos, *Confesiones de artistas,* 66.

entre las artistas aunadas en la categoría de las variedades. Puede verse así que las cinco mujeres comparten algunos dolores, como el rechazo social o los insultos que reciben unas y otras. Quizá por ello, la mirada hacia ellas se hace desde la comprensión y la empatía, también desde la admiración. Esto puede verse, por ejemplo, en la entrevista con Consuelo Portella Audet, *La Chelito* (1885-1959), en la que la periodista afirma: «—Criatura —le digo con afecto, estrechando su mano temblorosa y helada—, si hay algo en mí es una gran comprensividad y una gran simpatía para todas las que sufren y se libertan».[700]

Dentro de la categoría de las variedades, además de La Chelito, se encuentran también Consuelo Vello *La Fornarina* (1884-1915) y *Pepita Sevilla* (1878-1958), que hablarán acerca de los temas que atraviesan sus vidas, tales como la relación con el mundo laboral, las contradicciones de su figura —su personaje— o el escarnio público al que se vieron sometidas. Aparecen también las figuras flamencas de Pastora Pavón, *La Niña de los Peines* (1890-1969), y Adela Martín Cubas, *Adela Cubas* (1883-1923), con quienes comparten un mismo estatus social: cupletistas y flamencas destacarán la clase social de la que provienen y sus orígenes humildes; y señalarán que han encontrado en el arte una forma de ganar dinero para poder ayudar económicamente a su familia. Por otro lado, todas ellas harán alusiones al precio a pagar por pertenecer a un mundo masculino y denostado para las mujeres.

Estas cinco artistas son mujeres que se han labrado un perfil profesional que poco tiene que ver con la feminidad normativa, cuestión que, por lo general, viven como problemática: todas ellas aspiraron a encajar en el ideal de mujer-madre y mujer-esposa y, sobre ello, expresan un sentimiento de frustración vital por no haberlo logrado. Especialmente puede verse con la cuestión de la maternidad: tanto las que han tenido hijos como las que no coinciden en decir que la pasión que más las conmueve es la de madre. Por todo ello, estas artistas expresan el lamento por haber recibido críticas, mal trato por parte de la prensa, de seguidores, del público y de sectores moralistas. Sin embargo, como veremos más adelante, las flamencas Pastora Pavón y Adela Cubas, cuyo trabajo artístico no está directamente relacionado con la libertad sexual ni responde a la ola sicalíptica, vivirán algunas excepciones en todo lo que respecta a la persecución moral, pues se cierne sobre ellas con un carácter diferente. Además, ambas flamencas, tal y como veremos, desarrollan técnicas de supervivencia distintas para hacer frente al escarnio público.

Cupletistas, flamencas y el proletariado artístico

Si retomamos la idea de las artistas como parte de ese proletariado artístico, vemos cómo en las entrevistas queda corroborado. Pese a que se conocen algunas excepciones tales como La Goya, quien según su biografías[701] fue una de las pocas artistas del cuplé que

[700] De Burgos, *Confesiones de artistas,* 66.
[701] Real Academia de la Historia, «Aurora Mañanós Bauffret», *Rah*, https://dbe.rah.es/biografias/46609/aurora-mananos-jauffret.

tenía estudios y que provenía de una familia acomodada, la tónica habitual fue la de los orígenes humildes de las artistas. Estas, que tuvieron que lidiar con la precariedad y la miseria más escandalosa, vieron en la noche una salida laboral muy socorrida, ya que el mundo del escenario, además de ofrecer oportunidades para la formación como cantante o para el baile, posibilitaba iniciar una carrera de éxito; aunque solo algunas artistas lograron alcanzarlo, otras muchas pudieron acceder a una relativa independencia económica.

En los encuentros de la periodista Carmen de Burgos con las artistas, leemos como en la totalidad de entrevistas de esta sección se dialoga sobre la necesidad económica. Tanto Consuelo Vello como Consuelo Portella encuentran en la escena una forma de subsistir. La Chelito afirma rotunda que su éxito no es un caso de vocación sino de necesidad:

> —Yo era una niña cuando murió mi padre, teniente coronel de la Guardia civil, y nos quedamos en la miseria. Entonces mi profesora de baile me habló de un Salón Madrid que se iba a abrir en la calle de la Montera, y me dijo que me darían cinco duros diarios. ¡Cinco duros diarios, señora! Eran algo de mágico y fabuloso para una muchachita que sufre toda clase de privaciones y que presencia en su casa un continuo lamentarse. Por eso debuté.[702]

Ellas, que serían de las pocas excepciones que acaban labrándose una carrera de gran éxito dentro y fuera del país, revelan sus orígenes humildes, los impulsos que las llevaron a subirse a las tablas y las *fatigas* que pasaron hasta convertirse en grandes figuras de la historia del cuplé. Así, vemos también cómo no sería el *impulso irresistible* del baile el que logró que la cantante y bailarina Pepita Sevilla se subiera al escenario por primera vez, sino la situación económica: «fue la necesidad después de la muerte de mi padre, que no hubiese consentido nunca en ello».[703]

Una situación similar describen también Pastora Pavón y Adela Cubas, quienes afirman haber acabado dedicándose al mundo del espectáculo alentadas por la precariedad de sus familias. Pastora Pavón, proveniente de Sevilla, debutaría con once años en el Café del Brillante de Madrid y, tal y como afirma, lo haría por necesidades económicas. En la entrevista con Carmen de Burgos, en la que la artista es ya una mujer adulta con una carrera consolidada y buen nivel económico, su madre subraya que su capital sigue sirviendo de sustento económico a toda la familia: «—Puede usted decir que es muy buena, muy generosa; podía ser muy rica, y es el amparo de toda la familia: hermanas, tías, primos...».[704] La única excepción la marcará Adela Cubas, guitarrista y apasionada de la música, que confiesa su pasión por la guitarra desde muy pequeña y su deseo de dedicarse al toque. A su vez, explica que solo al morir su padre pudo formarse y dedicarse de lleno a tocar, ya que, si no se hubiera dado esta situación, no se la hubiera permitido vivir de la música. La guitarrista narra que el fin de la custodia paterna y la consecuente necesidad económica de la familia fueron los motivos que le dieron la oportunidad de comenzar a ganar dinero con la guitarra.

[702] De Burgos, *Confesiones de artistas,* 67.
[703] De Burgos, *Confesiones de artistas,* 58.
[704] De Burgos, *Confesiones de Artistas*, 95.

Con estos testimonios se desvela que las principales artistas que amenizaban las alegres y lujuriosas noches de la ciudad descubren el arte no como una vocación, sino como una salida profesional; el hecho artístico, por lo menos en el debut de estas mujeres, queda relegado a un segundo lugar. Esta forma de concebir el arte como un medio para el sustento da cuenta de cómo el mundo del espectáculo es para ellas una salida laboral más aceptable que otro tipo de trabajos. Sin embargo, cabe destacar que, pese al empeño personal de las artistas, su precariedad salarial siguió siendo una realidad durante años. Así lo constata Sebastián Gasch (1897-1980), periodista y afamado crítico de artes en la revista *Mirador,* cuando denuncia las condiciones laborales abusivas y denigrantes de las artistas en el ejercicio de su profesión. Todo ello se prolongó durante décadas, también en el marco de la República y la Guerra Civil, de tal modo que, con la voluntad de mejorar sus condiciones de trabajo, algunas de estas mujeres acabaron sindicándose en el Sindicato de Espectáculos Públicos (SEP) de la UGT. o en el Sindicato Único de Espectáculos Públicos (SUEP), controlado por la CNT-FAI.[705]

Entre las denuncias que vierte Gasch a través de sus artículos, aparece también la de las coacciones que sufrían las artistas por parte de los empresarios para que, además de actuar, pudieran *ofrecerse* a los clientes. Al hilo de esta idea, cabe señalar la sospecha de que existía un vínculo entre el debut de las que serían niñas prodigio de la canción o del baile y la prostitución infantil. Tanto autores estudiosos del cuplé como Salaün, Barreiro y Encabo como personajes relevantes de la época como Margarita Nelken, Llanas de Aguilaniedo o Bernaldo de Quirós o Álvaro Retana señalan que en no pocas ocasiones se mezclaban los primeros trabajos sobre las tablas con el intercambio sexual con determinados espectadores para poder ganar algo más de dinero. Incluso autores como Miguel de Unamuno hablarán de ello e insinuarán que muchas artistas empiezan su carrera como menores de edad y que esto puede ser una estrategia para burlar la ley —que fija la edad reglamentaria para ejercer la prostitución a los 23—.[706]

La Fornarina es un buen ejemplo de ello. En su entrevista, narra una infancia dura, dedicada a trabajar desde muy pequeña en empleos mal pagados como el de modista o de lavandera: «Ya sabe de dónde vengo. Ganaba dos pesetas, señora, lavando todo el día».[707] Posteriormente, pasó a trabajar de corista en el Teatro de la Zarzuela y poco a poco se iría labrando su carrera, que la alzaría como un personaje excepcional de la escena musical del momento, alcanzando altas cuotas de popularidad y convirtiéndose en una de las primeras cupletistas con éxito internacional. Además, se convirtió en un gran mito erótico durante la década de 1910, sus fotografías fueron ampliamente difundidas por la prensa y protagonizó, también, los primeros desnudos en escena, como el que tuvo lugar en 1902 en el Café Japones durante la representación de la obra *El pachá Bum-Bum.*[708] Sin

[705] Ángeles Cruzado Rodríguez, «Flamenco y mujeres en los locales nocturnos del Barrio Chino Barcelonés» en *Fuera de la Ley (vol.2). Pistoleros, revolucionarios y noctámbulos. Los bajos fondos en España (1924-1936)* comp. por AA.VV. (Madrid: La Felguera, 2017), 469-482.
[706] Salaün, «Las mujeres en los escenarios», 66.
[707] De Burgos, *Confesiones de artistas,* 47.
[708] Real Academia de la Historia, «Consuelo Vello Cano», *Rah*, https://dbe.rah.es/biografias/46611/consuelo-vello-cano.

embargo, este éxito estuvo siempre acompañado de las habladurías y de la mala prensa en relación con su vida.

La figura pública de Consuelo Vello encarna una vida ligada a la miseria y al trabajo sexual; sobre ella recayó siempre la sombra de haber ejercido la prostitución y, cuando se hablaba de su éxito, se solía hacer referencia a como esa niña pobre y prostituta había conseguido llegar a lo más alto.[709] Por ello, incluso en su entrevista con Colombine, cuando ya se encuentra en el final de su carrera, la artista tiene la necesidad de insistir en desvincularse de tales acusaciones. Para ello, hará gala de que logró superar la miseria, desde la situación más paupérrima hasta la fama internacional, a base de trabajo. Consuelo Vello hará un esfuerzo por dejar clara su honradez y se distanciará, por ejemplo, de *lo grosero,* lo *chabacano* y, también, por desmarcarse de las mujeres de bajo estatus, afirmará que, pese a la pobreza, ella siempre había tenido *gusto por lo fino.* A través de este caso vemos aspectos muy interesantes respecto de la procedencia económica y social de las artistas y de esa oda a la superación a través del esfuerzo, de batallar y del sufrimiento vital. Una especie de redención a través del trabajo. Cabe recordar aquí la cita de González-Blanco[710] en la que definía a las *mujeres del teatro* como un *grado superior en la escala de las prostitutas,* mientras consideraba *pobrecitas* a las cupletistas. En esta afirmación se expresa algo curioso: el autor critica más bien a las artistas con más nombre, dando por supuesto que esas *desgraciadas cupletistas* ya han caído en la *profundidad extraordinaria de la degradación.* El desprecio se dirige a las artistas de más renombre, a las que se suben a las tablas, como podrían ser actrices o bailarinas de ballet; sin embargo, hacia las cupletistas puede notarse cierta compasión, quizá marcada por esta cuestión de clase.

La historia de La Fornarina demuestra cómo, pese a la persecución y el escarnio social, situaciones vitales como la suya suscitaron también cierta ternura, compasión y actitudes de condescendencia. En estos casos resulta paradójico ver que el hecho de haber logrado salir de la marginación con esfuerzo y dedicación hasta lograr prosperar honraba a las artistas e, incluso, estas se convertían en orgullo nacional para muchos. Esto puede explicarse porque se las vinculaba a una historia de redención que mostraba que el trabajo duro podía *salvar* de la mala vida. Es más, el éxito de mujeres que habían superado situaciones difíciles de exclusión y pobreza podía ser visto por sectores católicos como un ejemplo de arrepentimiento y redención: una mujer libertina que se muestra arrepentida, sufriente, podía ser excusada de su vida pasada si, y solo si, demostraba haber pasado por este camino redentor. Esta idea aparecía también en los sectores críticos e, incluso, en círculos con inquietudes feministas. Como vimos Margarita Nelken concebía a la mujer prostituta o de mala vida como una víctima de sus condiciones sociales y materiales; y así lo hará también la propia Carmen de Burgos.

En dicha entrevista con La Fornarina, De Burgos subraya ese camino de redención que la artista habría tomado y que, a medida que van pasando los años, la habría ido llevando a expiar sus pecados. La periodista expresa esa especie de compasión por verla ya enferma

[709] Javier Barreiro, «La Fornarina y el origen de la canción en España», *Asparkía* 16, 2005: 27-40.
[710] González-Blanco, *La mujer*, 250.

e, incluso en sus definiciones, se percibe un tono distinto al que utilizará con sus compañeras. De ella dirá, por ejemplo, que «su belleza es tan completa, tan sólida, tan perdurable, que se concibe mejor como una encarnación de las diosas paganas que como una mujer capaz de envejecer o morir». Y seguidamente, a ella dirigirá las siguientes palabras:

> —Tal vez porque está usted acostumbrada a sufrir rivalidades de mujeres sin gran corazón y sin espíritu. Crea usted que no tiene admiradora más desinteresada que yo. En todas las entrevistas que le hayan hecho los hombres, aun sin quererlo ellos tal vez, los ha conquistado usted por una influencia femenina; pero conquistar el espíritu dé una mujer que está libre de toda sugestión es sólo obra de la gracia más viva y pura.[711]

Estas afirmaciones desembocan en muestras de compasión hacia la cupletista en las que la periodista, después de que la artista revelara que creció en condiciones paupérrimas hasta cosechar los primeros éxitos como cantante, afirma lo siguiente:

> Oigo, como en una pesadilla, el relato de una vida de miseria y de dolores […]. Hay en ella la serenidad del que ha aceptado lo fatal y ha sabido conservar incólume su interior lleno de bondad y de dulzura. La veo, con admiración, salvarse de la caída irremediable, de la derrota final; caminar hacia el arte, hacia la luz; escapar del sino común de aquellas pobres compañeras tan preciosas, que ella recuerda y que se han perdido para siempre en aquella sima obscura y profunda; de aquel arrabal perdido, del que ella supo salir.[712]

Durante la entrevista con Consuelo Vello, De Burgos reflexiona sobre la posición social de las mujeres en el país. Pese a no obtener demasiadas respuestas de la artista —o, por lo menos, ninguna respuesta que se hiciera pública—, la periodista realiza varias afirmaciones con una clara actitud crítica y con una tendencia feminista. Llega a pensar en La Fornarina como el mito de una mujer autónoma y liberada que, pese a las dificultades, ha podido labrarse su propio destino. Quizás por ello le dedica palabras repletas de respeto y admiración, palabras en las que se intuye esa compasión católica con la que se venera a la Virgen:

> Por lo abnegada y lo espontánea que la he visto, salgo admirada como en muy pocas veces me he sentido, admirada ante una mujer tan leal a sí misma a través de las sinuosidades y las breñas del camino; una mujer que en medio de todas las pruebas fatales supo ser dueña de su corazón, de su juicio, de su intimidad y de su belleza; esa belleza siempre idéntica, siempre de una cara rosa, eterna y carnal, y de esa sonrisa incandescente que ha mantenido encendida frente al público en medio de toda su vida, ocultando sus secretos íntimos, tan dolorosos a veces.[713]

En su valoración de la entrevista, De Burgos se dice conmovida y, desde el estremecimiento, afirmará:

> Yo estoy realmente conmovida por estas confidencias tan sinceras que no esperaba. Recuerdo todas las entrevistas llenas de piropos y de trivialidades que se han hecho de esta

[711] De Burgos, *Confesiones de Artistas*, 40-41.
[712] De Burgos, *Confesiones de artistas,* 47.
[713] De Burgos, *Confesiones de artistas,* 52-53.

