

Asparkia

INVESTIGACIÓ FEMINISTA Número 29





ASPARKÍA

Investigació Feminista

Miradas feministas que interrogan

Número 29. 2016

Asparkia. Investigació feminista es una publicación anual que aparece en forma de monográfico.

Nota: Adjuntamos al final de cada número las normas para el envío de trabajos y obras originales.

Edición a cargo de:

Maria Medina-Vicent (Universitat Jaume I)

Sonia Reverter-Bañón (Universitat Jaume I)

Imágenes

Sandra Johana Silva Cañaverall

Directora

Juncal Caballero Guiral (Universitat Jaume I)

Secretaria

Maria Medina-Vicent (Universitat Jaume I)

Comité de Redacción

Mercedes Alcañiz Moscardó (*Universitat Jaume I*); Rosa María Cid López (*Universidad de Oviedo*); María José Gámez Fuentes (*Universitat Jaume I*); Pascuala García Martínez (*Universitat de València*); Pilar Godayol i Nogué (*Universitat de Vic*); Jordi Luengo López (*Universidad Pablo Olavide de Sevilla*); Shirley Mangini (*California State University –Long Beach– Estados Unidos*); Alicia H. Puleo García (*Universidad de Valladolid*); Sonia Reverter Bañón (*Universitat Jaume I*); Patricia Soley Beltrán (*Universitat Ramon Llull de Barcelona*); Alba Varela Laceras (*Llibrería de Mujeres. Madrid*); Lydia Vázquez Jiménez (*Euskal Herriko Unibertsitatea*); Asunción Ventura Franch (*Universitat Jaume I*); Begoña García Pastor (*Universitat Jaume I*).

Consejo Asesor

Judith Astelarra Bonomí (*Universitat Autònoma de Barcelona*); Neus Campillo Iborra (*Universitat de València*); M^a Angeles Durán Heras (CSIC); Liliana Herrera Alzate (*Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia*); M^a Jesús Izquierdo Benito (*Universitat Autònoma de Barcelona*); Rosa Luna García (*Universidad Ricardo Palma, Lima, Perú*); Carmen Senabre Llabata (*Universitat de València*); Gloria Young (*Centro de Estudios y Competencias en Género, Panamá*).

Redacción

Asparkia. Investigació Feminista. Institut Universitari d'Estudis Feministes i de Gènere Purificación Escribano. Universitat Jaume I de Castelló. Facultat de Ciències Humanes i Socials. Despatx: HC2S29DL. Avgda. Sos Baynat, s/n. 12071 – Castelló de la Plana. Telèfon: +34 964 729 971. E-mail: if@uji.es. Pàgina Web: www.if.uji.es.

Administración, distribución y suscripciones

Publicacions de la Universitat Jaume I. Servei de Comunicació i Publicacions. Universitat Jaume I. Edifici de Rectorat i Serveis Centrals. Planta 0. Campus del Riu Sec. 12071 – Castelló de la Plana.

NOTA: La suscripción a la versión digital de la revista se realizará a través de la plataforma Open Journal System, <http://www.e-revistas.uji.es/index.php/asparkia>

Asparkia

Investigació Feminista N^o 29 (2016)

Asparkia no se identifica necesariamente con los contenidos de los artículos firmados.

Prohibida la reproducción total o parcial de los artículos sin autorización previa.

Asparkia se encuentra indexada en la base de datos del ISOC del CINDOC y en el LATINDEX y ERIH-PLUS.

Publicacions de la Universitat Jaume I

Maquetació: Drip studios S.L.

Imprimeix: Algrafic S.L.

Dip. Legal: CS-55-2011

ISSN: 1132-8231

e-ISSN: 2340-4795

DOI revista: <http://dx.doi.org/10.6035/Asparkia>

DOI número revista: <http://dx.doi.org/10.6035/Asparkia.2016.29>

<http://www.e-revistas.uji.es/index.php/asparkia>

BIBLIOTECA DE LA UNIVERSITAT JAUME I Dades catalogàfiques

ASPARKIA: Investigació feminista. - n^o 1 (1992) - [Castelló] :
Publicacions de la Universitat Jaume I, 1992- II, ; cm
Anual
ISSN 1132-8231
1, Dones, I, Universitat Jaume I (Castelló). Publicacions de la
Universitat Jaume I, ed.
396(05)

ÍNDIX/CONTENTS

IL·LUSTRACIONES	
Sandra Johana Silva Cañaverall	7
INTRODUCCIÓ	
Maria Medina-Vicent y Sonia Reverter-Bañón	
La perspectiva de género como una mirada crítica al mundo	
<i>The Gender Perspective as a Critical Look to the World</i>	11
ARTICLES	
Pedro García Suárez	
La lectora decimonónica de textos intelectuales	
en su rol como agente social	
<i>The Nineteenth-Century Woman Reader of Intellectual Texts</i>	
<i>in Her Role as Social Agent</i>	17
Yolanda Cano Cabrera	
Nosotras las occidentales, ¿empoderadas emocionalmente?	
Comentarios a partir de un estudio etnográfico en la ciudad de Granada	
<i>We Western, Emotionally Empowered?</i>	
<i>Comments from an Ethnographic Study in the City of Granada</i>	35
Julieta Evangelina Cano	
La «otredad» femenina: construcción cultural patriarcal	
y resistencias feministas	
<i>Feminine «Otherness»: Patriarcal Cultural Construction</i>	
<i>and Feminist Resistance</i>	49
Belén León-Río	
Artistas de los siglos XX y XXI en busca del matriarcado perdido	
<i>Artists of the XX and XXI Centuries in Search of Lost Matriarchy</i>	63
Teresa Alzás García, Carmen Galet Macedo y Jane Felipe Souza	
Análisis de la deseabilidad social de los roles de género	
<i>Analysis of the Social Desirability of Gender Roles</i>	75
Natalia Lorena Zorrilla Sirlin	
Sade en el pensamiento feminista	
<i>Sade in Feminist Thought</i>	91
Adriana Marcela Álvarez Suárez y Priscyll Antil Avoine	
El feminismo desde lo indígena: trayectorias de estudiantes Wayuu	
en la Universidad Santo Tomás de Bucaramanga	
<i>Indigenous Feminism: Trajectories of Wayuu Students</i>	
<i>at Santo Tomás University in Bucaramanga</i>	109

Belén Ruíz Garrido	
Mujeres y árboles.	
Asimilaciones naturales y autorrepresentaciones feministas	
<i>Women and Trees. Natural Assimilations and Feminist Self-Images</i>	127

Alma López Vale	
De histórica inválida a escritora transgresora:	
el caso de Alice James y la superación de los límites	
<i>From Being an Hysterical Invalid to Be a Transgressive Writer: Alice James'</i>	
<i>Example of Going Beyond the Limits</i>	145

RETRAT

Elena Pérez Elena	
Marjane Satrapi y el poder de las historias de la historia	
<i>Marjane Satrapi and the Power of Stories in History</i>	163

TEXTOS

Clorinda Matto de Turner	
Las obreras del pensamiento en la América del Sur (1895).	
(Lectura hecha por la autora en el Ateneo de Buenos Aires,	
el 14 de diciembre de 1895)	169

CREACIÓ LITERARIA

Sandra Johana Silva Cañaverl	
Vestidos orales	
<i>Oral Dresses</i>	183

LLIBRES

.....	189
-------	-----

ÍNDICE D'IL·LUSTRACIONES

SUMMARY OF PICTURES



Título: Gia
Fotografía de: Jessica Quiceno Bak
Proyecto artístico *Vestidos Orales* de
Sandra Johana Silva Cañaveral
Año: 2015 Portada



