

*'Perder el miedo a Dios'. Masculinidad moderna y emoción liberal en España
a través de relatos literarios (1900-1931)*

*'Losing the fear of God'. Modern masculinity and liberal emotion in Spain
through literature (1900-1931)*

MERCEDES ARBAIZA
Universidad del País Vasco/ UPV-EHU

Resumen

El artículo aborda la cuestión religiosa en la España de la Restauración como parte del proceso de la formación de la conciencia del "yo" moderno desde la perspectiva de una subjetividad sintiente. El anticlericalismo fue la expresión política de una emoción, la de la pérdida del miedo a Dios, entendida como la pérdida del miedo a la seguridad que provee un orden ya dictado. La emoción anticlerical, no necesariamente antirreligiosa, sería un estilo masculino de relación con el mundo. Una virilidad que invierte la gestión del miedo y de la confianza, es decir, las formas de expresión de la vulnerabilidad del hombre ante la inseguridad de lo desconocido, y sobre todo, ante la muerte.

Palabras clave: Religión, masculinidades, historia de las emociones, subjetividad, modernidad, anticlericalismo.

Abstract

The article addresses the religious question in the Spain of the Restoration as part of the process of the formation of the consciousness of the modern subject, from the perspective of a sentient subjectivity. Anti-clericalism was the political expression of an emotion, that of the loss of fear of God, understood as the loss of fear of security provided by an order already dictated. The anticlerical emotion, not necessarily antireligious, would be a masculine style of relationship with the world in Spain. A virility that reverses the management of fear and trust, that is, the ways of expressing man's vulnerability to insecurity in the face of the unknown, and above all, in the face of death.

Keywords: Religion, masculinities, history of emotions, subjectivity, modernity, anticlericalism.

Mercedes Arbaiza Vilallonga

Profesora Titular en el Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad del País Vasco UPV-EHU. Forma parte del Grupo de Investigación Consolidado "Experiencia Moderna". Experta en temas de género y trabajo, género e identidades sociales, ha centrado su investigación en estos últimos años en la conformación de las subjetividades políticas desde la perspectiva de las emociones. Algunas de sus publicaciones destacadas son: "Cuerpo, emoción y política en los orígenes de la clase obrera en España (1884-1890)" [Ayer, 2015], " 'Sentir el cuerpo': Subjetividad y política en la sociedad de masas en España" [Política y Sociedad, 2018], "Dones en Transició. El feminismo como acontecimiento emocional" [en Teresa M^a Ortega López et al, *Mujeres, Dones, Mulleres, Emakumeak. Estudios sobre la historia de las mujeres y del género*, 2019].

“PERDER EL MIEDO A DIOS”. MASCULINIDAD MODERNA Y EMOCIÓN LIBERAL EN ESPAÑA A TRAVÉS DE RELATOS LITERARIOS (1900-1931)*

Mercedes Arbaiza

ANTICLERICALISMO Y EMOCIÓN LIBERAL EN ESPAÑA

EN mayo de 1931 en pleno debate constituyente de las Cortes españolas Fernando de los Ríos, socialista humanista y representante de la conjunción republicano-socialista, pronunció uno de los discursos más emotivos de la política española sobre la cuestión religiosa. De los Ríos se dirigió a la bancada católica y hablándoles en primera persona del plural en nombre de “nosotros los heterodoxos españoles” les espetó:

La iglesia [...] haciéndonos constantemente objeto de las más hondas vejaciones: *no ha respetado ni nuestras personas, ni nuestro honor*; nada, absolutamente nada ha respetado [...]. Voy, pues, a pedir –os lo ruego– que tengáis mucho cuidado con las palabras que pronunciéis: *no renovéis nuestro dolor*, no toquéis tambores de guerra, porque en la guerra fuisteis y seréis siempre vencidos *en nombre de la emoción liberal* española [...] seamos sentidos y no resentidos (el subrayado es mío).¹

De los Ríos confesaba así, públicamente, el sufrimiento emocional de quienes se sentían cristianos, que no católicos. Su propuesta en nombre de la España progresista y socialista sería profundamente laicista, “no porque no seamos religiosos, sino porque queremos serlo más”² y se llevaría a cabo, precisamente, desde el dolor producido por el enorme poder de constricción que tenía la Iglesia Católica sobre el potencial emocional de las personas. Al confesar públicamente que hasta la última célula de su vida espiritual estaba “saturada de emoción religiosa” reconocía que su acción política estaba afectada, situada históricamente dentro de una experiencia emocional, dotando paradójicamente de status político (*logos*) a la emoción religiosa (*ethos*). El dolor al que alude en nombre de *la emoción liberal*, producido por el resentimiento católico que caracterizó el régimen emocional³ de la

* Este trabajo se inscribe dentro del Grupo de Investigación Consolidado dentro del Sistema Universitario Vasco, “La experiencia moderna en España”, código IT1312-19 y del proyecto código HAR2016-78223-C2-1-P, financiado por MINECO Y FEDER.

¹ *El Socialista*, 9 de octubre de 1931. Núm. 7072.

² *Ibid.*

³ El concepto “régimen emocional” acuñado por William Reddy se refiere a la gobernanza política de las emociones o al carácter político de la gestión de la expresión de las emociones. El régimen emocional establece las normas de expresión de las emociones convencionales y autorizadas en una gran comunidad de cara a modular el sentido de la identidad y autoconciencia, determinando las maneras en que la gente se enfrenta a las contingencias y a la rutina. William Reddy, *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge of University Press, Cambridge & Nueva York, 2001.

Restauración –“seamos sentidos y no resentidos”– sitúa el sufrimiento como el vínculo o *link* que da sentido a la relación entre la subjetividad y la política.

Compartimos su diagnóstico, y es que las emociones son una forma de aprehensión del mundo, instancia de conocimiento y de evaluación de la realidad política. Desde la episteme emocional se denomina *cognición* a esta concepción de la política como razón encarnada o sentida. El discurso del futuro ministro de Justicia en el primer Gobierno del Bienio reformista respalda este marco de interpretación, la *emoción liberal* española contiene un sentido de la vida y de la trascendencia propia del hombre moderno y adquiere un carácter cognitivo en el espacio de la política. Para de los Ríos, la política laicista sería la realización de un sentimiento, el de la razón, la razón política, que lejos de ser un acercamiento filosófico o intelectual, era la pasión moderna por antonomasia. En este sentido, la *emoción liberal* en España, que fue anticlerical en su expresión política, se corresponde con la emoción moderna por antonomasia.

La primera hipótesis que me propongo desarrollar es que el anticlericalismo en la España de la Restauración⁴ tiene un anclaje emocional, el de la pérdida del miedo a Dios, y lo voy a interpretar como la pérdida del miedo a la seguridad que provee un orden ya dictado por la voluntad de Dios, una verdad ya revelada en su totalidad. La experiencia de perder el miedo a Dios como fenómeno colectivo constitutivo de la subjetividad moderna es el fundamento del debilitamiento del poder de Dios sobre el mundo y el ser humano.⁵ Propongo que sea el marcador social sobre cómo y cuándo se produce un desplazamiento de la confianza en una autoridad externa, la Iglesia como intérprete de Dios –filosóficamente categorizada como la *heteronomía*–, hacia una autoridad interna que emana del “yo” –la *autonomía* como categoría de origen kantiano– y que emerge como nueva fuente de la moral y del discernimiento sobre el mundo. Es la experiencia que da lugar a la nueva nación, libre y emancipada a la que aspiraba la República, y que se conquistaría gracias a la instrucción de las masas y a la educación como “revolución de las conciencias y de los espíritus”.

Quiero destacar un segundo aspecto de la alocución del socialista Fernando de los Ríos, el que se refiere al *honor* de quienes dice representar, los heterodoxos españoles. La *emoción liberal* que guía su acción política contiene, y esta es mi segunda hipótesis, un estilo emocional masculino⁶ definido por una forma de relacionarse con el mundo propia del hombre nuevo que irrumpe en la España católica tras la crisis de 1898 y que culmina en la República.⁷ La conformación de la autoconciencia del yo masculino, una subjetividad que voy a denominar “moderna”,⁸ atiende a una forma de modelar la expresión de los senti-

⁴ Es extensísima la bibliografía sobre el conflicto entre clericalismo y anticlericalismo en la España de la Restauración. Cabe citar los trabajos de Manuel Suárez Cortina, Feliciano Montero, Julio de la Cueva, Joseba Louzao, Raúl Mínguez, Inma Blasco, Pilar Salomón y Maitane Ostolaza, entre otros.

⁵ Gianni Vattimo, *Después de la Cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Paidós Ibérica, Madrid, 2003; Michel Gauchet, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Editorial Trotta, Granada, 2005; Charles Taylor, *La era secular*, Gedisa, Barcelona, 2014, Tomo II, cap. 8. Julio de La Cueva, “Conflictiva secularización: sobre sociología, religión e historia”, *Historia Contemporánea*, 51 (2015), pp. 365-395.

⁶ Entiendo como estilo emocional un conjunto de prácticas que señalan hacia una serie de convenciones o normas como las más adecuadas en cuanto a la expresión y contención de las emociones. El estilo emocional reprime o restringe algunas emociones e intensifica o potencia otros sentimientos.

⁷ Nerea Arestí, “La hombría perdida en el tiempo. Masculinidad y nación española a finales del s. XIX”, en Mauricio Zabalgaitia (ed.), *Hombres en peligro. Género, nación e imperio en la España de cambio de siglo (XIX-XX)*, Iberoamericana/Vervuert, Madrid-Frankfurt, 2017, pp. 19-38; Darina Martikanova, “Los pueblos viriles y el yugo del caballero español. La virilidad como problema nacional en el regeneracionismo español (1890s-1910s)”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 39 (2017), pp. 19-37.