> mujer sin dejarnos entrever jamás su corazón ingenuo y balbuciente, lejano a la picardía de sus couplets, como extraño a todo lo otro.[714]

Cabe señalar que la artista mostró también públicamente esta imagen. Es curioso ver que en esta tarjeta postal digitalizada en el Archivo de la Biblioteca Digital de Memoria de Madrid de sus últimos años de vida,[715] la artista se retrata vestida con motivos religiosos. Aparece con un traje escotado que utilizó habitualmente en otras fotos en tono alegre y picaresco; pero, en esta ocasión, lo luce con un clásico sombrero bonete español —comúnmente utilizado por los eclesiásticos— mientras, abrazada a *La Semana Católica*, se tapa el pecho y posa con cara angelical.

Imagen 17. Tarjetas postales. *La Fornarina* (1905). Cartulina color, 14 x 9cm[716]

Clasismo institucional y antifeminismo

Todo ello sitúa a las artistas de variedades en una posición controvertida que, como decíamos, no solo lidió con el clasismo, también lo hizo con el sexismo y el antifeminismo imperante.

En este sentido, la entrevista a Pepita Sevilla saca a colación el tema central de este capítulo: la persecución a la que estuvieron sometidas las artistas. Pese a que, como veremos a continuación, todas las entrevistadas mostrarían su voluntad de encajar dentro de los límites de la *normalidad*, no puede negarse que sufrieron las consecuencias más

[714] De Burgos, *Confesiones de artistas,* 44.
[715] En el tiempo en que se realiza la entrevista, La Fornarina estará ya enferma y, de hecho, muere en 1915, un año antes de salir publicado el libro *Confesiones de artistas* del que forma parte esta entrevista.
[716] Tarjetas postales *La Fornarina* (1905). Cartulina color, 14 x 9cm. Fuente: Archivo de la Biblioteca Digital Memoria de Madrid, https://www.memoriademadrid.es/buscador.php?accion=VerFicha&id=29527.

duras del antifeminismo. Así, vemos cómo las artistas de variedades que aparecen en la obra de De Burgos hacen referencia, de un modo u otro, al escarnio público. Y quizá esto vendría a demostrar, precisamente, la potencia de estas artistas como agentes del feminismo.

Como veíamos anteriormente, los sectores antifeministas que ya estaban alarmados por las nuevas expresiones de feminidad que introducía la Mujer Moderna, vieron en las artistas del cuplé la *degeneración* absoluta de los códigos morales. Las formas de expresión de la sexualidad o las transgresiones de la identidad de género eran ejemplo de los *modos modernos* que se hacían visibles en las ciudades de todas aquellas *feminidades amenazantes* que se expresaban *libremente*. Ya vimos las declaraciones acerca de la bajeza moral de las artistas de Edmundo González-Blanco, que aludía especialmente a las cupletistas, tachándolas de *pobres desgraciadas*. Del mismo modo, pudimos ver la represión por parte de moralistas que se fijaron en ellas no tanto porque en número tuvieran gran relevancia —que la tenían, dadas las cifras que baraja Salaün—, sino más bien por su capacidad de subversión y de *contagiar* a otras mujeres.

La historia de vida de Pepita Sevilla, no exenta de polémica y persecución, da cuenta de todo ello. Tal y como la describe la investigadora Ángeles Cruzado Rodríguez, se trata de una artista muy completa, ya que fue bailarina y cantante de cuplé, actuó en infinidad de teatros de Europa y de América y triunfó con el baile español en ciudades como París y Lisboa ante importantes personalidades de la época. Pese a su éxito en territorio nacional, en España estuvo envuelta en escándalos que, a su propio juicio, tomaban unas proporciones desmesuradas.[717] Sevilla, como veremos más adelante, realiza declaraciones a favor de la emancipación económica de las mujeres, y deja ver una personalidad que la propia periodista describe como *graciosa*, *airosa* y de *carácter avasallador*. Características denostadas en relación con la feminidad. Precisamente, esta cupletista narra en primera persona el acoso al que se vio sometida durante su carrera artística y la dura crítica que sufrió, acompañada de una persecución policial, judicial y penal que ella describe de este modo:

> —Lo que todas las demás han hecho sin escándalo, en mí ha tomado unas proporciones y un ruido extraordinario. Sin quererlo, hasta poniendo todo el esfuerzo en evitarlo, puedo decir como aquel personaje del Tenorio: «Por donde quiera que fui/ fue el escándalo conmigo».[718]

Pepita Sevilla fue multada y perseguida en diversas ocasiones, como con la representación de *La diosa del placer* de Luis de Larra, obra que fue censurada y prohibida. Como consecuencia de su actuación, sería procesada por escándalo público a instancias, según afirma ella misma, del Marqués de Vadillo. Sería así también en otras ocasiones. En todas ellas salió absuelta: «Gracias a esa ecuanimidad de la justicia no he pasado varias veces

[717] Ángeles Cruzado Rodríguez, «Pepita Ramos "La Niña de Marchena", una gran revelación (II), Flamencas por Derecho, 2022, https://www.flamencasporderecho.com/tag/pepita-sevilla/.
[718] De Burgos, *Confesiones de artistas,*60.

del tablado a la cárcel, porque he sufrido una verdadera persecución de los gobernadores de Maura, sin motivo ni razón, ignominiosamente».[719]

Cabe señalar que, una vez retirada de los escenarios, en 1928 el periódico *Nuevo Mundo* publica un reportaje en el que se recuerda a artistas de épocas pasadas. El artículo se vanagloria de que la artista lograra *domar* sus instintos, encauzando su vida hacia la normativa figura de madre de familia con dinero suficiente para mantenerse, pese a que en los primeros años del siglo fuera una artista *de nervios inflamables* y estuviera detenida en alguna ocasión por arremeter contra los comentarios del público masculino, así como por ultrajes al pudor. En la actualidad, señalará este artículo, es una «honorable madre de familia y que vive de sus rentas».[720]

Perseguida y vilipendiada se sentía también La Chelito. Mujer que «tiene fama de intrépida y de audaz; pero al mismo tiempo es de una belleza tan ingenua, tan menuda, de una gracia tan madrileña».[721] Ella, que junto a La Fornarina y Raquel Meller es considerada una de las tres reinas del cuplé, fue bailarina, cantante de zarzuela y opereta. También fue actriz en la comedia *Zazá* y participó en la película *El conde Maravillas* en 1927.[722] Su dedicación primera sería la del cuplé picaresco, en el que triunfaría con temas como *Pantorrillas, La noche de novios* o el famoso cuplé *La pulga.* Sin embargo, su trabajo la llevaría a vivir la fama desde una posición muy desgarradora. Así definirá su trayectoria artística: «—Es que yo era buena... y he tenido que luchar con mucha gente mala...; muy crueles...; me han inventado cosas horribles...; me han desacreditado sin piedad...; no tengo amigos, he visto a mi lado tantos egoísmos, tanto asco...».[723]

En la entrevista que De Burgos realiza a La Chelito, la artista se defenderá de las críticas hacia su *dudosa moral* que, según su percepción estarán equivocadas. Críticas que provienen incluso de la entrevistadora que, a modo de reprimenda, pone en cuestión el hecho de que su género no sea *sucio:* «—Perdóneme usted la frase; yo no la he visto trabajar desde hace tiempo y me aseguran que ahora es usted un poquillo escandalosa». A lo que responderá La Chelito: «—No... no. Se exagera. Venga usted una noche, por la puerta del escenario, en un palco de los de dentro, sin que nadie la vea y usted se convencerá. Ni mis trajes, ni mis modales; nada».[724]

La Chelito afirma que durante toda su carrera ha tenido que luchar contra las críticas «sin piedad y sin razón»*;* especialmente, por parte de sectores femeninos que la periodista define como «las impecables; las que no saben tender la mano...; las que se escandalizan después». Y así describe este rechazo afirmando que: «—No iban señoras a mi teatro; se

[719] De Burgos, *Confesiones de artistas,*61.
[720] Carlos Fortuny, «La vida frívola. Bellezas de hace veinte años, vencedoras del tiempo», *Nuevo mundo*, 12 octubre de1928.
[721] De Burgos, *Confesiones de artistas,* 66.
[722] Fernández, Tomás y Elena Tamaro, «La Bella Chelito», Bibliografías y vida. La enciclopedia bibliográfica en línea, 2004, https://www.biografiasyvidas.com/biografia/b/bella_chelito.htm
[723] De Burgos, *Confesiones de artistas,*70-71.
[724] De Burgos, *Confesiones de artistas,* 69.

retraían; era imposible luchar. Solo en Málaga, que es un público adorable, iban las damas a verme y se convencían de que mi género era algo picaresco, pero no sucio».[725]

Después de un pequeño tira y afloja con la entrevistadora, La Chelito se desmarcará del imaginario de mujer de la noche con un importante desorden vital. La artista, que tiene un relato desgarrador sobre su propia biografía, se reafirma en considerarse una *mujer normal*, es decir, moralmente *buena.*

> —Porque me han hecho una leyenda y ya no me ven como soy, sino como aparezco en la leyenda, como quieren que sea… La Chelito para todo el vulgo es una mujer en perpetua fiesta, en perpetua orgía, un ser aparte. No me ven cuando salgo del teatro con qué alegría saboreo mi casa, mis momentos de soledad, las caricias de mi hija.[726]

Si pasamos a analizar esta persecución pública en las artistas del flamenco, vemos cómo la situación es bastante distinta y también lo son las estrategias utilizadas para desmarcarse de la mala vida que se desarrollaba en el ambiente nocturno que frecuentaban.

Como ya hemos señalado, en el flamenco se establece una dicotomía radical en relación a la identidad femenina del momento. Una dicotomía que además será muy representativa de la posición en la que se encuentran las mujeres de la época. Por un lado, al querer representar a la mujer española, las coplas flamencas estarán inspiradas en la feminidad y describirán esos modelos prototípicos de mujer que era necesario publicitar y difundir para que calaran en las mujeres y hombres del momento. También aquellos modelos de mujeres *antagonistas* cuya moral había que juzgar y que se difundían a modo de reprimenda para que fueran denostados públicamente. Por otro lado, al igual que pasa con el cuplé, las mujeres flamencas dejaron de ser un ejemplo de aquello que estaban representando. Por ello, y también por el señalamiento tan radical hacia el flamenco y el flamenquismo, sus artistas tuvieron —o se vieron obligadas a tener— otro talante que las distinguiera de otras mujeres artistas del mundo del cuplé, marcadas por el destape y la picardía. Por ello, a diferencia de las cupletistas, vemos cómo en las entrevistas de Carmen de Burgos estas construyen su identidad en torno al *buen nombre*, es decir, a una rectitud moral alejada de cualquier interpretación sexual o erótica de su papel.

Tanto Adela Cubas como La Niña de los Peines hicieron esfuerzos por construir su identidad pública alrededor de la feminidad normativa y por alejarse de esa feminidad objetualizada y sensual. Estas dos representantes del flamenco fueron categorizadas como artistas de variedades y compartieron escenario con personajes como La Chelito o Pepita Sevilla; sin embargo, marcarán una enorme distancia con ellas a pesar de compartir nexos comunes en sus historias de vida — como su origen humilde, el escenario como salida profesional obligada por motivos económicos, la precariedad y la poca formación académica—. A lo largo de la conversación con De Burgos, de forma consciente o inconsciente, vemos cómo las flamencas despliegan recursos distintos para diferenciarse de las artistas del cuplé. En el caso de La Niña de los Peines se mostrará su inocencia e

[725] De Burgos, *Confesiones de artistas,* 69.
[726] De Burgos, *Confesiones de artistas,*70.

incluso se utilizará su infantilización. Por su parte, Adela Cubas utilizará la fealdad como seña indispensable en la construcción de su personaje.

Pastora Pavón debutó siendo muy pequeña en salas de *bajo nivel*, en esos lugares del lumpen donde compartía sala con las sexualidades ilícitas y el hampa. Sin embargo, siempre fue considerada una excepción dentro del flamenco y del espacio artístico de variedades, ya que era una figura muy respetada y tremendamente valorada para el universo masculino de aficionados al flamenco. Y así lo hace notar De Burgos, quien no resalta de ella su belleza —como sí hiciera con las otras artistas y como era la costumbre—, sino la calidad de su cante, lleno de *pasión*, de *salvajismo*, *sensibilidad* y *desgarro*. También su libertad frente al flamenco académico, ya que su estilo se considerará *puro*. Pero leyendo su conversación con la periodista, vemos que ese reconocimiento no fue gratuito y que, quizá, hubo todo un tremendo esfuerzo porque fuera así. Este esfuerzo puede deducirse de las pocas páginas que completan la entrevista, realizada en 1916 para el diario *La Semana.* Pastora, nacida en 1890, tenía entonces 26 años y, sin embargo, llama la atención que la imagen que refleja es la de una chica muy joven, casi una adolescente. Un ejemplo de ello es que, nada más arrancar la entrevista, en su descripción se comienza resaltando la *juventud desgarradora* de la artista. A ello contribuyen las alusiones continuas al arrope familiar y la custodia de su madre, como por ejemplo cuando se señala: «—No sabe lo que gana, y es su madre la que lo arregla todo».[727]

La periodista resaltará el silencio de la artista, su tristeza y su carácter retraído, también su presencia aniñada, pero rebosante de pasión y sensibilidad. También se resaltará el sometimiento a su madre, quien, como subraya la periodista, es su voz, ya que es ella la que responde en la mayoría de ocasiones: «A todas las preguntas sonríe y calla, no contesta más que con monosílabos; pero en cambio su madre se adelanta y me lo dice todo». Y sigue anotando esta cuestión más adelante con expresiones como: «Miro con cierta lástima a la pobre criatura, callada y sumisa, tan buena hija, que se anula y se somete en todo a su madre».[728]

En el protagonismo de la madre durante la entrevista se hace notar la extrema protección que se ejerce sobre la artista, pero quizás también la representación de un personaje con un alto nivel de inocencia. Pareciera, incluso, que hay un guion marcado en el que hubiera que velar por no salir del personaje. Quizá sucede de forma premeditada o quizás por una pose que ha terminado siendo *naturalizada*, pero a lo largo de toda la entrevista se palpa una prudencia excesiva, una necesidad constante de destacar la honradez y la rectitud moral con la que defender a Pastora de cualquier juicio moral. Este esfuerzo por aparentar honradez no es algo nimio porque en ese momento la prostitución estaba íntimamente ligada con el mundo del espectáculo, y artistas como ella tenían todo el foco de la crítica puesto sobre ella.

[727] De Burgos, *Confesiones de Artistas*, 95.
[728] De Burgos, *Confesiones de Artistas*, 93-95.

> ¿No canta usted más que flamenco?
> —Nada más. Si yo quisiera ser coupletista, me sería muy fácil; pero no quiero. No hay cantaoras, y coupletistas hay muchas.
> —¿No canta usted picaresco?
> —No. Mi niña es muy moral—dice la madre—. En cuanto entra en un teatro, acuden las señoras y to el público se ve lleno de sombreretes.[729]

La referencia al recato y a las *buenas costumbres* es constante a lo largo de la conversación con De Burgos y se dejan ver mientras se describe a Pastora como persona muy devota, supersticiosa y miedosa. Y la madre, en un esfuerzo más por representar el papel de mujer fuerte y honrada, vuelve a interrumpir para anotar lo siguiente: «—Y no es cobarde —añade su madre—. Aquí, *ande usté* la ve, suelta una bofetada al que se propase; ya se la han llevado algunos.»[730] Remarca así como esa inocencia no la convierte en una *niña* ingenua que se deje engañar en cualquier situación.