Título: Yuri
Fotografía de: Alvaro R. Herrera
Proyecto artístico *Vestidos Orales* de
Sandra Johana Silva Cañaveral
Año: 2015 9



Título: Leidy
Fotografía de: Jessica Quiceno Bak
Proyecto artístico *Vestidos Orales* de
Sandra Johana Silva Cañaveral
Año: 2015 161



Título: Diana
Fotografía de: Alvaro R. Herrera
Proyecto artístico *Vestidos Orales* de
Sandra Johana Silva Cañaveral
Año: 2015 167



Título: Valeria
Fotografía de: Alvaro R. Herrera
Proyecto artístico *Vestidos Orales* de
Sandra Johana Silva Cañaveral
Año: 2015 181



Título: Gia
Fotografía de: Jessica Quiceno Bak
Proyecto artístico *Vestidos Orales* de
Sandra Johana Silva Cañaveral
Año: 2015 187



Articles

MARIA MEDINA-VICENT¹
SONIA REVERTER-BAÑÓN²

La perspectiva de género como una mirada crítica al mundo³

The Gender Perspective as a Critical Look to the World

La perspectiva de género puede ser aplicada a cualquier campo de conocimiento y actividad humana, ya que en todos estos espacios de conocimiento e interacción las relaciones entre mujeres y hombres son la clave central de funcionamiento. Teniendo en cuenta que los patrones asimétricos de poder se reproducen en todas las dimensiones de lo social, y que la injusticia generada por estos debe ser enfrentada de forma transversal, la aplicación de la perspectiva de género se vuelve necesaria y urgente en cualquier ámbito de la vida social al que nos queramos remitir. Este número es un ejemplo claro de que dicha perspectiva se fundamenta en una mirada siempre heterogénea y diversa (López Saavedra, 2011), además de interseccional (Crenshaw, 1989), que se aproxima críticamente a la realidad del mundo con el objetivo principal de transformar cualquier realidad injusta.

«Miradas feministas que interrogan» es el número veintinueve de la revista *Asparkia. Investigació Feminista*, y en su seno se aglutinan reflexiones sobre la cuestión de género en diferentes campos de estudio que nos permiten reflexionar al mismo tiempo sobre la transversalidad de la perspectiva de género (Verloo, 2005). Como el/la lector/a podrá comprobar a lo largo de este viaje, la heterogeneidad de temáticas y aproximaciones realizadas por los/as autores/as nos hace ser testigos de que la lucha feminista es multidimensional y se encuentra activa en diferentes frentes.

Así, a lo largo de «Miradas feministas que interrogan» podemos encontrar aproximaciones a la perspectiva de género en diferentes ámbitos de investigación como la literatura, la antropología, el arte, la estética y la filosofía; realidad que nos traslada a su vez la necesidad de «mantener un equilibrio constante entre las clásicas demandas científicas y el ejercicio constante de reflexividad crítica y de auto-reconocimiento propios de una Investigación Acción Feminista» (Francisco Amat et.al, 2015: 155), donde el papel de los/as investigadores/as resulta vital.

1 Departamento de Filosofía y Sociología - Instituto Universitario de Estudios Feministas y de Género Purificación Escribano (Universitat Jaume I); medinam@uji.es

2 Departamento de Filosofía y Sociología - Instituto Universitario de Estudios Feministas y de Género Purificación Escribano (Universitat Jaume I); reverter@uji.es

3 Maria Medina-Vicent y Sonia Reverter-Bañón se encuentran dentro del Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FI2013-47136-C2-2-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España; y del Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico P1.1B2013-24, financiado por el Plan de Promoción de la Investigación de la Universitat Jaume I de Castelló.

Al mismo tiempo, la lectura de este número nos lleva a subrayar la importancia de incorporar una formación en materia de género dentro de los estudios universitarios (Donoso-Vázquez y Velasco-Martínez, 2013), realidad que desde aquí queremos reivindicar, ya que dicha formación contribuye a la formación democrática de la ciudadanía y por tanto, a la construcción del espíritu crítico tan necesario en nuestros días (Reverter-Bañón, 2001; 2011). Así pues, teniendo en cuenta estas cuestiones y en vistas a elaborar un mapa del número que aquí estamos presentando, pasaremos a comentar brevemente las ideas centrales de las secciones que conforman *Asparkía*, y que son: *articles, retrat, textos, creació literària y llibres*.

En primer lugar, encontramos el artículo titulado «La lectora decimonónica de textos intelectuales en su rol como agente social» de Pedro García Suárez (Universidad Internacional de La Rioja, España), donde el autor estudia la manera en que la lectura de carácter intelectual afecta a la construcción de la heroína perteneciente a la novela realista y naturalista española en la relación con su entorno. De este modo, desde el campo de la literatura, García Suárez nos acerca a los procesos identitarios de construcción de la heroína en la novela, que surgen a través de la creación literaria de su interacción con otros personajes.

En segundo lugar, Yolanda Cano Cabrera (Universidad de Granada, España) aborda el concepto de amor predominante en la sociedad occidental y sus efectos en la dependencia emocional de las mujeres con respecto a sus parejas. Su artículo «Nosotras las occidentales, ¿empoderadas emocionalmente? Comentarios a partir de un estudio etnográfico en la ciudad de Granada», nos remite a un trabajo etnográfico desarrollado por la autora en el Barrio del Realejo (Granada), donde se nos muestra que mujeres occidentales supuestamente empoderadas, tienen un conjunto de limitaciones en su autonomía y libertad debido a su dependencia emocional respecto a los hombres.

En tercer lugar encontramos a Julieta Evangelina Cano (Universidad Nacional de La Plata, Argentina), quien reflexiona sobre la construcción patriarcal de la otredad femenina en una posición inferior dentro de la dinámica social, en su trabajo «La “otredad” femenina: construcción cultural patriarcal y resistencias feministas». La autora se centra en el concepto de *grupo nominador* que construye un *signo* que señala la inferioridad anclada en la diferencia genital, cimiento de la arquitectura de los cuerpos sexuados, inventando al *grupo signado* como subalterno. A partir de la lectura crítica de producciones de los estudios culturales, y la utilización de categorías clave como *cultura e identidad*, se visibilizan las resistencias a la construcción patriarcal de la otredad femenina como subyugada a la masculina.

En cuarto lugar, encontramos el trabajo de Belén León-Río (Universidad de Sevilla, España) titulado «Artistas del siglo XX y XXI en busca del matriarcado perdido». A lo largo de su artículo, León-Río nos introduce en el mundo del arte para estudiar cómo la feminidad ha sido construida en dicho espacio como un poder que se erige contra el racionalismo patriarcal dominante en nuestras sociedades. Desde su perspectiva, a través del arte se puede transformar el lenguaje binario y jerarquizado que separa los significados de lo que supone ser mujer u hombre, significados que pueden reencontrarse en el arte para edificar un término medio positivo que reconcilie lo masculino y lo femenino que se halla en todo ser humano.

En quinto lugar, Teresa Alzás García (Universidad Isabel I, España), Carmen Galet Macedo (Universidad de Extremadura, España), y Jane Felipe Souza (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil), nos presentan su investigación «Análisis de la deseabilidad social de los roles de género». En este estudio se analiza la deseabilidad social de los sesenta ítems que contiene el *Sex Role Inventory* de Sandra Bem (BSRI) elaborado en 1974, uno de los instrumentos de medida más utilizados en las investigaciones que analizan los constructos conceptuales relacionados con la identidad de género. El objeto central del análisis es conocer si existen cambios en las atribuciones de los roles de género producidas en los últimos años con respecto al año de definición del *Sex Role Inventory*.