⁸ George Mosse, *La imagen del hombre. La creación de la moderna masculinidad*, Talasa Ediciones, s.l., Madrid, 2000.

mientos propia de una virilidad que invierte la gestión del miedo y de la confianza. Es decir, invierte las formas de expresión de la vulnerabilidad del hombre en una situación de inseguridad o falta de certezas ante lo desconocido, de incertidumbre, y especialmente ante la muerte. La *emoción liberal*, que es anticlerical pero no necesariamente antirreligiosa,⁹ sería la forma histórica en la que se manifiesta la masculinidad del hombre moderno dentro del régimen emocional católico bajo la atmósfera de *aggiornamento* neocatólico de la España de la Restauración.¹⁰ Voy a interpretar la masculinidad encarnada por los hombres liberales republicanos del primer tercio del s. XX como una respuesta de la subjetividad moderna a una forma particular de la gestión del miedo a Dios por parte de la Iglesia católica, caracterizada por una fuerte constricción emocional hacia quienes no cumplieron con el dogma católico.¹¹

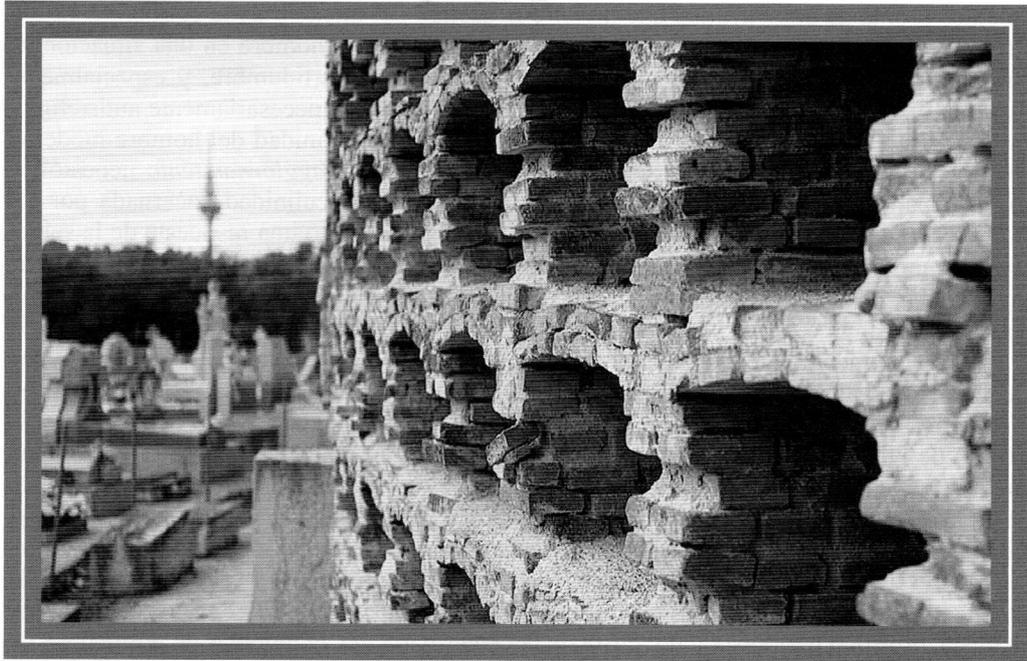
Metodológicamente, voy a analizar la conformación de la masculinidad moderna desde la perspectiva de una subjetividad sintiente en la que se ubica el lenguaje poético literario. Me basaré en tres novelas, *El intruso* (1904) de Blasco Ibáñez, *El árbol de la ciencia* (1911) de Pío Baroja y *El botín* (1929) de Julián Zugazagoitia, cuyos autores representan bien la sensibilidad liberal republicana en la que se inscribía el sentir anticlerical. Blasco Ibáñez, escritor y periodista, fue uno de los políticos españoles que lideraron el republicanismo en Valencia. Pío Baroja, escritor e insigne representante del desencanto de la *Generación del 98*, participó desde muy joven del ambiente anticlerical y crítico con la España católica, fanática e ignorante en la que se desenvuelve en sus novelas. Zugazagoitia, un humanista, prolífico periodista y novelista de la *Generación del 27*, además de político socialista, participó el gobierno de la República como Ministro de la Gobernación en 1937.

Las tres obras analizadas son narrativas sobre la subjetividad masculina, hombres que vivieron en ruptura vital con el mundo de referencias social y político de la España de la Restauración. Son historias sobre la (auto)conciencia masculina del mundo y tienen, por lo tanto, un valor histórico importante ya que nos introducen en su propia experiencia, la de los autores, que se autorretratan sin pudor a través de los protagonistas. El carácter autobiográfico de las novelas hace transitar al lector a través de un tiempo, que aunque de ficción, hace verosímil el “descubrimiento del yo”, un giro hacia el mismo sujeto que se constituye en la trama de la experiencia contorneada por un tiempo y un espacio. Son aproximaciones vitalistas y apasionadas que enarbolan la bandera de la ciencia, la del conocimiento y la razón, y proyectan, a su vez, hacia el lector un profundo sentimiento romántico. Sus protagonistas encarnan una forma de ser hombre, una masculinidad laica que no elude la confrontación con el mundo de lo real y de lo material, de lo ya dado, en sus formas concretas. Y, sobre todo, aborda la cuestión del sufrimiento humano en su tiempo histórico. Consideramos que es una fuente adecuada por el intenso grado de subjetivismo.

⁹ La experiencia de Unamuno o de Fernando de los Ríos no fue precisamente de negación de Dios, sino que, desde la heterodoxia religiosa, modificaron la relación de miedo por un vínculo de confianza hacia un Dios menos poderoso y más inmanente. Dios se experimenta a través de la conciencia de uno mismo. Encarnan ambos una espiritualidad cristiana moderna, más protestante si se quiere, que reivindica la libertad de conciencia por cuanto uno mismo es la vía de acceso a Dios. Se inscribe dentro de la corriente krausista liberal de conciliación de la razón y la religión. Carlos García de Andoin, *Política y Religión en Fernando de los Ríos Urruti (1879-1949). Raíces espirituales del socialismo democrático laico*. Tesis doctoral defendida en la UPV-EHU, Bilbao, 2013.

¹⁰ Mercedes Arbaiza, “Cuerpo, emoción y política en los orígenes de la clase obrera en España 1884-1890”, *Ayer*, 98 (2) (2015), pp. 48-49.

¹¹ Miguel Martorell, “‘The Cruellest of all Forms of Coercion’: The Catholic Church and conflicts around death and burial in Spain during the Restoration (1874-1923)”, *European History Quarterly*, 47: 4 (2017), pp. 657-678.



Cementerio civil de Madrid

EL HOMBRE MODERNO EN LA NOVELA SOCIAL ESPAÑOLA

Interpreto las novelas como dispositivos políticos en la medida que construyen personajes que dialogan con su tiempo y pretenden una intervención cultural sobre el entorno social.¹² Participan del mundo de preocupaciones del primer tercio del s. xx haciendo inteligible el malestar de sus protagonistas, de marcado carácter anticlerical en su modo de sentir España. La atmósfera social y política de las novelas da visos de verosimilitud a unos personajes que experimentan un profundo desencantamiento. Son hombres reconocibles por sus contemporáneos que encarnan experiencias reales y, por lo tanto, conectaban bien con el gran público.

Pertenecen al género de la novela social, un estilo en el que parece que se desnuda la realidad española a través de una sucesión de personajes, hechos y digresiones que pretenden mostrar de forma real y natural el ambiente de la época. Se trataba de forjar una conciencia crítica a través de una narrativa que aparece como descripción del mundo social, del medio y de la historia. Se concibió con la intención decidida de llevar a cabo una denuncia crítica sobre “la cuestión social” en un ambiente liberal republicano que pretendía la justicia social. El estilo naturalista no es más que la forma de expresar esta sensibilidad del hombre moderno, una visión secular propia de quien confía en la realidad mundana. Bajo este estilo literario late una espiritualidad moderna que cree en la vida terrenal y, por eso, se enfrenta con lo ya dado, lo feo, despojándolo de cualquier forma de antihumanismo.

¹² Frederic Jameson, *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*, Visor Distribuciones S.A, Madrid, 1989, capítulo 1. Isabel Burdiel, “Lo que las novelas pueden decir a los historiadores. Notas para Manuel Pérez Ledesma”, en José Álvarez Junco *et al* (coords.), *El historiador consciente: homenaje a Manuel Pérez Ledesma*, Marcial Pons, Madrid, 2015, pp. 263-282.

La estructura de las novelas posibilita la emergencia de nuevos sujetos históricos que hacían inteligible el sentir de grupos sociales vitalmente ajenos al gran público, en cuanto que desconocidos y extraños. En este sentido la novela social consiguió trascender su propia finalidad crítica para actuar como una forma de pensar sintiente. Constituye una fuente excelente en el estudio de la conformación de la subjetividad, o forma de conciencia del mundo, porque provee del conjunto de referencias morales sobre cómo vivir y entender la vida en cada época.¹³ En lugar de establecer una relación intelectual y exegética con la novela vamos a tomarla por el carácter emocional de la experiencia narrada que se proyecta sobre los lectores, a modo de propuesta imaginativa, conmoviendo tanto el deseo como la tristeza del gran público. Baroja lo explica bien a través de sus personajes, “en las novelas uno imagina aquello que no se produce en la realidad”.¹⁴ El lenguaje poético puede dar lugar a la ensoñación que desborda el molde racional de lo verdadero y lo falso (el pensamiento intelectual) y sobre todo, la autenticidad del sentimiento hace inteligible la política desde el drama de la angustia y la pérdida de sentido, una conciencia de malestar y de crítica a la razón utilitaria socialmente hegemónica.

El Intruso, escrita en 1904 y de estilo naturalista, narra la experiencia de un médico bilbaíno, el doctor Aresti, un trasunto del doctor Areilza, de talante liberal republicano, formado en París y entroncado con la nueva burguesía bilbaína, a la vez que comprometido con los ideales de justicia social en plena irrupción de la cuestión social.¹⁵ “Soy un hombre moderno” afirmará el médico. El doctor Aresti es un arquetipo de la época, un médico humanista apasionado por la ciencia, cuya profesión permite atravesar las barreras sociales de una sociedad clasista. Su historia introduce al lector por los ambientes más lúgubres de una sociedad muy “fenicia”, convulsa y desigual desde la mirada de un hombre de clase media.