La siguiente figura del flamenco que aparece en *Conversaciones con Artistas* es Adela Cubas: «la mujer que más genuinamente representa el espíritu popular de España con su arte de guitarrista». Guitarrista apasionada y de vocación en una escena paulatinamente masculinizada y autodidacta, Adela Cubas, como vimos anteriormente, no pudo tocar hasta que por necesidades económicas no le quedó más remedio a la familia que aceptarlo. Desde sus comienzos sobre los escenarios sería muy valorada. Tal y como afirma Colombine: «la más caracterizada de las guitarristas españolas tenía para mí un interés castizo, popular, de día de toros».[731]

Para conseguir el respeto, de forma consciente o inconsciente, vemos cómo Adela Cubas marcará distancia con el *flamenquismo*, criticando las cuestiones más indecorosas de sus compañeros de escenario:

> Y, sobre todo, conociendo a los cantaores, señora—me responde—. Yo me desespero. Una vez salí con uno que a cada copla había de escupir. «Miré usted que el público dice que es usted antihigiénico», le advertí... «¿Y cué quié usté que haga, me contestó: que me cuelgue un pucherito al cuello? Pa cantar es menester escupir». «Pero, hombre de Dios, ¿no ve usted que los cantantes de ópera no escupen?». Y poco a poco logré quitarle el vicio. Yo los afino un poco.[732]

Pero, sobre todo, vemos cómo utiliza recurrentemente la alusión a su fealdad para destacar su honor, una cuestión que atraviesa toda la entrevista. En este sentido, podemos pensar que es también una estrategia para desmarcarse de las cupletistas y, con ello, de cualquier duda acerca de su moralidad. Para ello, la guitarrista tiene un discurso muy elaborado sobre el tema, en el que asume que su fealdad ha sido un inconveniente para encontrar trabajo. Por ejemplo, cuenta que un empresario le pidió tocar de espaldas o que, incluso, un trabajo se lo quitó un perro porque prefirieron que apareciera él en el escenario: «entre un perro sabio y una mujer fea, el empresario prefirió al perro... Hizo bien..». Cuando Colombine afirma: «Tiene usted ¡la coquetería de la fealdad, que es una coquetería como

[729] De Burgos, *Confesiones de Artistas*, 97.
[730] De Burgos, *Confesiones de Artistas*, 100.
[731] De Burgos, *Confesiones de Artistas*,77-78.
[732] De Burgos, *Confesiones de Artistas*, 85.

otra cualquiera. Y la exagera usted», ella responderá acerca de las ventajas morales que supone dicha característica y la relacionará directamente con una mayor capacidad para pensar con claridad:

> Yo sé que soy fea; pero no me importa; hasta suelo sacar alguna ventaja moral de mi fealdad. Una mujer fea ve las cosas con más claridad, más en la realidad, vive menos engañada, puede tener más confianza en los afectos que inspire. Una vez al salir al escenario, un señor que estaba en primera fila no se pudo contener y exclamó: «¡Qué fea es!». —«Ya lo sé» —le respondí tranquilamente. Al acabar la representación entró a disculparse, y después ése ha sido mi mejor amigo.[733]

Con ello, no dejará de denunciar que la belleza es la principal característica femenina y que determina la posición en el mundo de la música y el baile. Así, cuando Colombine le pregunta: «—¿Entonces por qué se queja usted de lo que se llama su fealdad?». «—Por lo que me dificulta el camino del arte. Cualquier cupletista gana más que yo, aunque acabe de soltar el estropajo»,[734] responderá ella.

A través de estas dos estrategias, la inocencia y la fealdad, las flamencas sobrevivieron en el mundo de la noche, demostrando su distancia con la mala vida y su acercamiento a la feminidad normativa. De este modo pudieron esquivar las críticas de amplios sectores de la intelectualidad que vieron en la *baja cultura* el germen de la inmoralidad.

Las artistas, ¿símbolos de emancipación femenina?

Sobre las artistas del cuplé se ha asumido que practicaban una sexualidad libertina. Su desinhibición sobre los escenarios y las letras de las canciones que interpretaban, cargadas de connotaciones eróticas y con referencias a todo tipo de deseos, nos llevan a pensar en su papel dentro de la emergente lucha feminista. Como hemos ido describiendo, se trataba de mujeres que, por lo que trascendía de sus vidas privadas, no resultaban ser mujeres ceñidas al modelo de mujer nacional. Tampoco lo era el personaje que habían ido creando en tanto figura pública a través de la prensa o que había sido construido por el público; y mucho menos lo eran aquellos personajes que mostraban en sus espectáculos o que cantaban en unas canciones que, pese a que las hacían propias, no estaban firmadas con nombre de mujer. Se trataba de celebridades que no solo se alzaron como adalides de la identidad nacional, sino que se convirtieron en el ideal erótico y sexual del momento y, prácticamente, en el único referente de la educación sexual de la época —también para las mujeres—.[735] Y buena prueba de ello fue, precisamente, su capacidad de incidencia, que puede medirse atendiendo a toda la literatura crítica que, desde la prensa, sectores intelectuales e incluso la ciencia, se vertió contra ellas.

A través de sus canciones, pusieron sobre la mesa temas muy vinculados a la liberación femenina e hicieron un buen retrato del control social ejercido sobre los cuerpos de las

[733] De Burgos, *Confesiones de Artistas*, 82- 83.
[734] De Burgos, *Confesiones de Artistas*, 84.
[735] Guereña, «El sexo ilustrado: el erotismo gráfico».

mujeres y de la persecución de algunas actitudes femeninas. Así, hicieron famosas canciones como *Se dice*, con una letra compuesta por Caro, Landeyra y Novacas que refleja cuestiones como la presión de las solteras por casarse, los juicios morales por citarse con hombres y que, incluso, hacen alusión al lesbianismo:[736]

> Se dice si va sola,
> ¡qué desgraciada es!
> Se dice ¡qué coqueta!,
> si con un hombre va.
>
> Si ven a dos mujeres,
> también se dice que
> el mundo está al revés,
> la cosa es murmurar.
>
> Eres muy buena si
> con arte, sabes fingir.
> Y eres muy mala si
> no sabes disimular,
> y con la verdad, pretendes vivir.
>
> Amar, yo quiero amar con libertad
> porque nací mujer
> para querer
> y hacer mi santa voluntad.[737]

Surge el debate sobre si todo ello estuvo ligado, de un modo u otro, a la vindicación feminista. Cabe plantearse en qué medida dichas artistas pudieron considerarse esa cara visible del feminismo emergente en las ciudades modernas, especialmente para aquellos sectores más populares. Y, en ese sentido, si ellas alzaron la bandera de la lucha por la conquista de la libertad sexual y de la emancipación femenina. Se trata de un debate que lleva la discusión a la cuestión de la capacidad de agencia de estas mujeres y, en última instancia, de la capacidad política de la cultura de masas.

En este debate surgen posturas encontradas: varios autores y autoras niegan la capacidad política de estas artistas y, por tanto, no las consideran una bandera del feminismo. Según esta perspectiva, ellas eran mujeres fuertemente sexualizadas y sometidas tanto a la mirada masculina —para quien están hechos sus espectáculos— como a un mercado masculinizado en el que gerentes, directores e, incluso, compositores de las letras que ellas entonan eran hombres. En este sentido, autoras como Ana Aguado y Dolores Ramos, reflexionan que «no cabe duda que el llamado "género ínfimo" provocó una proliferación de mujeres-objeto, sin ninguna expectativa de promoción social e intelectual».[738] Esta

[736] Pese a que es un tema más antiguo, solo tenemos la referencia de un archivo sonoro registrado en 1933, cantado por Concha Piquer más tardío a las fechas que nos ocupan.

[737] Concha Piquer- Tema «Se dice», Youtube, 15 noviembre 2013, https://www.youtube.com/watch?v=2LabesWFQrA; Cancioneros, «Se dice. Concha Piquer», *Cancioneros.com/letras*, 2024. https://www.cancioneros.com/letras/cancion/1721326/se-dice-concha-piquer

[738] Aguado Higón y Ramos Palomo, «La modernidad que viene», 273.

misma idea tiene Salaün cuando habla de las cupletistas y, en general, de los «nutridos batallones de artistas de segunda o tercera división» que constituyen un amplio y asequible *mercado sexual* (sea solo virtual, de satisfacción de la mirada o la fantasía, o bien real):

> pueden considerarse como las protagonistas, inconscientes casi siempre, víctimas del fenómeno en el cual aspiran colocarse, de esta mutación radical que emprende la sociedad española. La particularidad ibérica radica precisamente en la conjunción de dos factores complementarios y contradictorios: por un lado, un excepcional teatro comercial que cubre toda la Península y que contrasta, por otro lado, con un orden moral rígido e hipócrita que ve en el teatro la fuente de todos los males modernos.[739]

El autor presenta aquí a las mujeres como víctimas. Siempre en una posición de carnaza para la satisfacción masculina. Esta mirada es controvertida porque niega cualquier agencia de las mujeres y vuelve a pensarlas bajo ese punto de vista del victimismo, ya que son consideradas meros *objetos* de consumo.

En relación a tales posturas, cabría criticar, entonces, cómo la doble moral de una sociedad patriarcal estaría *produciendo* un mercado de ocio pujante con el que cosifica y sexualiza a las mujeres, pero, a la vez, condena tales prácticas y persigue a quienes las protagonizan. Sin embargo, en este trabajo consideramos que la realidad social del período que se estudia es mucho más compleja. Y, en ese sentido, podríamos concluir, por ejemplo, que las artistas del género chico podrían llegar a pensarse como mujeres que, bajo el más estricto patriarcado, estuvieron, sin ellas pretenderlo, relativamente emancipadas. Y también que esta libertad sexual no es solo sometimiento femenino, sino un deseo de experimentar, de vivir experiencias vetadas para otras mujeres como viajar o tener una vida social amplia y plena. moral.

En esta línea, encontramos las ideas de autoras como Pepa Anastasio,[740] Isabel Clúa[741] o Enrique Encabo,[742] que llegan a afirmar que artistas como Consuelo Vello, *La Fornarina*, o Francisca Marqués López, *Raquel Meller*, hicieron más por el feminismo que la propia Margarita Nelken o Victoria Kent. Así, sostienen la idea de que en la cultura popular de la época destacaron artistas —cupletistas, flamencas, artistas de variedades…— que construyeron un personaje público a través del cual se mostraban como mujeres muy sexualizadas y libertinas y que en sus espectáculos trasgredían las normas morales utilizando la sicalipsis. Estas prácticas podrían vincularse a nuevos modelos de mujer que, como la Mujer Moderna, comenzaban a cuestionar los roles femeninos *tradicionales* y no encajaban en el destino vital al que estaban abocadas las mujeres. Y, quizás, pese a que la voluntad de las artistas no fuera esa y su desarrollo como artistas no estuviera ligado de forma voluntaria ni consciente a la lucha feminista, las cotas de popularidad que alcanzaron y su capacidad de influencia sí las convirtieron en grandes hitos para el

[739] Salaün, «Las mujeres en los escenarios», 73.
[740] Pepa Anastasio, «La temerosa palabra: feminismo en los escenarios populares en la España de los años 1910-20», *Hecho Teatral* nº 17, 2017: 165–182.
[741] Clúa, *Cuerpos de escándalo.*
[742] Cátedra Leonard Cohen Uniovi «Encuentro con Rodrigo Cuevas DR Enrique Encabo Cátedra Cohen», Youtube, 14 diciembre 2020, https://www.youtube.com/watch?v=OUUX1iDdy1Q

movimiento por la emancipación femenina. En ese sentido, vemos cómo en la entrevista de De Burgos a Pepita Sevilla, cuando esta última narra las persecuciones morales a las que se ha visto sometida y los problemas con la justicia que le han causado, la periodista reflexiona sobre la relevancia social de su figura con una frase bastante esclarecedora: «—Eso solo demuestra la importancia de usted; como en usted se hacía visible lo que quedaba sórdido y obscuro en las otras, que quizá lo que más envidiaban era esa popularidad ruidosa».[743]

En su respuesta a Salaün, Pepa Anastasio acepta el hecho de que casi la totalidad de representaciones de la cultura de masas de la época reflejarían y promoverían una ideología patriarcal. Por ese motivo, ellas no han venido considerándose pioneras de la lucha feminista; pero, señala, es bien cierto que sí representaron un modelo de feminidad con cierta apertura hacia la sexualidad y con una relativa emancipación.

Anastasio defenderá la relevancia del cuplé y de otras prácticas populares en la transformación de las condiciones sociales de la mujer en la sociedad española del primer cuarto del siglo XX. Para esta autora, el cuplé y sus cupletistas serán las responsables de la divulgación de un feminismo incipiente precisamente entre el público de clase baja. Incluso afirmará que «la versión del feminismo que se proclama desde el cuplé era más radical y subversiva que la planteada desde los círculos de la cultura "respetable"».[744] En la escenificación del cuplé —prosigue— se muestra una actitud desafiante que hace del humor una estrategia subversiva; y dentro de este contexto de la canción popular, las artistas se apropian de códigos convencionales y animan a su audiencia a definirlos. Por ello, concluye, las posibilidades que explota la cultura popular en lo relacionado con la feminidad, la masculinidad o incluso las identidades sexuales son señal de las transformaciones modernas que se estaban produciendo. El cuplé hablaba sobre la mujer, y si bien podía tomarse de forma irónica o como una proclama política, del modo que fuera, reflexionaba sobre el papel de las mujeres en obras de gran relevancia.

Esta apertura de la cultura popular que escapa en cierta manera a los controles formales hacen de ella una actividad peligrosa, a regular. Una buena prueba de ello es que las críticas desde el antifeminismo no solo recaían en las mujeres intelectuales o que sobresalían en diferentes campos del ámbito político. Existe, como hemos visto, toda una narrativa antifeminista que carga contra la cultura popular y de masas, que ataca a las mujeres que se subían al escenario como artistas o cupletistas. Con ello, Anastasio defiende que la escena del cuplé sí tiene capacidad de reformular identidades de género hegemónicas. Y, como tal, considera que «el cuplé (las intérpretes, y el ambiente que este género performático propicia) fueron responsables, en España al menos, de la divulgación de un feminismo incipiente precisamente entre ese público de clase baja». Sobre ello, prosigue:

> Si el ensayo era un género serio que difícilmente admitía lecturas alternativas, el mensaje del cuplé sin embargo (como toda manifestación de cultura popular) se prestaba a la polisemia y a la interpretación. El sentido del humor en «Guasa viva», e incluso «Una vida

[743] De Burgos, *Confesiones de artistas,*60.
[744] Anastasio, «La temerosa palabra».

> de mujer», funciona, a mi parecer, como una estrategia de resistencia al sistema patriarcal que obstaculiza la emancipación de la mujer, y en tanto que al alcance de todos los públicos, supone, en mi opinión, una importante herramienta de empoderamiento. Al fin y al cabo, quizá sea posible afirmar que la mujer de clase baja, la que consumía cuplé en abundancia, tenía un mejor aliado en el cuplé que en la alta cultura para mejorar su condición en la sociedad.[745]

En este mismo sentido, Clúa y Encabo señalan la vinculación entre el cuplé, las cupletistas y las transformaciones positivas de la mujer en la sociedad gracias a su amplio alcance y a su carácter interclasista.

Como aportación al debate, en esta última parte del capítulo queremos destacar las contradicciones que generan una y otra posición, subrayando que ninguna de las artistas de variedades que aparecen en *Confesiones de artistas*, a pesar de ser pioneras en mostrar los cuerpos desnudos sobre los escenarios, cantar la sicalipsis o estar imputadas por delitos de escándalo, se considerará feminista. Más bien al contrario: si analizamos sus entrevistas, a excepción de Adela Cubas, estas artistas de la escena musical alrededor de 1910 hacen equilibrismos entre la búsqueda de la libertad y el deseo de encajar en los cánones de la feminidad.

