

La nueva mujer sexual y el varón domesticado. El movimiento liberal para la reforma de la sexualidad (1920-1936)

The new sexual woman and the domesticated *macho*.
The liberal movement of sexual reform (1920-1936)

Nerea Aresti

Universidad de País Vasco.

Recibido el 17 de marzo de 2002.

Aceptado el 19 de abril de 2002.

BIBLID [1134-6396(2002)9:1; 125-150]

RESUMEN

Durante los años veinte y treinta, un influyente movimiento de reforma sexual, de corte liberal progresista, aspiró a cambiar los ideales y los hábitos sexuales de hombres y mujeres, en un sentido secularizador y moderno. Los nuevos moralistas pretendían superar las concepciones tradicionales y religiosas, y sustituirlas por nuevos conceptos de inspiración científica. El resultado fue un cuerpo doctrinal reformista, aunque siempre respetuoso con los privilegios masculinos. Pese a sus limitaciones, conceptos tales como la castidad femenina y la responsabilidad sexual masculina se vieron hondamente transformados. El artículo evalúa también las repercusiones contradictorias de aquella evolución ideológica, tanto para los hombres como para las mujeres.

Palabras clave: Sexualidad. Género. Discurso. Ciencia. Religión. Liberalismo. Historia del siglo XX.

ABSTRACT

During the 1920s and 1930s, an influential group of Spanish progressive liberals promoted a movement of sexual reform. Sexual reformers attempted to secularize gender ideals and to change the sexual habits of men and women. These modern moralists opposed the traditional and religious understanding of sexuality, and tried to replace the old discourses with secular and allegedly scientific concepts. The new doctrine, although reformist, never challenged male privileges. Despite its limitations, the new discourse on sexuality deeply transformed traditional concepts of female chastity and paternal responsibility. This article also evaluates the contradictory repercussions of this ideological evolution, for both men and women.

Key words: Sexuality. Gender. Discourse. Science. Religion. Liberalism. History of the 20th Century.

SUMARIO

1.—La sexualidad desde el punto de vista de la religión católica. 1.1.—El matrimonio como divina indulgencia. 1.2.—Cambios y adaptaciones en el discurso de la Iglesia. 2.—La nueva

moral sexual. 2.1.—Abstinencia versus continencia. 2.2.— La creación de un nuevo concepto de normalidad sexual. 3.—La crítica a la doble moral y el deber conyugal de las mujeres. 3.1.—Piedad religiosa, castidad femenina y clases sociales. 3.2.—Del “desdoblamiento del amor” a la “mujer completa”. 4.—El proyecto de reforma de la sexualidad masculina. 5.—Conclusiones. 6.—Bibliografía.

Dos momentos del siglo XX destacaron como períodos de gran incertidumbre sobre el futuro de las relaciones de género: la década de los años setenta, marcada por el florecimiento de un desafiante movimiento feminista, y los no menos agitados años veinte. Los efectos derivados de la Primera Guerra Mundial y el feminismo de principios de siglo fueron el telón de fondo de la inestabilidad de la década de los veinte. Sin embargo, ni la neutralidad en la Gran Guerra, ni la debilidad relativa de los grupos feministas autóctonos evitaron que también la sociedad española asistiera a una crisis del “orden sexual” heredado del pasado. Esta crisis afectó directamente a los discursos e ideales que guiaban la vida sexual de hombres y mujeres. De hecho, aquella sociedad vio tambalear los pilares de una ética sexual tradicional y aparentemente inalterable.

Los ideólogos vinculados al liberalismo progresista jugaron un papel fundamental en la evolución de los ideales sexuales de la época. Ciertos sectores profesionales de las clases medias mostraron su empeño por acelerar un proceso ya en marcha de modernización de las relaciones de género y de secularización de los discursos sobre la sexualidad. Los modernos moralistas estaban proponiendo la sustitución de los dictados de la Iglesia Católica, que tenían en la castidad su más emblemática expresión, por un nuevo ideal de moderación y control racional de los impulsos sexuales. Lemas tales como “¡Sé cauto, no casto!” reflejaban el espíritu de aquellos intentos transformadores. El presente artículo analiza los rasgos de esta intensa y ambiciosa campaña de reforma sexual, y sus repercusiones para las mujeres y hombres de la época.

Los reformadores de la moral sexual se vieron enfrentados a una realidad social heterogénea, en la que convivían unas culturas y hábitos sexuales dispares. Así, la percepción por hombres y mujeres de lo que era posible y aconsejable en el terreno de la sexualidad difería profundamente. Los defensores de una nueva moral sexual se propusieron elaborar un doble proyecto. Por un lado, pretendieron modernizar y secularizar la sexualidad femenina, a la que consideraban presa de concepciones obsoletas y anticientíficas. Por otro lado, los nuevos moralistas deseaban ofrecer una solución moderna y racional al supuesto impulso sexual incontrolado de los hombres. Querían así llenar el vacío creado por la progresiva ruptura de vínculos entre la moral tradicional y religiosa y la moral sexual masculina. Esta ruptura había dado

origen a una suerte de “interregno moral”, fenómeno estrechamente ligado al nacimiento de la sociedad moderna.

En las siguientes páginas advertiremos la imposibilidad de realizar una lectura simple del programa de reforma sexual. Los procesos de modernización ideológica no se traducen de forma sistemática en efectos liberadores para las mujeres, y la evolución de los discursos sobre sexualidad tuvo también unas consecuencias complejas. No debemos olvidar que, si bien aquellos ideólogos liberales plantearon la necesidad de cambios importantes, ellos no deseaban revolucionar las relaciones de género, y su proyecto fue siempre respetuoso con la supremacía masculina.

1.—La sexualidad desde el punto de vista de la religión católica

1.1.— El matrimonio como divina indulgencia

En el contexto del primer cuarto del siglo XX, matrimonio y castidad eran dos conceptos cruciales en el discurso católico sobre la sexualidad. Este discurso era altamente exigente no sólo con las mujeres sino también con los hombres, a los que imponía, en el terreno de los ideales, un modelo de contención sexual que muy pocos respetaban en la práctica. Como es sabido, la permisividad hacia los excesos masculinos y la inflexibilidad con los deslices femeninos fue una constante en la política sexual de la iglesia católica. Así, la tolerancia con la doble moral masculina fue la eterna acompañante de unos principios teóricos férreos. La Iglesia dictaba que los buenos creyentes no casados debían observar total abstinencia sexual, así como los matrimonios durante largos períodos de tiempo¹. Los intelectuales católicos recordaban a menudo a los fieles que los órganos y los deseos sexuales no habían sido concedidos por Dios a los seres humanos con el fin de que éstos obtuvieran placer, sino para asegurar la perpetuación de la especie², a la vez que aseguraban que era posible minimizar al extremo la dimensión placentera del acto reproductivo³. Por definición sin embargo, castidad y matrimonio, ser casto y estar casado a un mismo tiempo eran mandatos irreconciliables, y las contradicciones que esta doble defensa suscitaba no siempre se saldaban, en aquellos años, apelando a la supremacía de la institución matrimonial. La

1. BLANC Y BENET, José: *La moderación de la libidine*. Barcelona: 1905, pp. 10 y 11.

2. GONZÁLEZ BLANCO, Edmundo: *El feminismo en las sociedades modernas*. Tomo II. Barcelona: 1903, p. 105.

3. CASTRO CALPE, Antonio: *Deontología médica en las tendencias sexuales de los célibes*. Madrid: 1927, p. 19. Ver también referencia 1, p. 7.

abominación de los denominados pecados de la carne llevaba a los ministros de la Iglesia, con más frecuencia de la que cabría esperar desde una perspectiva actual, a ensalzar la castidad por encima de otras virtudes cristianas y de sagradas instituciones, incluida la institución matrimonial.

Los modernos reformadores de la moral sexual volvieron su mirada a los países anglosajones como referencia constante en sus esfuerzos por renovar los ideales y hábitos sexuales en un sentido laico. También para los defensores de la fe católica el protestantismo fue una referencia importante, negativa claro está, en su oposición a los intentos modernizadores de los nuevos teóricos de la moral. La Iglesia Católica española se mostró siempre contraria a cualquier iniciativa de cambio⁴, y este conservadurismo se plasmó también en su actitud hacia el matrimonio, al que consideraban pilar fundamental de la sociedad. A diferencia del protestantismo, que según señalaban los padres de la Iglesia Católica había reducido el matrimonio a un “mero contrato natural”, el catolicismo decía haber respetado la “verdadera tradición” establecida por Jesucristo, de acuerdo a la cual el matrimonio era un sacramento sagrado e inviolable⁵. La oposición católica al divorcio en contraste con las leyes de otros países europeos protestantes hundía su raíz argumental en esta supuesta fidelidad del catolicismo al verdadero legado de Cristo.