El título de la novela, *El Intruso*, es una metáfora del enorme poder que guarda el catolicismo a través de la orden de los jesuitas en el Bilbao de principios del s. XX. “El Intruso es como la Muerte”, afirma el Blasco Ibáñez, “que entra sigilosamente en la intimidad de los hogares a través de la influencia sobre la conciencia de las personas, y especialmente de las mujeres, matando el alma de sus componentes”.¹⁶ Su protagonista será una de las víctimas del enorme poder que tuvieron los jesuitas en la vida íntima. La obra culmina con los acontecimientos convulsos que sucedieron en Bilbao en torno a la Consagración de la Virgen de Begoña en octubre de 1903 entre clericales y anticlericales.¹⁷ El autor fue a la vez protagonista y testigo de los mismos en su estancia en la villa bilbaína unos meses antes de escribir la novela.¹⁸

Pío Baroja escribe *El árbol de la ciencia* en 1911 a modo conjunto de relatos-recuerdos sobre su etapa de juventud cuando era médico en el Madrid de finales de s. XIX (1887 y 1896).¹⁹ Partirá precisamente de esta novela para escribir años más tarde sus memorias ti-

¹³ Martha Nussbaum, *Justicia Poética. La imaginación literaria y la vida pública*, Andrés Bello, Barcelona, 1995.

¹⁴ Pío Baroja, *El árbol de la ciencia*, Edición de Pío Caro Baroja, Letras Hispánicas, Madrid, 2014 (27ª edición).

¹⁵ He utilizado la edición Vicente Blasco Ibáñez, *El Intruso*, Ediciones de Librería San Antonio, Bilbao, 1999.

¹⁶ *Ibid.*, p. 135.

¹⁷ Joseba Louzao Villar, “The Virgin of Begoña and the Fight for the City: An Example of Culture War in the Spain of Restoration (Vizcaya 1884, 1904)”, en Roberto Di Stefano y F.J. Ramón Solans, (eds.), *Marian Devotions, Political Mobilization and Nationalism in Europe and America*, Palgrave Macmillan, Londres, 2016, pp. 109-135.

¹⁸ Javier Varela, *El último conquistador: Vicente Blasco Ibáñez (1867-1928)*, Tecnos, Madrid, 2015. Véase Francisco Fuster, “Blasco Ibáñez y la Generación del 98”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 805-806 (2017), pp. 124-145.

¹⁹ He utilizado la edición Pío Baroja, *El árbol de la ciencia*, Cátedra, Madrid, 2014.

tuladas *Familia, Infancia y Juventud* (1944).²⁰ Se autorretrata a través de Andrés Hurtado, un joven liberal, intelectual de carácter sentimental, que huye de las masas a través de la exaltación del individuo. Este estudiante de medicina formado en un ambiente universitario petulante y donjuanesco en la Facultad de Medicina de Madrid, “una capilla de los jesuitas convertida en aula”, representa una masculinidad propia de quien se forja entre las élites científicas que irrumpen en la España de finales del s. XIX. Hurtado encarna una de las dos Españas, la que perdió la Gloriosa, la que se dice enemigo de la burguesía, partidario de los escritores naturalistas y gran entusiasta del romanticismo de Espronceda. Se construye frente a sus amigos, la otra España, jóvenes monárquicos, hombres pragmáticos y utilitaristas en su forma de vivir, ávidos lectores de Zorrilla y fans de la figura de Don Juan. La obra es un grito de angustia en plena juventud. Hurtado experimenta el dolor de España, el sufrimiento de una sociedad ignorante y resignada en la que el tiempo se ha parado.²¹

Zugazagoitia recrea en su novela *El botín* (1929)²² a un personaje, Antonio Zúñiga, inspirado en el fundador de las Juventudes Socialistas, Tomás Meabe, uno de los líderes más queridos del socialismo vasco, un hombre romántico de origen nacionalista, y por el que el autor sintió una gran devoción.²³ *El botín* forma parte de una trilogía sobre la cosmovisión moral y profundamente emocional de los hombres socialistas a través de la cual Zugazagoitia construyó una biografía de la clase obrera.²⁴ Son relatos en primera persona del plural con una estructura que produce la agencia de hombres de condición obrera, hasta entonces considerados como parte de “las masas”. El autor de la novela participa en sus escritos filosóficos de los años 20 de un momento barroco o neorromántico de la cultura,²⁵ afirmando que la acción política de cada tiempo se asienta sobre una experiencia que reconoce por su carácter emocional, llegando a afirmar, contra la ortodoxia materialista, que cada época tiene emociones específicas.²⁶

Lo más interesante de esta novela, desde la perspectiva de la hermenéutica afectiva en la que nos situamos, es su misma genealogía. La historia estaba ya escrita en unas cuartillas por su amigo Joaquín Oñate, un joven socialista, y se había inspirado en el estilo, en los temas y personajes de Blasco Ibáñez y de Pío Baroja. El autor lo explica en la introducción. Este texto en el que se inspira Zugazagoitia cita expresamente la obra *El Intruso*, “con muchas acotaciones y llamadas y observaciones curiosas”.²⁷ Este relato de ficción escrito veinticinco años más tarde constituye una reinterpretación socialista sobre la encarnación del hombre moderno, de sentir anticlerical. Antonio representa a un joven que pro-

²⁰ En el segundo tomo de este libro de carácter autobiográfico aparecen los mismos personajes, historias y anécdotas que en la novela. Véase la introducción de Inma Fox de la novela Pío Baroja, *El árbol de la ciencia*, p. 21. Francisco Fuster, “Una metáfora feliz: a propósito del título de ‘El árbol de la ciencia’ de Pío Baroja” en *Ínsula: revista de letras y ciencias humanas*, 819 (2015), pp. 9-11.

²¹ Pío Baroja hizo una tesis sobre el sufrimiento titulada “Dolor. Estudio de la psicofísica” (1896) con el que obtuvo el grado de doctor en medicina.

²² He utilizado la edición Julián Zugazagoitia, *El botín*, prologada por José María Villarías, Viamonte, Madrid, 2004.

²³ Julián Zugazagoitia, *Una vida humilde*, Bilbao, 1925.

²⁴ Mercedes Arbaiza, “La formación emocional de la clase obrera, a través de Julián Zugazagoitia”, *Historia, trabajo y sociedad*, 4 (2013), pp. 124-126.

²⁵ *Ibid.*, pp. 121-124. José Javier Díaz Freire, “La experiencia de la modernidad como una experiencia barroca”, *Historia Crítica*, 56 (2015), p. 157.

²⁶ Se lo explica en una carta a Unamuno, su gran maestro, a quien reconocerá que su primera adhesión al socialismo fue emocional y que por fidelidad a la misma se acercó a su narrativa, utilizando para ello la lectura y la formación. Julián Zugazagoitia en “Glosa optimista. El sentido humanista del socialismo, I, Premisas necesarias”, *El Socialista*, 27 de setiembre de 1926.

²⁷ También afirma que “se observaba que estaban leídos sin prisa, con una morosa complacencia” en Julián Zugazagoitia, *El botín*, p. 36.

tagoniza la revolución de 1917, socialista de segunda generación, hijo del país y que vive en el ambiente de la opulencia de los años dorados de la burguesía bilbaína. De ahí el título de la novela, *El botín*. Antonio ya no pertenece a aquella primera generación de mineros, los “desarrapados”, hombres rudos en sus formas, de origen foráneo y violentos en su proceder. Zugazagoitia es contemporáneo a los hechos narrados en esta novela, algunos de los cuales vivió en primera persona.²⁸ Reconstruye un espacio de experiencia de una nueva subjetividad colectiva, la de la clase obrera, anonimizada en las novelas del naturalismo de origen burgués.

¿Qué tienen en común estas novelas? Son piezas dramáticas en las que, a modo de tragedia griega, late la pregunta por el sentido de la vida. “¿Qué se hace con la vida? ¿Qué dirección se le da? ¿Qué sentido tiene todo esto?” se pregunta Baroja, a través de su alter ego, Andrés Hurtado.²⁹ La pregunta es ya en sí moderna. La cuestión del sentido de la vida es la pregunta por la confianza del ser humano y su respuesta significa discernir el lugar u objeto o persona hacia la que se dirige el ansia de plenitud. Es la gran cuestión filosófica que podría ser respondida desde una aproximación intelectual pero que se convierte en una respuesta emocional cuando se hace de forma literaria y subjetiva.

Los personajes participan de una forma de estar en el mundo definida por una gran sensibilidad. Les conforma de manera especial. La tesis de los autores, y que compartimos, es que la autoridad política del hombre moderno no descansa tanto en la razón científica que le asiste, ni tampoco en la superioridad de los argumentos de la ciencia, ni en su lucha particular contra la falsedad de los supuestos del catolicismo sino, sobre todo, en la verdad de un sentimiento que en forma de sufrimiento y emoción se sitúa como fuente de verdad y de política. Baroja lo pone en boca de su protagonista: “La vida es estúpida, sin emociones, sin accidentes, al menos aquí, y creo que en todas partes, y el pensamiento se llena de terrores como compensación a la esterilidad emocional de la existencia”.³⁰ Según Baroja, el sufrimiento es el lugar desde donde se aprecia y se valora España y la crisis social que padece la nación.³¹

PERDER EL MIEDO A DIOS: LA EMOCIÓN MASCULINA EN EL *AGGIORNAMENTO* NEOCATÓLICO DE LA RESTAURACIÓN

La pérdida del miedo a Dios como objeto de sentido o, en su caso, el debilitamiento del poder de Dios aparece como un momento constitutivo de la subjetividad política del hombre moderno en los tres relatos. Así comienzan los primeros recuerdos de Andrés Hurtado, alter ego de Baroja, en *El árbol de la ciencia*: “Andrés, de chico sintió mucho miedo, solo con la idea de acercarse al confesionario. Llevaba en la memoria el día de la primera confesión, como una cosa trascendental, la lista de todos los pecados”.³² El primer rito de paso hacia la madurez, entendido como la primera conciencia de un yo, fue precisamente dejar de confesarse, sin el menor escrúpulo. Hurtado se fue apartando de la religión al morir su madre, “una santa” según su padre, que le llevaba a confesar a partir de los nueve años. La infancia de Antonio Zúñiga, el joven socialista de Bilbao, hijo de caserío y de pa-

²⁸ Santos Juliá, “Prólogo” en Julián Zugazagoitia, *Guerra y vicisitudes de los españoles*, Busquets, Barcelona, 2001.

²⁹ Pío Baroja, *El árbol de la ciencia*, p. 162.

³⁰ *Ibid.*, p. 159.

³¹ Mercedes Arbaiza, “Sentir el cuerpo”: subjetividad y política en la sociedad de masas en España (1890-1936), *Política y Sociedad*, 55 (2018), pp. 72-73.