Anteriormente hemos visto cómo su pertenencia al mundo del espectáculo es, la mayoría de las veces, un azar motivado por las necesidades económicas más que por el amor al arte. Por lo tanto, ellas, en el principio de su carrera, no estarían utilizado la expresión artística como vehículo para la transmisión de ideas o valores determinados y, ni mucho menos, con una vocación política. Una vez se han labrado una carrera profesional, vemos cómo, por ejemplo, las artistas retratadas por Colombine afirman en un momento u otro de las entrevistas su deseo de dejar los escenarios para poder llevar una vida *normal*, asociada a la pareja, el matrimonio y la maternidad. En ellas hay una especie de dolor por no encajar en esta normalidad, en los códigos de feminidad aceptados. De Burgos opina sobre estos dolores que atraviesan a las artistas acerca del amor y la maternidad, y afirma que:

> Yo no conozco a ese hombre, pero yo conozco a las mujeres. Ellas se engañan y alaban; ellas no saben casi nunca quién es su verdadero amor sin tenerlo, ni quien lo debe ser; ellas hablan con entusiasmo de un gran amor, llenas sólo de una confusa y disparatada piedad por los otros y por ellas mismas. Ningún fundamento hay en sus opiniones; muy bajo puede ser su amor, y, sin embargo, lo ensalzan; a muchas abyecciones las pueden someter, y, sin embargo, insisten en la sumisión. Yo no las entiendo; creen en el desinterés del interesado, en el amor del hombre que no las quiere, en la valentía del cobarde, y muy raras veces son justas. Por eso yo recojo sólo por un sentimiento leal de exactitud las palabras de las mujeres cuando se trata del amor.[746]

En ellas puede leerse un dolor compartido: el lamento por no haber construido una vida normal, siguiendo los códigos de feminidad aceptados. Y, sin embargo, hay poca reflexión política acerca de su papel en tanto altavoz de la emancipación femenina. Cabe señalar que, quizá, habría que estudiar con más meticulosidad si aquello era un anhelo

[745] Anastasio, «La temerosa palabra», 179.
[746] De Burgos, *Confesiones de artistas, 46.*

real o un mecanismo más por mostrarse honradas y respetables en una entrevista que iba a ser bastante leída. Es decir, si hicieron esas afirmaciones como una estrategia de supervivencia.

Un ejemplo de todo ello lo vemos en la entrevista a La Chelito. Esta artista, se lamenta en relación a su profesión, ya que ella, afirma, quisiera haber tenido carrera de actriz, «dedicarse a un arte grande». Sin embargo, asegura haber tenido que conformarse con trabajar en la escena del cuplé, viviendo esto casi como una obligación: «—No he podido. Yo tengo pasión por mi madre, por mis hermanos; no he podido hacer más que luchar por ellos, para ellos; que no les faltase nada. Darles carrera, verlos felices. Lo he conseguido». Carmen de Burgos le pregunta si «en el fondo de su alma» siente un *vacío*, «un anhelo de arte que no llena ese sacrificio admirable, heroico, que adivino en sus palabras». La Chelito responde: «—Es cierto. Yo no he elegido mi vida, no la he hecho a mi gusto; pero tengo que vivir».[747]

Otro de los dolores que la atraviesan y que desgrana durante la entrevista es la nostalgia de no haber podido llevar una *vida normal* con marido e hijos. Quizá más porque esa vida anhelada representa en sus imaginaciones una situación de estabilidad y tranquilidad fuera del juicio social. En ese sentido afirma: «—Dios mío […] si yo había nacido para otra cosa, para una casita ordenada... donde me quisieran de verdad».[748]

Como veíamos con anterioridad, uno de los grandes dolores de esta artista es que anhela la vida familiar y doméstica. De Burgos ahonda en su vida amorosa, asombrada de que una mujer tan *cortejda* y *pretendida* no se haya casado y no haya tenido suerte en el amor. Se encuentra con una mujer que, como describíamos, consideraba que había tenido que luchar contra *mucha gente mala* y hacerle frente al escarnio público. Esto, considera, ha condicionado también la forma en la que se relaciona con los hombres. Ella habla de un gran amor, al que amó con «toda la credulidad de la inocencia y del primer amor». Fue el padre de su hija, de quien dirá que la engañó y que no volvió a hacerle caso ni a ocuparse de ella nunca más. La Chelito responderá así a Colombine en su insistencia sobre los temas amorosos:

> —Generalmente, ante mí aparecen tímidos o cínicos. Hasta cuando voy por la calle y me van siguiendo y diciendo chicoleos como a una burguesita, al verme la cara echan a correr diciendo «¡Anda, si es la Chelito!», y ya no quieren nada conmigo.[749]

Tras esta afirmación, De Burgos describe cómo «inclina la cabeza y los grandes brillantes de las orejas y del cuello le acarician el rostro con su luz brillante, tan brillante como las lágrimas que corren por sus mejillas».[750] Sin embargo, cuando comenta más adelante que se retirará en unos años y la entrevistadora le pregunta si piensa casarse, afirma rotundamente que no porque quiere *vivir tranquila*. Es necesario resaltar el choque entre

[747] De Burgos, *Confesiones de artistas,* 68.
[748] De Burgos, *Confesiones de artistas,* 69.
[749] De Burgos, *Confesiones de artistas.* 70.
[750] De Burgos, *Confesiones de artistas,* 71.

las palabras de La Chelito acerca del desprecio continuo hacia su persona y la popularidad tan arrolladora que había conseguido durante esos años.[751]

En la entrevista a Pepita Sevilla sí vemos algunas declaraciones en favor de la emancipación femenina. Es relevante su testimonio, ya que se trata de una mujer que fue madre soltera a la edad de quince años —lo que conllevaba un duro estigma— y que, como artista, se mostró sin pudor sobre los escenarios. Lejos de mantener un papel neutral con respecto a su situación o de presentarse como una víctima, Sevilla se ve como una mujer fuerte y contundente. Y, en su entrevista, elaborará un discurso acerca de la libertad sexual y una narración crítica sobre la situación social de la mujer española. Incluso, según considera De Burgos, lleva su maternidad de una forma *particular*:

> —*Además, usted tiene una hija, y aunque sólo le lleva usted quince años, el crecimiento de los hijos marca fatalmente un decrecimiento de las madres, a las que no les están permitidas ciertas coqueterías que tienen las otras mujeres, mayores que ellas, y que, hipócritamente, ocultan su edad. Esto, sin embargo, da despreocupación, equilibrio y frescura.*[752]

En dicha entrevista, Pepita Sevilla opina además sobre la necesidad que tienen las mujeres de tener un sustento económico: «—Ese es un problema verdaderamente doloroso y terrible. Eso de que en una familia haya uno solo capaz de trabajar, y que las mujeres estén imposibilitadas de ganar el sustento, es un absurdo. Toda su libertad perece en ello».[753] En el transcurso de la entrevista, la artista volverá sobre el tema para hacer esta crítica: «—Los hombres enamorados no gustan de que la mujer trabaje, es una característica de los hombres españoles».[754]

Opina también sobre la conversión de las mujeres en objeto de deseo más allá del talento que puedan tener:

> —Ahora la mayor parte de los salones de varietés están llenos de cocineras, doncellas, modistas y planchadoras...; no es menester que sean artistas, sino que sean bonitas, picarescas...; esos escenarios son tablados de exhibición de mujeres guapas. Entonces era otra cosa. Se necesitaba saber cantar, bailar... valer. El público no iba sólo a ver la plástica.[755]

Pero pese a que Pepita Sevilla criticaba la imposibilidad de las mujeres de acceder al mercado laboral, o incluso la utilización de mujeres bellas en los escenarios como meros objetos de deseo y no por su profesionalidad, su idea del amor sigue respondiendo al ideal de *amor cortés* propio del romanticismo. Ella muestra la paradoja entre la libertad y el sueño de asentarse. Entre la mujer moderna y el anhelo de tranquilidad. Incluso la nueva forma de entender el amor: no por conveniencia sino por enamoramiento. Ella, que estuvo a punto de casarse con un hombre al que amaba y no lo hizo porque a última hora, tal y

[751] José García Templado «*Confidencias de artistas* de Carmen de Burgos», *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura,* CLXXXVI, 2010: 125-138.
[752] De Burgos, *Confesiones de artistas,* 58.
[753] De Burgos, *Confesiones de artistas,* 56.
[754] De Burgos, *Confesiones de artistas,* 62.
[755] De Burgos, *Confesiones de artistas,* 57.

como ella misma lo explica, se arrepentiría. A la pregunta de si dejaría sin pena el *tablado* por amor, responde: «—¡Qué duda cabe! Yo y todas las mujeres que encuentren en su vida un hombre digno, noble e inteligente». Y De Burgos añade: «Y Pepita Sevilla, muy efusiva, muy sincera y muy espontánea, se pone a contarme con entusiasmo sus ilusiones de mujer de hogar».[756]

[756] De Burgos, *Confesiones de artistas,* 62.

CONCLUSIÓN

La investigación que se ha venido desarrollando a lo largo de estas páginas ha querido adentrarse en un estudio multidisciplinar del antifeminismo que abarcara desde las cuestiones más generales de los discursos antifeministas hasta sus más pequeñas consecuencias sobre las vidas de mujeres concretas.

Como ya señalamos en la introducción, la principal motivación de este trabajo ha sido construir la historia de la opresión femenina a través del antifeminismo. Su objetivo principal se ha enfocado en desarrollar una genealogía capaz de desentrañar la red de relaciones de poder que subyacen en los mecanismos de sujeción al régimen patriarcal y, con ello, desenmascarar las reacciones de dichas redes de poder frente a cualquier amenaza de desestabilización. Para ello, partíamos de una crítica al esencialismo, una ideología utilizada históricamente para legitimar la desigualdad social y política de las mujeres. Una crítica alentada, especialmente, por el paradigma estructuralista y, en concreto, por la teoría de Michel Foucault y de Judith Butler.

El Marco Teórico y la Parte Primera —conformada por el capítulo que lleva por nombre «Conceptualización y genealogía del antifeminismo»— se sostienen sobre las bases de la teoría feminista y la historia de las mujeres. En ambos apartados se describe cómo, desde la Revolución Francesa, el biologicismo impregnó el pensamiento hegemónico occidental y, con ello, determinó el orden sexual de la sociedad decimonónica y del siglo XX. La biología se impuso como una realidad dada que determinaba el rol social de las mujeres, de modo que estas quedaban marcadas por un *destino biológico* propio y del que resultaba imposible desembarazarse sin que ello conllevara graves efectos negativos. Cuando hemos revisado la historia de la exclusión femenina que ha venido elaborando el pensamiento feminista, hemos visto cómo a las mujeres se las fue haciendo responsables de su propia desigualdad política. Por un lado, su exclusión del poder y su alejamiento de los espacios de toma de decisiones se justificó como una consecuencia inevitable de su sexo, por lo que el biologicismo acabó traduciéndose en fuertes agravios hacia el sexo femenino. Por otro lado, desafiar ese destino biológico y subvertir sus mandatos tuvo como consecuencia la exclusión, la represión o el encierro de aquellas mujeres que transgredían los límites normativos de su sexo.

Gracias a las obras de Celia Amorós, Luisa Posada Kubissa y Rosa Cobo, en el marco teórico nos hemos detenido en el vínculo entre la imposición del determinismo biológico durante el siglo XIX y el asentamiento de un renovado régimen patriarcal al que hemos dado el nombre de biopatriarcado. Su implantación se llevó a cabo no solo en el ámbito del conocimiento, sino que atravesó todas las estructuras sociales (política, económica, social y cultural) y, por tanto, obtuvo la complicidad de los gobiernos y sus instituciones. Esta implantación no se desarrolló de una manera sosegada y pacífica, sino todo lo

contrario: conllevó tensiones, enfrentamientos y fue motivo de sufrimiento y dolor para quienes no encajaban en la norma patriarcal y, especialmente, para quienes se rebelaban contra ella. Ejemplo de ello fue la radicalización de una respuesta feminista que irracionalizó la lógica patriarcal y denunció que la categoría *sexo* estaba siendo utilizada por los varones para justificar su dominio.

Como afirma Amorós, frente a la presión del feminismo, la hegemonía patriarcal inicia, a modo de defensa, un mecanismo de repliegue y blindaje. Para ello, despliega toda una serie de prácticas destinadas a legitimar el régimen biopatriarcal, a producirlo y reproducirlo. A lo largo del trabajo, estas prácticas las hemos descrito como *dispositivos de poder* y *tecnologías* específicas, señalando al antifeminismo como una de ellas —y, quizás, la predilecta—.

La idea central que vertebra la investigación parte de la hipótesis de que, de la misma manera que el biopatriarcado había impregnado las estructuras de poder, la tecnología antifeminista se inserta en todos los ámbitos que componen la España del momento. Y, para ello, utiliza todas las mediaciones sociales y materiales necesarias para actuar sobre la vida y los cuerpos de las mujeres. Por tal motivo, veremos cómo, en la segunda mitad del siglo XIX, y mediante un relato construido a partir de disertaciones filosóficas, teorías científicas y grandes ideales políticos, la lógica del antifeminismo se fue desplegando con la intención de hacer frente a los avances de las mujeres en favor de su emancipación. Y lo hizo junto a quienes detentan el poder en una gran diversidad de espacios, que van desde la medicina hasta las artes.

En el capítulo primero titulado «Conceptualización y genealogía del antifeminismo» hemos querido construir una categoría de análisis capaz de definir teóricamente el término *antifeminismo* de manera minuciosa. Para ello, hemos ido entretejiendo su definición con la teoría foucaultiana del biopoder y lo hemos aterrizado en un tiempo y un espacio concreto: la sociedad española desde 1898 hasta 1931. Así, hemos ido viendo que, desde el cambio de siglo, la tecnología antifeminista se encuentra detrás de la lógica de prácticas biopatriarcales dispersas; y podríamos decir que es el telón de fondo de los esquemas simbólicos que regulan sus discursos normativos. Con ello, concluimos que el antifeminismo difícilmente actúa desde un foco concreto, determinado y específico; más bien lo hace en forma de discursos que no tienen un núcleo bien delimitado ni definido. Se trata de actuaciones diversas y generalizadas que se erigen como parte de ese conjunto de tecnologías de poder que sostienen un sistema más general —el régimen biopatriarcal—.

Para poder abarcar este conjunto de discursos y prácticas, la investigación se divide en dos partes, concebidas de forma autónoma. Se trata de una mera cuestión analítica, ya que son realidades difíciles de separar a la hora de comprender la totalidad del objeto de estudio. De un lado, distinguimos un *antifeminismo productivo* más ubicado en el marco del pensamiento que en el de la acción específica. Es decir, un antifeminismo relacionado con la creación de esos esquemas simbólicos y de esos discursos normativos que fueron componiendo el marco del pensamiento de la época. Hablamos, por ello, de una forma productiva del antifeminismo, a la que hemos dedicado la Segunda Parte de la

investigación. Del otro lado, en la Tercera Parte, distinguimos una lógica represiva compuesta por una serie de prácticas concretas que se imponen a modo de control, coerción, represión o intimidación, y que se ejecutan directamente contra cualquier subversión o tentativa de subversión del orden de los sexos. Estas prácticas se llevan a cabo desde el aparato legislativo, judicial y penal del Estado, también desde las instituciones y, en general, desde instancias del poder mediante las que el antifeminismo encuentra formas directas de *participar* sobre los cuerpos y las vidas de las mujeres.

Si entramos en detalle, la Parte segunda de la investigación, titulada «La producción de la mujer española», analiza un período histórico en el que el país se encuentra bajo el gobierno de la Restauración, de corte monárquico, católico y conservador. Se trata de un tiempo marcado por el proceso de descomposición del Antiguo Régimen y por el debilitamiento de la posición geopolítica de España, lo que provoca que el país viva entre la voluntad de conservar las lógicas absolutistas y la presión que ejercen los impulsos de cambio propios de la modernidad. Esta tensión, profunda y continuada, se salda con un repliegue conservador que pretende enfrentarse a los nuevos retos del *desorden moderno* mediante *viejas recetas* que se prevén como las únicas capaces de salvar el país. Una de estas recetas fue la reactivación de un proceso nacionalizador que había empezado ya en 1808 y con el que el gobierno y sus instituciones pretendían reparar la identidad española. La idea era constituir una identidad nacional fuerte, distinta y diferenciada; así como inculcar el sentimiento patriótico en toda la población. Y, como el proceso de nacionalización estuvo muy pegado a los valores de la Restauración, todo ello supuso una reacción de marcado carácter conservador, antimoderno y patriarcal.

