

Fadrines, el procés de no casar-se en la societat tradicional valenciana

En termes d'estatus social, la dona que no es casava i no tenia fills no ocupava el lloc que li tocava en l'estructura social | Al segle XVIII la ideologia moralista de Rousseau que reivindica una maternitat a temps complet esdevé la dominant



Ser esposa i mare esdevé un imperatiu moral a partir del segle XVIII la ideologia moralista de Rousseau. | Pixabay

El Museu Valencià d'Etnologia acaba de publicar *Fadrines. El procés de no casar-se en la societat tradicional valenciana*, una investigació de Raquel Ferrero i Clara Colomina que té per objectiu explorar "la condició de ser fadrina, el procés de no casar-se" als pobles del nord de la València rural. Només amb aquesta frase ja veiem la intensa originalitat de la seva proposta antropològica: no es tracta de retratar un col·lectiu, un lloc o una època, sinó d'**explicar de manera processual, dinàmica i experiencial la solteria femenina en tota la seva diversitat i heterogeneïtat**. A través de l'anàlisi del discurs d'aquestes dones ja grans, les autores obren la caixa negra del que en sociologia anomenem la vida quotidiana. Descubrim com la Romina i les altres entrevistades, amb actituds i pràctiques minoritàries, es construeixen un rol social, el de fadrina, que es recull unes expectatives col·lectives. En el cas que ens ocupa, aquestes expectatives es desvien dels rols de gènere hegemònics dels anys cinquanta i seixanta, que encara ara perduren.



El xoc es produeix ja en la mateixa identitat de gènere, com quan una de les entrevistades afirma que "ja no vaig ser mai dona". I és que, com ens diu l'escola de la discriminació crítica del discurs des de l'Othering o Alteritat (Wodak & Meyer, 2009), la transmissió del discurs dominant objectiva els estils de vida alternatius per fer-ne identitats inamovibles. Les estratègies d'objectivació dominant fixen les pràctiques socials en el temps (com en la folklorització de modes de vida rurals), caricaturitzen les identitats minoritàries (com en la representació de personatges televisius amb dificultats de mobilitat de manera esquemàtica) i victimitzen les subjectivitats (com els personatges femenins de la majoria de pel·lícules). Les autores s'inscriuen en aquesta línia d'anàlisi, que consideren part de la seva tradició disciplinària: "D'acord amb l'enfocament feminista en l'antropologia social, amb la investigació hem tractat de quèstionar la marginació a la qual han

estat abocades les fadrines, perquè massa sovint se les ha caricaturitzades, ignorant la seua vertadera identitat o tergiversant-la, sense investigar amb elles i sobre elles".

El confinament ens va col·locar en un estat liminal en el sentit que li dóna Turner, un temps i un espai de retirada del modes normals d'acció social, que pot ser potencialment vist com un període per escrodinyar els valors centrals i els axiomes de la nostra cultura. L'excepcionalitat de la pandèmia posa de relleu les estructures de la normalitat que donem per descomptat. Seguint l'etnometodòleg Harold Garfinkel (1967), es posa en evidència els principis de normalitat que no podem complir, com el de saludar donant-los la mà o fent-nos una abraçada, les converses cara a cara a una distància "normal", o la cortesia de parlar amb un desconegut sense trobar-t'hi una mascareta. Com lúcidament percep l'escriptora de ciència ficció Úrsula K. Le Guin, la liminalitat és un estat de promesa i de perill. Promesa perquè és un estat de transició cap a un futur diferent, i perill perquè implica una transformació d'allò conegut.

Les fadrines valencianes, amb la seva solteria liminal, trenquen amb els rols d'esposa i de mare, i encarnen doncs la promesa i el perill. La diferència clau entre el confinament viscut i la seva condició és que l'estat de suspensió propi de la liminalitat dura per les fadrines tant com la seves vides individuals. Si bé en temps social la seva existència és transitòria, a escala individual el seu estat és permanent, tant permanent com la pròpia vida. Aquesta dicotomia entre temps social i individual, entre expectatives socials i individuals, la veiem ja en l'expressió "*Una sagala que no arriba a cap puesto*". **En termes d'estatus social, la dona que és fadrina no ocupa el lloc que li toca en l'estructura social**, no passa per les fases d'esposa i de mare i àvia i, per tant, no compleix amb els tempos socials establerts. El dualisme de la vida social, com molt bé explica l'antropòloga Mary Douglas (1962), és una forma de subjecció de les individualitats a les normes que reforcen les conductes quotidianes culturals, religioses i morals.