³² Pío Baroja, *El árbol de la ciencia*, p. 45.

dres muy devotos, también estuvo marcada por el santo temor de Dios con el que le educó su madre. El comienzo de *El botín* narra con dramatismo la desafección del joven socialista hacia Dios. “Pero tú, desgraciado, ¿no crees en Dios? le espetó el padre. No, no creo. Dios es un miedo que nos han metido en el cuerpo”, contestó Antonio.³³ El joven socialista inició así su vida política con un primer gesto, apostatar de su fe ante el enorme dolor de sus padres. Aquel disgusto le costó la vida a su madre a la que Antonio amaba como todo buen hijo vasco. La historia del doctor Aresti, el protagonista de *El Intruso*, repite este mismo movimiento, aunque ya en su madurez. Aresti es un médico formado en París que volvió al ambiente burgués del Bilbao de 1900 a ejercer su oficio y donde se desenvuelve su vida sentimental, hasta que su esposa, la pequeña de los Lizamendi, rica, cristiana y “de lo mejorcito de Vizcaya”, le repudió debido a su pasión por la ciencia y su falta de devoción religiosa. A los dos años de su matrimonio el doctor Aresti llegó a la convicción de que su esposa no le amaba y la abandonó, autoexiliándose a los barrios de los obreros mineros de los Montes de Triano, un ambiente socialista en donde se comportaban como si hubieran perdido el miedo a Dios.

Se pueden señalar dos aspectos que dan coherencia a estos relatos. En primer lugar la experiencia de la ruptura del vínculo con Dios como objeto de sentido, lo más genuino de la emoción religiosa, conformó una conciencia del mundo con una fuerte dosis de dramatismo. Les apartaba del entorno familiar a modo de extrañamiento social. En segundo lugar la forma de gestión de ese miedo a Dios en las vidas de estos hombres, que no necesariamente la negación del mismo, produjo un movimiento de separación del mundo femenino.³⁴ Podría afirmarse que la historia del desencantamiento en España es una experiencia genuinamente masculina que tiene significado dentro del régimen emocional de la Restauración, una sociedad católica y timorata. Entiendo la masculinidad como una forma de relación emocional con el mundo no definida por unos rasgos o atributos del cuerpo sino, como afirma Díaz Freire, como “un campo de tensiones más o menos virulentas, según las circunstancias históricas”.³⁵ Si la masculinidad es un proceso en construcción, una red de relaciones en cambio constante, la cuestión a dilucidar es por qué, a diferencia de otras espiritualidades religiosas como el integrismo carlista, una expresión de la fe católica del s. XIX español genuinamente masculina, o la confesión de fe protestante solidaria con la masculinidad moderna, la apostasía pública formó parte de la autoafirmación de una virilidad que se autoconcibe moderna en la España católica de la Restauración. Partiendo de que las emociones son el vehículo de conocimiento y de vinculación con los objetos del exterior, en este caso con Dios, la expresión del miedo hacia lo sagrado, en cuanto que desconocido, sería una muestra de la vulnerabilidad ante aquello que no se controla y aparece, por lo tanto, como una amenaza para la masculinidad. El miedo a Dios estructura la expresión de “lo masculino” y de “lo femenino” en la experiencia de los hombres liberales anticlericales.

Blasco Ibáñez ilustra bien esta cuestión a partir de una escena cargada de simbolismo en el sentir de la sociedad católica bilbaína de principios de siglo XX. En una visita que el doctor Aresti hace a la Basílica de Begoña, icono de la devoción popular unos días antes de los sucesos en torno a la Coronación de la Virgen (1903), y ante la exaltación llorosa de quien le guiaba hasta allí, Goikoetxea, un antiguo carlista convertido a nacionalista, el doctor reconocía no burlarse de la fe ya que Dios irrumpe en situaciones de debilidad: “El hombre es naturalmente cobarde ante el dolor, ante un peligro que supera sus fuerzas; basta

³³ Julián Zugazagoitia, *El botín*, p. 55.

³⁴ Véase nota 9.

³⁵ José Javier Díaz Freire, “El don Juan de Unamuno como crítica a la masculinidad en el primer tercio del siglo XX”, en Nerea Aresti et al (ed.), *¿La España invertebrada? Masculinidad y nación a comienzos del siglo XX*, Comares, Granada, 2017, p. 17.

que se considere perdido para creer y esperar en lo maravilloso”.³⁶ Tanto Aresti, Hurtado como Antonio Zúñiga, los tres protagonistas encarnan al hombre que se bate contra toda emoción religiosa interpretada en su caso como una expresión de debilidad ante lo desconocido que atenta contra el honor mismo del hombre moderno. Ceder a lo sagrado, a lo totalmente otro, el gobierno sobre la vida y sobre la muerte de uno, recreando así un espacio de seguridad y protección exterior a sí mismo, sería la máxima manifestación de cobardía para un hombre.

Efectivamente, las formas de gestión del miedo y de la confianza, emociones necesariamente vinculadas entre sí y genuinamente religiosas en su estructura, contienen sentires opuestos con relación a una misma expectativa. La manifestación de la confianza se interpreta como expectativa/necesidad de seguridad sobre el objeto hacia el que se proyecta, en este caso, el mismo Dios. La expresión del miedo, que no su negación, apuntaría hacia el escaso control o dominio sobre uno mismo. Sería una forma de gestión de la debilidad ante algo relativo a Dios que está fuera del control del sujeto, y que, sin embargo, adquiere una gran importancia como amenaza. La pérdida del miedo al Dios católico de la teología neotomista, como expresión emocional de la masculinidad liberal anticlerical es solidaria con la confianza que dispone corporalmente hacia el dominio y el poder sobre uno mismo. Conforman una estructura de sentir que organiza la emoción religiosa en la España del primer tercio del s. XX en un sentido de género.

Las emociones asociadas a la experiencia religiosa tienen un significado complejo y ambiguo dado que el objeto sobre el que se proyecta, Dios mismo, no tiene una evidencia empírica ni material sino que necesita de mediaciones o pruebas indirectas sobre el poder de su acción sobre las personas creyentes.³⁷ Desde una visión postmoderna afirmamos que se aprende a sentir a Dios dentro de la comunidad eclesial, es decir, desde un lugar hermenéutico.³⁸ Cada tiempo y cada cultura tiene su Dios. El estudio de la experiencia religiosa sólo es posible a través de las mediaciones que “evidencian” la existencia de Dios así como de las formas de expresión que gobiernan las relaciones sociales a las que dan lugar. Porque Dios no es una categoría, sino un tipo de relación y, como tal, radicalmente histórica. Las emociones religiosas hay que significarlas dentro de una atmósfera y están radicalmente mediadas por quien interpreta la voluntad de Dios. En este sentido la emoción religiosa en la España de la Restauración fue algo más que un estado de *numinous*, una emoción íntima, compleja, mezcla de temor y excitación por el misterio de la comunión con lo totalmente otro.³⁹ Lejos de ser una experiencia individual tuvo un profundo significado político. Zugazagoitia escenifica de forma dramática en el diálogo entre Antonio y sus padres, esta percepción: “Dios es un miedo que nos han metido dentro”. Andrés Hurtado, insistía, esta vez en el carácter utilitarista de la religión. “Si todo eso del alma es una pamplina. Son cosas inventadas por los curas para sacar dinero”.⁴⁰ El miedo a Dios es una emoción aprendida que cobra un sentido político dentro de un sistema de creencias sociales y que se expresan en forma de normas emocionales socialmente dominantes bajo el *aggiornamento* o recristianización de la Restauración.

Zugazagoitia construye un personaje que ejemplifica bien la transición de la confianza en el Dios de la guerra, una espiritualidad católica decimonónica de rasgos masculinos,

³⁶ Vicente Blasco Ibáñez, *El Intruso*, p. 89.

³⁷ John Corrigan, “Religion and Emotions”, Susan Matt and Peter N. Stearns, *Doing Emotions History*, University of Illinois Press, Chicago, p. 156.

³⁸ Gianni Vattimo, *Por un cristianismo no religioso*, p. 17. Rafael Aguirre, “El método sociológico en los estudios bíblicos”, *Estudios Eclesiásticos*, 60 (1985), pp. 330-331.

³⁹ Tal y como lo explicó Rudolf Otto, “un sentimiento de absoluta dependencia” citado en John Corrigan, “Religion and Emotions”, p. 144.

⁴⁰ Pío Baroja, *El árbol de la ciencia*, p. 75.



Pío Baroja (Dibujo de Ricardo Baroja)

al miedo a un Dios muy debilitado en su poder sobre el mundo, que amenazaba la virilidad moderna. La novela comienza con la épica de Juan Zúñiga, el padre del joven socialista bilbaíno, un carlista ya mayor, soldado del Pretendiente en la última guerra carlista. Zúñiga era un hombre airado que había sangrado por su rey y sabía “cómo el católico blasfema y reniega en horas de peligro”.⁴¹ Un hombre con carácter, “que escupía con rabia” y despreciaba la nueva masculinidad católica. “Vosotros lo arregláis todo con unos padres nuestros”, le espetaba a José, su otro hijo, un joven nacionalista y sin carácter.⁴² El integrismo carlista decimonónico descansaba sobre una espiritualidad de rasgos masculinos. El fanatismo político del carlismo se comprende dentro de una vivencia del tiempo mesiánica y una confianza plena en la intervención inminente de Dios sobre la tierra. No tenían miedo a ese Dios Todopoderoso, lo que les facultaba para la guerra. El sistema de virtudes teológicas guiaba su deber político y su cumplimiento era suficiente para alcanzar la confianza de Dios. La relación con este Dios, bien trazada por algunos personajes masculinos, tuvo ciertamente una lógica dogmática y racional ya que fiaba el favor sagrado al estricto cumplimiento del deber. Tras la derrota del integrismo tradicionalista, Dios había vuelto pero, según el doctor Aresti, en la novela *El Intruso*, para convertirse en un consuelo del alma.

La atmósfera religiosa del *aggiornamento* neocatólico de la Restauración adoptó una expresión de la espiritualidad muy sentimental mediante una proliferación de devociones y prácticas religiosas basadas en un fuerte subjetivismo en la forma de relación con Dios.

⁴¹ Julián Zugazagoitia, *El botín*, p. 52.

⁴² *Ibid.*, p. 46.