El sacramento matrimonial combatiría supuestamente los caóticos instintos naturales y sus desastrosas consecuencias tanto para el orden moral como social, así como para la familia y las mujeres. Muchos teóricos católicos insistieron en afirmar que la indisolubilidad del matrimonio era la más eficiente protección de las mujeres en la familia frente a la volubilidad masculina⁶. Los católicos españoles recriminaron con vehemencia lo que consideraban actitud permisiva de la Iglesia protestante con la poligamia. En su opinión, el protestantismo había degradado el matrimonio hasta convertirlo en un contrato mundano y frágil, en el cual las mujeres quedaban totalmente indefensas y desamparadas ante la inconstancia masculina. Ciertamente, aquellos intelectuales conservadores intentaban sobre todo garantizar la unidad de la

4. Esta oposición se produjo incluso cuando los cambios venían impulsados desde Roma. MONTERO, Feliciano: *El movimiento católico en España*. Madrid: Eudema, 1993, pp. 15-17.

5. MONREAL, Porfirio: “El Sacramento y el rito del matrimonio”. En PÍO XI: *El matrimonio cristiano. Comentarios y glosas a la Carta Encíclica de S.S. sobre el matrimonio cristiano*. Madrid: 1931, pp. 84 y 86.

6. RAMIRO DE MAEZTU, desde su perspectiva conservadora, destacó que la historia de la humanidad había puesto de manifiesto esta función fundamental del matrimonio. En el prólogo al libro de MONTERO Y GUTIÉRREZ, Eloy: *Neomalthusianismo, eugenesia y divorcio*. Madrid: 1932, p. VIII.

institución familiar y evitar una legislación favorable al divorcio. Sin embargo, es posible que conectaran también con ciertas subjetividades femeninas, en una sociedad en la que los hombres gozaban de gran libertad de movimientos en su vida privada, y ellas disponían de muy limitados recursos en el caso de abandono marital⁷.

La defensa católica del carácter sacramental del matrimonio no significaba que, desde un punto de vista religioso, la condición de madre y esposa fuera la única aceptable, ni siquiera la más deseable. Castidad y pureza espiritual, simbolizadas en la figura de la Virgen María, representaban un modelo elevado, superior de feminidad. De nuevo, los representantes de la Iglesia Católica condenaron el Luteranismo acusándole de haber manchado la imagen de la Virgen, de haberla arrojado del reino celestial a nuestro mundo de pecado. El ultra conservador Alejandro Pidal y Mon, por ejemplo, calificó a Lutero de monje apóstata, bárbaro y celoso, culpable de haber expulsado “del claustro a la Virgen del Señor para unirse con ella en nefando y sacrilego consorcio”⁸. Los católicos dogmáticos acusaron a Lutero de haber sexualizado y prostituido la sagrada imagen de la Virgen María, y de haberle arrebatado criminalmente su velo virginal “para lanzarla sola y desamparada en el arroyo”⁹.

La Iglesia Católica española concibió el matrimonio como una estructura eficaz para el control de la vida de las gentes, y para reforzar la estabilidad social y el orden moral. Pero el matrimonio era presentado a menudo más como un instrumento que como un objetivo en sí mismo. El punto de partida doctrinal para muchos católicos era el legado de San Pablo. San Pablo, célibe virtuoso él mismo, aceptó el matrimonio como un mal menor, como un medio eficaz para poner freno a la sexualidad desordenada. Tal y como señaló el jurista Quintiliano Saldaña, San Pablo dio autorización a los casados para cohabitar; él no lo exigió de ellos, sino que les perdonó por hacerlo¹⁰. El matrimonio entraba dentro de la categoría “ex genere permissorum”¹¹, una condición permitida, una divina indulgencia. Los textos sagrados advertían que Dios se había dirigido a los cobardes, a los pusilánimes, a los tímidos, a

7. Feministas católicas como GIMENO DE FLAQUER utilizaron este argumento para alabar los esfuerzos de la Iglesia Católica destinados a proteger a las mujeres de la inconsistencia de los hombres y asegurar así el futuro de las mujeres en la familia. GIMENO DE FLAQUER, Concepción: *La Virgen Madre y sus advocaciones*. Madrid: 1907, pp. 155 y 157.

8. PIDAL Y MON, Alejandro: *El “Feminismo” y la cultura de la mujer*. Madrid: 1902, p. 17.

9. Ver referencia 8, p. 20.

10. SALDAÑA, Quintiliano: *Siete ensayos sobre sociología sexual*. Madrid: 1929, p. 157.

11. MONTERO Y GUTIÉRREZ, Eloy: *El matrimonio y las causas matrimoniales*. Sevilla: 1927, p. 20.

aquéllos de voluntad débil, incapaces para contenerse a sí mismos, para que contrajeran matrimonio porque “más vale casarse, que abrasarse en el fuego de la impureza”¹². La Divina Providencia habría establecido el matrimonio como un “remedio contra el inmoderado ardor del apetito”¹³.

En la tradición del pensamiento católico, la virginidad había sido presentada como una condición excelsa por encima del matrimonio, y la abstinencia sexual como un valor superior¹⁴. Los católicos ortodoxos eran contrarios a abandonar la doctrina de Trento, que sentenciaba: “Si alguno dijese que el matrimonio debe ser preferido al estado de virginidad o de celibato, y que no es preferible vivir célibe a comprometerse en el matrimonio, que sea anatematizado”¹⁵. Esta idea pervivió de forma irregular en el seno de la Iglesia y en el discurso católico, y convivió allí con la glorificación de la institución matrimonial, tan necesaria a su vez para perpetuar el orden de las cosas.

1.2.—Cambios y adaptaciones en el discurso de la Iglesia

La Iglesia Católica española, que destacó por su impermeabilidad a la evolución de su entorno y su entusiasta oposición a cualquier tipo de cambio, no renunció sin embargo al gobierno de la vida privada de sus súbditos y al control de sus deseos y de sus actos. Esta vocación de tutela social obligó en ocasiones a tímidos movimientos de adaptación a una sociedad cambiante. La figura de la Virgen María, en tanto que símbolo de la feminidad positiva, fue sometida a cambios de énfasis muy significativos. Durante el primer tercio del siglo XX, la dimensión maternal de la Virgen fue comiendo terreno a la Inmaculada Concepción. Este fenómeno estuvo relacionado, pensamos, con la creciente presencia del feminismo, una presencia ideológica y en menor medida social, que vino a representar una amenaza para el mantenimiento de los papeles de género tradicionales. En este contexto, la imagen de la Virgen Madre ganó protagonismo, a la vez que la utilidad retórica de la pureza virginal fue pasando a un segundo plano.

También se produjo una evolución en la actitud de la Iglesia Católica con respecto a la ciencia. A medida que crecía la autoridad intelectual y social de

12. BAYO, Lázaro: *Luchas de la castidad*. Cádiz: 1930, p. 42.

13. Ver referencia 5, p. 80. En realidad, no siempre había sido así. Según la doctrina católica el pecado original había destruido la obra armónica de Dios y había roto el dique racional que contenía la tentación del pecado y de la carne hasta entonces, perdiendo los seres humanos en aquel instante su capacidad para dominar las pasiones mundanas.

14. Ver referencia 11, p. 14.

15. Concilio de Trento, Sesión número 24, Sexto Canon. Citado por CAMPIÓN, Leo: “Temas sexuales”. *Estudios*. Número 158, Noviembre de 1936, p. 21.

los científicos, el pensamiento religioso católico incorporó modos de compatibilizar la ciencia y el dogma. En concreto, debieron hacer frente al enorme prestigio que las denominadas leyes naturales estaban adquiriendo como referencia para el comportamiento individual y social. Según esta visión en auge, el deseo sexual era una fuerza natural, inalienable, que era necesario canalizar para evitar su desviación hacia formas “patológicas”. Los argumentos religiosos en defensa de la castidad cambiaron. Si hasta entonces los teóricos de la Iglesia habían hecho hincapié en la necesidad de oponer la fuerza de la razón y la fe a los impulsos sexuales, sin recavar en cuestiones de salud, a partir de este momento argumentarían que la continencia no era insalubre ni peligrosa desde el punto de vista de la higiene¹⁶.

Otro intento de renovación consistió en el abandono progresivo de una tradición de silencio por parte de la Iglesia en temas sexuales. Tal y como explicaba el teólogo progresista Jaime Torrubiano Ripoll, los curas acostumbraban a cerrar sus ojos, e intentaban tapar también los de sus súbditos, ante los problemas sexuales, y “si algo han escrito de ello ha sido en latín, siempre en latín, para que en tales materias fuera el pueblo cristiano un perpetuo inconsciente”¹⁷. Conforme los discursos sobre sexualidad se multiplicaron de modo formidable en los años que siguieron a la Primera Guerra Mundial, la Iglesia debió responder a las visiones laicas y materialistas que estaban inundando la sociedad. El silencio legendario, impuesto a través del tiempo y convertido ya en inercia, había llegado a convertirse en un obstáculo para la defensa de los argumentos religiosos en la batalla ideológica que estaba teniendo lugar entonces. Cuando en 1931 el Papa Pío XI escribió su famosa encíclica *Casti Conubii* para dar a conocer la posición actualizada de la Iglesia de Roma en estos asuntos, él mismo advertía que habría preferido no tener que escribir sobre tales cosas “como conviene a los santos”, pero que se había visto obligado a ello “por el bien y salvación de las almas”¹⁸.