A lo largo de la Primera Parte, hemos señalado cómo el proceso de *hacer españolas* tuvo un profundo sesgo antifeminista, ya que la *vuelta* a una España gloriosa pasaba por garantizar el mantenimiento en el poder de una élite masculina y frenar las transformaciones en el orden de los sexos. Por ello, se apostó por recuperar las instituciones clásicas de sujeción femenina, como el matrimonio y la familia, así como por ordenar las ciudades siguiendo la referencia de un mundo rural idealizado carente de conflictos y tensiones.

Si bien la faceta productiva del antifeminismo tiene muchas aristas, en este trabajo nos hemos centrado en la vinculación entre la construcción del *yo nacional* y la reformulación del ideal de feminidad. Como hemos defendido en el capítulo segundo, titulado «*Hacer españoles* (y españolas). Proceso de nacionalización y feminidad», la mirada antifeminista sobre esa idea de España en plena construcción defendía una marcada división sexual de la sociedad y el ensalzamiento de la familia como institución central de socialización y regulación de la población. Y todo ello requería de unas identidades de género bien delimitadas y cuyo destino sería encabezar el proceso de fortalecimiento del Estado-nación. En lo que se refiere a las mujeres, la identidad femenina quedará ligada a un modelo normativo de mujer española que descansa sobre cuatro pilares: el pensamiento clásico en favor de la jerarquía entre los sexos, los valores morales del catolicismo, el imaginario romántico sobre la feminidad en el plano artístico y cultural y, por último, unas ciencias fundamentadas en el biologicismo que legitiman la diferencia —y la desigualdad— entre los sexos.

Como describe Francisco Vázquez García, todo ello coagula en un modelo de mujer nacional que será capaz de adaptarse a las necesidades de la patria mediante las labores que desarrolla en sus roles de esposa y madre fecunda, honesta y protectora del hogar. Pero a la que, además, se le exige que rechace cualquier cambio en lo que respecta a dichas funciones sociales. Además, que actúe como una mujer *ejemplar* para que sus aspiraciones se contrapongan a las de esas feminidades que, reticentes a la procreación o tendentes a una sexualidad *extravagante*, anhelan la emancipación. De este modo, la mujer española será construida como un bastión antifeminista cuyo deber es ejercer de resistencia frente a un feminismo entendido como amenaza.

Podríamos decir, por tanto, que el ideal de mujer española no solo se erige como un discurso normativo; con la implantación de este modelo también se estaría extendiendo el discurso de rechazo hacia los planteamientos feministas y, a nivel más general, contra cualquier propuesta que pueda significar una alteración, por mínima que sea, en el orden de los sexos. Esta forma productiva de la tecnología antifeminista, a la vez que inventa, que crea y promueve la feminidad nacional, promueve también el odio a cualquier otro modelo que se sitúe fuera de la norma. *Desviaciones, anomalías* que se conciben como identidades que atacan los valores fundamentales, provocan la degradación moral de la feminidad y, por extensión, la decadencia de *la raza.*

El ideal de mujer española fue asumido en el pensamiento hegemónico y dominó el ámbito político, médico y científico, así como las ciencias sociales, la cultura y el arte. A medida que avanzaba este período, se constataba que ninguno de estos ámbitos representaba una oposición a dicho modelo; por el contrario, servían para legitimarlo y reproducirlo. Con la entrada del nuevo siglo, especialmente la ciencia y la medicina se imbuyeron de una naciente biopolítica que tomó a las mujeres como rehenes. Todo lo que atañía a su *naturaleza* pasó a tener una importancia crucial y se hizo susceptible de ser estudiado y analizado, también de ser convertido en objeto de la política institucional. Así, todas estas cuestiones comenzarán a ser controladas y vigiladas al detalle con el argumento de que solo con una recta actitud ética y moral de las mujeres se conseguía el buen funcionamiento del hogar y de las relaciones familiares y, por extensión, de toda la sociedad.

Los discursos normativos de feminidad se imponen a través de una red de mecanismos de socialización en los modelos de género, entre los que destacan la formación religiosa, la educación reglada o la familia. Sin desconsiderar ninguno de ellos, en el capítulo tercero nos hemos querido centrar en la cultura; en concreto, en la cultura popular y de masas, entendida como un conjunto de símbolos, creencias y expresiones artísticas compartidas capaces de abrirse a toda la población —desde los más altos estamentos hasta las clases empobrecidas—. En el contexto del desarrollo moderno y particularmente urbano, la cultura de masas se convierte en un nuevo e importante agente de socialización. Por ello, la hemos analizado no solo como un motor fundamental para la creación de las identidades colectivas, sino también como un potente difusor de ideología sobre un pueblo que ya está tomando entidad como sujeto político.

A lo largo de la investigación prestamos especial atención a la música, quizá el arte más accesible y extendido entre las clases populares. En concreto, nos hemos fijado en los dos géneros que dominaron la escena musical de la época: el flamenco y el cuplé. El flamenco, influenciado por el romanticismo y el casticismo, resultó útil para recrear la identidad nacional y reproducir toda la simbología que la acompañaba; del mismo modo, hemos podido ver cómo fue utilizado como vehículo para la socialización y amplia difusión del ideal de mujer española. El cuplé, por otro lado, ilustró de forma excepcional las tensiones que se producían en relación con la sexualidad.

Al atender a la cultura de masas, hemos querido dejar abierto en todo momento el debate acerca de su capacidad de agencia. Si bien es cierto que hemos señalado su simbiosis con el poder a la hora de producir y reproducir sus lógicas en relación a las identidades de género, no hemos obviado su potencial subversivo para crear y recrear prácticas específicas de moralidad y de conducta que, en ocasiones, se encuentran entre la norma y los márgenes.

En la Tercera parte de la investigación, el antifeminismo se relaciona de forma más específica con la llegada de la modernidad y se atiende al *problema de las masas* con su vinculación al antifeminismo de corte represivo. Los conglomerados urbanos, heterogéneos y plurales, fueron el escenario en el que tuvieron lugar las grandes pugnas entre lo viejo y lo nuevo, lo estable y el cambio, la norma y los márgenes. Espacios que preocupaban porque en ellos comparecen nuevos retos vinculados a la cohesión de las masas y al control social, nuevos desafíos que obligan a plantear otras formas de autoridad. Y no solo a través de actualizados discursos normativos, sino también a través de la vigilancia, la represión y el castigo.

Las nuevas utopías políticas, los nuevos movimientos sociales como las luchas obreras o el incipiente feminismo e, incluso, las prácticas subversivas en la vida íntima comenzarían a suponer un desafío a los códigos normativos. Por ello, se consideraron una amenaza para la legitimidad de los sistemas de dominación política y social. Las mujeres jugarían un papel fundamental en este contexto, ya que fueron las protagonistas del proceso de transformación del país en cuestiones como el éxodo rural, la evolución del mercado laboral o las reformas sociales que apelaban a las libertades y a los derechos individuales. También serán ellas quienes abanderen las nuevas concepciones de la intimidad, como la consciencia de una nueva subjetividad, el cuidado de sí y las nuevas percepciones del cuerpo.

Los capítulos que componen esta tercera parte, titulada «La coerción de los cuerpos femeninos», se adentran en las necesidades homogeneizadoras del biopatriarcado con respecto a quienes estaban abanderando la transformación moderna. Nos detenemos en analizar también cómo la sensación de amenaza que producen estas transformaciones se traduce en la aparición de nuevas formas de control sobre la feminidad. Para ello, a lo largo de los tres capítulos finales, atendemos de forma específica a todo aquello que tiene que ver con la intervención sobre los cuerpos de las mujeres, fijándonos en la sexualidad como un campo especialmente vulnerable en lo que se refiere a los mecanismos de disciplina y coerción.

En las primeras décadas del siglo XX se vive un contexto de multiplicación de los discursos sobre el sexo, una verdadera *voluntad de saber* que alcanza a todas las esferas sociales. Por su parte, el feminismo comenzó a comprender el cuerpo desde otras perspectivas con la finalidad de facilitar mayores grados de emancipación de las mujeres. Así, la sexualidad femenina se comprendió como un campo de conocimiento (autoconocimiento), de exploración sobre el placer y el goce. El sexo también podía ser un territorio de liberación, de autogestión, o un medio de subsistencia para alcanzar cierta independencia económica. Pero en la misma medida que suponía un lugar para la autonomía, el campo de la sexualidad fue un claro objetivo del poder.

En el capítulo cuarto, «Pureza, pudor y honra. Los usos del cuerpo y el sexo de las mujeres», hemos visto cómo la sexualidad femenina comenzó a formar parte esencial de la biopolítica desplegada sobre las mujeres. El sexo pasó a ser un objeto de escrutinio tanto para las ciencias como para un sistema judicial y penal que estableció, entre otras muchas cuestiones, los límites de lo patológico o de la degeneración. Y, como no podía ser de otra forma, su vigilancia y su control se convirtieron en una necesidad de primer orden para los antifeministas, que centrarán gran parte de su discurso en la salvaguarda de la moralidad femenina.

El ideal de mujer española que se difundió bajo la Restauración había venido promoviendo una determinada moral sexual. Ese ideal normativo que produjo y reprodujo una feminidad constreñida al matrimonio y que se encontraba bajo la imposición de la familia tradicional daba por supuesto que la sexualidad femenina era *limpia,* pura y honrada y, por tanto, carecía de deseos y de rincones oscuros. Sin embargo, la realidad social revelaba la imposibilidad de imponer un arquetipo de mujer española que no estuviera atravesado por contradicciones, conflictos o resistencias. Por ello, nos ha interesado indagar en la *anomalía* sexual femenina, en todas aquellas conductas que se encuentran fuera de la norma marcada por la mujer española. Y analizar cómo la imposición de la norma estableció, a su vez, un entramado de valoraciones y juicios que delimitaban los límites de la marginalidad. El antifeminismo se mostró muy preocupado por dichas anomalías y, a la vez que difundía el discurso del peligro y del miedo al *contagio,* se encargó de activar formas de represión.

El capítulo quinto, titulado «El celo represor. Regulación y encierro de las sexualidades desviadas», aborda esta imposibilidad de adaptarse al ideal de feminidad nacional, así como la respuesta del antifeminismo a través del castigo, el juicio, la violencia o la humillación sistemática hacia toda la que plantee un desafío al orden de los sexos del moderno sistema patriarcal. Por un lado, pensamos en quienes no tuvieron la voluntad de adaptase a los esquemas normativos por convicción ideológica y, también, en toda esa diversidad de expresiones de género, de identidades sexuales y de deseos que camparon como pudieron para esquivar los controles que los encasillaban bajo etiquetas médicas y psiquiátricas o que los tipificaban como delitos. Por otro lado, no olvidamos a quienes se alejaron de la mujer española, pero no lo hicieron por voluntad propia. Condiciones específicas como por ejemplo la edad —ya que los códigos restrictivos hacia las mujeres eran mucho más rígidos en la adolescencia y la juventud— o la clase social determinaron también los límites de la marginalidad.

Al fijarnos en la clase social, vimos que las mujeres de las clases trabajadoras y populares tuvieron mayores dificultades para encajar en el modelo de mujer española, ya que este atendía a un ideal burgués prácticamente imposible de alcanzar para quienes no tuvieron ni una habitación propia. Las penurias económicas impedían que las mujeres obreras cumplieran con el destino femenino por excelencia, venerado y romantizado hasta la extenuación por el sector intelectual de la época: la dedicación completa y absoluta a la maternidad y la crianza. Tampoco tenían posibilidades de encajar en el ideal de domesticidad ni concebir el hogar como ese templo familiar donde se encierra la familia nuclear. Por todo ello, las mujeres de clases empobrecidas, cuyas vidas se desarrollaban entre el trabajo, la calle y los espacios comunitarios, eran miradas con sospecha y se ponía en ellas especial atención, ya que sus conductas fácilmente podían asociarse a la anomalía e, incluso, con la degeneración.

Los discursos de control y represión del antifeminismo se cebaron con ese proletariado urbano feminizado que ocupaba la vía pública y se hacía visible en cualquier rincón de la ciudad. Sometido a la mirada ajena, fue objeto de disciplinas como la medicina, la sociología y todas aquellas que comenzaban a preocuparse por la salud pública. Estas disciplinas pusieron el foco en esos cuerpos que habitaban las calles: cómo y dónde se exponían, con quién se relacionaban, sus condiciones de salubridad… para así escudriñar en ellos cualquier atisbo de enfermedad o de delito. De este modo, y poco a poco, en la historia de la persecución de la sexualidad de las mujeres provenientes de clases empobrecidas se fueron difuminando los límites entre la marginalidad, el delito, la criminalidad o la enfermedad.

Precisamente en la intersección entre el antifeminismo y la medicina social hemos encontrado la aparición de lo que Foucault llamó racismo de Estado y que, en este trabajo, hemos denominado como *sexismo de Estado*. En este punto, hemos querido subrayar cómo la teoría biologicista que abordó la cuestión femenina interacciona con los discursos del poder dejando ver un antifeminismo que se muestra en tanto *discurso de muerte* y que pretende la eliminación del *enemigo político*. En este caso, las enemigas fueron todas aquellas que, de un modo u otro, desestabilizaron el orden de los sexos.

Este capítulo, por tanto, plantea cómo la mujer urbana, trabajadora y de las periferias empobrecidas comenzó a convertirse en un *enemigo* para la sociedad. Era una amenaza para la mujer española en la medida en que representaba lo contrario de las virtudes de la feminidad: simbolizaba la degradación moral, el envilecimiento y la degeneración de la especie. Al hilo de ello, el capítulo sexto, titulado «Mujeres de mala vida. El antifeminismo contra el desorden moderno», aborda el modo en que son tratadas estas mujeres que se consideran una amenaza. Así, indaga en cómo el nacimiento de la medicina social hizo que expertos de toda índole pusieran la mirada en la urbe y en esos *focos del mal moderno* y sometieran a estas mujeres a una constante vigilancia por parte del poder político y de expertos de todo tipo. Ellas sufrirían un especial control, un esfuerzo destinado a mantener a raya cualquier atisbo de perversión para evitar posibles *contagios* de ese mal a la infancia, a otras mujeres y, por extensión, a la sociedad por entero. La idea era combatirlo pero, sobre todo, prevenirlo: ordenadas, limpias y

disciplinadas, las ciudades lograrían hacer frente a esa *lacra* tan moderna de la libertad sexual y el *desorden de los sexos.*

El problema de la moralidad femenina fue, entonces, perdiendo su típico carácter religioso-metafísico y comenzó a plantearse en términos científicos. De tal forma que los juicios de valor sobre los placeres de la carne pasan de ser juzgados únicamente por moralistas —que forman parte de la Iglesia o de la rama jurídica del Estado— a ser examinados también por médicos y científicos. Hasta entonces el escrutinio médico y científico nunca había tenido tanto que decir y tanta legitimidad sobre los cuerpos —sobre el cuerpo individual y sobre el cuerpo social—.

Si bien es cierto que el nacimiento de la medicina social abrió un camino hacia los derechos sociales y políticos para las mujeres y, también, hacia su salud reproductiva, por lo general los médicos y expertos de otras disciplinas no supusieron un elemento de transformación profunda, ya que no buscaron un cambio radical en el ordenamiento desigual entre los sexos. Más bien al contrario: en su mayoría, no aceptaron grandes transformaciones en lo que se refiere a la mujer. La influencia del antifeminismo sobre dichos médicos sociales tuvo como consecuencia la difusión de la idea de que la pérdida de los roles de género *tradicionales* era la causa del empobrecimiento y la degeneración de la sociedad, de ese organismo social que solo podría funcionar si todas y cada una de sus partes se encontraban en un punto óptimo. Por ello, las mujeres se convirtieron en grandes responsables de las enfermedades sociales —de las existentes o de las posibles enfermedades venideras—.

En ese sentido, el grueso de los médicos sociales pensó el cuerpo femenino en términos de salud y fortaleza como un elemento fundamental para enfrentar la *degradación de la raza.* Con una voluntad biopolítica, desde estos ámbitos se recibió el incipiente feminismo como una amenaza a la supervivencia de la nación y como un peligro para la armonía de la sociedad. Para ejemplificar esto último, nos hemos vuelto a fijar en la cultura de masas y en sus espacios.