En sexto lugar, Natalia Lorena Zorrilla Sirlin (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina) aborda las lecturas e interpretaciones que la polémica obra de Sade ha suscitado en el pensamiento feminista. Su artículo titulado «Sade en el pensamiento feminista» recorre dichas críticas analizando en particular el concepto *libertinage sadien* y concentrándose en el tratamiento de la diferencia sexual en las novelas libertinas de Sade y sus posibles aportes a la reflexión sobre la igualdad de género en el seno social. Al mismo tiempo, la autora caracteriza la obra de Sade como una vía de defensa de sexualidades alternativas, y un modelo de erotismo sacrificial, cercano a lo que se denomina «saidismo».

En séptimo lugar, Adriana M. Álvarez Suárez y Priscyll Anctil Avoine (Universidad de Santo Tomás, Colombia) presentan «El feminismo desde lo indígena: trayectorias de estudiantes Wayuu en la Universidad Santo Tomás de Bucaramanga». Mediante este trabajo de investigación, las autoras abordan el encuentro intercultural que se produjo en el año 2009 en la Universidad Santo Tomás de Bucaramanga (Colombia), con la llegada de estudiantes wayuu a dicha institución. A partir del feminismo indígena, la teoría decolonial y el método biográfico, este artículo analiza las trayectorias de vida que definen las subjetividades del estudiantado y que atraviesan sus cosmovisiones mitológicas, culturales, educativas y de género. De este modo evidencian cómo se define lo femenino y lo masculino con relación a los cambios territoriales, epistemológicos, pedagógicos y socioculturales a los cuales se ven enfrentado/as en su nuevo escenario de aprendizaje.

En octavo lugar, Belén Ruíz Garrido (Universidad de Málaga, España) nos introduce de nuevo una cuestión relacionada con el mundo del arte en el trabajo «Mujeres y árboles. Asimilaciones naturales y autorepresentaciones feministas». Ruíz Garrido redefine el papel que juega el árbol en el arte. En este sentido, la presencia del árbol en las producciones artísticas pasaría de erigirse como un referente fálico, a un *alter ego* fuerte y poderoso, motivo creativo desde posiciones feministas diversas entre las que se inscribe el ecofeminismo. Este trabajo pretende señalar las pautas de la pertinencia de este referente natural en los discursos feministas sobre el cuerpo, el sujeto y la identidad.

En último lugar, Alma López Vale (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España), presenta su trabajo «De histérica inválida a escritora transgresora: el caso de Alice James y la superación de los límites». En su aportación, López Vale analiza los resquicios que quedan en nuestra sociedad de la histeria como categoría

médica. Para desarrollar su trabajo, la autora se centra en el caso de Alice James, quien sufrió las consecuencias de dicha categoría a través de su enfermedad: una invalidez que la postró en cama durante más de la mitad de su vida.

Como se puede observar, el mapa de temáticas y reflexiones que nos presentan los/as autores/as de este número de *Asparkía* es tan diverso como apasionante. Además de los artículos, la sección *Retrat* nos invita a conocer la interesante figura de Marjane Satrapi, la directora de cine y autora de cómics iraní-francesa. Una de sus más afamadas obras es «*Persépolis*», novela gráfica autobiográfica que muestra cómo era la vida en el Irán en el que vivió Marjane, recuperando las voces silenciadas que allí existen aún en la actualidad. A través de su obra, Satrapi se erige como testigo vivo de la realidad histórica iraní, y la traslada al resto del mundo, en un esfuerzo por desmontar viejos estereotipos que la visión occidental del mundo edifica sobre lo iraní. La tolerancia es un valor que impregna la vida y obra de esta autora (Hermoso, 2007), cuya voz representa la de muchas otras que transitan entre dos mundos, que aunque pueden parecer opuestos, tienen mucho en común en lo que se refiere a desigualdad de género.

La sección *textos* nos ofrece la obra de Clorinda Matto de Turner (1852-1909), escritora peruana y precursora de la novela hispanoamericana e indigenista. Incorporamos en este número su texto «Las obreras del pensamiento en la América del Sur del 1895», concretamente la lectura hecha por la autora en el Ateneo de Buenos Aires el día 14 de diciembre del año 1895. Con la lectura de este texto, Matto de Turner «elabora una cartografía de la formación de la figura de la escritora profesional en América Latina» (Ferrús, 2013: 121), configurándose así como una contribución relevante para la re-construcción del modelo de mujer vigente en el siglo XIX. Al mismo tiempo, su obra es el ejemplo de la lucha contra las dificultades por las que tenían que atravesar las escritoras del momento para cumplir con las exigencias del mundo de la escritura, dominado por los hombres.

Al mismo tiempo, debemos señalar que tanto las ilustraciones del número 29 de *Asparkía* como la *creació literària*, se las debemos al trabajo artístico de Sandra Johana Silva Cañaverall y al equipo que colaboró para crear el proyecto «*Vestidos Orales*». Dicho proyecto se configura como un espacio de encuentro literal y metafórico entre la comunidad de mujeres transgénero que ejercen la prostitución en el Parque La Libertad (Risaralda, Colombia) y la comunidad universitaria de la misma población que recoge a profesionales del arte, estudiantes y docentes. Cruzando fronteras tanto geográficas como identitarias, ambos grupos construyen un recurso que permite la valorización de nuevas identidades de género no solamente durante el tiempo que el proyecto estuvo en activo y en la Marcha por la Diversidad Sexual y de Género del 28 de junio de 2015, sino también como transformación de los imaginarios sociales sobre la diversidad sexual en Colombia. Así pues, esta obra fruto del esfuerzo colectivo supone un paso clave para repensar la homonormativización de nuestras sociedades (López Clavel, 2015) hacia modelos más inclusivos y diversos.

En la sección *Llibres*, encontramos tres reseñas que nos ofrecen una oportuna actualización sobre las últimas novedades en publicaciones relacionadas con la teoría feminista. En primer lugar, María Victoria Goicoechea Gaona (Universidad

Nacional del Comahue, Argentina) reseña la obra «Chicas que entienden. In-visibilidad lesbiana» de María Ángeles Goicoechea Gaona, Olaya Fernández Guerrero, María José Clavo Sebastián y Remedios Álvarez Terán (2015). En segundo lugar, María Angélica Cuevas Calderón (Universitat Jaume I) reseña la obra «La AMAEM Marías Guerreras: Asociacionismo de mujeres y acción cultural» de Itziar Pascual Ortiz (2014). Por último, Magdalena Sancho Moreno (Universitat Jaume I) elabora la reseña de «Maternidades subversivas», obra de María Llopis (2014).

En resumen, solamente nos queda dar las gracias a las autoras y los autores que han colaborado en este número de *Asparkia*, haciéndonos partícipes no sólo de su trabajo, sino de su pasión y su compromiso con la construcción de una sociedad más justa e igualitaria, sea desde el campo de investigación que sea. La edición de «Miradas feministas que interrogan» ha supuesto para nosotras un ejercicio de comprensión sobre la heterogénea realidad de nuestras sociedades y de la existencia de la desigualdad de género en su seno. De esta manera y «con el objetivo prioritario de echar luz tanto sobre la importancia de la interdisciplinariedad como de la introducción de la perspectiva de género en el terreno de la investigación social» (García Pastor, 2012: 104), lanzamos este número de *Asparkia* para que permita a cada cual interrogar su propio yo y su entorno para transformar críticamente los espacios de injusticia que perviven hoy.