Los esfuerzos de la Iglesia Católica por adaptarse a los nuevos tiempos y modernizarse en una sociedad cambiante fueron siempre escasos y, en todo caso, insuficientes para afrontar con éxito una inminente crisis de autoridad ideológica. Puntos de vista menos rígidos y más tolerantes sobre la sexualidad proliferaban y alcanzaban todos los rincones. Algunos observadores se atrevieron incluso a afirmar que el ateísmo y la irreligiosidad habían barrido, a partir de la Primera Guerra Mundial, todos los preceptos de la moral

16. Ver referencia 1, pp. 10 y 14; BLANC Y BENET, José: “Los principios de la moral y la práctica médica. IV. Excesos venéreos”. *Criterio Católico en las Ciencias Médicas*. Número 44, Agosto de 1901, pp. 231-2; y ver también referencia 3, p. 5.

17. TORRUBIANO RIPOLL, Jaime: *¿Son ellos adúlteros? Para mujeres casadas y casaderas. Y para gente de sotana*. Madrid: 1921, p. 20.

18. PÍO XI, “*Casti Connubii*”. Ver referencia 5, p. 29.

cristiana en cuestiones sexuales¹⁹. En un momento en el que, se aseguraba, las tentaciones y los “ataques de la pasión” derivados de la vida moderna eran más fuertes que nunca, muy pocos contaban ya con la salvaguarda de la fe católica²⁰. A pesar del tono alarmista y lo desproporcionado de estas afirmaciones, tales percepciones de la realidad no fueron raras. Parecía claro que la Iglesia no estaba sabiendo responder a las exigencias de aquellos momentos críticos y que, sentenciaban algunos, los sermones se habían convertido en la forma menos práctica de todas para convencer a los espíritus²¹.

2.—*La nueva moral sexual*

2.1.—Abstinencia versus continencia

Después de muchas décadas de relativo silencio, “una fiebre de publicaciones”, conferencias y debates sobre “cuestiones sexuales” afectó a la sociedad española de los años veinte del pasado siglo²². Diferencias entre los sexos, matrimonio, prostitución, enfermedades venéreas, patologías sexuales, malthusianismo y eugenesia fueron los temas favoritos para los autores de centenares de libros, artículos y mítines. Los populares escritos y conferencias de Gregorio Marañón, la campaña en pro de la abolición de la prostitución del psiquiatra César Juarros, y la campaña del doctor Antonio Navarro Fernández destinada a popularizar los principios de la higiene sexual y la eugenesia, fueron piezas significativas de este nuevo edificio discursivo. Sus artífices formaban un grupo de profesionales progresistas, médicos, periodistas, juristas y teóricos sociales, que aspiraban a renovar ideológicamente a la sociedad en materias de tal trascendencia. Para finales de los años veinte, las nuevas propuestas eran ya mayoritariamente aceptadas en el ámbito de las ciencias naturales y de la medicina. En 1929, el doctor Bugallo Sánchez ganó el premio de la Sociedad Española de Higiene con su trabajo *La higiene sexual en las escuelas*. Bugallo dedicó su libro, no casualmente, a los doctores Marañón y Juarros. Las propuestas del higienista premiado coincidían

19. GÓMEZ OCAÑA, José: *El sexo, el hominismo y la natalidad*. Madrid: 1919, p. 127.

20. SÁNCHEZ DE RIVERA, Daniel: *La ruta del matrimonio*. Madrid: 1929, p. 311.

21. A. DE M.: “La sexualidad en la calle”. *Sexualidad*. Número 80, 28 de Noviembre de 1926, p. 15.

22. Tras examinar el catálogo de publicaciones de una de las editoriales más importantes del país (Morata, ed), Raquel ÁLVAREZ PELÁEZ ha extraído el dato de que de las setenta publicaciones de 1933, cuarenta y cuatro correspondían a los denominados temas sexuales. En ÁLVAREZ PELÁEZ, Raquel: “Introducción al estudio de la eugenesia española (1900-1936)”. *Quipu*, Enero-Abril de 1985, p. 112.

básicamente con lo que venían siendo los ejes ideológicos de la campaña de reforma sexual. Planteaba la necesaria diferenciación entre abstinencia y continencia, rechazando la primera por considerarla perjudicial para la mayoría, y elogiando la continencia como una práctica saludable para todos²³.

En opinión de los modernos moralistas, la Iglesia Católica era la máxima responsable del estancamiento ideológico del país en las “cuestiones sexuales”. La Iglesia, decían, había disfrutado del monopolio sobre la educación sexual de las gentes, pero se había encargado también de que la ignorancia sobre estos temas siguiera siendo absoluta. Los promotores del proyecto de reforma sexual centraron sus críticas hacia la Iglesia en el concepto de castidad. Fueron especialmente los doctores en medicina quienes elaboraron numerosos y diversos argumentos contra los preceptos católicos. Muchos de ellos aseguraban que la Iglesia había pretendido imponer un modelo de perfección que podía sólo ser aplicado a ciertos individuos, pero que de ningún modo podía representar un ideal universal. El famoso jurista Quintiliano Saldaña argumentaba con ironía que para aquéllos que habían sabido resistir “la ambiciosa tentación de ser santo”, el prototipo de castidad era simplemente desproporcionado. En su opinión, la táctica de la Iglesia consistente en prohibir lo lícito por fomentar la perfección no era justa para el común de los mortales²⁴. Además, dado que aquel ideal no era realmente practicable, una doble moral sexual, clandestina e hipócrita, se había desarrollado en España con singular fuerza²⁵. Un mundo plagado de desigualdades, falsedades e injusticias, una infidelidad congénita y las “artes del disimulo”²⁶ habían acompañado desde siempre a la intolerancia religiosa.

Médicos y sociólogos solían asociar la represión de los “instintos normales” a la esterilidad y al nacimiento de perversiones sexuales. La imagen de las monjas, por ejemplo, solía ser identificada con la infecundidad social, y los conventos eran representados como instituciones en las que las pasiones sexuales se exacerbaban hasta desviarse por los senderos de la patología. De hecho, se planteaba que la abstinencia sexual y las llamadas perversiones sexuales eran las dos caras de la misma moneda. La abstinencia se asemejaba en sus efectos a la lujuria más desenfrenada²⁷, y este irracional mandato era el responsable de una supuesta proliferación de “pervertidos sexuales y libertinos” en la sociedad española de la época²⁸. En el fondo de estas aseveracio-

23. BUGALLO SÁNCHEZ, J.: *La higiene sexual en las escuelas*. Madrid: 1930, pp. 54-55.

24. Ver referencia 10, pp. 156 y 160.

25. NOGUERA, Joaquín: *Moral. Eugenesia y Derecho*. Madrid: 1930, p. 50.

26. JUARROS, César: *De regreso del amor*. Madrid: 1926, p. 83.

27. MARTÍN DE LUCENAY, A.: *La abstinencia y la moral*. Madrid: 1933, p. 51.

28. TORRUBIANO RIPOLL, Jaime: “La moralidad de los besos y de los tactos”. *Sexualidad*. Número 42, 7 de Marzo de 1926, p. 3.

nes estaba la convicción de que el impulso sexual era una fuerza natural irreducible que, si era reprimida, lejos de desaparecer acababa manifestándose en formas patológicas. Las teorías de Sigmund Freud influenciaron de forma notable la literatura científica sobre esta cuestión, y no eran raras las referencias explícitas al psicólogo austriaco.

2.2.—La creación de un nuevo concepto de normalidad sexual

La lucha ideológica entre católicos y moralistas laicos no afectaba únicamente al contenido de las ideas defendidas por unos y otros. En aquel enfrentamiento estaba en juego también la autoridad ideológica de ambos; se estaba decidiendo a quién correspondería el liderazgo de la función de tutela social sobre temas sexuales en las décadas siguientes. Médicos y biólogos defendieron su capacidad para convertirse en los nuevos consejeros de la vida sexual y familiar. Ellos serían los nuevos “guías espirituales de las masas”, en expresión de un doctor de la época²⁹. En realidad, las nociones religiosa y laica de la sexualidad no estaban tan enfrentadas entre sí. Al contrario, existían significativas conexiones entre ambas visiones. Los moralistas católicos y los progresistas laicos tenían una diferente percepción de lo que era el orden moral y social, pero tanto unos como otros reconocían la necesidad de controlar y civilizar los impulsos naturales del individuo. Ambos pensaban que era necesario establecer un criterio de normalidad sexual, aunque “normalidad” tuviera un significado distinto en los discursos científico y religioso.

La nueva ética sexual trajo consigo una redefinición de lo que sería considerado normal e inaceptable desde el punto de vista de los hábitos y comportamientos sexuales. Tal y como advirtió Quintiliano Saldaña, la nueva doctrina sexual debía ser clara, limpia y honesta, situando frente a frente la sexualidad buena y aceptable (desde el punto de vista “científico”), y las perversiones sexuales. Era importante redibujar con precisión la línea que separaba la normalidad de la perversión porque, aseguraban, “no hemos de condenar la Sexualidad, sino hacer que las multitudes comprendan su verdadero sentido”³⁰. Edad y estado civil fueron dos criterios importantes a la hora de delimitar la “buena sexualidad” de los “hábitos deplorables”. La mayor parte de los reformadores sexuales se opusieron al contacto sexual antes del matrimonio. Por otro lado, efectuaron un giro en la percepción de la prosti-

29. MARTÍN GREGORIO, José: “Lección de sexología”. *Gaceta Médica Española*. Número 62, Noviembre de 1931, p. 52.

30. Editorial: “Sexualidad”. *Sexualidad*. Número 47, 11 de Abril de 1926.

tución. Se enfrentaron a la idea ampliamente extendida de que la prostitución servía como una práctica iniciadora y educativa para el hombre joven soltero. De hecho, este tema se convirtió en un pilar fundamental del nuevo programa.