En los tres capítulos que componen la última parte, hemos indagado especialmente en el universo de los espectáculos de masas en los que las clases populares podían transgredir los códigos normativos y en los que se vive un proceso de apertura hacia la sexualidad, esa *ola verde* que describe Jean-Louis Guereña y que se despliega especialmente en las décadas de 1910 y 1920. En el último capítulo hemos querido fijarnos en los espacios donde se desarrollaban estos espectáculos: en las salas de todo tipo en las que proliferaba el *flamenquismo;* espacios de los márgenes donde las mujeres de las clases populares gozaron de una cierta libertad de movimiento y, siempre pendientes de esquivar los ojos que las vigilaban, llevaron a cabo prácticas transgresoras. Por ese motivo, estos lugares fueron objeto de cruzadas moralizadoras en las que convergían la clase política, los estamentos religiosos y el ámbito médico y científico, apoyados por asociaciones, colectivos y ligas que operaban como grupos de presión.

En la última parte del capítulo sexto recurrimos a las entrevistas que Carmen de Burgos hizo a cinco *artistas de varietés* provenientes de familias humildes, pero que gozaban de gran fama en la primera década del siglo XX. Cinco mujeres que representan al

proletariado artístico y cuyas voces han servido para poner rostro a las tensiones y contradicciones de una época en plena mutación. Así, hemos visto cómo a través de las flamencas se expresa el sometimiento femenino a una sociedad machista que las infantiliza o las menosprecia por su apariencia física; y, por otro lado, a través de las cupletistas hemos tratado de reflejar las consecuencias que conllevaba el desafío a los límites entre la *buena* y la *mala* mujer.

En el caso específico de las cupletistas, hemos visto cómo cantaron sin tapujos en una arriesgada apuesta que encandiló al gran público, convirtiéndose no solo en los referentes eróticos de varias generaciones, sino en grandes estrellas del escenario. Pero dicha fama les acarreó que se convirtieran en el chivo expiatorio del antifeminismo y, por ello, sufrieran las medidas *correctoras* de la policía de la moral y se vieran sometidas a un *celo represor* que puso el punto de mira en la sexualidad, en el *descaro* con el que esta se exhibía de forma explícita. Por ello, sus relatos resultan especialmente crudos y tremendamente esclarecedores de las consecuencias del antifeminismo.

Cabe señalar que, pese a que en la cultura en general las voces masculinas suplantaron a las femeninas, haciendo desaparecer las experiencias propias de las mujeres, las artistas de variedades tuvieron cierta capacidad para crear y recrear nuevos referentes femeninos, para diluir los códigos de feminidad e, incluso, para transgredir los límites de lo ilícito. Por lo general, ellas no se declararon feministas ni fueron activistas a favor de la mejora de la situación social de las mujeres; ni siquiera eran artistas por vocación o por el interés de formar parte de la vida pública, más bien por una necesidad económica. Sin embargo, en su práctica sobre las tablas, estas mujeres se harán un cuerpo visible, al que se desea pero también se escucha. Por ello, este será uno de los medios a través del cual se expresa la voz de las mujeres de las clases empobrecidas y mediante el que se manifiestan tanto los deseos como los malestares femeninos. Mujeres que acaban convertidas en símbolos de la modernidad y de apertura a la sexualidad y a la sicalipsis, en referentes culturales a los que acceden las clases populares urbanas. Sin embargo, y aunque las artistas tuvieron estilos de vida diversos, transgresores y que subvirtieron los ideales de feminidad de la época, sus trayectorias no han sido apreciadas por el grueso del feminismo académico. Por ello, al indagar en la memoria de las artistas, apreciando sus vidas y sus obras, hemos querido darles valor social y político a sus figuras; pero, también, a través de sus historias de vida, hemos querido reflejar cómo encarnaron la ideología sexual dominante y cómo sufrieron los estragos que el antifeminismo causó sobre las mujeres, especialmente sobre las mujeres empobrecidas.

OBRAS CITADAS

AA.VV. 2017. *Fuera de la Ley. Volumen 2: Pistoleros, revolucionarios y noctámbulos. Los bajos fondos en España (1924-1936).* Madrid: La Felguera.

Ackelsberg, Martha. (1999) 2017. *Mujeres libres. El anarquismo y la lucha por la emancipación de las mujeres*. 4ª ed. Barcelona: Virus.

Aguado Higón, Ana y María Dolores Ramos Palomo. 2002. *La modernización de España (1917-1939). Cultura y vida cotidiana.* Madrid: Síntesis.

Aguado Higón, Ana y María Dolores Ramos Palomo. 2007. «La modernidad que viene. Mujeres, vida cotidiana y espacios de ocio en los años veinte y treinta». *Arenal. Revista de Historia de las mujeres* nº14, 2: 265-289.

Aguado Higón, Ana y Teresa María Ortega López coord. 2011. *Feminismo y antifeminismo. Culturas políticas e identidades en la España del siglo XX*. Valencia: Servicio de Publicaciones de la Universitat de València.

Álvarez Junco, José. 2001. *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*. Madrid: Taurus.

Álvarez Junco, José (coord.) *Historia de España. Vol. 12: Las historias de España. Visiones del pasado y construcción de identidad. Identidad de clase* dir. por Josep Fontana y Ramón Villares. Barcelona: Crítica/Marcial Pons.

Álvarez Peláez, Raquel. 1990. «Medicina y moral sexual en la España de preguerra». Asclepio vol.42, nº2, 203.

Álvarez Peláez, Raquel. 2004. «Publicaciones sobre sexualidad en la España del primer tercio del siglo XX: entre la medicina y pornografía». *Hispania: Revista Española de Historia* 64, nº218: 947-960.

Álvarez-Uría, Fernando y Julia Varela. 1986. *Materiales de sociología crítica.* Madrid: La Piqueta.

Amar y Borbón, Josefa. (1790). *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres.* Madrid: Benito Cano. https://www.bieses.net/wp-content/uploads/2016/03/amaryborbon_discurso_1790.pdf

Amorós, Celia. (1985) 1991. *Hacia una crítica de la razón patriarcal.* 2ª edición. Barcelona: Anthropos.

Amorós, Celia. 1990. «Feminismo, senda no transitada de la Ilustración». *Isegoría* nº1: 151-160.

Amorós, Celia. 1997. *Tiempo de feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Cátedra.

Amorós, Celia, dir. 1998. *Diez palabras clave sobre mujer*. Navarra: Editorial Verbo Divino.

Amorós, Celia. (2005) 2018. *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias…para las luchas de las mujeres.* 4ª ed. Madrid: Ediciones Cátedra/Universitat de València.

Amorós, Celia y Ana de Miguel, eds. (2005) 2010. *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Volumen 1: De la Ilustración al Segundo Sexo.* 2ª ed. Madrid: Minerva Ediciones.

Amorós, Celia y Ana de Miguel eds. (2005) 2010. *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Volumen 2: del feminismo liberal a la posmodernidad.* 2ª edición. Madrid: Minerva Ediciones.

Anastasio, Pepa. 2017. «La temerosa palabra: feminismo en los escenarios populares en la España de los años 1910-20». *Hecho Teatral* nº 17:165–182.

Anastasio, Pepa. 2017. «La temerosa palabra: feminismo en los escenarios populares en la España de los años 1910-20». *Hecho Teatral* nº 17: 165–182.

Anastasio, Pepa. 2007. «¿Género ínfimo?El cuplé y la cupletista como desafío». *Journal of Iberian and Latin American Studies* 13, nº2-3, 193-216.

Andrés Granel, Helena. 2014. *Anarquismo y sexualidad*. Madrid: La Neurosis o Las Barricadas.

Appignanesi, Richard y Óscar Zárate. 2016. Histeria. Barcelona: ECC.

Arenal, Concepción. *Cartas a los delincuentes.* 1894. Madrid: Librería de Victoriano Suárez.

Aresti, Nerea. 1998. «Pensamiento científico y género en el primer tercio del siglo XX». *Vasconia* nº25: 53-72.

Aresti, Nerea. 2001. *Médicos, donjuanes y mujeres modernas. Los ideales de masculinidad y feminidad en el primer tercio del siglo XX*. Bilbao: Servicio Editorial. Universidad del País Vasco.

Aresti, Nerea. 2002. «La Nueva Mujer Sexual Y El varón Domesticado. El Movimiento Liberal Para La Reforma De La Sexualidad (1920-1936)». *Arenal. Revista de historia de las mujeres* nº9, 1: 125-150.

Aresti, Nerea. 2010. *Masculinidades en tela de juicio*. Madrid: Cátedra. Publicacions Universitat de València.

Aresti, Nerea. 2012. «Los argumentos de la exclusión. Mujeres y liberalismo en la España contemporánea», *Historia Constitucional* nº13: 407-431.

Bard, Christine, ed. 2000. *Un siglo de antifeminismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Barreiro, Javier. 2007. «Los contextos del cuplé inicial. Canción, sicalipsis y modernidad». *Dossiers feministes* nº 1: 85-100,

Barreiro, Javier. «La Fornarina y el origen de la canción en España», Asparkía 16, 2005: 27-40.

Bernaldo de Quirós, Constancio y José María Llanas Aguilaniedo. 1998 (1901). *La mala vida en Madrid. Estudio psicosociológico con dibujos y fotografías del natural*. Huesca: Instituto de estudios altoaragoneses; Zaragoza: Egido Editorial.

Berta, Mary. 1933. «La verdadera madre». *Estudios* nº 121: 40-41.

Blanco Corujo, Oliva. 2010. *La polémica feminista en la España ilustrada: la defensa de las mujeres de Feijoo y sus detractores.* Castilla- La Mancha: Almud.

Bosch Fiol, Esperanza; Victoria A. Ferrer y Margarita Gili. 2020. Historia de la misoginia, 2ª ed. Barcelona: Anthropos.

Butler, Judith. (1990) 2010. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. 3ª ed. Madrid: Paidós Ibérica.

Butler, Judith. 2024. *¿Quién teme al género?*. Barcelona: Paidós

Caballé Masformoll, Anna. 2019. *Breve Historia de la misoginia.* Barcelona: Ariel.

Caporale Bizzini, Silvia. 1995. «Foucault y el feminismo: ¿un encuentro imposible?». *Anales de filología francesa* nº7: 5-18.

Castells, Manuel. 2005. *La era de la información. Vol.2: El poder de la identidad*. 3ª ed. Madrid: Alianza.

Cenizo, José ed. 2015. *Presumes que eres la ciencia. Estudios sobre flamenco*. Sevilla: Libros con duende.

Chuse, Loren. 2007. *Mujer y flamenco*. Sevilla: Signatura Ediciones.

Cid Lucas, Fernando.2019. «Americanismos en las guajiras flamencas: entre dos continentes», *Revista de investigación sobre flamenco, La madrugá* 1, nº16: 1-37.

Clúa Ginés, Isabel. 2007. «El cuerpo como escenario: actrices e histéricas en el *fin de siécle*». *Dossiers Feministes* nº10: 157-172

Clúa Ginés, Isabel. 2016. *Cuerpos de escándalo. Celebridad femenina en el fin de siècle*. Barcelona: Icaria.

Cobo, Rosa. 1995. *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*. Valencia: Cátedra.

Corbin, Alain. 2005. *Historia del cuerpo. Volumen 2: De la Revolución Francesa a la Gran Guerra.* Madrid: Taurus.

Cruces Roldán, Cristina. 2003. A*ntropología y flamenco. Más allá de la música II. Identidad, género y trabajo.* Sevilla: Signatura.

Cruces Roldán, Cristina. 2009. *La niña de los peines: el mundo flamenco de Pastora Pavón.* Córdoba: Almuzara.

Cruces Roldán, Cristina. 2022. «Espacios performativos del flamenco: una revisión histórica». *Cuadernos de etnomusicología* nº17.

Darwin, Charles. 2012 (1871). *El origen del hombre.* Barcelona: Crítica.

De Beauvouir, Simone. (1949) 2017. *El segundo sexo.* 4ª ed. Madrid: Cátedra.

De Burgos, Carmen. 1916. *Confesiones de artistas. Tomo I y II.* Segunda Edición. Madrid: V. H. de Sanz Calleja. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2021, https://www.cervantesvirtual.com/obra/confesiones-de-artistas-tomo-i-1065806/

De Gouges, Olympe. 2021 (1791). *Declaració dels drets de la dona i la ciutadana i altres escrits*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València.

De Larra, Luis y Manuel Fernández de la Puente. 1910. *La diosa del places. Comentarios a la fantasía cómico-lírica en un acto, dividido en seis cuadros.* Madrid: Galería de argumentos.

De Pedro, Cristina. 2021. «Fiebre de baile. Los nuevos dancings comerciales y la transformación de los hábitos de ocio e interacción sexual de la juventud popular y obrera de Madrid (1918-1936)». Rubrica contemporánea vol.10, nº19: 55-81.

De Pedro, Cristina. 2021. «Chicas modernas y de barrio. La modernidad femenina alternativa de las jóvenes de clases populares urbanas del período de entreguerras». *Feminismo/s* 37: 187-210.

De la Revilla, Manuel. 1878. «La emancipación de la mujer». Revista contemporánea IV, nº74: 447-463.

De León, Fray Luis. 1968 (1583). *La perfecta casada*. 9ª edición. Madrid: Espasa-Calpe

del Val Valdivieso, M.ª Isabel y Henar Gallego Franco eds. 2013. *Las huellas de Foucault en la Historiografía. Poderes, cuerpos y deseos*. *IV -Seminario Internacional de AEIHM. 7-8 de octubre de 2011. Madrid*. Barcelona: Icaria.

Díaz Freire, José Javier. 1999. «La reforma de la vida cotidiana y el cuerpo femenino durante la dictadura de Primo de Rivera» en El rumor de lo cotidiano: estudios sobre el País Vasco contemporáneo coord. por Luis Castells Arteche. Bilbao: Servicio Editorial. Universidad del País Vasco: 225-258.

Didi-Huberman, Georges. (1987) 2007. *La invención de la histeria: Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpêtrière.* Madrid: Cátedra.

«Discurso del General Primo de Rivera». 1927. *El Pueblo Vasco,* 19 febrero.

Duby, Georges, y Philippe Ariès eds. 2001. *Historia de la vida privada*. Madrid: Taurus. Volumen III, IV y V

Duby, Georges y Michelle Perrot. 2006. *Historia de las mujeres. Vol. 4: El siglo XIX*. 4ª ed. Madrid: Taurus.

Durán, Gloria. 2021. *Sicalípticas: el gran libro del cuplé y la sicalipsis.* Madrid: La Felguera.

Durkheim, Émile. 1989. *El suicidio* Madrid: Akal.

«El recio sentido de la moral del pueblo español». 1924. *El Pueblo Vasco*, 3 de mayo.

Encabo, Enrique. 2006. «Las músicas del 98: (Re)construyendo a identidad nacional» Tesis doctoral, Universitat Autónoma de Barcelona.

Encabo, Enrique. 2007. *Música y nacionalismos en España. El arte en la era de la ideología*. Barcelona: Erasmus.

Encabo, Enrique eds. 2019. *Miradas sobre el cuplé en España. Identidades, contextos, artistas y repertorios.* Madrid: Instituto Complutense de Ciencias Musicales.

Espigado, Gloria. 20015. *Las mujeres en el anarquismo español (1869-1939).* Madrid: La Neurosis o Las Barricadas.

Esposito, Roberto. 2011. *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Madrid: Amorrortu.

Fariña Busto, María José. 2019. «El beso deseado de tu boca. Nombres y voces para una ginealogía lesbiana (España y Portugal, primeras décadas del siglo veinte)». *Revista de Investigaciones Feministas* nº10,1: 79-96.

Feijóo, Benito. 1970 (1726-1740). *Teatro crítico universal.* Madrid: Alianza.

Fernández, Josefina. 2000. «Foucault: ¿Marido o amante? Algunas tensiones entre Foucault y el feminismo». *Revista de Estudios Feministas* v.8, nº2: 1-21.