Douglas parteix de l'anàlisi de la brutícia: és un fet social universal que la nostra quotidianitat es divideix en coses netes i brutes. Es tracta d'una categorització social que instaura en els individus el concepte de límit, de frontera simbòlica, i d'ordre. Fixem-nos que una de les poques coses que podem fer confinades és llançar les ecombraries. I que la clau de la distància social és preservar la netedat i la higiene contra el virus. Per tant, les normes socials donen forma a una manera de subjectar el cos en l'espai públic i en el privat. Si Douglas basa el seu anàlisi en les normes *kosher* de la dieta dels jueus ortodoxos, Raquel Ferrero i Clara Colomina han aprofundit, en paraules seves, "en la vivència de l'estereotip socialment associat a tal condició [de fadrines]". I així, en aquest llibre hi trobem múltiples formes de vida que fugen d'aquesta dicotomia normativa, per tal de "visibilitzar altres feminitats".

Les autores són conscients que fadrines i casades compartien una mateixa quotidianitat, un sentit comú, com dirien els sociofenomenòlegs Alfred Schutz (1962), Peter Berger i Thomas Luckmann (1966): "Perquè nàixer en l'època de les nostres iaies -entre els anys 20 i els 40 del segle XX- implicava un futur prefixat: casar-se i tindre fills. De fet, es pot ben afirmar que l'imaginari entorn del cicle vital s'ha construït al voltant de la ideologia de parella heteronormativa". Tal com explica Elizabeth Badinter (2010), **al segle XVIII la ideologia moralista de Rousseau que reivindica una maternitat a temps complet esdevé la dominant**. El discurs culpabilitzador del lligam natural entre mare i fill esdevé l'enemic número u de l'individualisme hedonista. Per tant, la dona passa, en paraules de la filòsofa francesa, de sacrificar-se pel marit, a sacrificar-se pel fill. El XIX aquesta manera de pensar hegemònica a Europa es reforça per les polítiques natalistes, pel naixement de la psicoanàlisi on el nen es col·loca al centre, i per la consolidació de l'ideal burgès de model masculí o guanyador del pa (*male breadwinner*) que treballa fora de casa mentre la dona s'ocupa de l'esfera privada i de cura. En aquest estat de coses, tenir marit i fills no és una tria, sinó una obligació moral. I així fins els nostres dies.



(<https://www.pensem.cat/registre>)

Ser esposa i mare és un imperatiu moral, i encara diria més, un determinant natural. Els models de bona mare actuals s'acompanyen d'un procés de biologització de la maternitat denunciat per Badinter en la seva anàlisi de *La Leche League* (<https://www.llli.org/>), un moviment social que va néixer entre famílies de mares nord-americanes catòliques, que es van posar el nom en homenatge a una capella de Florida de *Nuestra Señora de la Leche y el Buen Parto*. Badinter considera que **l'imperant categòric de la lactància materna ha esdevingut una nova expectativa social que nega la subjectivitat de les mares** i la seva capacitat de decidir què és millor per a la seva criatura. De la mateixa manera, els ideals de maternitat intensiva i d'aferrament (Sánchez-Mira i Muntanyola-Saura, 2020) responsabilitzen la mare de manera exclusiva d'aquest lligam primari de seguretat i estabilitat afectiva. A més, publicacions de *neuropop* o manuals d'autoajuda que fan referència a estudis en neurociència, com "Els homes venen de Mart i les dones de Venus" legitimen una visió sexuada dels atributs cognitius i afectius, de manera que reproduceix una lectura patriarcal de coneixement i de les emocions (Bluhm et al, 2012).

És en aquest sentit que les autores troben entre les entrevistades postures ambivalents, "entre el penediment per no haver tingut criatures i el benestar amb la situació de no haver-se casat". Els arguments per justificar la seva situació es formulen en clau negativa, com "No me venia mai bé" i també apareix, en alguns casos, una justificació de la condició a través de la malaltia com a coartada exculpatòria ("el faré un desgraciat"). De manera dramàtica, les autores localitzen l'expressió per part de les entrevistades de la "incapacitat per a ser dona i, per tant, queda en suspensió el procés d'esdevenir subjecte femení complet. Quan ocorre açò, les fadrines són defeminitzades des de dos punts de fuga. O bé avortades com a dones ("ja no vaig ser mai dona"), o bé assilvestrades: si no estan en el món cultural, pertanyen al natural ("bèstia solta"). Amb permís de Lévi-Strauss i gosadia, direm que estan crues i no cuites". Per tant, aquí veiem la màxima expressió la naturalització de les dues opcions estereotipades entre **ser dona, esposa i mare, o bé no ser-ho, esdevenir un subjecte animal, no-humà, fora de la normalitat biològica**.

[noticiadiariambautor]93/49[/noticiadiariambautor]

Llavors, fins a quin punt aquestes dones constitueixen el punt de llançament d'un canvi social, com a subjectes resistents? Es veuen a si mateixes com a portadores d'una manera diferent de viure? Ferrero i Colomina plantegen que cal "indagar, doncs, eixa aparença de trencament i esbrinar si la seua existència atemptava contra algun principi social o si la seua pràctica potencial amenaçava alguna pauta de convivència determinada". La independència econòmica i a la llibertat de

pensament d'una minoria de les entrevistades "ben menjades i ben guardades" les acosta a les figures de solteria masculines, com ara el *dandy* victorià o les noies americanes viatgeres i independents de les novel·les de Henry James. La figura de la institutriu és propera a l'estatus social del servei: en anglès una *old maid* o criada vella és sinònim de soltera en llenguatge popular. No obstant, el fet de tenir una professió atorga a la fadrinesa llibertat d'acció, de mobilitat, i de pensament.