Como parte de la tarea ideológica de trazar la frontera entre la "normalidad" y la sexualidad inaceptable, la homosexualidad se convirtió en un tema de interés general entre los teóricos sociales durante los años veinte. La normalidad sexual se definió más explícitamente como heterosexual, en la medida en que la homosexualidad se convirtió en un tema de preocupación señalado. De un modo sistemático, la homosexualidad apareció relacionada con los nuevos fenómenos del feminismo y lo que se vino en llamar "el tercer sexo". Un nuevo concepto de la homosexualidad vino a sustituir a la visión religiosa de la misma, particularmente en los círculos progresistas. La homosexualidad dejaba de ser un pecado para convertirse en una patología médica.

La percepción tradicional de la homosexualidad tenía en las palabras del apóstol San Pablo una firme referencia: "Ni los fornicarios, ni los adúlteros, ni los afeminados poseerán el reino de Dios"³¹. La Iglesia condenaba la homosexualidad como un pecado mortal. Desde esta perspectiva, el pecador, la persona homosexual, era responsable de su decisión de violar los mandatos divinos. El Código Penal de 1870 respetaba aún la jurisdicción religiosa sobre el comportamiento sexual de hombres y mujeres, y por lo tanto no tipificaba la homosexualidad en sí misma como un delito punible por la ley terrenal. El Código Penal de 1928, redactado durante la dictadura de Primo de Rivera, introdujo ya el comportamiento homosexual como un crimen tipificado. El artículo 616 de este Código condenaba explícitamente los "actos contra el pudor con personas del mismo sexo". Este artículo reflejaba y a su vez contribuía a provocar el nacimiento de un nuevo "problema social". Además, la nueva legislación amenazaba el dominio eclesiástico en estos temas. Desde su conservadurismo, Primo de Rivera no abandonaba aún el concepto tradicional de la conducta homosexual como decisión libre del individuo, que por lo tanto resultaba ser responsable de sus actos. Así, el tratamiento de la cuestión por la dictadura primorriverista era complicado. Por un lado, se oponía a la concepción científica de la homosexualidad como patología, reforzando la visión culpabilizadora del catolicismo, a la vez que socavaba la autoridad de la Iglesia para intervenir en la vida privada de los individuos.

El abogado progresista Luis Jiménez de Asúa destacó que el artículo 616 del Código Penal primorriverista ignoraba las nociones más elementales de la

31. Los moralistas católicos apelaban aún en aquellos años a las palabras del apóstol en sus arengas contra la homosexualidad. Ver, por ejemplo, en referencia 16 la obra de José BLANC Y BENET, p. 230.

“patología sexual”³². Las ciencias médicas se decían capaces de explicar los remotos orígenes de lo que denominaban “instintos sexuales pervertidos”³³. El psiquiatra César Juarros señalaba a principios de los treinta que una nueva tesis sobre la homosexualidad había venido ganando adeptos en los últimos años: la idea de que el homosexual no era pecador o vicioso por voluntad propia, o alguien que maliciosamente decidía sobre su comportamiento sexual, sino una víctima de una terrible patología³⁴. Gregorio Marañón fue el autor de la teoría sobre homosexualidad más elaborada e influyente, desde un punto de vista pretendidamente científico. Sus escritos al respecto alcanzaron gran popularidad, y frases como la que a continuación reproducimos lograron un eco importante en amplios sectores; él afirmó que el supuesto “invertido sexual” era tan responsable de su “anormalidad” como lo era el diabético de su glicosuria.

La teoría de Marañón sobre la homosexualidad fue bien acogida en determinados círculos y, como era previsible, denostada en otros. Los más conservadores y religiosos criticaron lo que Michel Foucault llamó carácter productivo del nuevo discurso, es decir, la capacidad de los discursos normativos no sólo para reprimir sino también para conformar subjetividades. Los argumentos de Marañón, aunque altamente prescriptivos, ayudaban también a construir, ideológica y socialmente, la identidad homosexual. Los defensores de la moral tradicional criticaban a Marañón el haber alimentado “el culto impudente y público al repugnante Belial”³⁵. En un tono apocalíptico bastante usual en las filas de la reacción, se aseguraba con alarma que los que “hasta hace poco operaban con vergüenza y en la sombra”, se habían vuelto abierta e insolentemente visibles gracias a las nuevas teorías científicas³⁶. En el otro extremo del espectro ideológico casi nadie defendió la homosexualidad como una opción legítima ni fue capaz de escapar a los términos del debate sobre si ser homosexual era un pecado o una patología. Viejos y nuevos moralistas dejaron muy poco espacio para alternativas más tolerantes.

Los modernos moralistas establecieron así lo que debía ser considerado desviado o inaceptable en relación a los comportamientos sexuales. Al mismo tiempo, elaboraron una nueva definición de “normalidad sexual”, en la que la

32. JIMÉNEZ DE ASÚA, Luis: *Libertad de amar y derecho a morir*. Buenos Aires: Depalma, 1984 (séptima edición; primera edición en 1928), p. 204.

33. MARAÑÓN, Gregorio: *La evolución de la sexualidad y los estados intersexuales*. Madrid: 1930 (primera edición, 1929), p. 130.

34. JUARROS, César: “Normas básicas de educación sexual”. *Sexus*. Número 1, 1932, p. 15.

35. SAN DE VELILLA, Antonio: *Sodoma y Lesbos modernas. Prederastas y safistas, estudiados en la clínica, en los libros y en la historia*. Barcelona: 1932, p. 121.

36. Ver referencia 35, pp. 119 y 135.

heterosexualidad jugaba un papel renovado en un discurso secularizado. La moderación se convirtió en la piedra de toque del nuevo ideal de conducta. Esta defensa del uso pero no del "abuso" de la sexualidad tuvo un impacto bien diferente en los hombres y en las mujeres, porque unos y otras participaban de culturas sexuales también distintas. Es más, el propio concepto de moderación adoptó un contenido diferente dependiendo de si era aplicado a los hombres o a las mujeres. La noción de normalidad sexual se construiría, una vez más, con un doble significado.

3.—*La crítica a la doble moral y el deber conyugal de las mujeres*

3.1.—Piedad religiosa, castidad femenina y clases sociales

Durante muchos años, pensadores de talante ideológico diverso coincidieron en destacar la piedad religiosa a la hora de describir a las mujeres españolas. Esta percepción fue compartida incluso por los intelectuales extranjeros. En 1901, Henry Havelock Ellis retrataba a las mujeres españolas como siempre frías y contenidas. Ellas transmitían una imagen de castidad que se correspondía perfectamente con su extremada sobriedad y religiosidad³⁷. Los teóricos sociales progresistas denunciaron a menudo lo que calificaban de grosera manipulación de las mujeres por los curas, quienes se aprovechaban de la ignorancia y credulidad de sus víctimas para imponerles sus puntos de vista³⁸. Los padres de la iglesia, aseguraban, recurrían a todo tipo de artimañas para alcanzar sus fines y mantener vivo el espíritu de Trento gracias a las mujeres: el párroco podía adoptar con las fieles una actitud "sutil, melifrua, sagaz, artera, experta, dulce y cruel, según conviene"³⁹. Para los más conservadores, sin embargo, tal religiosidad y modestia femeninas hacía de aquellas mujeres un ejemplo laudable, sobre todo en comparación con las mujeres anglosajonas, a quienes calificaban de verdaderas "apóstatas de los votos de virginidad"⁴⁰.

¿Eran realmente las mujeres más religiosas que los hombres de su época? A pesar de que la realidad social es siempre más compleja que los prototipos y las imágenes creadas, todo parece indicar que las mujeres eran en su

37. HAVELOCK ELLIS, Henry: "In modern Spain. The women of Spain". *Argosy*. Volumen 75, número 15, 1901, pp. 279 y 280.

38. Editorial: "La ética de la maternidad consciente". *Iniciales*. Número 4, Junio de 1929, p. 92.

39. HUERTA, Luis: "En torno al problema de la prostitución". *Gaceta Médica Española*. Número 77, Febrero de 1933, p. 275.