BIBLIOGRAFÍA

- CRENSHAW, Kimberle (1989): «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: a Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics», *University of Chicago Legal Forum*, Vol. 1989: iss. 1, Article 8, pp. 139-167.
- DONOSO-VÁZQUEZ, Trinidad y VELASCO-MARTÍNEZ, Anna (2013): «¿Por qué una propuesta de formación en perspectiva de género en el ámbito universitario», *Profesorado. Revista de currículum y formación del profesorado*, Vol.17, N°1, pp. 71-88.
- FERRÚS, Beatriz (2013): «Las “Obreras del pensamiento” y la novela de folletín (Rosario Orrego de Uribe, Lastenia Larriva de Llona y Josefina Pelliza de Sagasta)», *Lectora*, N°19, pp. 121-135.
- FRANCISCO AMAT, Andrea, LOZANO ESTIVALIS, María y TRAVER MARTÍ, Joan (2015): «Paradojas epistemológicas de una investigación participativa feminista», *Asparkia. Investigació Feminista*, N°26, pp. 155-169.
- GARCÍA PASTOR, Begoña (2012): «La perspectiva de género en el ámbito etnográfico y socioantropológico», en TORRENT ESCLAPÉS, Rosalía y REVERTER-BAÑÓN, Sonia (Ed.): *Variaciones sobre género*, pp. 103-112.
- HERMOSO, Borja (2007): «El odio viaja en nuestra genética», Disponible en: http://elpais.com/diario/2007/10/26/cine/1193349601_850215.html [Consultado el 11 de noviembre de 2016]

- LÓPEZ CLAVEL, Pau (2015): «Tres debates sobre la homonormativización de las identidades gay y lesbiana», *Asparkía. Investigació Feminista*, N°26, pp. 137-153.
- LÓPEZ SAAVEDRA, Lisbett (2011): «La teoría de género y sus heterogéneas perspectivas, un reclamo pertinente», en *Contribuciones a las Ciencias Sociales*, Disponible en www.eumed.net/rev/cccss/15/ [Consultado el 11 de noviembre de 2016]
- REVERTER-BAÑÓN, Sonia (2001): «Feminismo y democracia: una crítica antifundamentalista», *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, N°1, pp. 95-108.
- (2011): «La dialéctica feminista de la ciudadanía», *Athenea Digital*, Vol.11, N°3, pp. 121-136.
- SILVA CAÑAVERAL, Sandra Johana (2016): «Vestidos orales», Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=10bYEwrkj8> [Consultado el 11 de noviembre de 2016]
- VERLOO, Mieke (2005): «Mainstreaming Gender Equality in Europe. A Critical Frame Analysis Approach», *The Greek Review of Social Research*, N°117, pp. 11-34.

Articles

PEDRO GARCÍA SUÁREZ¹

La lectora decimonónica de textos intelectuales en su rol como agente social

The Nineteenth-Century Woman Reader of Intellectual Texts in Her Role as Social Agent

RESUMEN

Este trabajo abarca el estudio acerca de la manera en que la lectura de carácter intelectual afecta a la heroína perteneciente a la novela realista y naturalista española en la relación con su entorno. Dadas las transformaciones identitarias surgidas a raíz de este ejercicio, la interacción que se produce con el resto de agentes al ser un sujeto social se modifica radicalmente. Por ello, procedemos a analizar el modo en que la sociedad coarta y castiga toda conducta situada al margen del orden normativo. Sin embargo, al mismo tiempo, recalcamos la contradicción en que incurren los autores cuando, a la vez que niegan posibilidades a sus heroínas, las hacen visibles. **Palabras clave:** lectora, realismo, naturalismo, género, performatividad.

ABSTRACT

This paper deals with the effects of reading intellectual texts and how it affects the heroine in relation to the new way that conform her gender, also her relationship to the environment and the interactions with other agents, being as she is a social subject –in the realist and naturalist Spanish novels–. Therefore, I analyze how society restricts and punishes any conduct that falls out the normative order. At the same time, however, I emphasize the contradictions within the authors, who, while denying the opportunities to their heroines, they make them visible. **Keywords:** woman reader, realism, naturalism, gender, performativity.

SUMARIO

1. Apreciaciones iniciales. 2. Racionalidad coartada e hibridizada. 3. No solo censuradas, sino castigadas. 4. Disidencias internas. 5. Conclusiones.

1. Apreciaciones iniciales

Dado el revuelo que genera la novedosa relación de la mujer con la lectura en el siglo XIX, incluso a pesar del escaso número de mujeres alfabetizadas, no resulta insólito encontrar tanto la abundante cantidad de personajes femeninos que acometen este ejercicio como la gran cantidad de información que ofrecen las obras

1 Universidad Internacional de la Rioja; pedrogarciasuarez@hotmail.es.

acerca de las repercusiones sociales que acontecen a raíz de esta inmersión. En ese intento de llevar la realidad a la ficción, este tipo de heroínas pueblan la novela realista y naturalista española:

La recepción femenina de la literatura –entendida ésta en su más amplio sentido– será un fenómeno tan significativo que las protagonistas de algunas de las principales novelas decimonónicas exhibirán una personalidad sustancialmente modelada por la lectura (Correa Ramón, 2006: 29).

Debido a ello, existe un número considerable de estudios centrados en el análisis de esta interrelación entre lectora y libro. Por esta razón, proponemos en este trabajo cambiar el foco hacia la posición de este sujeto lector una vez modificado por este ejercicio. Para conseguir esta objetivo, debemos tener en cuenta la naturaleza performativa de la lectura, capaz de transformar la identidad de cada una de las heroínas. De esta manera, resulta especialmente interesante alejarnos del tipo de lectora ficcional –sin duda el más estudiado por la crítica– para acercarnos a aquellas que deciden aproximarse a un texto de carácter intelectual o abstracto, asaltando así un territorio marcado con el signo de lo masculino.

Una primera idea que, teniendo en cuenta el imaginario creado en torno a la mujer como ser puramente emocional, no parece impresionar, es la censura que se cierne sobre estas, promovida por su entorno más cercano. Sin embargo, existe un dato sorprendente: la numerosa presencia de la valoración del sector femenino acerca de esta figura; pudiendo entenderse como un intento de reforzar la censura que se cierne sobre su interés en los libros.

Así pues, no resulta de extrañar que abundan a lo largo de todo el siglo XIX discursos en los que se advierte de posibles peligros, a la vez que se trata de dirigir el cauce de las lecturas femeninas, actitud que no en pocas ocasiones sería compartida por las propias mujeres desde una asunción interna de la ideología dominante con respecto a su condición... (Correa Ramón, 2006: 34).

Por otro lado, al atender en profundidad a todos los personajes propuestos, es curioso observar que no existen tantos datos explícitos acerca de la opinión del entorno sobre ellas, explicable si tenemos en cuenta que este ejercicio, o sus consecuencias, no siempre son conocidos públicamente.

En este sentido, uno de los mejores ejemplos es Gloria –protagonista de la novela homónima de Pérez Galdós–. Aunque la actividad lectora es conocida únicamente en su hogar, la heroína es atacada debido a la trasgresión de los códigos femeninos, fomentados a raíz de sus lecturas o, mejor dicho, del modo crítico y reflexivo con que lee estas. O siendo conocido, confluyen otros factores en su apreciación. En *La familia de León Roch* no se observa una censura social generalizada. Esto se debe a la importancia de la apariencia religiosa en una representación de la sociedad dominada por la hipocresía.