Fernández-Martorell, Mercedes. 2019. *Capitalismo y cuerpo. Crítica de la razón masculina*. Madrid: Cátedra.

Flecha, Ramón; Jesús Gómez, Lidia Puigvert; *Teoría sociológica contemporánea.* Barcelona: Paidós, 2001.

Folguera, Pilar, ed. 2022. *El feminismo en España. Dos siglos de historia*. Madrid: Pablo Iglesias.

Folguera, Pilar, Margarita Ortega López y Cristina Segura Graiño (coords). 1997. *Historia de las mujeres en España.* Madrid: Síntesis.

Foucault, Michel. (1969) 2009. *La arqueología del saber.* Madrid: Siglo XXI.

Foucault, Michel. 2009. (1975). *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión.* Madrid: Siglo XXI.

Foucault, Michel. (1976) 2006. *Historia de la sexualidad. Vol. 1: La voluntad de saber*. 2ª ed. Madrid, Siglo XXI.

Foucault, Michel. (1977) 1992. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Madrid: Pretextos.

Foucault, Michel. (1982) 1987. *Hermenéutica del sujeto* (Madrid: Ediciones de La Piqueta).

Foucault, Michel. (1982) 1986. «¿Por qué hay que estudiar el poder? La cuestión del sujeto» en Materiales de sociología crítica ed. por Fernando Álvarez-Uría y Julia Varela (Madrid: La Piqueta), 25–36.

Foucault, Michel. 2005. *El poder psiquiátrico. Curso del Collège de France (1973-1974).* Madrid: Akal.

Foucault, Michel. 2012. *Los anormales. Curso del Collège de France (1974-1975).* 2ª ed. Madrid: Akal.

Foucault, Michel. 2012. *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976).* 2ª ed. Madrid: Akal.

Foucault, Michel. 2012. *Seguridad, territorio y población. Curso del Collège de France (1977-1978).* 2ª ed. Madrid: Akal.

Foucault, Michel. 2012. *El nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1977-1978).* 2ª ed. Madrid: Akal.

Friedan, Betty. (1963) 2016. *La mística de la feminidad*. Madrid: Cátedra.

Fusi, Juan Pablo. 2000. *España. La evolución de la identidad nacional*. Madrid: Temas de hoy.

García Carrión, Marta. «Lugares de entretenimiento, espacios para la nación: cine, cultura de masas y nacionalización en España (1900-1936)». Ayer nº90, 2: 115-137.

García Carrión, Marta. 2017. «Peliculera y española. Raquel Meller como icono nacional en los felices años 20». *Ayer* 106: 159-181.

2021. *Hacia el sur. Viajes por España de Virginia Woolf. Diarios, cartas y ensayos.* Granada: Itineraria Editorial.

García Templado, José. «Confidencias de artistas de Carmen de Burgos», Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura, CLXXXVI, 2010: 125-138.

Giner, Salvador coord. 2011. *Teoría sociológica moderna.* Barcelona: Ariel.

Gómez Bravo, Gutmaro. 2007. «El delito y la enfermedad en la España del cambio de siglo». *Cuadernos de Historia Contemporánea* vol. Extraordinario: 113-120.

Gómez Bravo, Gutmaro. 2009. «El declive de la violencia y el proceso de modernización en la España de la Restauración (1885-1918)». *Anuario de derecho penal y ciencias penales* nº62, 1: 313-356.

Gómez Bravo, Gutmaro. 2017. «" De las costumbres violentas de la sociedad española": visiones y enfoques para el siglo XIX y el primer cuarto del siglo XX». *Bulletin of Spanish Studies* vol.94, nº6: 1071-1092.

Gómez Rodríguez, Amparo. 2004. *La estirpe maldita*. Madrid: Minerva.

Gómez Rodríguez, Amparo. 2019. *Escritos sobre ciencia y género*. Madrid: Los libros de la catarata.

Gómez Rodríguez, Amparo y Antonio Canales Serrano (eds.). 2013. *Estudios políticos de la ciencia: políticas y desarrollo científico en el siglo XX*. Madrid: Plaza y Valdés.

González-Blanco, Edmundo. 1904. *El feminismo en las sociedades modernas. Tomo I, II y III.* Barcelona: Biblioteca sociológica nacional, Henrich y Cia.

González-Blanco, Edmundo. 1930. *La mujer según los diferentes aspectos de su espiritualidad.* Madrid: Reus

Guereña, Jean-Louis. 1995. «Los orígenes de la reglamentación de la prostitución en la España contemporánea. De la propuesta de Cabarrús (1792) al Reglamento de Madrid (1847)». *Dynamis* nº15, 15: 401-441.

Guereña, Jean-Louis. 2004. «La sexualidad en la España contemporánea (1800-1950)». *Hispania* LXIV/3, nº 218, 825-834.

Guereña, Jean-Louis coord. 2011. *La sexualidad en la España Contemporánea (1800-1950).* Cádiz: Universidad de Cádiz, Servicio de Publicaciones.

Guereña, Jean-Louis. 2017. «La prostitución en España en 1925 según los informes de Paul Kinsie para la Sociedad de las Naciones». *Diálogos. Revista Electrónica de Historia* vol.18, nº2: 141-160.

Guereña, Jean-Louis. 2018. *Detrás de la cortina. El sexo en España (1700-1950).* Madrid: Cátedra.

Guixà Frutos, Ricardo «Iconografía de la otredad: El valor epistemológico de la fotografía en el retrato científico en el siglo XIX», Revista Sans Soleil – Estudios de la imagen nº4, 2012: 53-73.

Hobsbawm, Eric y Terence Ranger ed. (1983) 2002. *La invención de la tradición.* 3ª Edición. Barcelona: Crítica.

Hobsbawm, Eric. (1998) 2013. *La era del capital (1848-1875).* 2ª edición. Barcelona: Crítica.

Hobsbawm, Eric. (1998) 2013. *La era del imperio, 1875-1914.* 2ª edición. Barcelona: Crítica.

Hobsbawm, Eric. (1994) 2005. *Historia de siglo XX*. 8ª edición. Barcelona: Crítica.

Irigaray, Luce. (1977) 2009. *Ese sexo que no es uno.* Madrid: Akal.

Jagoe, Catherine, Alda Blanco y Cristina Enríquez de Salamanca. 1998. *La mujer en los discursos de género: textos y contextos en el siglo XIX*. Barcelona: Icaria.

Kamin, Leon J., Richard Lewontin, Steven Rose, y Enrique Torner. 2013. *No está en los genes: racismo, genética e ideología*. Barcelona: Crítica.

Lamo de Espinosa, Emilio; José María González García y Cristóbal Torres Albero ed. 2010. *La sociología del conocimiento y de la ciencia*. Madrid: Alianza Editorial.

Laqueur, Thomas W. 1994. *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud.* Madrid: Cátedra.

Llano, Samuel. 2021. *Notas discordantes. Flamenquismo, músicas marginales y control social en Madrid 1850-1930*. Madrid: Libros Corrientes.

Llano, Samuel y Carlos García Simón (eds.). 2022. *Contra el flamenco. Historia documental del Concurso de Cante Jondo de Granada, 1922.* Madrid: Libros corrientes.

Llona Miren. 2007. «Los otros cuerpos disciplinados. Relaciones de género y estrategias de autocontrol del cuerpo femenino (primer tercio del Siglo XX)». *Arenal. Revista de Historia De Las Mujeres* nº14, 1:79-108.

López Rodríguez, Fernando. 2020. *Historia queer del flamenco. Desvíos, transiciones y retornos en el baile flamenco (1808-2018).* Barcelona-Madrid: Egales.

Luengo, Jordi. 2007. «La Bohemia resignificada. Mujeres modernas en la performance de su identidad», *Arenal* nº14, 2: 235-263.

Luengo López, Jordi. 2007. «Escenas de la vida bohemia. Una aproximación a la creatividad del "submundo" urbano». *Dossiers Feministes* nº10: 23-50.

Luna, Inés María. 2019. *Flamenco y canción española.* Sevilla: Editorial de la Universidad de Sevilla.

Lyon, David. 2009. Postmodernidad. 2ª ed. Madrid: Alianza Editorial.

Lyotard, Jean François. (1974) 2006. *La condición postmoderna*, 4ª edición, Madrid: Ediciones Cátedra.

Machado y Álvarez, Antonio. 2004 (1887). *Cantes flamencos y cantares*. Barcelona: Biblioteca de autores andaluces.

Marañón, Gregorio. 1926. «Biología y feminismo». *El siglo médico,* 10 abril.

Marañón, Gregorio. 1927. *Tres ensayos sobre la vida sexual*. Madrid, Espasa Calpe.

Marqués, Josep-Vicent, y Raquel Osborne. 1991. *Sexualidad y sexismo*. Universidad de Educación a Distancia. Fundación Universidad-Empresa.

Mier Valerón, Laura. 2022. «La representación del trabajo femenino en la mar en el imaginario visual asturiano contemporáneo», *Imafronte* 29: 1-16.

Moral García, Álvaro. 2023. *La crisis de la democracia. La aniquilación de la ciudad: las transformaciones del espacio y la política (476-2008).* Madrid: Akal.

Morant, Isabel, dir. 2006. *Historia de las mujeres en España y América Latina. Volumen III: del siglo XIX a los umbrales del XX*. Madrid: Cátedra.

Moreno Luzón, Javier. 2004. «Entre el progreso y la Virgen del Pilar. La pugna por la memoria en el centenario de la Guerra de la Independencia». *Historia y política: Ideas, procesos y movimientos sociales* nº12, 41-78.

Moreno Luzón, Javier. 2007. «Mitos de la España inmortal». *Claves de razón práctica* nº174: 26-35.

Nash, Mary. 1989. «Control social y trayectoria histórica de la mujer en España» en *Historia ideológica del control social (España- Argentina, siglos XIX y XX)*, coord. por Roberto Bergalli y Enrique E. Mari. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, 151-173.

Nash, Mary y Gemma Torres Delgado eds. 2009. *Los límites de la diferencia: alteridad cultural, género y prácticas sociales.* Barcelona: Icaria.

Nash, Mary coord. 2014. *Feminidades y masculinidades: arquetipos y prácticas de género*. Madrid: Alianza.

Nelken, Margarita. 2012 (1919). *La condición social de la mujer en España.* Madrid:

Horas y horas.

Noel, Eugenio. 2014. (1916). Señoritos chulos, fenómenos, gitanos y flamencos. Córdoba: Berenice.

Novoa Santos, Roberto. 1908. *La indigencia espiritual del sexo femenino (Las pruebas anatómicas, fisiológicas y psicológicas de la pobreza mental de la mujer. Su explicación biológica*. Valencia: Sempere y compañía

Novoa Santos, Roberto. 1929. *La mujer, nuestro sexto sentido y otros esbozos*. Madrid: Biblioteca nueva.

Offen, Karen. 1991. «Definir el feminismo: un análisis histórico comparativo». *Historia social* 9.

Offen, Karen. 2015. *Feminismos europeos, 1700-1950. Una historia política.* Madrid: Akal Universitaria.

Ortega López, Margarita. 1994. «Textos y pronunciamientos de mujeres en el Antiguo Régimen español». *Arenal: revista de ciencias sociales* 1, nº1: 117-135.

Ortega López, Margarita. 1996. «Historia y género». *Realidad: revista de ciencias sociales y humanidades* nº54: 817-824.

Ortega López, Teresa María. 2008. «Conservadurismo, catolicismo y antifeminismo: la mujer en los discursos del autoritarismo y el fascismo (1914-1936)». *Ayer* nº17: 53-83.

Ortega López, Teresa María y Francisco Cobo Romero. 2016. «"Guardianas de la raza". El discurso "nacional-agrarista" y la movilización política conservadora de la mujer rural española (1880-1939). *Historia y Política* nº37: 57-90.

Ortega López, Teresa María; Ana M. Aguado Higón y Elena Hernández Sandoica eds. 2019. *Mujeres, dones, mulleres, emakumeak. Estudios sobre la historia de las mujeres y del género.* Madrid: Cátedra.

Ortega López, Teresa María. 2020. «Contra el feminismo: movilización, represión y sublimación del modelo femenino tradicional en la primera mitad del siglo XX en España». *Revista de Humanidades* nº41: 157-180.

Ortega López, Teresa María. 2022. «Olas de antifeminismo en España. En la Segunda República, la Guerra Civil y la Dictadura de Franco». *Arenal. Revista de Historia de las mujeres* nº29, 1: 217-237.

Osborne, Raquel. 1993. *La construcción sexual de la realidad. Un debate en la sociología contemporánea de la mujer.* Madrid: Cátedra

Otero Carvajal, Luis Enrique y Santiago de Miguel Salanova. 2018. *La escuela y la despensa. Indicadores de modernidad. España, 1900-1936.* Madrid: Catarata

Otero Carvajal, Luis Enrique y Nuria Rodríguez Martín. 2022. *La mujer moderna. Sociedad urbana y transformación social en España, 1900-1936.*

Pelayo, Francisco. 2016. «El impacto del darwinismo en la sociedad española del siglo XIX». *Hispania Nova. Revista de Historia Contemporánea* nº14: 310-329.

Pérez Garzón, Juan Sisinio. 2012. *Historia del feminismo*. Madrid: Catarata.

Perujo Serrano, Francisco. 2006. La presencia del flamenco en los medios de comunicación de Granada. Vigo: Libros Uro.

Pidal y Mon, Alejandro. 1902. «El "feminismo" y la cultura de la mujer». Madrid.

Piller, Matilde. 1934. «¿A dónde va la mujer?». *Estudios* nº133: 18-19.

Posada Kubissa, Luisa. 2006. «Celia Amorós». En *20 pensadoras del siglo XX*, María José Guerra Palmero y Ana Hardisson Rumeu coord., 193-214. Oviedo: Nobel.

Posada Kubissa, Luisa. 2006. «De la diferencia como identidad: génesis y postulados contemporáneos del pensamiento de la diferencia sexual». *Araucaria* vol. 8, nº16: 108-133.

Posada Kubissa, Luisa. 2006. «Diferencia, identidad y feminismo: una aproximación al pensamiento de Luce Irigaray». *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica* vol.39: 181-205

Posada Kubissa, Luisa. 2009. «Filosofía y feminismo en Celia Amorós», *LOGOS: Anales del Seminario de Metafísica* vol. 42: 149-168.

Posada Kubissa, Luisa. 2012. *Sexo, vindicación y pensamiento*. Madrid: Huerga y Fierro.

Posada Kubissa, Luisa. 2015. «El "género", Foucault y algunas tensiones feministas», *Estudios de Filosofía* nº52: 29-43.

Posada Kubissa, Luisa. 2016. «El feminismo filosófico de Celia Amorós», *Nómadas* nº44: 221-229.

Posada Kubisa, Luisa. 2019. «El feminismo filosófico de Celia Amorós». *Alfa: Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía* nº35: 399-418.

Posada Kubissa, Luisa. 2020. «Las mujeres y el sujeto político feminista en la cuarta ola», *IgualdadES* nº2: 11-28.

Puleo, Alicia H. 1992. «De Marcuse a la sociobiología: la deriva de una teoría feminista no ilustrada», *Isegoría* nº6: 113-127.

Puleo, Alicia H. coord. 1993. *La filosofía contemporánea desde una perspectiva no androcéntrica* (Madrid: Ministerio de Educación Cultura y Deporte, Secretaría General de Educación y Formación Profesional).

Puleo, Alicia H. ed. 2011. *Condorcet, de Gouges, De Lambert y otros. La ilustración olvidada: la polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Barcelona: Anthropos.

Ramón y Cajal, Santiago. 2009. *La mujer. Psicología de El Quijote y el quijotismo. Conversaciones e ideario recogidos por Margarita Nelken.* Jaén: Formación Alcalá.

Ramos Palomo, María Dolores. 2005. «La república de las librepensadoras (1890-1914): laicismo, emancipismo, anticlericalismo». *Ayer* nº60: 45-74.

Rivera Garreta, María-Milagros. 2005. *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València.