40. Ver referencia 8, p. 20.

mayoría creyentes y que, independientemente de que respetaran los mandatos de la Iglesia o no, percibían en general los preceptos religiosos como reglas hechas para ser respetadas. Muchos hombres progresistas, liberales de izquierda y también socialistas, entendieron este fenómeno como una consecuencia de las supuestas pasividad y docilidad femeninas. Esta percepción era fruto de los propios prejuicios de aquellos hombres hacia las mujeres, y no tenía en cuenta la experiencia femenina y sus posibles motivaciones para aceptar o rechazar las normas sexuales dominantes, incluyendo los mandatos de la Iglesia. De hecho, la sexualidad no constituía una experiencia siempre placentera y homogénea para el conjunto de mujeres; más bien, este aspecto de sus vidas estaba plagado de contradicciones y sentimientos cruzados. Del mismo modo, es razonable pensar que la castidad no fuera únicamente un mandato represivo, sino una mezcla de frustración, imposición, seguridad y un elemento fundamental de la identidad de género y de clase.

Cuando los teóricos sociales, tanto laicos como religiosos, se refirieron a los rasgos definitorios del carácter femenino estaban en realidad hablando, en su inmensa mayoría, acerca de las mujeres de clase media y alta. Estas mujeres eran particularmente religiosas. Así, los escritores dibujaban un retrato distorsionado de la mitad femenina de la sociedad, exagerando la observancia por las mujeres del mandato católico de castidad. Por otro lado, las *señoritas* se atribuían un pudor y una modestia muy útiles para distinguirse de las mujeres pobres y de clase trabajadora. Los propios teóricos de la feminidad ayudaron a la construcción de esta identidad excluyente al plantear que existían dos modelos opuestos de mujer, la “pura”, que ellos identificaban con las mujeres de clase acomodada, y la “inmodesta”, que era generalmente asociada con las mujeres del pueblo. Por supuesto, esto no significaba que, en la realidad, las mujeres de posición social modesta fueran habitualmente “impuras” e impías. La poderosa antítesis entre la pura y la sexual era, más que ninguna otra cosa, un instrumento ideológico, destinado a interpretar y modelar discursivamente la sociedad. Sin menoscabo de que existieran diferencias entre los hábitos sexuales de las mujeres de clases sociales diferentes, la división entre la “pura” y la “sexual” era fundamentalmente un instrumento prescriptivo, que permitía proyectar un modelo de sociedad de una forma coherente y operativa. De hecho, aquel dualismo tuvo una influencia importante en el modo en el que las mujeres se percibían a sí mismas con respecto a los hombres y a “las otras”.

A pesar de la fuerza ideológica de esta oposición entre dos ideales de mujer, la mayor parte de ellas no eran ni un perfecto modelo de virtud, ni fueron tampoco capaces de construir una identidad totalmente alternativa a partir de una moralidad opuesta a los discursos institucionales. El efecto de un discurso dominante no es asimilable a la intención normativa del poder, ni tampoco escapa totalmente a su control. Aunque las mujeres no pudieron

actuar con libertad, muchas recrearon aquellas normas a través de procesos combinados de aceptación, transformación y rechazo.

El contacto de las *señoritas* de clase media con los hombres de su misma condición social era “seguro” en términos relativos. El código de doble moral masculina, ampliamente extendido en aquellas décadas de principios de siglo, permitía a los hombres encontrar satisfacción a sus impulsos sexuales en el burdel o en relaciones con otra mujer, a la vez que relajaba sus expectativas para con su esposa oficial. Con frecuencia, las *señoritas* se quejaban de la supuesta competencia desleal de las mujeres de más baja condición social, de quienes pensaban que podían ser menos estrictas en el cumplimiento de los preceptos morales. Los prostíbulos eran otra alternativa aceptable para los hombres de clase acomodada. En relación a las *señoritas*, el novelista Felipe Trigo afirmaba que “Al fin ellas van a llorar solitarias cada noche en sus lechos castos... mientras ellos van a saciar cada noche volviéndose al burdel”⁴¹.

Los novios de las *señoritas* no aspiraban generalmente a que ellas accedieran a mantener relaciones amorosas antes de contraer matrimonio. En relación a las mujeres casadas todo parece indicar que, si lo deseaban, ellas pudieron minimizar el contacto sexual con su pareja, apoyándose en el ideal de feminidad dominante para su clase social y apelando a los dictados de la Iglesia sobre el tema. En una medida que no nos es posible calibrar, los maridos buscaron fuera del hogar lo que renunciaban a obtener dentro. Señalaremos también que cuando, por razones cualesquiera, aquellas mujeres de posición privilegiada permanecían solteras, la piedad religiosa representaba una alternativa de vida decorosa y respetable. Con todo, y a pesar de que la abstinencia sexual voluntaria en las *señoritas* podía convertirse en ocasiones en un mecanismo de defensa y en una fuente de autoestima, era siempre, eso sí, una imposición férrea y violenta: cualquier conducta dudosa ponía en peligro el futuro y la estrategia matrimonial de las jóvenes casaderas.

Para la mayoría de mujeres, la sexualidad era probablemente un aspecto de la vida aún más complejo, que las obligaba a tomar decisiones difíciles. Numerosas piezas de información nos conducen a creer que, con frecuencia, las mujeres del pueblo sufrían fuertes presiones de sus novios para mantener “relaciones íntimas” antes del matrimonio. Estas presiones tomaban a veces la forma de exigencia de una “prueba de amor”. El contexto social hacía de esta eventualidad un problema de primer orden. Las dos posibles respuestas femeninas resultaban problemáticas: rehusar el contacto sexual ponía en peligro la propia relación, ya que era posible que el novio no estuviera dispuesto

41. TRIGO, Felipe: *El amor en la vida y en los libros. Mi ética y mi estética*. Madrid: 1907, p. 113.

a esperar por más tiempo; aceptar era un movimiento también arriesgado, pues aunque a corto plazo las expectativas del novio quedaban satisfechas, la posición de la mujer con respecto a un eventual matrimonio quedaba debilitada y el riesgo de embarazo aparecía en el horizonte. La feminista Carmen Moreno y Díaz Prieto, quien conocía bien los términos de esta disyuntiva, quiso alertar a las mujeres de que no era el amor lo que empujaba a los hombres a pedirles aquella demostración de cariño: “El que ama —escribió— no exige del ser amado sacrificio alguno, antes bien, él es el que se sacrifica”⁴².

Un colaborador de la revista *Eugenia*, una publicación de decidida vocación educativa, escribió un breve relato titulado “La tristeza de Juanita”. El cuento ilustraba una situación difícil en la vida de una muchacha corriente⁴³. Juanita disfrutaba de una feliz relación con su novio, hasta que el “día terrible” llegó. Desde el mismo momento en el que él le pidió “una verdadera prueba de amor”, confesaba Juanita, comenzó una batalla constante consigo misma y con su novio. En el relato, Juanita se debatía entre su modestia natural y el miedo a arruinar su reputación o quedar embarazada, por un lado, y su miedo al abandono, por otro. Una noche él se mostró tajante: “Si no me das esa prueba, es que no me quieres, y si no me quieres, no tengo por qué seguir contigo”. Una promesa de matrimonio y su amor por él vencieron en la lucha interna de Juanita, y la joven acabó consintiendo: “La virgen cayó del altar”. La siguiente escena mostraba a la protagonista sola, enferma en la cama, rezando y llorando sin consuelo. Tras el encuentro sexual, su novio no había regresado. Después de un tiempo, ella había sabido que él iba a contraer matrimonio con otra mujer. Esta historia de ficción hundía sus raíces en una situación que los observadores sociales de la época calificaban de común, y que podía terminar con mayor o menor fortuna para sus protagonistas. Una difícil mezcla de amor, pasiones y presiones, miedos, creencias y convenciones sociales dieron forma, de un modo más decisivo que ningún impulso sexual, a la experiencia que de la sexualidad tuvieron muchas jóvenes mujeres. Pienso que este tipo de valoraciones y disyuntivas, más que una espontánea reacción o desproblematizada decisión, estuvo en el fondo de la actitud de muchas jóvenes con respecto a las relaciones sexuales antes de contraer matrimonio.

Para la nueva generación de moralistas laicos y reformadores sexuales, sin embargo, el principal problema en la vida íntima de las mujeres era la imposición de la castidad por la Iglesia Católica. Desde su perspectiva, las

42. MORENO Y DÍAZ PRIETO, Carmen: “Correspondencia particular”. *Sexualidad*. Número 149, 15 de Abril de 1928, p. 4.

43. ABROJO: “La tristeza de Juanita”. *Eugenia*. Número 66, Agosto de 1927, pp. 11 y 12.

mujeres de posición social desahogada eran las principales víctimas de esta situación opresiva. Aquellos intelectuales, hombres modernos de clase media, compartían un punto de vista tradicional sobre la sexualidad femenina, de acuerdo al cual las mujeres de clase social modesta eran más sexuales que las de su misma clase. Algunos escritores contribuyeron a perpetuar la legendaria e idealizada imagen de la mujer del pueblo libre en el ejercicio de su sexualidad, una imagen que no estaba exenta de una importante dosis de fantasía masculina. Jaime Torrubiano Ripoll, por ejemplo, señalaba que las mujeres pobres estaban siempre deseosas de satisfacer sus deseos sexuales: “[Ellas] saben dar satisfacción a sus apetitos, de día y de noche, sin trabas, sin esquivas, con placentera colaboración, con voluptuosidad y morosidad...; esas adorables mujercitas son tesoros sin precio”⁴⁴. Teniendo en cuenta que la experiencia de aquellos hombres de clase media con “las otras” mujeres estaba basada normalmente en relaciones extramaritales, ellos, como la tradición, tendían a dividir a la población femenina entre las sexuales, representadas por las prostitutas y los amores ilícitos, y las castas novias y esposas⁴⁵.