Dios había cambiado de sexo, feminizando su relación con sus fieles.⁴³ En todos los relatos se insiste en que la relación de los hombres con la religión en la España de la Restauración se produjo a través de sus madres, hermanas y esposas, asociando la emoción religiosa al mundo de las mujeres, algunas timoratas, otras, mujeres fuertes capaces de entregar su cuerpo crísticamente por la redención de su hijo, como la madre del joven socialista, o bien renunciando a los placeres carnales de la vida conyugal, como la esposa del industrial Murueta. Se ha interpretado este tránsito del Dios de la guerra carlista al Dios piadoso y caritativo como una adecuación neocatólica al fuerte sentimentalismo decimonónico, una emoción religiosa menos intelectual que la del Dios del premoderno.⁴⁴ El Dios neocatólico de la Restauración se experimenta como el gran redentor del pecado de la humanidad, a través de su encarnación y de la entrega de su Hijo, Jesucristo. El relato de la pasión saturado de sensorialidad corporal fue una de las escenas evangélicas que más fervor espiritual producía entre los creyentes católicos.⁴⁵ Entre las devociones religiosas propias de esta espiritualidad, además del rito de la Comunión Eucarística,⁴⁶ proliferaron actos de adoración de la Virgen como Madre de la humanidad, de adhesión a la figura del Sagrado Corazón o a la Sagrada Familia. Constituyen un imaginario que alimentaba el fervor entre los creyentes católicos hacia escenas propias de una sentimentalidad familiar en un intento por hacer inteligible la espiritualidad redentora.

En términos emocionales y desde una perspectiva de género, los hombres que se consideraban modernos expresaron un profundo rechazo hacia este catolicismo que transitaba entre la práctica de la confesión, como expresión del miedo al castigo divino, y un sentimentalismo piadoso expresado en forma de entrega amorosa del propio cuerpo, llegando al éxtasis en el sacramento de la comunión eucarística.⁴⁷ Esta expresión de la emoción religiosa debilitaba su posición como varones. La relación con Dios se constituía sobre una estructura de sentir que sublima la fusión mística del cuerpo con el objeto sagrado, el Cristo Crucificado, y en la que la entrega “al otro” traspasa los límites corporales del yo, desbordando cualquier forma de dominio sobre uno mismo. Son formas de expresión del fervor que entrañan un reconocimiento de la “debilidad” y constituyen una amenaza radical a una masculinidad construida sobre una fuerte contención emocional, atenta a no mostrarse vulnerable al dolor ajeno. La expresión moderna masculina del sufrimiento o dolor sentido por el mundo que les rodea —“A Andrés le preocupaban más las ideas y sentimientos de los enfermos que los síntomas de las enfermedades”—⁴⁸ se manifestaba, como veremos más adelante, a través de la ira, una emoción moderna muy política o, en su caso, a través de un estadio de *ataraxia*, que buscaba la imperturbabilidad del ánimo, tranquilidad máxima del alma, lograda por el dominio de las pasiones.⁴⁹

⁴³ Raúl Mínguez, “¿Dios cambió de sexo? El debate internacional sobre la feminización de la religión y algunas reflexiones para la España decimonónica”, *Historia Contemporánea*, 51 (2015), pp. 397-425.

⁴⁴ Raúl Mínguez, *Evas, Marías y Magdalenas. Género y modernidad católica en la España liberal (1833-1874)*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales/ Asociación de Historia Contemporánea, Madrid, 2016. Natalia Núñez, “‘Un vínculo de amor’: El congreso eucarístico de Madrid (1911) y el nacimiento de los católicos a la vida pública”, *Les émotions comme outil de compréhension des sociétés ibériques contemporaines*, Dossier monographique, Miguel Rodríguez (coord.), *Iberic@* Núm. 6 (2014), pp. 37-48.

⁴⁵ Zugazagoitia recrea con gran dramatismo la escena en la que la madre de Antonio entrega su cuerpo, se abandona a la muerte, como camino de redención de su hijo, tras su apostasía pública y su “vida blasfema”. Zugazagoitia, *El botín*, pp. 88-95.

⁴⁶ Véase Natalia Núñez, “A la conquista de la virilidad perdida: religión, género y espacio público en el Congreso Eucarístico Internacional de Madrid” en N. Aresti et al (eds.), *¿La España invertida? Masculinidad y nación a comienzos del s. XX*, Comares, Granada, 2016, pp. 81-100.

⁴⁷ Joseba Louzao, “Las imágenes de lo sagrado o como ser católico entre cambios y continuidades”, *Historia Contemporánea*, 51 (2015), p. 463.

⁴⁸ Pío Baroja, *El árbol de la ciencia*, p. 83.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 221.

Los hombres reconocían sin rubor la falta de empatía con sus mujeres: “Jamás siento que ellas son de mi familia, esta confianza, este dulce abandono que tú me inspiras” se confiesan los amigos en un ambiente de camaradería propiamente masculina.⁵⁰ Se dirigen hacia sus mujeres como “esos seres de extraña sensiblería [...] volubles, débiles y faltos de dirección [...] arrastrados por un sentimentalismo especial del sexo hacia todo lo absurdo”, de difícil comprensión para un varón liberal.⁵¹ La sociabilidad de las mujeres en el espacio eclesial, sus prácticas religiosas, sus acciones benéficas y sobre todo la desconfianza hacia su intimidad guiada por otro hombre, el confesor, que ejerce todo el poder sobre su voluntad hacía de ellas, constituían un mundo aparte, “un harén”,⁵² metáfora de una profunda sexualización del mundo.

LAS “OTRAS MASCULINIDADES”: EL MIEDO A LA MUERTE COMO PRUEBA DE VIRILIDAD

La afirmación masculina se produce siempre en relación con otros hombres. Necesita de una forma de teatralidad o dramatización,⁵³ o, si se quiere, se constituye en tanto en cuanto es expresada colectivamente, bien en forma de camaradería, bien en confrontación, nunca en soledad. El honor masculino, a diferencia del femenino, está sometido a la tensión de la contención y a la vez de su afirmación en cualquier circunstancia.⁵⁴ La virilidad tiene como rasgo la necesidad de ser revalidada por los otros hombres y es certificada por el reconocimiento que le da la pertenencia al grupo de los “hombres auténticos”. Para ser hombre se necesita audiencia. Siempre está en escena. Aceptando que el elemento de derrota o de control sobre otros hombres atraviesa cualquier expresión de la masculinidad, el anticlericalismo, en cuanto que portador de los “rasgos” del hombre moderno, se inscribe en un terreno de disputa con otros estilos emocionales masculinos.

En este sentido el anticlericalismo como subjetividad moderna en las sociedades católicas sintió un fuerte desprecio hacia todo hombre religioso gobernado por una *hexis* corporal de sumisión religiosa, voluble al entorno y timorata. Esta “otra” masculinidad estuvo representada por una pléyade de personajes y representa a un arquetipo: hombres débiles y sin carácter, bajo el dominio de sus madres o de sus esposas, como José, el hermano de Antonio Zúñiga (*El botín*) “que aunque hombre, aceptaba sin discutir las recomendaciones religiosas (de la madre)”.⁵⁵ O Goikoetxea (*El Intruso*), el secretario del gran industrial Murueta, antiguo carlista convertido a nacionalista, y gran devoto de la Virgen ante la que “se dejaba caer de rodillas con devoción compungida”;⁵⁶ servil con el amo y chivato con los obreros que no observaran las costumbres religiosas en empresas como Altos Hornos. El hombre creyente católico aparecía como un hombre afeminado en cuanto que cobarde en su forma de actuar, una gestión “blanda” de las emociones, como el miedo a la muerte y al más allá.⁵⁷

⁵⁰ Vicente Blasco Ibáñez, *El Intruso*, cap. III.

⁵¹ *Ibid.*, p. 131.

⁵² *Ibid.*, p. 131.

⁵³ José Javier Díaz Freire, “El don Juan de Unamuno como crítica a la masculinidad en el primer tercio del siglo XX”, p. 19.

⁵⁴ Pierre Bourdieu, *La dominación masculina*, p. 68.

⁵⁵ Julián Zugazagoitia, *El botín*, p. 45.

⁵⁶ Vicente Blasco Ibáñez, *El Intruso*, p. 88.

⁵⁷ En el cambio de siglo el catolicismo reaccionó a este modelo de hombre débil sometido a la devoción femenina, reivindicando una masculinidad católica más viril y militante. Pilar Salomón, “Armémonos de valor; y por Dios y por la patria, adelante”: definir una masculinidad para la regeneración nacional católica finisecular”, en Inmaculada Blasco Herranz (ed.), *Mujeres, hombres y catolicismo en la España contemporánea. Nuevas*

El estilo afeminado de otras masculinidades se estilizaba en relación al clero que, según Blasco Ibáñez, “entretenía su fastidio (el de las mujeres) con una devoción dulzona y afeminada, era el eunuco guardián”.⁵⁸ El título de *El Intruso* no es más que una metáfora de este cuerpo a cuerpo entre dos masculinidades, la del hombre anticlerical y la de los jesuitas que actuaban en la intimidad del confesionario, ocultos a la exposición del otro varón, el marido. Las formas femeninas de intervención por parte del clero afectaban al honor del hombre liberal, alcanzando en este punto su máximo grado de humillación, “el adulterio moral”.⁵⁹ Se ponía a prueba así otro rasgo fundamental de la virilidad masculina moderna que es el acceso al cuerpo de las mujeres,⁶⁰ en este contexto a través del control del clero sobre el amor carnal que daba sentido a su vida conyugal. Así, Aresti y Murueta (*El Intruso*) dos hombres liberales y amigos desde la infancia, confraternizan en el Bilbao de 1904 confesándose con tristeza la certidumbre de que sus mujeres no les amaban o, más bien, que no eran capaces de desearles como hombres.⁶¹ “Su mujer no era suya” afirmaba Murueta en un ambiente de confidencialidad hacia su amigo. “Su carne y su pensamiento estaban muertos para el amor. Jamás recordaba haber notado a su compañera un momento de abandono, un arrebato de pasión [...]. Yo no tengo mujer [...] soy huésped que trae el dinero a casa”.⁶² La declaración íntima que le hace Murueta a Aresti resumía la frustración de los hombres por un impulso sexual insatisfecho. El doctor Aresti sonreía amargamente ante la confesión de su amigo: “a esto lo llamo asedio, para apoderarse lentamente de las mujeres, llegando por medio de ella hasta la dominación del esposo”,⁶³ a la vez que mostraba un profundo resentimiento hacia el jesuitismo, responsable del fracaso sentimental de su vida familiar, hiriéndolo en sus afectos de hombre pacífico. “Son auténticos amos”, hombres que “dirigían a su antojo el tropel de odaliscas cristianas. Así llegaban desde la sombra a apoderarse de la voluntad de los hombres”.⁶⁴ Lo femenino significaba, para quien se reivindicaba como un hombre moderno y anticlerical en la España del primer tercio del s. XX, la claudicación de la voluntad (la heteronomía). Así se desprende de la angustia con la que Hurtado vivía su relación con las mujeres y con la sexualidad: “si tenía que casarse con una mujer tenía que someterse. Es decir, dar por una cosa de la vida (la sexualidad), toda su independencia espiritual”.⁶⁵ Si los paisajes expresaran un estado de ánimo, este era el de la vida gris del cementerio, el de las almas muertas de Bilbao, para Blasco Ibáñez. Alcolea del Campo era un sepulcro para Baroja.