Dadas las peculiaridades inherentes a cada modalidad lectora, encontramos divergencias a la hora de relacionar cada heroína con los diferentes calificativos insertados en el imaginario decimonónico. Su posicionamiento en las variables fe-

meninas o su desviación, dentro de la estructura binaria, hacia el extremo opuesto, van a determinar la mirada ajena. Ante ella, la lectora no va a reaccionar siempre de manera sumisa, protegiéndose, en muchos casos, de esos intentos de injerencia en una de las únicas dimensiones en que el personaje tiene poder sobre su propia vida.

Apuntado esto, comencemos el recorrido a través de las consecuencias explícitas que se desprenden a raíz de la actividad lectora fuera de las premisas patriarcales e importantes para la comprensión de la relación existente entre el personaje y el entorno que la rodea.

2. Racionalidad coartada e *hibridizada*

Siempre que encontramos a una mujer intentando desarrollar su intelecto como consecuencia de una o varias lecturas, la sociedad, o su entorno más próximo, va a intentar erradicar de raíz este ejercicio. De esta manera, observamos la importancia que ostenta el lugar común, refrendado y constantemente repetido, que entiende a la mujer como un ser que debe alejarse de cualquier actividad intelectual.

A este respecto, Gloria Lantigua es una de las heroínas más hostigadas de esta investigación. El desarrollo de su pensamiento y de ella misma es constantemente censurado por diferentes injerencias externas que, en líneas generales, podemos dividir en cuatro figuras esenciales: su padre don Juan Lantigua, el pueblo en su conjunto, la tía Serafinita y el tío Ángel Lantigua.

Perteneciente al grupo de las denominadas *novelas de tesis* de este autor, la obra es un drama que gira en torno a la intolerancia religiosa y que pone el foco en el amor que surge entre Gloria, la protagonista –de familia católica–, y Daniel, el amado –judío de origen español–. Don Juan Lantigua, la tía Serafinita y el tío Ángel Lantigua son los miembros más allegados de la familia de la heroína. Profesando unas creencias católicas muy profundas, quedan representados como personajes extremistas y socavadores de la relación amorosa, siendo objeto de crítica del escritor canario.

Respecto a la castradora actitud del padre baste apuntar que el personaje encarna los principales tópicos sexistas. Sorprendido e indignado, no considera que una mujer pueda poseer una capacidad de entendimiento ni mucho menos semejante a la del hombre. Por otro lado, atañe al sector femenino una excesiva imaginación unida a una sensibilidad extrema que merma el talento que observa en su hija:

Algo pasa en su espíritu. Le he oído frases y reticencias que indican gran trastorno en sus ideas religiosas. Su imaginación es fuerte, y su entendimiento, inclinado a remontarse sin guía, es susceptible de caer en grandes errores. Además temo mucho a su sensibilidad (Pérez Galdós, 2011: 326).

El segundo sector que injiere desde el exterior en Gloria es el pueblo en su conjunto. El desarrollo de una razón que conduce a autolegitimar su enamoramiento hacia un hombre que profesa una religión diferente a la católica va a ser

el causante de la marginación y repulsión a la que queda sometida. Será incluso asociada a diferentes supercherías².

Dentro de esta sociedad rural, podemos hacer distinciones, haciendo especial hincapié en el grupo compuesto por los diferentes personajes femeninos, atribuyéndole el mayor radicalismo. La población femenina no cree que Gloria pueda ser un buen ejemplo para el resto de las jóvenes y, por lo tanto, considera que la mancha de su pecado recae también sobre el pueblo en su conjunto.

La actitud castradora del pueblo puede entenderse de dos maneras diferentes. Por un lado, se observa la crítica galdosiana al fanatismo religioso, que escapa a la razón y no es más que un atraso al desarrollo. Por otro lado, es un asalto social a la capacidad de autonomía por parte de una mujer. La terquedad con que Gloria defiende su amor no es más que la reivindicación de una capacidad de acción imposible en el contexto.

Si continuamos atendiendo a la vehemencia de la respuesta femenina, reviste especial interés, como ejemplo de la asimilación del código de valores patriarcales por una mujer, la intromisión de su tía Serafinita³. Este personaje va ser el más duro e implacable a la hora de definir el papel de la mujer en la sociedad del siglo XIX. La sobrina, según su criterio, debe ser sencilla, humilde, y tener desprecio a su propio juicio:

Hablas y piensas vulgar y torpemente con las vanas ideas de los necios y los soberbios. No penetras el sentido de las cosas, porque no eres sencilla y humilde en tu criterio, porque no tienes el desprecio de tu propio juicio, que es lo que conduce a entender las cosas más elevadas cosas sin trabajo, por la misteriosa luz que se recibe del cielo (Pérez Galdós, 2011: 510).

Para ser una buena cristiana, Gloria debe negarse a sí misma como persona y mujer, además de anular todo afán de conocimiento. Serafinita demanda una doble negación como mujer y como madre. Frente a esta petición, nuestra lectora, capaz de llegar a anularse como persona, jamás se plantea la posibilidad de renunciar a su hijo:

Es indispensable ponerte en estado de merecerla, sacrificando a Dios todos tus afectos, todos tus deseos terrenales, todo lo que te liga a este mundo; desprendiéndote de todo, absolutamente de todo, para no poseer más que a Dios; renunciando a tener voluntad propia [...] que te anodades y te humilles y te niegues a ti misma [...] que vivas mortificada para que no puedas ser tentada; que te creas vil y despreciable para que tu miseria te redima; que renuncies al deseo de saber cosas ocultas y hondas y abracés la mejor sabiduría y la filosofía mejor que consisten en no tenerse en nada a sí mismo; que no abrigues vanidad de cosa alguna, porque la mayor vanagloria es el desdén de sí mismo... (Pérez Galdós, 2011: 514).

2 Estas se basan en lo que acontece cuándo, en el momento en que van a poner las flores que había hecho nuestra protagonista al burro de la procesión, este parece dar una coz y desecharlas.

3 La valoración de Serafinita debe matizarse atendiendo a la deformación negativa con que caracteriza Galdós a los personajes con unas creencias religiosas fanáticas o extremas. Asimismo, aducimos aquí, que este personaje presenta paralelismos con otras mujeres solteras presentes en sus primeras novelas.

No llegará explícitamente hasta tales extremos Ángel Lantigua, aunque será el que tome la decisión más trágica para su sobrina. Desde el comienzo, su tío es permisivo con el pensamiento de la heroína debido a que es incapaz de considerar la seriedad de su actitud. Asimismo está permanentemente observando la rectitud ideológica de esta. Cuando la desviación aparezca, el Obispo será tajante e irá a erradicar la herejía de Gloria en el punto que considera más doloroso para ella: su hijo.

Más tarde, años adelante, cuando Gloria disputando con su padre comenzaba a dar las muestras de precocidad que hemos expuesto, don Ángel se reía de tan buena gana que era cosa de seguir disparatando para gozar de su alegría. El Obispo se cercioraba frecuentemente (y esto con la mayor seriedad) de la ortodoxia de su sobrina... (Pérez Galdós, 2011: 200-201).

Por lo tanto, esta heroína no solo sufre la imposibilidad de encontrar un buen matrimonio, sino que es desautorizada como madre.