3.2.—Del “desdoblamiento del amor” a la “mujer completa”

A finales de los años veinte, se hizo popular el término “desdoblamiento del amor” para nombrar la experiencia masculina de la sexualidad y la doble moral sexual. Los expertos en las así llamadas “cuestiones sexuales” se opusieron tanto al mandato de castidad de la Iglesia como al “desdoblamiento del amor”, fenómenos ambos que creían íntimamente unidos. En su opinión, la inflexibilidad de la doctrina católica reforzaba en la práctica la doble moral masculina. Los reformadores de la sexualidad elevaron sus voces contra lo que consideraban intolerable vejación de dividir a las mujeres en dos castas: las víctimas de absurdas convenciones sociales, y las “flores que decoran el templo del pecado”⁴⁶. Todos ellos parecían estar de acuerdo en que “era llegado el tiempo de fundir el ángel con la prostituta”⁴⁷. Defendían que la naturaleza había creado a las mujeres de modo integral y armónico, pero que los hombres habían roto esta armonía al destruir y segregar el ser femenino en dos partes, cuerpo y espíritu. Los hombres amaban a las mujeres no en su integridad, sino de forma separada, por un lado su cuerpo y por otro su alma.

44. Ver referencia 17, p. 223.

45. Ver referencia 32, p. 28.

46. TERRÁDEZ, Vicente: “Libertad y responsabilidad sexuales”. *Sexualidad*. Número 63, 1 de Agosto de 1926, p. 1. Este concepto entroncaba, como sabemos, con la división tradicional que el discurso religioso establecía entre mujeres “buenas” y “malas”.

47. Ver referencia 41, p. 26.

“Nunca es total el amor”, insistían⁴⁸. Era necesario superar un tipo de amor que era siempre o “contemplación estéril o sensualidad desenfadada”, para reunir ambas partes en un todo único. De este modo se reunirían también los fragmentos de la feminidad y se recuperaría la “mujer completa”.

Como telón de fondo de la vieja división del amor y de la feminidad aparecía siempre la infidelidad masculina, por lo que cualquier intento de reforma sexual pasaba por un cambio en los hábitos de los hombres. El adulterio masculino recibió así continuas críticas y se convirtió en pieza fundamental del programa de reeducación sexual. Se denunciaba la hipocresía masculina de querer que las mujeres fueran siempre virtuosas, mientras se conspiraba continuamente contra su virtud⁴⁹. Asimismo, la abolición de la prostitución estuvo en el núcleo del proyecto reformista. En este proyecto, la prostitución aparecía enfrentada a una sexualidad civilizada y responsable. La idea extendida de que las prostitutas eran la salvaguarda de la virtud de las mujeres “honestas”, porque las protegía del impulso sexual irrefrenable de los hombres, fue también combatida. La prensa feminista se congratulaba de que la ciencia estuviera demostrando ya la falsedad de aquellas ideas, a la vez que clamaban a favor de la abolición de la “infame esclavitud”⁵⁰.

Desde el punto de vista de los reformadores sexuales, no únicamente los hombres sino también las mujeres debían transformar sus hábitos. Encontrar una solución al problema del “desdoblamiento del amor” exigía acortar distancias entre la experiencia de la sexualidad de las mujeres de las distintas clases sociales. El teólogo reformista Torrubiano Ripoll, en un tono abiertamente clasista, lo planteaba así: “Las unas de las otras tenéis que aprender. Vosotras de *ellas* lo inferior, aunque lo primero, a ser mujeres. Ellas de vosotras lo superior, aunque lo último, porque es perfección... a ser cristianas”⁵¹. En relación a las mujeres de clase trabajadora, el programa de reforma estaba centrado en la demanda abolicionista y de los anticonceptivos, que se consideraban imprescindibles en la búsqueda de lo que llamaban “maternidad consciente”. La cuestión de la sexualidad propiamente dicha afectaba sobre todo, en el programa reformista, a las mujeres de clase media y alta, y su castidad “antinatural”. Esta preocupación estaba relacionada con el interés personal de estos hombres en sus relaciones con las mujeres de su misma clase, y en su hostilidad hacia el control religioso de la vida privada.

48. JUARROS, César: *El amor en España. Características masculinas*. Madrid: 1927, p. 65.

49. FRANCO RODRÍGUEZ, José: *La mujer y la política españolas*. Madrid y Buenos Aires: 1920, p. 309.

50. DOÑA EQUIS: “Infame esclavitud”. *Mundo Femenino*. Número 77, Julio de 1931, p. 2.

51. Ver referencia 17, p. 103. La alusión al cristianismo no debe esconder el carácter secularizador de la propuesta de Ripoll con respecto a las mujeres de su clase.

Jaime Torrubiano Ripoll, teólogo progresista enfrentado a la Iglesia oficial, desarrolló una teoría acerca de cómo las *señoritas* debían afrontar la sexualidad. El punto de partida de su argumento era la idea, popularizada desde los círculos científicos y adoptada por moralistas laicos, de que el deseo sexual era una necesidad fisiológica natural más, como el comer o el dormir, y que debía ser también naturalmente satisfecha. Ripoll puso el hincapié en el deber conyugal de la mujer para con las exigencias de sus maridos en el terreno sexual, considerando inadecuada la actitud de la Iglesia al respecto. El rechazo del placer sexual por parte de la Iglesia, sin debilitar la autoridad masculina en la familia, mermaba la legitimidad del marido para demandar prácticas sexuales no destinadas estrictamente a la reproducción. En la versión secularizada del deber conyugal, las mujeres perdían parte de su poder para decidir sobre la frecuencia y oportunidad de las relaciones amorosas con sus maridos. “No olviden las mujeres que esto no es un consejo”, amenazaba Ripoll, “sino un deber gravísimo”⁵². Sólo así se evitaría que el hombre recurriera al adulterio o a la prostitución. Y continuaba: “Vuestro marido debe veros siempre sexualmente apasionadas, exquisita y vehementemente apasionadas, siempre dispuestas al placer”. Lo contrario suponía herir la dignidad masculina del marido y arrastrarle a la infidelidad. La esposa debía emular a “la otra” y competir con ella en ardor sexual⁵³.

Como vemos, los efectos del proceso de modernización de la ética sexual, representados en este caso por las palabras de uno de sus promotores, fueron bien contradictorios. Las mujeres obtenían un derecho, el de ser reconocidas como seres sexuales, y eran privadas a su vez de determinados mecanismos de poder en la toma diaria de decisiones. El propio Ripoll sospechaba que sus palabras podían resultar particularmente duras para las lectoras a las que dirigía sus proclamas. Así lo expresó en la forma de la hipotética reacción de un cura ante sus escritos: “Es usted más severo que nosotros con las mujeres... No tienen nada que agradecer a usted las mujeres; es usted cruelísimo con ellas”. Ripoll respondía a su imaginario ministro de la Iglesia afirmando que ningún deber era difícil de cumplir ni tenía sentido escapar a su cumplimiento cuando existía amor. Las palabras de Ripoll reflejaban, sin tapujos, su plena conciencia sobre el carácter prescriptivo del mensaje que estaba emitiendo.

Hemos señalado ya que las renovadas obligaciones conyugales de la nueva “señorita sexual” tenían su contrapartida en un aspecto claramente positivo, el reconocimiento del placer sexual femenino. No todos los doctores, sociólogos y escritores preocupados por estos temas mostraron el mismo entusiasmo a este respecto, pero la defensa del placer femenino fue una

52. Ver referencia 17, p. 84.

53. Ver referencia 17, pp. 106 y 41.

tendencia dominante entre los modernos moralistas. Incluso Gregorio Marañón, particularmente austero, destacó este aspecto de la nueva moral sexual. Su colega el ginecólogo Vital Aza formuló este derecho de un modo especialmente claro y directo. Él declaró que las mujeres tenían derecho al “disfrute de la participación placentera en el acto sexual”⁵⁴. Desde luego, la mayor parte de los doctores pensaban que la pulsión sexual femenina era más débil y más fácilmente controlable que la de los hombres. Y de hecho, las mujeres dotadas de un impulso sexual marcado, comparable a lo que se consideraba típicamente masculino, eran tratadas como casos patológicos bajo la categoría de ninfómanas. Generalmente achacaban estos casos enfermos a los perniciosas consecuencias de una castidad impuesta⁵⁵.

Los moralistas laicos llevaron a cabo una reconciliación de la maternidad con el placer sexual, los cuales dejaron de presentarse como incompatibles. Las mujeres tenían el deber y el derecho a ser, a la vez, sujetos sexuales y madres. Estas dos facetas de la vida de las mujeres eran legítimas, pero eran descritas, sin embargo, como fenómenos paralelos e independientes entre sí. Los supuestos expertos en estas cuestiones preferían entender el instinto maternal como algo puro y separado de las pulsiones lúbricas. Las explicaciones de Gregorio Marañón en torno a la idea de que el instinto maternal y la voluptuosidad femenina natural eran energías complementarias, pero que se neutralizaban mutuamente, respondían a esta preocupación y fueron ampliamente reproducida por otros autores.