Romero Pérez, Rosalía. 2015. «Filosofía, feminismo y género. Convergencias y divergencias con Michel Foucault», *El Búho. Revista electrónica de la Asociación Andaluza de filosofía* nº14: 128-145.

Rubin, Gayle. 1989. «Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad». En *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina,* Carole S. Vance comp., 113-190. Madrid: Revolución.

Rubio Grundell, Lucia. 2013. «Instinto depravado, impulso ciego, sueño loco: el antifeminismo contemporáneo en perspectiva histórica». *Encrucijadas. Revista crítica de Ciencias Sociales* nº5: 121-137.

Sahlins, Marshall. 1990. *Uso y abuso de la Biología: una crítica antropológica de la sociobiología.* México D.F: Siglo XXI.

Salaün, Serge. 1990. *El cuplé (1900-1936).* Madrid: Espasa

Salaün, Serge. 2007. «Las mujeres en los escenarios españoles (1890-936). Estrellas, heroínas y víctimas sin saberlo». *Dossiers Feministes* nº1: 63-83.

Salomón Chéliz, Mª Pilar. 2003. «Beatas sojuzgadas por el clero: la imagen de las mujeres en el discurso anticlerical en la España del primer tercio del siglo XX», *Feminismo/s* nº 2: 41-48.

Salomón Chéliz, Pilar. 2005. «Las mujeres en la cultura política republicana. Religión y anticlericalismo», *Historia Social* nº53: 103-118.

Salomón Chéliz, Pilar. 2006. «Laicismo, género y religión. Perspectivas historiográficas», *Ayer* nº61, 1: 291-308.

Sánchez Sánchez, Isidro. 2005. «El pan de los fuertes: la "Buena Prensa" en España» en *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la Restauración a la Transción* ed. por Ángel Luís (Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2005), 51-105.

Scanlon, Geraldine M. 1986. *La polémica feminista en la España contemporánea, 1868-1974.* Madrid: Akal.

Serra, Clara; Cristina Garaizabal y Laura Macaya. 2011. *Alianzas rebeldes. Un feminismo más allá de la identidad*. Barcelona: Bellaterra.

Serrano- Niza, Dolores, Esther Torrado Martín Palomino y María Aránzazu Robles Santana. 2014. *Género y conocimiento en un mundo global. Tejiendo redes.* Santa Cruz de Tenerife: Universidad de la Laguna

Simmel, Georg. 1961 (1911). *Cultura femenina y otros ensayos.* México: Espasa-Calpe.

Simmel, Georg. 2001 (1908). *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura.* Barcelona: Península.

Steingress, Gerhard. 1993. *Sociología del cante flamenco*. Jerez: Centro Andaluz del Flamenco.

Tacoronte Domínguez, María José. 2012. «El planteamiento sobre la mujer: positivistas, krausistas y católicos» en *VII Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España. Santiago de Compostela, 18-20 de julio* dir. por Concepción Martínez Vidal, 595-602.

Tacoronte Domínguez, María José. 2013. «La biopolítica española: el caso de Roberto Novoa Santos» en

Tacoronte Domínguez, María José. 2014. «Una aproximación a la construcción de la mujer en la España del primer tercio del siglo XX». *Cuadernos del Ateneo* nº32: 110-123.

Tacoronte Domínguez, María José. 2016. «Del imperativo natural al imperativo social». *Análisis. Revista de Investigación filosófica* 3, nº1: 61-79.

Rousseau, Jean-Jaques. 1762. *Emilio o de la educación.* Biblioteca Digital Minerd-Dominicana lee, 26. https://ministeriodeeducacion.gob.do/docs/biblioteca-virtual/dfhQ-emilio-o-de-la-educacion-jean-jacques-rousseaupdf.pdf.

Trallero, Mar y Marta Venceslao Pueyo. 2022. *Putas, República y revolución.* Barcelona: Virus.

Usó, Juan Carlos. 2022. *Orgullo travestido. El transformismo en la España del primer tercio del siglo XX*. Santander: El Desvelo.

Valcárcel, Amelia. 2004. *La política de las mujeres*. Madrid: Cátedra.

Varela, Julia. 1997. *El nacimiento de la mujer burguesa*. Madrid: La Piqueta.

Villares, Ramón y Javier Moreno Luzón (coord.). 2016. *Historia de España. Vol. 7: Restauración y dictadura* dir. por Josep Fontana y Ramón Villares. Barcelona: Crítica/Marcial Pons.

Vázquez García, Francisco y Andrés Moreno Mengíbar. 1997. *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX).* Madrid: Akal.

Vázquez García, Francisco y José Benito Seoane Cegarra. 2004. «España y la cruzada médica contra la masturbación (1800-1900). Elementos para una genealogía». *Hispania* vol. LXIV/3, nº218: 835-868.

Vázquez García, Francisco. 2010. «Figuras femeninas de la desviación sexual. España 1850-1920». *Anuario de Hojas de Warmi* nº15: 1-36.

Vázquez García, Francismo y Richard Cleminson. 2011. *Los hermafroditas. Medicina e identidad sexual en España (1850-1960).* Granada: Comares.

Vázquez García, Francisco. «Hipótesis represiva, hipótesis productiva. El contexto historiográfico de La voluntad de saber», en IV Seminario Internacional de AEIHM 7-8 de octubre de 2011: Las huellas de Foucault en la Historiografía. Poderes, cuerpos y deseos, ed. por M.ª Isabel del Val Valdivieso y Henar Gallego Franco, (Barcelona: Icaria, 2013), 15-28.

Vázquez García, Francisco (ed.). 2023. *Historia de la homosexualidad femenina en Occidente*. Madrid: Catarata.

Wollstonecraft, Mary. 1892 (2012). *Vindicación de los derechos de la mujer.* Barcelona: Taurus.

Recursos en la web

Ayuntamiento de Córdova. «Archivo Digital Julio Romero de Torres». *Museo Julio Romero. Córdova.* Museo Julio Romero de Torres, 2020. https://museojulioromero.cordoba.es/buscar

Amorós, Celia. «Teoría feminista. Celia Amorós». *Youtube*. Montserrat Boix, 11 de junio de 2011. https://www.youtube.com/watch?v=v_xOnIGkTQ8.

AA.VV. «Biblioteca Digital Memoria de Madrid». *Memoriademadrid*. Biblioteca Digital MemoriadeMadrid, 2024. https://www.memoriademadrid.es/home.php?accion=Biblioteca

Barreiro, Javier. «Edmond de Bries, el más famoso de los imitadores de artistas». *Javierbarreiro*, 2016. https://javierbarreiro.wordpress.com/2016/07/20/edmond-de-bries-el-mas-famoso-de-los-imitadores-de-artistas/

Biblioteca Nacional de España. «Catálogos». *Biblioteca Nacional de España*, 2024. https://www.bne.es/es/catalogos

Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. «Ediciones BVMC». *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.* Universitat d'Alacant y Universitat de València, 2024. https://www.cervantesvirtual.com/ediciones-bvmc/

Bohórquez, Manuel. «La Mejorana o la niña sin padres que triunfó en el baile». *Expoflamenco.* Expo Flamenco, serie oro, 2020. https://www.expoflamenco.com/clasicos-cante-jondo/bailaora-rosario-monge-la-mejorana-o-la-nina-sin-padres-que-triunfo-en-el-baile/

Canta Jerez. - Que llores por mi querer (Fandangos de El Gloria). Manuel Soto Sordera». *TomaFlamenco*, 2024. https://tomaflamenco.com/es/tracks/9218

Cátedra Leonard Cohen UniOvi. «Encuentro con Rodrigo Cuevas DR Enrique Encabo Cátedra Cohen». *Youtube*. 14 diciembre 2020. https://www.youtube.com/watch?v=OUUX1iDdy1Q

Caracol, Manolo, Melchor de Marchena, Enrique de Melchor, Manolo Heredia. «Compañera de mi alma. Mis bodas de oro con el cante». *Tomaflamenco*. https://tomaflamenco.com/es/tracks/6829

Cancioneros. «Se dice. Concha Piquer. *Cancioneros.com/letras,* 2024. https://www.cancioneros.com/letras/cancion/1721326/se-dice-concha-piquer

Chacón, Antonio. «Pa acabarlo de criar. Rondeña». *Tomaflamenco*, 2024. https://tomaflamenco.com/es/tracks/10201

Cruzado, Ángeles. «Flamencas por derecho. Mujeres que han dejado su impronta en la historia del flamenco». *Flamencas por derecho*. https://www.flamencasporderecho.com/

El Arte de vivir el Flamenco. «Listado de cantaores por orden alfabético». *Elartedevivirelflamenco*, 2003. https://elartedevivirelflamenco.com/

El Mochuelo y Joaquín El hijo del ciego. «Señora la precaución. Guajira». *Tomaflamenco,* 2024. https://tomaflamenco.com/en/tracks/5680

Falomir, Miguel. «La colección. Obras Maestras». *Museo del Prado.* Museo Nacional del Prado, 2024. https://www.museodelprado.es/coleccion/

Fernández, Antonio. «Flamencoletras». *Flamencoletras,* 2024. http://www.flamenco-letras.de/

Fernández, Esperanza. «Van a ver ustedes señores». *Youtube*. Flamenco Plus, 6 septiembre 2013, https://www.youtube.com/watch?v=qxTEa7w060k

Fundación de Estudios Espacio Público. «La extrema derecha y el antifeminismo en Europa. Informe de situación». *Espacio-publico*. Espacio Público y The Left in the European Parlament, 2021. https://espacio-publico.com/wp-content/uploads/2021/06/Informe-version-final.pdf

Fundación de Estudios Espacio Público. «Resumen ejecutivo: La extrema derecha y el antifeminismo en Europa. Ideas clave». *Espacio-publico*. Espacio Público y The Left in the European Parlament, 2021. https://espacio-publico.com/wp-content/uploads/2021/12/Resumen-Ejecutivo-Antifeminismo-y-extrema-derecha_PDF.pdf

La Goya. «Ven y ven y ven». *Youtube*. La Goya-Tema, 20 enero 2020. https://www.youtube.com/watch?v=lvbIClVmbCY

La Niña de los Peines. «Al doble de una campana», *Tomaflamenco*, 2024, https://tomaflamenco.com/en/lyrics/1855camarasa

Letrapedia y Abdolrahim Jafari. «Letrapedia. El creciente portal del Cante Flamenco». *Letrapedia*, 2016. http://letrapedia.com/letrapedia/

Magloire Bourneville, Désiré y Paul-Marie-Léon Regnard. 1927. *Iconographie Photographique de la Salpetriere (Service de M. Charcot).* https://www.getty.edu/art/collection/object/104GBN

Molina, Amalia. «La Diputada por Amalia Molina». Youtube. Antiguosmodernos, 8 junio 2008, https://www.youtube.com/watch?v=P_3PlVvYGL0

Museu Nacional d'Art de Catalunya. «Colección». *Museu Nacional*, 2024. https://www.museunacional.cat/es/coleccion

Principado de Asturias. «Colección». *Museo bbaa.* Museo de Bellas Artes de Asturias, 2024. https://www.museobbaa.com/coleccion/

Núñez, Faustino. «Flamencopolis». *Flamenco +*. Flamencopolis, 2024. https://flamenco.plus/flamencopolis/

Ortiz, Miguel. «Niño de la Huerta – Una flor que yo corté (Guajira). Flamenco Viejo. Cantes flamencos, 2014. https://www.flamencoviejo.com/nino-de-la-huerta-una-flor-que-yo-corte-guajira.html

Otero, Oscar y Miguel Calvo Santos. «Movimientos. Romanticismo». *Ha!*. Historia del Arte. Enciclopedia online de Bellas Artes, 2024. https://historia-arte.com/obras?age=&decade=2010&movement=romanticismo&technique=&country=&museum=&author=&tag=&order=

Piquer, Concha. «Se dice». Youtube. Concha Piquer -Tema, 15 noviembre 2013. https://www.youtube.com/watch?v=2LabesWFQrA

Poesía de la copla. «Las coplas». *Lapoesíadelacopla.blogspot.* La poesía de la copla y Copleros en la red. https://lapoesiadelacopla.blogspot.com/

Quílez, Francesc. «Carmen Bastián de Fortuny: problemas de recepción e interpretación». *Museunacional.* Blog del Museu Nacional d'Art de Catalunya, 2020. https://blog.museunacional.cat/es/carmen-bastian-de-fortuny-problemas-de-recepcion-e-interpretacion/

Rafael El Moreno. «Cuando los ojitos abrí (Guajira)». *Archive.org*. Centro Andaluz de Documentación del Flamenco, 2020. https://archive.org/details/rafael-moreno-el-de-jerez-cuando-los-ojitos-abri-guajira

Real Academia Española. «Diccionario de la lengua española. *Dle.rae*. Real Academia de la Lengua y Asociación de Academias de la Lengua Española, 2023. https://dle.rae.es/

Real Academia de la Historia. *Rah*. Real Academia de la Historia y Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, 2024. https://www.rah.es/

Red Municipal de Museos de Gijón/Xixón. «Ellas también estaban. La historia de las mujeres en Asturias». Red Municipal de Museos de Gijón/Xixón, Ayuntamiento de Xixón: Cultura y Educación, Universidad de Oviedo, 2023. https://www.gijon.es/sites/default/files/inline-files/ElasTambi%C3%A9nEstabanOK.pdf

Ruiza, Miguel (Dir). «Biografías y vida. La enciclopedia bibliográfica en línea». *Bibliografías y Vidas,* 2024. https://www.biografiasyvidas.com/

Thyssen-Bornemisza, Museo Nacional. «Colección». Museo Thyssen, 2024. https://www.museothyssen.org/coleccion

Vox España. «Gran acto de Vox en Marbella con Abascal, Olona, Meloni». *Youtube,* 13 junio de 2022. https://www.youtube.com/watch?v=xl0oLwxyP3w.

Vox España. «Macarena Olona en Almería, ¡La familia tiene que ser el foco de todas las políticas públicas!». *Youtube,* 30 mayo de 2022. https://www.youtube.com/watch?v=RSooNNVEECM

Discografía

Caracol, Manolo, voz. «Compañera de mi alma». Compilación de 1972. Tema 10 en *Mis bodas de oro con el cante. Antología de despedida (1922-1972).* RCA, vinilo.

La Niña de los Peines, voz; Antonio Moreno, guitarra. «Al doble de una campana». Compilación de 1997. Registrada en 1933. Tema 3 en *La Niña de los Peines. Voz de estaño fundido*. Sonifolk, CD.

La Niña de los Peines, voz. *Registros Sonoros. Niña de los Peines, 13 volúmenes.* Compilación de 2004. Calé Records, CD.

Linares, Carmen, voz; Vicente Amigo, guitarra. «Toma este puñal dorao (Cantiñas de la Mejorana, Rosa la Papera y Rosario la del Colorao)». Grabado en 1996. Tema 1 en *Antología. La mujer en el cante. Vol.1.* Universal, CD.

Marchena, Niño, voz; Ramón Montoya, guitarra. «Que no vengas a buscarme (Fandanguillo)». Compilación de 2005. Tema 12 en *Pepe Marchena. Todos sus éxitos, vol.2.* Efen Records, CD.

Marchena, Niño, voz; Ramón Montoya, guitarra. «Mi mulata está abusando». Compilación de 2011. Tema 15 en *Great interpreters of flamenco vol.2. Niño Marchena. Cantes desde 1927 hasta 1946.* Musical Ark, CD.

Marchena, Niño, voz; Ramón Montoya, guitarra. «Del guateque vengo mare». Compilación de 2014. Tema 9 en *José Tejada Martín "Pepe de Marchena". Obra completa 78 rpm (1924-1946) vol.8.* Calé Recods, CD.

Marchena, Pepe, voz; Ramón Montoya, guitarra. «Fandanguillos: Que no vengas a buscarme». Compilación de 2003. Tema 1 en *Pepe Marchena (La voz de los pueblos). Ed. Conmemorativa del Centenario de su Nacimiento (1903-2003). CD2: Cantes grabados desde 1924 a 1946).* Calé Records, CD.

Compilación de 1995. *Antología del cante gitano de nuestra tierra, 7 volúmenes.* Cinterco, CD con librillo.