Convalecencia, Diego López⁴

En la misma línea que Gloria, Tristana –heroína de la novela homónima del mismo autor– es censurada en el intento de proclamación de su autonomía por la

4 «Whether ill like the convalescent or robust like the woman seated in the middle, who has the unusual energy to read a book, women are sedentary creatures, the image reads, who roll and rock their way through life in comely domestic scenes that conceptualize their domesticity as natural, pleasant, even enviable. The girl's feet rest on a pillow, another favorite item in the iconography of the feminine. She stares away from the book and in the direction of the caged bird, which readers of Clarín's *La Regenta* and Pérez Galdós's *Tormento* or *Gloria* have defined as a routine symbol of feminine repression in nineteenth-century popular Spanish culture» (Charnon-Deutsch, 1990: 236).

persona más influyente en su vida. Al comienzo de la relación, Horacio va a animar y a alegrarse del deseo de ser una mujer libre por parte de la lectora. Sin embargo, según vayamos avanzando en la novela, dilucidamos una evolución en su actitud, que se engarza en la línea misógina predominante. El sentimiento máspreciado de nuestra protagonista acaba convirtiéndose en un arma contra ella misma:

En verdad que esto le causaba sorpresa, y casi casi empezaba a contrariarle, porque había soñado en Tristana la mujer subordinada al hombre en inteligencia y voluntad, la esposa que vive de la savia moral e intelectual del esposo, y que con los ojos y con el corazón de él ve y siente (Pérez Galdós, 2008: 182).

El artista se conforma con esta situación debido a que mantiene la esperanza de que Tristana se resigne a lo que se espera de una mujer, no porque considere valorables los sueños de su amada:

[...] se complacía en suponer que el tiempo iría templando en ella la fiebre de ideación, pues para esposa o querida perpetua tal flujo de pensar temerario le parecía excesivo. Esperaba que su constante cariño y la acción del tiempo rebajarían un poco la talla imaginativa y razonante de su ídolo, haciéndola más mujer, más doméstica, más corriente y útil (Pérez Galdós, 2008: 186).

Hasta que, consumido por la impaciencia al percibir que nada cambia, le demanda directamente el abandono de sus metas para entregarse a él. Pretende que Tristana tenga como único oficio el de esposa dócil y abnegada.

Por su parte, María Juana –personaje de la novela *Lo prohibido*– es constantemente ridiculizada por el narrador interno. La actitud de José María ante nuestra heroína va a ser de burla y crítica. Sus «filosofías y sutilezas» (Pérez Galdós, 2001: 379) son consideradas como «pedanterías» (Pérez Galdós, 2001: 432), llegando a sentirse incomodado por «la sibila con su áspero sermoneo» (Pérez Galdós, 2001: 422).

Por añadidura, la demostración pública de las cualidades intelectuales por parte de una mujer es igualmente censurada y, asimismo, determina el origen de su *hibridización* en la mirada ajena. El resultado de la asunción de la actividad reservada al sector masculino. A este respecto, resulta esclarecedora la información que nos ofrece Concepción Arenal (1993: 123) acerca de lo que sucede cuando una mujer de carne y hueso cultiva su inteligencia:

Más clara o más confusa, es muy común la idea de que la mujer, cuyas facultades intelectuales se eduquen, ha de hacerse más varonil; que ha de perder la suavidad y la dulzura, que son el encanto de su sexo; que ha de ser menos manejable; que ha de querer revestirse de autoridad con perjuicio de la de su marido; es decir, que la educación en ella ha de producir un efecto diametralmente opuesto al que produce en todos los vivientes racionales e irracionales.

Como resultado, Feíta va a ser calificada de «extravagante» y «lunática» (Pardo Bazán, 2004: 153) pero, pese a ello, nadie va a poner en duda el talento que posee⁵. Asimismo, tampoco van a dudar en masculinizar las diferentes muestras de inteligencia por estar asociadas al código respectivo:

–Feíta tiene un talento macho –respondí, deseoso de sonsacar a Neira–. ¡Y cuánto ha estudiado! Va a ser una mujer notabilísima. –¡Calle usted! Déjeme de notabilidades... Feíta es listísima, demasiado lo sé; cuando discurre, discurre mejor que nadie..., pero le falta un tornillo. Esa sí que me dará guerra (Pardo Bazán, 2004: 164).

No es únicamente masculina su manera de discurrir. Será su despreocupación en el vestir, su ansia por alcanzar una libertad que no le estaba predestinada y su insistencia en llevar una vida propia totalmente emancipada otras de las razones por la que será calificada de esta manera:

Cierto que se habló a destajo, que se armó alboroto, y se calificó a la emancipada, según merecía, de insolente marimacho [...]. Los agoreros más pesimistas se limitaron a predecir que Feíta, si no se había perdido, acabaría por perderse irremisiblemente, entre los azares y riesgos de la vida libre e insólita a que se entregaba (Pardo Bazán, 2004: 190).

Esta masculinización no resulta bien vista socialmente por lo que, incluso Mauro, aunque parezca ser el personaje que más se asemeja a nuestra protagonista, se convierte en uno de los principales censuradores de esta desde el momento en que se nos presenta⁶. Ya el simple deseo de aprender y estudiar provoca en su *alter ego* el deseo de reintegrarla al que cree que debería ser su lugar.

Llega a aconsejar a su padre que la mantenga encerrada para evitar que se desvíase del camino que, según él, debían seguir las mujeres. Todo en un *generoso* intento por salvarla: «–Cuenta usted conmigo para seguirle la pista al galán. Le tendré a usted muy sobre aviso. Y a Feíta, prohíbala usted redondamente que salga. ¡Carácter, carácter! Yo la aconsejaré. ¡No faltaba otra cosa!» (Pardo Bazán, 2004: 165).

Por esta razón, Mauro siente herida su *masculinidad* cuando descubre que nuestra heroína pretende obtener una posición similar a la de un hombre dejando, de esta manera, desatendidas sus necesidades. Asimismo, subraya como objeto de malestar la búsqueda de un trabajo de carácter intelectual, por lo que podemos corroborar de nuevo que no toda actividad laboral para la mujer es en extremo censurable, ni calificada como *trabajo de hombres*:

Chafaba también mi amor propio masculino que tabique por medio se encontrase una mujer dedicada a un serio trabajo, a una labor intelectual, sin acordarse de mí más que de la primera camisa que vistió. Nunca una soltera disponible se había manifestado tan despreocupada de mi vecindad (Pardo Bazán, 2004: 192).

5 Fe Neira es protagonista de las obras *Memorias de un solterón* y *Doña Milagros*, escritas por Pardo Bazán.

6 Tanto Tristana como Fe sufren la acometividad del hombre amado.

Por esta razón, se siente halagado y entusiasmado cuando Fe acude a desahogar su sufrimiento con él. El hecho de que una mujer necesite su ayuda le agrada. Por primera vez, observa rasgos de flaqueza femenil en ella:

Sentí que se me iba el alma hacia Feíta, en quien por primera vez apreciaba un rasgo de flaqueza femenil, algo que me halagaba y enternecía. La independiente venía a someterse, a que la sostuviese mi brazo... Un intenso goce, una emoción que no supe disimular me embargó, y mi cara debió de traducir esta ráfaga de engreimiento viril [...] y sus ojos verdes me enviaron un rayo, no quiero decir de cariño (sería mucho asegurar), pero sí de simpatía y concordia, de algo sumiso, ingenuo y dulce, que me transportó al quinto cielo [...] (Pardo Bazán, 2004: 241).

Sin embargo, no solo Mauro se preocupa en valorar a la heroína sino que Marinada, al igual que Vetusta para Ana Ozores, va a convertirse en un territorio hostil. Siguiendo a Ciplijauskaitė (1984: 44), entendemos que la injerencia del entorno es tan fuerte en las novelas propuestas que los diversos desenlaces a los que se enfrentan nuestras heroínas no son «un vago “destino fatal” tan popular entre los románticos, sino un destino impuesto por la sociedad»:

Las otras tienen sus adoradores, como es natural que los tenga a su edad una muchacha; se despepitan por galas, por diversiones, por lo que alborota a todas las chicas del mundo; están dentro de su edad, dentro de su sexo, se ajustan a las leyes de la sociedad y de la naturaleza... Feíta..., con dolor lo declaro... es un monstruo, un fenómeno aflictivo y ridículo, y si Dios no lo remedia... (Pardo Bazán, 2004: 164).