Otra consecuencia de la aceptación del deseo sexual femenino fue un interés renovado en el problema de la frigidez y sus causas, un interés prácticamente inexistente en las décadas anteriores. Los teóricos sociales, y sobre todo los doctores, aspiraban a calibrar en qué medida las mujeres disfrutaban del intercambio sexual. Muchos llegaron a la conclusión de que la ausencia de placer sexual era un problema generalizado entre las mujeres españolas. Vital Aza, que realizó estudios específicos sobre el tema, pensaba que la tan repetida frase de que las mujeres españolas sentían el dolor del parto pero no los placeres del matrimonio, era totalmente cierta⁵⁶. El psiquiatra César Juarros se atrevió incluso a “medir” el porcentaje de mujeres que no sentían ningún tipo de placer en el acto sexual. “Según mis cálculos —escribió—, emanados de una experiencia de más de veinticinco años, el setenta por cien de las mujeres españolas desconocen el goce sexual en toda su integridad”⁵⁷. Y solían hacer responsables del problema a los maridos, a su

54. AZA, Vital: *Derechos y deberes biológicos de la mujer*. Madrid: 1934, p. 25.

55. Ver referencia 27, pp. 53 a 60.

56. AZA, Vital: “Importancia social de la esterilidad femenina postvenérea”. *El Siglo Médico*. 6 de Abril de 1929, p. 547.

57. Ver referencia 34, p. 11.

“abandono, la incompreensión y el agravio”⁵⁸, pues todas aquellas mujeres, decían, eran capaces de disfrutar de sus relaciones si su compañero las trataba con respeto y cariño⁵⁹. La labor de los doctores en medicina como consejeros sexuales era, según afirmaba la mayoría, fundamental en este sentido.

Escapa a las posibilidades de este estudio el valorar en qué medida aquella imagen de la experiencia femenina de la sexualidad respondía al estado real de las cosas. O en qué grado se trataba de una exageración llevada a cabo por los reformadores sexuales para llamar la atención al público sobre la necesidad de una acción enérgica encaminada a cambiar los hábitos y costumbres dominantes. Ciertamente, los escasos datos disponibles al respecto no nos permiten ser muy optimistas. Sabemos que, en la medida en que los ginecólogos lograron presencia social, sus consultas se llenaron de mujeres de clase media que no encontraban satisfacción en su vida sexual. Si hemos de creer el testimonio de los propios doctores, muchos de esos problemas tenían su origen en la actitud desconsiderada y egoísta de sus maridos. En el caso de las mujeres de clase trabajadora, para quienes el embarazo, el parto y la crianza podían tornarse en duras experiencias, las relaciones amorosas estaban atravesadas por lógicos temores. Recordamos que estamos lejos aún de los tiempos de la popularización de los métodos anticonceptivos y que muchas de estas mujeres colaboraban de forma decisiva con su trabajo en el mantenimiento de la familia.

4.—*El proyecto de reforma de la sexualidad masculina*

La inmensa mayoría de los autores que abordaron el tema de la sexualidad masculina se lamentaban de la irresponsabilidad y falta de moderación de los hombres. Los modernos moralistas observaban repetidamente que era necesario imponer un control racional de los instintos sexuales, y que lamentablemente el cuerpo y el cerebro de los hombres estaban totalmente disociados, de modo que el lado carnal sabía muy poco del intelecto y viceversa. La joven universitaria Juana Capdevielle señaló en 1933 que los jóvenes llevaban en su interior una especie de “Hyde” y un “Doctor Jelkills”, hasta el punto en que ellos mismos no imaginaban que aquellas dos partes de su ser constituyeran un todo⁶⁰. Si bien conservadores y progresistas plantearon so-

58. Ver referencia 54, p. 20.

59. HERNÁNDEZ, Claudio: “Frigidez sexual”. *Gaceta Médica Española*. Número 103, Abril de 1935, pp. 342 y 344.

60. CAPDEVIELLE, Carmen: “El problema del amor en el ambiente universitario”. En NOGUERA, Enrique y HUERTA, Luis (directores): *Genética, eugenesia y pedagogía sexual. Libro de las Primeras Jornadas Eugénicas Españolas*. Volumen II. Madrid: 1934, p. 286.

luciones muy diferentes al problema, unos y otros coincidían en el diagnóstico; todos ellos acusaban a los hombres de “egoísmo sexual” y de seguir el lema “Goce yo, y que sufra quien sufra”⁶¹. La figura del don Juan servía a menudo para representar este tipo de actitud.

Los promotores del movimiento de reforma sexual estaban determinados a combatir lo que consideraban moneda corriente entre la población masculina: la poligamia, el “amor mercenario” y el hábito de aventura. Un nuevo modelo de continencia voluntaria debía sustituir la concepción del amor ligada al donjuanismo, calificado éste de mal nacional⁶². Era necesario, se afirmaba, educar sexualmente al “macho” y transformarlo en “hombre”, para que este hombre fuera capaz de dominar el “ímpetu de la bestia que hay en su interior”⁶³. Con este fin, los reformadores de la ética sexual masculina se propusieron convencer a los hombres de que la verdadera varonía se basaba en la disciplina y en la capacidad para controlar, con rigor extremo, la llamada de los “instintos animales”⁶⁴. La conducta desordenada de los hombres no sólo hacía desgraciadas a las mujeres, se argumentaba, sino que ponía también en peligro su propia salud. La amenaza de las enfermedades venéreas había sido un arma tradicional de disuasión contra el desorden sexual y la promiscuidad. Durante los años veinte, sin embargo, los doctores más influyentes no situaron esta idea en el centro de su argumentación. Para ellos, el peligro más temible era la pérdida de la propia virilidad, es decir, era la masculinidad misma del adúltero o el don Juan la que estaba en juego.

Los reformadores sexuales opusieron frontalmente los conceptos de “macho” y de “verdadero hombre”. El macho era incapaz de cumplir con sus deberes de hombre en el trabajo, y con sus responsabilidades en la familia y con la sociedad⁶⁵. Gregorio Marañón definió el nuevo ideal de masculinidad con una sola palabra: renunciación. La nueva retórica incorporaba un principio que venía siendo reclamado por las feministas de los años veinte y que, en su versión más represiva, había formado también parte del discurso católico. Nos referimos al respeto hacia un código único de ética sexual, común a hombres y mujeres. Muchos estaban de acuerdo en que la virtud femenina exigía a cambio la continencia masculina.

61. MARTÍNEZ, J. M.: “Las relaciones sexuales entre el hombre y la mujer”. *Estudios*. Número 160, Enero de 1937, p. 24.

62. MARAÑÓN, Gregorio: *Amor, conveniencia y eugenesia. El deber de las edades. juventud, modernidad, eternidad*. Madrid: 1929, p. 118.

63. DÍAZ CAJAL, Antonio: “Sobre la prostitución”. *Sexualidad*. 8 de Febrero de 1925, p. 4.

64. Ver referencia 27, p. 47.

65. SÁNCHEZ DE RIVERA, Daniel: *Lo sexual (peligros y consecuencias de las enfermedades y vicios sexuales)*. Madrid: 1928 (cuarta edición), p. 146.

A principios de siglo, biólogos y doctores en medicina dirigieron su esfuerzo a demostrar que los hombres eran polígamos por naturaleza y que, por lo tanto, no podían evitar ser adúlteros. En los años veinte, estos argumentos se vieron rebatidos por nuevas teorías sobre la monogamia masculina. Gregorio Marañón convirtió esta idea en un eje de su teoría sobre la diferenciación sexual. El progreso evolutivo de hombres y mujeres, desde el punto de vista biológico y social, culminaba con la total diferenciación entre ambos sexos (el “tercer sexo” era una especie de atavismo) y la absoluta monogamia. Libros y revistas repetían que: “Los seres humanos son monógamos”⁶⁶. Denunciaban que los textos apoyando la poligamia masculina sólo pretendían justificar “nuestra falta de voluntad, de abstención, de superación y perfección”⁶⁷. En definitiva, la ciencia ofreció argumentos de apoyo a un modelo de hombre con dominio de sí mismo y hondo espíritu del deber. Este ideal de masculinidad identificado con la responsabilidad familiar, el trabajo y el principio de austeridad moral estaba íntimamente relacionado con la implantación de los valores burgueses y liberales, y en abierta disputa con las concepciones premodernas acerca de la virilidad.