Aquesta visió positiva de la fadrinesa la trobem en les entrevistes on les dones "declaren amb altivesa que no els ha mancat res, que ho han tingut tot", superant el discurs de la manca o de la víctima que dèiem més amunt. És el cas de dones amb nivells socio-econòmics i capitals culturals elevats, que han gaudit d'una seguretat material i d'una educació que els permet, per exemple, ser mestres o dedicar-se a la lectura, tot tenint professions o negocis familiars o propis. Es tracta d'un grup d'entrevistades que, repeteixo, constitueixen una minoria dins del col·lectiu analitzat, i que transformen el sentit dels refranys populars, cosa que posa de manifest la seva capacitat de subversió simbòlica: "Al cap i a la fi, encara que existix la dita popular que diu que 'l'home que no es casa és perquè no vol', mentre que 'la dona que no es casa és perquè no pot', les nostres fadrines diuen una cosa ben diferent, invertint l'orde: 'La que vol casar-se es casa' (una altra qu'estió ben diferent és amb qui)."

[noticiadiariambautor]93/163[/noticiadiariambautor]

Aquestes dones prefiguren les tendències actuals recollides per la històriadora Knibiehler (2002): **no és que les dones rebutgin la maternitat, sinó que el desig de maternitat s'amplia**; passa a ser una tria entre d'altres que qüestiona com, on i amb qui tenir-los. I les conseqüències de trencar amb la dicotomia patriarcal són, d'una banda, la major legitimitat de les dones que es defineixen sense partir de la manca, com el 25% de dones alemanyes que no tenen fills ni en volen tenir, i amb la transformació del terme anglòfon *childless* (sense fills) a *childfree* (lliure de fills). I de l'altra, l'aparició de llibres com *Dónde esta mi tribu* de la filòsofa Carolina del Olmo (2013) que denuncia el model capitalista imperant que comprimeix la realitat de les dones entre el sacrifici matern o l'hedonsime individualista, tot ignorant la necessària interdependència familiar i social. En d'altres paraules, Del Olmo (i també Badinter i Knibiehler) reivindiquen una maternitat heterogènia i plural, tan variable com ho són les condicions socials i materials de producció i reproducció.

En l'estela del relativisme cultural antropològic i del construccionisme social, Ferrero i Colomina també volen "reivindicar amb l'obra present la validesa de models no exclusius ni excloents de ser dona, així com també obrir el mapa de coneixements sobre les maneres de ser i de viure en la societat tradicional valenciana, enriquint-lo amb trajectòries vitals de subjectes que han sigut comunament poc considerats". La conclusió de les autores és que la subversivitat subjectiva de les fadrines valencianes es limita a una minoria amb recursos simbòlics i materials privilegiats. Tot i així, reconeixen que la sola existència d'aquest rol alternatiu posa de manifest la **naturalesa contingent i radicalment contextual de la institució de la família patriarcal**: "Efectivament, la fadrinesa posa en dubte la institució matrimonial com a fonament de la vida en societat, però solament en tant que demostra que es pot viure fora d'eixa institució."

Referències:

- Badinter, E. (2010). *Le Conflit: la femme et la mère*. Paris: Flammarion.
- Bluhm, R.; Jacobson, A.J.; Maibom, H.L. (2012). *Neurofeminism: Issues at the Intersection of Feminist Theory and Cognitive Science*. London: Palgrave Macmillan.
- Berger, P.; Luckmann, T. (1966). *The Social Construction of Reality. A Treatise on Sociology of Knowledge*. New York: Penguin Books.
- Del Olmo, C. (2013). *¿Dónde está mi tribu?* Madrid: Clave.
- Garfinkel Garfinkel, H. (1967). *Studies in Ethnometodology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Knibiehler, Y. (2002). *Histoire des mères et de la maternité en occident*. Paris: PUF.

- Douglas, M. (1962). *Purity & Danger*. London: Routledge.
- Sánchez-Mira, N.; Muntanyola-Saura, D. (2020). Attachment parenting among middle-class couples in Spain: gendered principles and labor divisions, *Journal of Family Studies*, DOI: 10.1080/13229400.2020.1745258(<https://doi.org/10.1080/13229400.2020.1745258>)
- Schütz, A. (1962). *Collected Papers. The problem of social reality*. The Hague: Maurice Natanson, Phaenomenologica.
- Turner, V. (2001). *The Anthropology of Experience*. Chicago: University of Illinois Press.
- Wodak, R.; Meyer, M. (2009). *Methods Of Critical Discourse Analysis*. London: Sage.