Es un *monstruo* porque manifiesta uno de los *vicios* más censurados por la sociedad decimonónica en la mujer: el deseo de aprender. Esta actitud va a ocasionar que nuestra protagonista quede encajada en el prototipo de *marisabidilla*, término que recoge el contenido fijado en la *bachillera* del siglo XVIII:

Sin embargo, los arrechuchos de laboriosidad doméstica no son en Feíta muy frecuentes. Por lo general paga tributo a otra manía, insólita y funesta en la mujer: y es su malharada afición a leer toda clase de libros, a aprender cosas raras, a estudiar a troche y moche, convirtiéndose en marisabidilla, lo más odioso y antipático del mundo (Pardo Bazán, 2004: 152).

Por último, a través del personaje de Lina encontramos uno de los apodos más extendidos en relación a la mujer cuyo interés por la lectura excede de lo acordado socialmente⁷. Debido al enorme acervo cultural que posee, es calificada de *literata*. Un adjetivo con una connotación peyorativa clara⁸: «Por haber tenido yo la curiosidad

7 Protagonista de la novela pardobazaliana *Dulce Dueño*.

8 «En pluma masculina, *literata* era una categoría despectiva, definida en oposición a, y como deformación ridícula de, la comunidad masculina formada de literatos, escritores y poetas» (Bieder, 1992: 77-78; cursivas del texto). En constante conexión a la manera genérica de abordar un texto tanto como creador o como receptor, «Las literatas eran las mujeres *femeninas*, las que adoptaron insistentemente un postura normativa al inscribirse en el discurso femenino y en la contrucción socio-sexual de la mujer vigentes en su día» (78; cursivas del texto).

de leer algunos manuscritos del Archivo, las hijas del juez, que son las *lionnes* de Alcalá, y que me tienen tirria, me han puesto de mote *La Literata*» (Pardo Bazán, 2000: 595; cursivas del texto).

La literata es la mujer que no se conforma con la lectura y decide escribir sus propias obras. María del Pilar Sinués (1862, I: 203), símbolo femenino de la sociedad patriarcal, además de concebir a esta figura como un error casi monstruoso, achaca la culpa a la permisividad de la madre: «La culpa de todas las ridiculeces de la literata, de todos los perniciosos ejemplos que da, de todas las graves inconveniencias en que incurre, de todos los disgustos domésticos que causa, esa culpa es de sus madres».

3. No solo censuradas, sino castigadas

Sin embargo, las consecuencias originadas a raíz del ejercicio lector van más allá de la censura. En los casos de Tristana y Gloria el castigo resulta especialmente desolador si tenemos en cuenta que el sentimiento amoroso eleva y empuja a estas heroínas.

El amante de la primera, Horacio Díaz, se presenta con una infancia igual de trágica, igualmente pasional, artista, inteligente y, en apariencia, tan libre como ella. Asimismo manifiesta el mismo interés por encontrar su lugar en el mundo y salir de la mediocridad: «Apenas llegué a Madrid tomé el estudio y me consagré con alma y vida al trabajo. Tengo ambición, deseo el aplauso, la gloria, un nombre. Ser cero, no valer más que el grano que, con otros iguales, forma la multitud, me entristece» (Pérez Galdós, 2008: 160-161).

Este amor le ofrece a la heroína las fuerzas que necesita, acentúa los rasgos de su inteligencia, sus deseos emancipadores y el odio hacia la vida incestuosa que don Lope le había impuesto. El sentimiento amoroso compartido mejora incluso su capacidad de expresión. Sin embargo, cuando Horacio comience a mostrar esa faceta inquisidora que hemos vislumbrado, nuestra lectora no va a optar por perder esa figura inspiradora y, de esta manera, va a comenzar a literaturizar su persona⁹. Va a acabar por enamorarse de un ideal que ella misma había creado:

Yo te engrandezco con mi imaginación cuando quieres achicarte, y te vuelvo bonito cuando te empeñas en ponerte feo [...]. Mi voz interior se entretiene describiéndome las perfecciones de tu ser... No me niegues que eres como te sueño. Déjame a mí que fabrique... no, no es esa la palabra; que te componga... tampoco... Déjame que te piense, conforme a mi real gana (Pérez Galdós, 2008: 229).

Este ideal al que van dirigidas sus cartas cumple todo con lo que ella sueña en un hombre. Unas características que pueden resumirse en el respeto y apoyo a sus proyectos futuros y, ante todo, en el respeto y el amor hacia la libertad:

9 Se produce una triple relación entre censura, amor y literatura.

Tu inteligencia no conoce igual; para tu genio artístico no hay dificultades. Te quiero con más alma que nunca, porque respetas mi libertad, porque no me amarras a la pata de una silla ni a la pata de una mesa con el cordel del matrimonio. Mi pasión reclama libertad. Sin ese campo no podría vivir (Pérez Galdós, 2008: 231).

Por su parte, Gloria queda abocada a su trágico final al negarse a renunciar al dictado de su intelecto. Se observa la imposibilidad de acción individual femenina. Cuando esta se produce, es severamente castigada.

Una de las excepciones la aporta Pardo Bazán, que recompensa la lectura juiciosa, reflexiva y analítica de Fe. Dada la madurez que manifiesta, la heroína es *premiada* con un hombre culto, sensible y que, por lo tanto, parece quedar reflejado como un ideal a seguir.

Tanto Fe como Mauro quedarán descritos como el hombre y la mujer de la nueva sociedad que se vislumbra en un futuro. Pese a ello, el desenlace que el destino tenía guardado para Fe no será como el que ella había soñado. Por circunstancias familiares, no podrá salir de aquel pueblo en que no encuentra su lugar y acabará casada con Mauro.

En la narrativa pardobazaliana estos tipos intelectuales femeninos van a enamorar a los hombres más sensatos. De esta manera, Maximino se enamorará febrilmente de Catalina, aquel personaje con el que se establece una permanente comparación, hasta proporcionarle la muerte antes de no poder estar con ella. Una mujer «ducha en la gimnasia de la palabra y recia en el raciocinio» (Pardo Bazán, 2000: 575-576). Al mismo tiempo, Agustín, que únicamente buscaba en Lina una compañera para conquistar sus sueños de gloria y poder, acabará enamorándose perdidamente de esta:

–Opinase o dijese lo que quisiera. Es que yo no contaba con una complicación inesperada, con un suceso ridículo y fatal. Me he enamorado. Es una razón estúpida, convengo. No encuentro otra. Me he enamorado. No creas que así de broma. Me he enamorado tanto, que comprendo que, en bastante tiempo, no podré resignarme a la vida. ¡Tú serás capaz de extrañarlo! No lo extrañes, Lina –suspiró con pena romántica–. ¡Tú no te has dado cuenta de tu valer! Inteligencia, cultura, alma, belleza... Todo, todo, reunido por mi mala suerte en una mujer singular, que ha resuelto... (Pardo Bazán, 2000: 706).

Una última excepción se encarna en esta misma heroína. La autora no depara un buen matrimonio para el personaje debido a que no es un objetivo valorado por la lectora. Lina reivindica su derecho a estar sola ante la privación de libertad que supone un matrimonio impuesto:

–La mujer que posee un capital, debe considerarse tan fuerte como el varón, por lo menos –sentenció.