Es en la relación con la muerte, como la más fuerte y trágica antiutopía, que diría Ernst Bloch, la manifestación de la nada o la aniquilación de toda dicha, donde se valida la virilidad entre los hombres. Blasco Ibáñez nos conduce hacia este trance a través de la evolución de un personaje importante en su novela, el industrial vizcaíno Sánchez Murueta,

visiones desde la historia, Tirant Lo Blanc, Valencia, 2018, pp. 93-113. Patrick Pasture, Jan Art y Thomas Buerman, (eds.), *Beyond the feminization thesis. Gender and Christianity in Modern Europe*. Leuven University Press, Leuven, 2012; Yvonne Maria Werner (ed.), *Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries*, Leuven University Press, Leuven, 2011.

⁵⁸ Vicente Blasco Ibáñez, *El Intruso*, 131.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 131.

⁶⁰ José Javier Díaz Freire, “El don Juan de Unamuno como crítica a la masculinidad en el primer tercio del siglo XX”, p. 19.

⁶¹ La imposibilidad del amor también se dio en el socialista Antonio, que se rodeó de mujeres prostitutas a modo de botín.

⁶² Vicente Blasco Ibáñez, *El Intruso*, p. 121.

⁶³ *Ibid.*, p. 136. Pilar Salomón contextualiza esta idea en la España de la Restauración en “Beatitas sojuzgadas por el clero: la imagen de las mujeres en el discurso anticlerical en la España del primer tercio del siglo XX”, *Feminismo/s*, 2 (2003), pp. 41-58.

⁶⁴ Vicente Blasco Ibáñez, *El Intruso*, p. 131.

⁶⁵ Pío Baroja, *El árbol de la vida*, p. 220.

inspirado en el empresario vasco Víctor Chávarri, arquetipo del hombre poderoso de la burguesía bilbaína, liberal en su sentir y utilitarista en su actitud frente a los negocios. Construye una escena en la que, ya al final de sus vidas, se encuentran de forma inopinada los dos protagonistas, en un lugar emblemático en la espiritualidad de la época, en el santuario de Loyola, el principal centro de los jesuitas. Es este un momento cumbre de inflexión en la camaradería masculina que presidía hasta entonces su relación. “Pepe no tiene voluntad –pensó Aresti al verle en este estado–. Habla menos que nunca y a todo lo que ordena su mujer contesta que sí con la cabeza”.⁶⁶ La debilidad del hombre, aquel gesto que le feminiza, radica precisamente aquí, a juicio del hombre anticlerical, en la claudicación de la voluntad propia. Se enfrentan así dos estilos masculinos. Aresti le dirá adiós y romperá su amistad para siempre.

La conversión de Murueta a la fe en Dios en sus años de senectud, atormentado por los pecados de la carne, tiene todos los ingredientes de la feminización del hombre que cede de forma cobarde al miedo ante la muerte. Aparece en la escena inclinado, leyendo los ejercicios espirituales de San Ignacio, editados por Claret, y angustiado ante lo que le espera. Su *hexis* corporal expresa la debilidad del hombre poderoso, horrorizado ante la descripción de la corrupción del cuerpo y su conversión en gusanos. “¡Mira esto, mira esto, la muerte, ¡que horrible!”⁶⁷ le dice a su primo Aresti. Blasco Ibáñez muestra con detalle la sensorialidad con la que los católicos se enfrentaban a la muerte, basada en una descripción minuciosa de la corrupción corporal. “Mirad lo que pasa en aquel cuerpo, antes hermoso e idolatrado [...] la putrefacción (de su cuerpo) se va aumentando; ya se ve pulular una grande muchedumbre de gusanos que se van comiendo la carne del vientre, de la cara y del todo el cuerpo: ya se concluyó la comida; ya los gusanos mueren de hambre, dejando allí unos huevos negruzcos y descarnados”.⁶⁸

Ciertamente la retórica religiosa tuvo a bien infundir el miedo a Dios en sus alocuciones católicas a través de una imaginería que producía un efecto sensorial demoledor. La amenaza de la condena al infierno tras la muerte para quienes no abrazaban la causa de Dios, tanto en los púlpitos como en los libros de espiritualidad como el mencionado, rayaba con el cine de terror.⁶⁹ “Los condenados sentían el fuego en el cerebro, los dientes, la lengua, garganta, hígado, pulmón, entrañas, vientre, corazón y venas, nervios, huesos, médula de estos, sangre y hasta en las potencias del alma”.⁷⁰ Dios se presenta con todo el poder del juez, que es a la vez el fundamento del miedo por la amenaza de condena, y soberano protector de la misma. Un Dios que castiga y calma, consuela y reconforta. Como en toda relación temerosa, el miedo jerarquiza y fomenta una moral de obediencia por la debilidad ante una voluntad, la de Dios, mediada por la Iglesia. Filosóficamente a esta experiencia se le puso un nombre: la heteronomía. Perder el miedo a Dios significaba, sobre todo, una gestión del miedo a la muerte, en la que no cabe ninguna cesión al ámbito de lo sagrado como instancia de protección y de seguridad ajena a la voluntad propia. Ni tampoco una forma utilitarista de comprar, a través de la confesión de última hora, el favor de una futura plenitud o descanso.

No es casualidad que fuera en el periodo de la Restauración cuando llegaron a su máximo auge los cementerios civiles,⁷¹ también llamados “Los Corralillos”, segregados por

⁶⁶ *Ibid.*, p. 291.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 294.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 295.

⁶⁹ T. Kelly, and J. Kelly, “American Catholics and the discourse of fear”. Peter Stearns and Jon Lewis (eds), *An emotional history of the United States*, New York University Press, Nueva York, 1998, pp. 259-279.

⁷⁰ Vicente Blasco Ibáñez, *El Intruso*, p. 293.

⁷¹ José Jiménez Lozano, *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*, Taurus, Madrid, 1978.

una alta tapia del cementerio católico. En los cementerios civiles se acogía a quienes profesaban una confesión diferente a la católica o a, quienes siendo católicos, formaron parte de la heterodoxia cristiana.⁷² Aunque todos forman parte de la ciudad de los muertos, a uno y otro lado de la valla vivían dos formas de enfrentarse a la muerte, un tránsito en el que las personas entran en relación con algo que no proviene de ellas. En la España católica de la Restauración la muerte significaba conjurar el miedo al infierno, a la amenaza del rechinar de dientes como castigo divino. O, en su caso, la muerte significaba activar la (des)confianza hacia la promesa del cielo o paraíso, entendida como la plenitud eterna o la inmortalidad del alma, un horizonte de vida en el más allá, un fuera del tiempo histórico, un tiempo infinito. La creencia en el cielo, o en el más allá, apuntaba hacia una vida en otro espacio fuera de la propia historia. Inhumar en el cementerio civil significaba vivir en la incertidumbre y morir en la intemperie. Allí estaban enterrados los que habían perdido el miedo a Dios. La máxima expresión de la virilidad se expresaba ante la muerte como la más trágica antiutopía, la manifestación de la nada.

Efectivamente la Modernidad se caracterizó por conjurar los miedos a lo desconocido en una lucha por erradicar la superstición, entendida como resultado de la ignorancia, y el fanatismo, como una confianza mesiánica fundada en la pronta intervención de Dios.⁷³ En la nueva subjetividad moderna el miedo como forma de relación con el mundo,⁷⁴ es una emoción estigmatizada cuya expresión quedaría socialmente relegada al ámbito privado debido a su desprestigio político.

EL ANTICLERICALISMO COMO ESTILO EMOCIONAL MASCULINO: LA CONFIANZA EN UNO MISMO

El paradigma ilustrado postrevolucionario descansa sobre un código emocional que exalta la confianza en el mundo secular, el de las cosas contingentes en cuanto que perfectibles, y sobre todo en el “sujeto”, en tanto que se autopercibe como racional, libre y centrado. Perder el miedo a Dios es la emoción propia de una nueva subjetividad que desplaza la confianza en el poder de Dios Todopoderoso hacia una relación de confianza hacia uno mismo. La confianza radical en la voluntad propia, la que nace del interior de la conciencia, de su propia razón como asiento de normas morales, es el acontecimiento fundante de la subjetividad moderna. “Ya no hay monstruos en el seno de la noche, ya nadie nos acecha. Con nuestras fuerzas vamos siendo dueños del mundo”, afirma Hurtado, alter ego de Baroja.⁷⁵ Una convicción que repite Hurtado cuando vuelve a Madrid tras sus dos años en Alcolea del Campo: “el hombre de verdad busca antes que nada su independencia”;⁷⁶ aún a sabiendas de que una de las consecuencias sería la de una enorme soledad. Baroja insiste

⁷² El actual Cementerio Civil de Madrid se creó en 1883 y forma parte de la necrópolis de Oriente. En el mismo están enterrados, entre otros, los presidentes de la I República, protagonistas de la Gloriosa (Estanislao Figueras, Francisco Pi y Margall y Nicolás Salmerón). Los krausistas, Giner de los Ríos, Gumersindo Azcárate, y Fernando de Castro. Encontramos a escritores de tradición abiertamente liberal como Pío Baroja, o republicana como Antonio Machado, los socialistas Pablo Iglesias, Fernando de los Ríos, y aquellos católicos liberales que en vida defendieron la libertad religiosa. Están también enterradas mujeres como Carmen de Burgos o la Pasionaria.