No todos se mostraron igualmente optimistas sobre las posibilidades de éxito de aquellas proclamas. Ciertos médicos conservadores pronosticaban, con sincero desdén hacia sus colegas de oficio, que “lo que no han logrado las filosofías y las religiones en la época de su máxima influencia, no lo van a conseguir cuatro frases dichas en nombre de lo que llaman ciencia”⁶⁸. A pesar de las voces escépticas, sin embargo, muchos intelectuales progresistas albergaron confianza en el poder de sus propuestas para domesticar los instintos, especialmente cuando la Segunda República ofreció un contexto más favorable a la popularización de sus ideas. Una pieza clave de aquel proyecto era la educación sexual. En segundo lugar, el matrimonio temprano aparecía como el remedio más certero contra el donjuanismo y el desdoblamiento del amor⁶⁹. La joven pareja, que aguardaría hasta la fecha de la boda para tener contacto sexual, compartiría después un amor mutuo e íntegro. El nuevo ideal de matrimonio estaba basado en el mutuo respeto, la fidelidad y el apoyo recíproco, en oposición, se destacaba, al viejo modelo jerárquico. El “amor remunerado”, manifestación de la “antimasculinidad del cliente”, desaparecería al fin⁷⁰. De hecho, decían, la prostitución había fomentado la

66. IBERO: “Sexualismo”. *Ética*. Número 1, Enero de 1927, p. 10.

67. Ver referencia 66.

68. VILLAVERDE, José María de: “En torno a un Congreso de Eugenesia”. *El Siglo Médico*. 12 de Mayo de 1928, p. 513.

69. JIMÉNEZ DE ASÚA, Luis: *La lucha contra el delito de contagio venéreo*. Madrid: 1925, p. 162.

70. JUARROS, César: “La antimasculinidad del amor remunerado”. Ver referencia 59, Volumen I, p. 264.

pasividad sexual en el hombre, porque el burdel invertía los roles tradicionales.

El concepto de responsabilidad paterna también fue sometido a una profunda revisión. De acuerdo con la legislación vigente a principios de siglo, no estaba permitida la investigación de la paternidad, y la situación de las madres solteras era francamente penosa. En aquellos años del inicio de siglo, los doctores y abogados preocupados por este problema social se oponían en general a cualquier modificación de las leyes decimonónicas, argumentando que los hombres tenían que defenderse de las “mujeres impudentes que especulan sobre las gracias de su sexo y las pasiones del nuestro”, provocando el escándalo e intentando extorsionar a “hombres respetables”. Porque además, afirmaban, la paternidad siempre fue y será un misterio⁷¹. En los años veinte, sin embargo, un número creciente de intelectuales y mujeres feministas combatieron, en palabras de Victoria Kent, “la impunidad con que el hombre engendra al hijo, y huye como un ladrón furtivo”⁷². Un sector importante de la opinión pública comenzó a demandar una legislación protectora de la madre soltera y sus hijos, una legislación que hiciera “cumplir a los hombres lo que las fieras hacen por instinto”⁷³.

Los cambios relacionados con la responsabilidad paterna y la protección social de las madres solteras eran, como casi todos los planteados por el movimiento de reforma sexual, tan ambiciosos como complejos. Por un lado, la nueva ética sexual aspiraba a mejorar aspectos sangrantes de la vida de las mujeres, y esta aspiración era loable. Por otro, la condición de clase y de género de los nuevos moralistas —hombres de clase media en su mayoría— condicionó sus propias actitudes ante la sexualidad femenina. En sus proclamas, los privilegios masculinos fueron renovados y salvaguardados y, a menudo, los problemas de fondo de las mujeres en su experiencia con la sexualidad quedaron sacrificados a imágenes idealizadas de lo que supuestamente era bueno para ellas.

5.—Conclusiones

Los años veinte y treinta constituyeron un período clave en el proceso de modernización y secularización de los discursos sobre la sexualidad. Este

71. Argumentos de GARCÍA GOYENA contra la investigación de la paternidad, reproducidos en LAGUNA, Angulo: *Estudios sobre la situación jurídica de los niños ilegítimos. Según los principios y el Código Civil vigente*. Madrid: 1906 (primera edición, 1895), pp. 83, 86-88 y 104.

72. KENT, Victoria: “Dos interesantes conferencias”. *El Socialista*. 26 de enero de 1926.

73. Ver referencia 72.

proceso, liderado en buena medida por ideólogos liberales, desafió la autoridad moral de la Iglesia Católica y alteró normas y conceptos arraigados en la tradición. El programa de reforma sexual y su repercusión futura tuvieron un indudable carácter renovador, y constituyeron una pieza clave en la conformación de unos ideales de género que llegarían a prevalecer. No en vano, aquellas propuestas aspiraban a cimentar las bases de la familia moderna y a consolidar en el terreno de la sexualidad unos ideales de género decididamente modernos también. La evolución en el sentido de un progresivo relajamiento de la moral católica y la progresiva implantación de una moral laica más moderna no afectó únicamente al terreno de las ideas, sino que tuvo un impacto social de largo alcance, y llegó a influir de modo definitivo en la labor social y legislativa durante el período de la Segunda República.

Tal y como hemos podido observar, el programa liberal de reforma sexual tuvo unas consecuencias complejas y contradictorias, tanto para las mujeres y su capacidad para dirigir su vida sexual, como para los hombres y sus privilegios de género. Por un lado, la preocupación por enderezar el comportamiento masculino y la lucha contra la doble moral sexual tuvieron repercusiones sin duda positivas para las mujeres. Ellas encontraron un apoyo en los nuevos discursos dominantes a la hora de exigir a los hombres una actitud más responsable. Además, el debilitamiento del concepto de castidad alivió el peso de un mandato que sólo las mujeres soportaban. Por otro lado sin embargo, el nuevo ideal de moderación renovó los deberes sexuales de las mujeres para con sus maridos, creando un nuevo modelo de “mujer sexual” que no siempre se tradujo en mayor libertad y en una mayor capacidad de las mujeres para decidir sobre su propia sexualidad.

6.—Bibliografía

- ÁLVAREZ PELÁEZ, Raquel: “Introducción al estudio de la eugenesia española (1900-1936)”. *Quipu*. Volumen 2, número 1, Enero-Abril de 1985, pp. 95-122.
- AZA, Vital: *Derechos y deberes biológicos de la mujer*. Madrid: 1934.
- BAYO, Lázaro: *Luchas de la castidad*. Cádiz: 1930.
- BLANC Y BENET, José: *La moderación de la libidine*. Barcelona: 1905.
- BUGALLO SÁNCHEZ, J.: *La higiene sexual en las escuelas*. Madrid: 1930.
- CASTRO CALPE, Antonio: *Deontología médica en las tendencias sexuales de los célibes*. Madrid: 1927.
- FRANCOS RODRÍGUEZ, José: *La mujer y la política españolas*. Madrid y Buenos Aires: 1920.
- GIMENO DE FLAQUER, Concepción: *La Virgen Madre y sus advocaciones*. Madrid: 1907.
- GÓMEZ OCAÑA, José: *El sexo, el hominismo y la natalidad*. Madrid: 1919.
- GONZÁLEZ BLANCO, Edmundo: *El feminismo en las sociedades modernas*. Barcelona: 1903.
- JIMÉNEZ DE ASÚA, Luis: *La lucha contra el delito de contagio venéreo*. Madrid: 1925.

- JIMÉNEZ DE ASÚA, Luis: *Libertad de amar y derecho a morir*. Buenos Aires: Depalma, 1984 (séptima edición; primera edición, 1928).
- JUARROS, César: *De regreso del amor*. Madrid: 1926.
- JUARROS, César: *El amor en España. Características masculinas*. Madrid: 1927.
- LAGUNA, Angulo: *Estudios sobre la situación jurídica de los niños ilegítimos. Según los principios y el Código Civil vigente*. Madrid: 1906 (primera edición, 1895).
- MARAÑÓN, Gregorio: *Amor, conveniencia y eugenesia. El deber de las edades. Juventud, modernidad, eternidad*. Madrid: 1929.
- MARAÑÓN, Gregorio: *La evolución de la sexualidad y los estados intersexuales*. Madrid: 1930 (primera edición, 1929).
- MARTÍN DE LUCENAY, A.: *La abstinencia y la moral*. Madrid: 1933.
- MONTERO Y GUTIÉRREZ, Eloy: *El matrimonio y las causas matrimoniales*. Sevilla: 1927.
- MONTERO Y GUTIÉRREZ, Eloy: *Neomalthusianismo, eugenesia y divorcio*. Madrid: 1932.
- MONTERO, Feliciano: *El movimiento católico en España*, Madrid: Eudema, 1993.
- NOGUERA, Enrique y HUERTA, Luis (directores): *Genética, eugenesia y pedagogía sexual. Libro de las Primeras Jornadas Eugénicas Españolas. Volumen II*. Madrid: 1934.
- NOGUERA, Joaquín: *Moral. Eugenesia y Derecho*. Madrid: 1930.
- PIDAL Y MON, Alejandro: *El "Feminismo" y la cultura de la mujer*. Madrid: 1902.
- PÍO XI: *El matrimonio cristiano. Comentarios y glosas a la Carta Encíclica de S.S. sobre el matrimonio cristiano*. Madrid: 1931.
- SALDAÑA, Quintiliano: *Siete ensayos sobre sociología sexual*. Madrid: 1929.
- SÁNCHEZ DE RIVERA, Daniel: *Lo sexual (peligros y consecuencias de las enfermedades y vicios sexuales)*. Madrid: 1928.
- SÁNCHEZ DE RIVERA, Daniel: *La ruta del matrimonio*. Madrid: 1929.
- TRIGO, Felipe: *El amor en la vida y en los libros. Mi ética y mi estética*. Madrid: 1907.