⁷³ Seguimos las tesis de David Hume sobre la experiencia religiosa, expuestas por José Luis Fernández Rodríguez, *Crítica de la Religión* en <http://arvo.net/seccion-empirismo-britanico/hume-critica-de-la-religion-n/gmx-niv542-con11906.htm>. También analizado por Victoria Camps, *El gobierno de las emociones*, Herder, Barcelona, 2011, p. 190.

⁷⁴ Birgit Aschmann, “La razón del sentimiento. Modernidades, emociones e historia contemporánea”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 36 (2014), p. 67.

⁷⁵ Pío Baroja, *El árbol de la ciencia*, p. 178.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 238.

en esta experiencia en forma de diálogo socrático entre Andrés y su tío Iturrioz. Al defender Iturrioz, desde una posición antimetafísica, el carácter útil y beneficioso que tiene la fe católica –independientemente del grado de verdad que contenga– por ser una fuerza que impulsa a la acción a las personas, Hurtado no duda en corregirle: “eso que llama usted fe no es más que la conciencia de nuestra fuerza. Esa existe siempre, se quiera o no se quiera. La otra fe (la católica) conviene destruirla”.⁷⁷

Este giro hacia el “yo” como fuente de la moral y del discernimiento sobre el mundo (autonomía) se produjo mayoritariamente en la sociedad católica española, a diferencia de las sociedades protestantes, en forma de ruptura de la relación con Dios como objeto/sujeto. Efectivamente, para los hombres de ciencia como el doctor Aresti era humillante la verdad teológica del Dios de la escolástica, un Dios que ya había revelado a la humanidad toda su voluntad, que es una, universal y absoluta, y que está desvelada en el texto bíblico, el libro de la ley divina. La violencia que le producía una espiritualidad que no acepta la libertad de conciencia, cerrada al transcurrir de la historia y al conocimiento científico, atraviesa toda su historia personal y era así expresada: “Los católicos de buena fe, son temibles y peligrosos por el convencimiento que tienen de la verdad absoluta. Dios se había tomado la molestia de hablarles para transmitírsela”.⁷⁸ Zugazagoitia, por su parte, analiza en los escritos filosóficos que inspiran sus novelas, este mismo sentir del hombre moderno hacia una gestión de Dios que él denominó como “auténtico cementerio de voluntades”.⁷⁹

El estilo emocional del hombre anticlerical es el de la certeza que confiere una verdad que nace del interior, a modo de dispositivo corporal, y que propone la “libertad de la conciencia” como máxima política. “Es que no puedo callar”, afirmará el joven socialista, Antonio Zúñiga, ante sus padres a pesar del enorme sufrimiento padecido por su madre que morirá de pena.⁸⁰ Es “una verdad que llevo dentro”, dirá Hurtado.⁸¹ Constituye una forma muy kantiana de experimentar la autonomía que aunque aparece en la filosofía como una capacidad humana de carácter universal, objeto mismo de la observación, sin embargo, su noción es el resultado de una estructura de sentir. Podríamos afirmar que es la emoción propia de la masculinidad moderna, ya que se estructura sobre una fuerte confianza en el poder de uno mismo. La *emoción liberal*, en nombre de la cual Fernando de los Ríos llevó a cabo una política laicista de la República, establece una relación con el mundo masculina en la medida en que descansa en el enorme poder que se otorga a la confianza en uno mismo, una fuerte autoconciencia del “yo”. La certeza de la autonomía dota a la conciencia humana de un sentido moral muy intenso.⁸² Es el poder propio de una disposición masculina, en cuanto que expresión contenida de aquellas pasiones que ponían en evidencia su vulnerabilidad y, por lo tanto, el honor.

Es un estilo de expresión airada y sincera como el mismo doctor Aresti afirma: “Yo soy un hombre de mi tiempo, tal y como me han formado las circunstancias de mi país. Soy jacobino”.⁸³ Es un estilo transparente que busca la autenticidad de los sentimientos en la expresión política, desafiando el manejo sofista propio del régimen emocional liberal de la Restauración, y caracterizado por un gran espacio o distancia en la adecuación entre la sinceridad propia de los afectos y la retórica o expresión calculada de los mismos. “Ser jaco-

⁷⁷ *Ibid.*, p. 173.

⁷⁸ Vicente Blasco Ibáñez, *El Intruso*, p. 140.

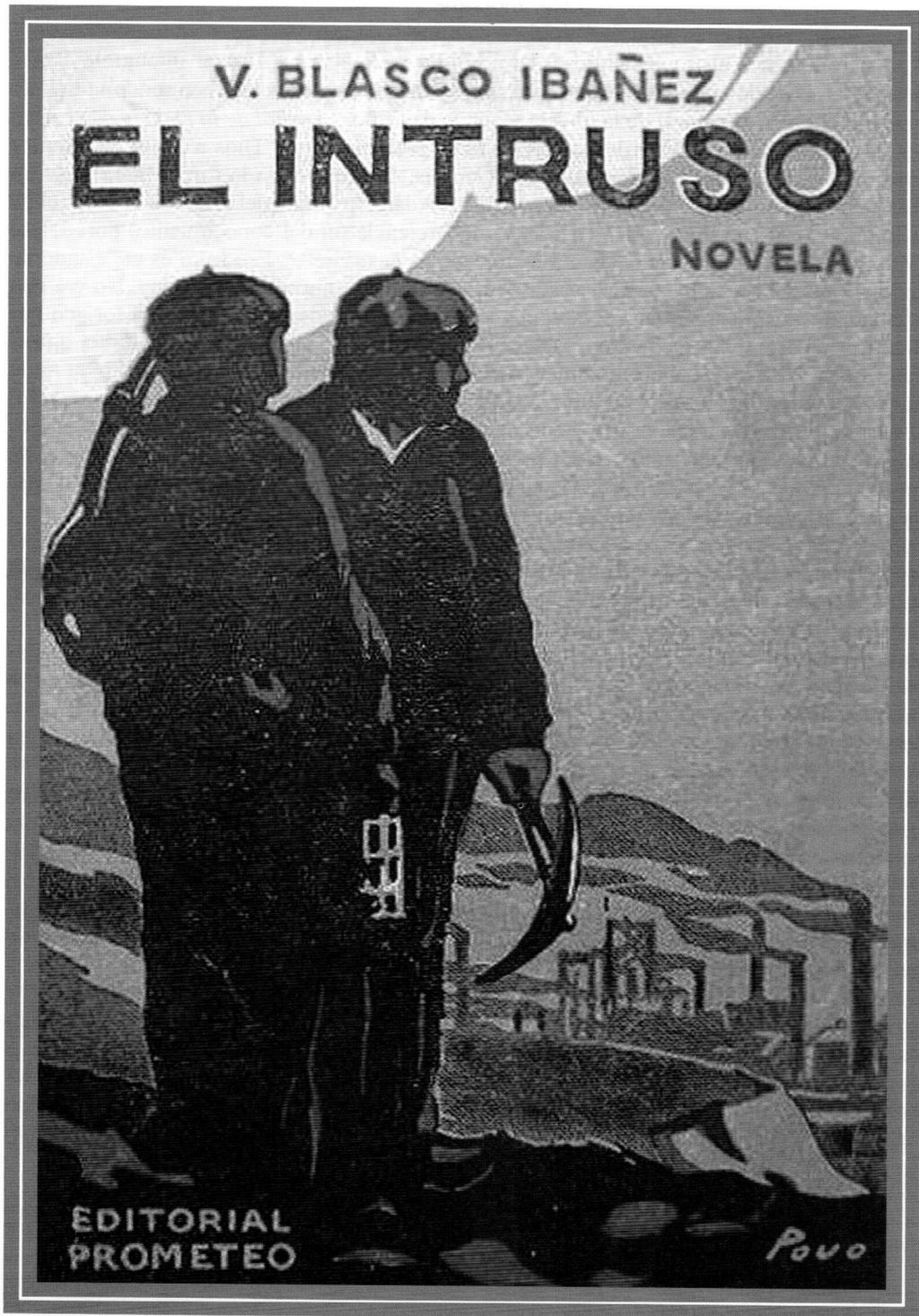
⁷⁹ Julián Zugazagoitia, “Frente a la emoción religiosa”, *Cuadernos de Trabajo Socialistas*, núm.3, Salamanca, 1927.

⁸⁰ Julián Zugazagoitia, *El botín*, p. 50.

⁸¹ Pío Baroja, *El árbol de la ciencia*, p. 172.

⁸² Jesús Conill, “La invención de la Autonomía”, *Eidon*, 30 (2013), p. 39.

⁸³ Vicente Blasco Ibáñez, *El Intruso*, p. 128.



bino” en este tiempo significa apelar a la legitimidad que aporta la autoconciencia de un fuerte sentimiento romántico, superior moralmente al utilitarismo de la época, un nuevo lenguaje de verdad en la política.⁸⁴

Baroja utiliza el tropo religioso del árbol de la ciencia para hacer inteligible dentro del código emocional católico esta inversión moral de la autonomía/heteronomía del ser humano. Es la tesis central de la novela y que le da título. *El árbol de la ciencia* es el árbol del conocimiento del bien y del mal cuyo fruto prohibió comer Dios a Adán. El escritor vasco nos recuerda el primer capítulo del Génesis, de nuevo bajo la forma literaria de un diálogo socrático entre amigos. Y Dios le dijo a Adán, “¡Comed del árbol de la vida (el de la inmortalidad), pero no comáis del árbol de la ciencia (el del conocimiento) porque ese fruto agrio os dará una tendencia a mejorar que os destruirá”.⁸⁵ Ese fruto es el “estado de conciencia” del ser humano que, según Hurtado, podía comprometer la vida. No era una afirmación filosófica, sin más. Respondía a un estado emocional que se había forjado durante su fracaso como médico en Alcolea del Campo, un pueblo manchego con el que el autor metafórica la España finisecular. Alcolea es una ciudad en “estado de sitio” y en la que “el sitiador era la moral, la moral católica”. “El día en que cada alcoleano *se sienta a sí mismo* y diga: no transijo, ese día el pueblo marchará hacia adelante” (el subrayado es mío).⁸⁶ Él sabía que esta autoconciencia generaba sufrimiento ya que desafiaba la moral de resignación y pasividad propia de las gentes sencillas en el contexto de la derrota de España en el 98 y que a Hurtado le resultaba insoportable.

Perder el miedo a Dios generaba una inversión en los valores morales que sustentan las relaciones sociales por cuanto implicaba sacudirse la resignación ante lo real, ante lo ya dado, como resultado de la voluntad divina. La ausencia de Dios como promesa de salvación y de plenitud en el más allá, en otro tiempo y en otro espacio fuera de la historia, requería de una confianza en el mundo material, el mundo de lo finito en tiempo y espacio. Es una experiencia que generaba desprotección y requería de la demostración de la fuerza viril propia de quien se enfrenta a lo terrenal, en un cuerpo a cuerpo. Este enfrentamiento con el mundo de lo real es bien entendido por Zúñiga, el viejo carlista, padre de Antonio, el joven socialista, que tras una fuerte discusión sobre Dios, le reconoce a su hijo, en gesto de complicidad: “Vosotros sí que sois valientes”.⁸⁷ Baroja construye también una oposición entre personajes definidos por esta relación en términos de cobardía/valentía con un nuevo tiempo histórico limitado históricamente en las coordenadas de tiempo y espacio. El protagonista, Andrés Hurtado, le increpa a su amigo Lamela, descrito como “el rezagado [...], un hombre débil, que creía en el amor y en Dios [...], discurría como un hombre de a principio de siglo”: “Eres un verdadero católico, te has buscado el más cómodo de los mundos”.⁸⁸

Los tres protagonistas de las novelas se comportan como héroes y se enfrentan al mundo con una tensión propia de “quien estaba ansioso por encontrar algo que llegase al fondo de los problemas de la vida”, como sentía Hurtado.⁸⁹ Son héroes que se afirman en un entorno de mansedumbre propio del tradicionalismo católico. Por ello la ira forma parte del estilo emocional del hombre moderno, una emoción tan política por cuanto expresa una sensación de agravio moral legítimo socialmente, y tan masculina, por la violencia que en-

⁸⁴ Mercedes Arbaiza, “Cuerpo, emoción y política en los orígenes de la clase obrera en España (1884-1890)”, *Ayer*, 98 (2015), pp. 54-57.

⁸⁵ Pío Baroja, *El árbol de la ciencia*, p. 167.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 238.

⁸⁷ Julián Zugazagoitia, *El botín*, p. 55.

⁸⁸ Pío Baroja, *El árbol de la ciencia*, p. 75.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 68.

traña señalar “al otro” a quien se le atribuye intencionalidad o acto deliberado e injustificable. La discusión política forma parte del estilo emocional anticlerical, lo que suscitó una tensión social propia de quien sabe que va a provocar e incluso a escandalizar. Desde sus primeros gestos biográficos, Andrés Hurtado “no cedía en lo que estimaba derecho suyo, y se plantaba contra su padre y su hermano mayor con una terquedad violenta y agresiva [...]. A medida que se hacía hombre la hostilidad entre él y su padre aumentaba”.⁹⁰

Ya de adultos el duelo retórico entre hombres fue la forma de escenificar el honor y la reputación de una masculinidad que encarnaba el valor ante la inseguridad existencial, el arrojamiento de la increencia o pérdida de miedo hacia toda forma de autoridad, y que se produce a través de una expresión pública de sinceridad. Los relatos consiguen la máxima tensión narrativa en las confesiones públicas, muy políticas y emocionalmente intensas, en las que el carácter airado aflora de diferentes maneras. Si la afirmación de la masculinidad a través del duelo fue una práctica extendida en España como forma social de enaltecimiento del valor hasta entrado el s. xx,⁹¹ en este caso, la valentía del hombre anticlerical se mostraba sobre todo en la confrontación pública de la verdad, a través de la crítica a la utilización de Dios por parte de la Iglesia, o de la duda existencial por el hecho mismo de la trascendencia. Será el estilo vehemente de Aresti en sus debates públicos, como el que protagoniza enfurecido contra los argumentos utilitaristas del empresario y amigo, Sánchez Murueta en relación a quién es el culpable del atraso y de la infelicidad del pueblo;⁹² o, en un momento cumbre de la novela, su gran duelo retórico contra Fermín de Urquiola, un abogado tradicionalista formado en la Universidad de Deusto, sobre el papel de la Iglesia en la historia española y la libertad de conciencia.⁹³ Son escenas que guardan mucho paralelismo con la confesión pública de creyentes heterodoxos, como Unamuno, expresión de una fe que les quemaba dentro. La negación de Dios, o las dudas sobre la trascendencia, se viven como un momento denso, de desafío a la verdad de otros hombres. Corporalmente se escenifica a través de la confrontación directa con el otro. Siempre hay testigos y el resultado es el aislamiento social del protagonista. Se repiten escenas como la condena social por blasfemia, o la ruptura familiar por apostasía o el despido laboral, en el caso del joven socialista, por una actitud desafiante ante el patrono. Un estilo de masculinidad transparente en su expresión que se afirma frente a la hipocresía que le rodea.

El hombre moderno anticlerical, en sus múltiples formas –médicos maduros, ingenieros, jóvenes socialistas– se vivió a sí mismo en forma de tragedia, expresada a través de momentos de confrontación con el medio y de soledad. Participa del modelo de héroe con características románticas. Son personajes en rebeldía, inconformistas, en ruptura con el pasado, y a través de los cuales el lector puede sentir la angustia del sin sentido de la España católica y “fenicia”, una experiencia que hasta ese momento era inimaginable. Hay una inclinación hacia personajes apasionados, altruistas,⁹⁴ que no miden sus actos, entregados a una verdad que les trasciende. Eran nombres sensibles y quijotescos.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 47.

⁹¹ Miguel Martorell Linares, *José Sánchez Guerra. Un hombre de honor (1859-1935)*, Marcial Pons, Madrid, 2011. Jordi Luengo, “Masculinidad reglada en los lances de honor. Desafíos burgueses en el cénit de un fin de época (1870-1910)”, *Rúbrica Contemporánea*, 13 (2018), pp. 59-79.

⁹² Vicente Blasco Ibáñez, *El Intruso*, p. 138.

⁹³ *Ibid.*, p. 247.

⁹⁴ Darina Martykánová y Víctor M. Núñez García, “Ciencia, patria y honor: los médicos e ingenieros y la masculinidad romántica en España (1820s-1850s)”, *Studia histórica. Historia Contemporánea*, 38 (2020), pp. 45-75.

La forma en que operan las emociones en la conformación de la conciencia política obliga a analizar la emergencia de la subjetividad moderna desbordando la autocomprensión misma de quienes se reclamaban parte del *cógito* cartesiano, la de aquellos hombres liberales de sensibilidad anticlerical. La conformación de la subjetividad del hombre moderno fue un fenómeno sintiente, y no tanto un descubrimiento intelectual del "yo". En este sentido la episteme emocional se muestra muy productiva de cara a superar el binarismo clásico entre razón/emoción con el que se ha interpretado la cuestión religiosa y nacional en España.

Podríamos concluir, retomando el discurso de Fernando de los Ríos, que la *emoción liberal* a la que aludía en su intervención en las Cortes españolas y que guió la política laicista de la República sería la emoción propia del hombre moderno y que tiene como anclaje una nueva relación con el mundo, la pérdida del miedo a Dios. La libertad de conciencia y de culto como bandera movilizadora del movimiento liberal republicano no sería tanto resultado de la superioridad de la razón, en nombre de la que actuaban, sino un sentimiento o pasión, la propia que define la Modernidad. Perder el miedo a Dios es la experiencia fundante del hombre moderno en el contexto de la Restauración española y que adquirió en el anticlericalismo su expresión política. Es una forma de ser hombre que contiene una espiritualidad asociada a una virilidad moderna, una forma de gestión de la vulnerabilidad ante la inseguridad o la falta de certeza, especialmente ante la experiencia de la muerte. Perder el miedo al Dios en el *aggiornamento* neocatólico de la España de la Restauración significó desconfiar de un Dios todopoderoso, juez, cuya voluntad ya estaba escrita y cerrada en el tiempo y rige el destino de los creyentes. Perder el miedo a Dios es la condición o el anclaje emocional de una nueva subjetividad que exaltaba la valentía de la inseguridad religiosa, el arrojo ante el futuro incierto de quien pierde a Dios como salvoconducto de la salvación del alma y de la conquista del más allá.

En el anticlericalismo de la España de la Restauración late una forma de espiritualidad, una confianza en la vida terrenal, en lo ya dado, despojando al materialismo de cualquier antihumanismo, un humanismo radical propio de quien solo cuenta con la evidencia del sufrimiento. El hombre moderno que surge en la España del primer tercio del s. xx estaba impulsado por una actitud de confianza renovada en las cuestiones llamadas terrenales o materiales. Requiere de la fuerza viril propia del enfrentamiento al mundo en un cuerpo a cuerpo desde visiones materialistas, o del desafío del tiempo histórico frente a la mansedumbre de espíritu propia del tradicionalismo católico. En la estructura de sentir del hombre moderno, que en su empeño por buscarle sentido de la vida se gira sobre sí mismo. Se establece una nueva relación con el mundo muy contenida en su expresión emocional, laica y romántica, en cuanto que sufriente, en la medida que experimenta la sensación de la autonomía, de la conquista de una voluntad propia que nace de su interior, de su propia razón como fuente del deber moral. El hombre anticlerical experimentó la libertad de conciencia con cierto grado de heroicidad y, sobre todo, vivió de forma muy apasionada el sentir del mundo. Lo que estaba en juego en estas vidas era la expectativa del futuro, la emoción de la esperanza, aquí y ahora, es decir, la conquista de la libertad frente al miedo a Dios, la autenticidad moral frente a la hipocresía normativa y la indignación política frente a la resignación y mansedumbre propia del catolicismo de su contexto.

Cómo citar este artículo:

Mercedes Arbaiza, “ ‘Perder el miedo a Dios’. Masculinidad moderna y emoción liberal en España a través de relatos literarios (1900-1931)”, *Historia Social*, núm. 100, 2021, pp. 95-116.

Mercedes Arbaiza, “ ‘Perder el miedo a Dios’. Masculinidad moderna y emoción liberal en España a través de relatos literarios (1900-1931)”, *Historia Social*, 100 (2021), pp. 95-116.