–A veces –arguyó el magistral– el dinero es un peligro. ¡Expone a tantas cosas!

–A mí, no –respondí tranquilamente–. A ustedes les consta que he cursado en las aulas de la necesidad. No hay doctora complutense que me pueda enseñar esta asignatura. Y he visto que las pobres no infunden pasiones (Pardo Bazán, 2000: 616).

4. Disidencias internas

Sin embargo, esta actitud social sobre las lectoras no se corresponde con una percepción interna semejante.

Tristana va a luchar toda la novela por lograr sus objetivos. Ya hemos apuntado cómo, incluso cuando su enamorado intenta modificar sus aspiraciones, nuestra protagonista va a otorgarle una mayor importancia a su futuro. Será la enfermedad de la pierna lo único que consiga tambalear su mundo.

Gloria, por su parte, atraviesa un progresivo proceso de confianza en sí misma. Desde que comienza a despertar su inteligencia, se percibe un paulatino despegue. Finalmente, llegará a un punto sin retorno en el que preferirá morir a negarse:

El sentir que tiene la capacidad para pensar por sí misma, y no de acuerdo con su padre y con la moralidad religiosa, es la causa determinante para que eventualmente tome sus propias decisiones y asuma el papel que ella quiere asumir, y no el que su padre y la sociedad fanatizada le imponen (Acevedo-Loubriel, 2000: 56).

No siempre va a poder mantener esa fuerza que observamos en muchas partes de la novela, dado que la presión familiar mezclada con el amor que profesa hacia esta, va a hacerle dudar sobre sus acciones¹⁰. Sin embargo, únicamente percibimos algún tipo de quiebra en su confianza en contadas ocasiones. Una de ellas, será como consecuencia de la gran reprimenda paternal que sufre al explicitar su juicio sobre *El Quijote*:

Retiróse Gloria muy apurada a su alcoba, pues ya era hora de dormir, y a solas meditó largo rato, llegando por fin, ¡tal era el prestigio de su padre sobre ella!, a un convencimiento profundísimo de que había pensado mil tonterías, despropósitos y barbaridad abominables. Pero deseosa de absolverse, echó toda la culpa a los libros, e hizo voto de no volver a leer cosa alguna escrita o impresa, como no fuera el libro de misa y las cartas de sus tíos (Pérez Galdós, 2011: 195-196).

Sin embargo, los momentos de duda no consiguen mantenerse dado que, una vez que la heroína comienza a desarrollar su pensamiento, no le es posible detener el proceso:

Acostándose discurrió que le iba a ser muy difícil dejar de pensar toda suerte de extrañas y endemoniadas cosas, porque aquella facultad suya de discernir era una monstruosidad fecunda que llevaba dentro de sí y que a todas horas estaba procreando ideas. Pronto pudo observar que si bien los libros estimulaban en ella aquel surgir constante de pensamientos varios y jamás ideados de otro alguno, el fenómeno no cesaba por completo renunciando a las lecturas (Pérez Galdós, 2011: 196).

10 «[Los estudios feministas] Reconocen que tanto los personajes femeninos galdosianos como los de Clarín, mantienen una capacidad de creación, y de recreación, colocándose fuera del marco totalizador de la victimización y más a un nivel mayor de control de sus propios destinos» (Andreu, 1996: 43-44).

Pero, ni aun en estos momentos de flaqueza, va a ser capaz de someterse íntegramente a la sociedad que la ahoga. Esto la diferencia también de Ana Ozores, cuyos períodos de sometimiento eran más largos y la presión era canalizada hacia los ataques nerviosos. Por otro lado, la Regenta hace el esfuerzo de asumir mentalmente ese imaginario, mientras que Gloria ni siquiera va a intentarlo:

Sometióse, sí; pero allá en el fondo de su espíritu las proposiciones latitudinarias, aquello que mil veces llamó pestífero la autoridad visible, continuaban vivas en su mente, como raíces que de un año para otro guardan el germen de nueva flor. Gloria hizo lo que hacen las nueve décimas partes de los católicos, es decir, guardarse sus heterodoxias para no lastimar a los viejos. De aquí resultó que era, como la muchedumbre, creyente para los demás y latitudinaria para sí. (Pérez Galdós, 2011: 336)

Pese a ello, Gloria no puede percibirlo de manera positiva dado que los juicios generados a raíz del ejercicio lector se confrontan con el modelo propuesto a seguir por lo que, en un principio, intenta no asumir las consecuencias derivadas de ese discurrir constante. Las alas rotas aparecen como símbolo de la pugna interna que afronta:

Durante largo tiempo, su padre no cambió con ella ninguna palabra relativa a ningún alto asunto. Ella asistía al culto religioso con devoción minuciosa y con regocijo, y en lo demás mostraba afición a las cosas nimias de todos los órdenes, detallando hasta un extremo pueril todos los actos de la vida. Tenía cortadas las alas (Pérez Galdós, 2011: 196).

Este proceso va a ser progresivo pero, desde el comienzo, la heroína presiente su incapacidad para quedarse de brazos cruzados ante una vida impuesta desde fuera de ella misma: «Gloria realmente nunca se dio por vencida ni acalló su voz interna. Sólo la muerte pudo someterla» (Acevedo-Loubriel, 2000: 60). El gran convencimiento que posee acerca de su inteligencia se manifiesta como una de las claves para poder entender este proceso liberador. La soledad, como momento clave en casi todas las heroínas propuestas, va a ser el espacio y el tiempo donde se va a fraguar su revolución interna:

Pero en sus horas de soledad, en sus arrobamientos y en los crepúsculos que preceden o siguen al sueño y en los cuales la percepción interna suele ser más viva, Gloria sentía hondas voces dentro de sí, como si un demonio se metiese en su cerebro y gritase: –Tu entendimiento es superior. Los ojos de tu alma lo abarcan lo todo. Ábrelos y mira; levántate y piensa (Pérez Galdós, 2011: 197).

Otro aspecto reseñable radica en el hecho de que nuestra protagonista no va a tomar un modelo a seguir y defender. En una asimilación clara del proceso masculino de madurez y desarrollo, a partir de las ideas adquiridas en su infancia y juventud, la lectora construye sus propias ideas para entender el mundo. Así, por ejemplo, manifiesta y defiende lo que ella considera que es una religión verdadera.

Al asumir que posee un entendimiento perfectamente legítimo, pero diferente de lo que debería ser para poder vivir en paz con su entorno, Gloria se muestra valiente y firme al asumir su trágico final. Es perfectamente consciente de que el hecho de seguir voluntariamente su propio camino defendiendo todo lo que cree va a conducirlo inevitablemente a la destrucción. Pero, a pesar de todo, nuestra heroína no va a dudar, mostrando una actitud firme y grandiosa que, en el contexto del siglo XIX, solo vamos a poder observar en los personajes masculinos.

Esta pugna interna entre lo quiere y lo que debe ser va a ser acentuada por la solidez de sus sentimientos hacia el judío que debe odiar. Esa fuerza arrolladora del amor va a ir desequilibrando la balanza cada vez más, fraguando esa rebelión que podemos ir percibiendo desde el comienzo de la obra. El amor la anima y la ilumina, la eleva y la empuja hacia la defensa de sus valores:

Yo he sido hipócrita; yo me dejé cortar las alas y cuando me han vuelto a crecer, he hecho como si no las tuviera. He afectado someter mi pensamiento al pensamiento ajeno, y reducir mi alma, encerrándola dentro de una esfera mezquina. Pero no: ¡el cielo no es del tamaño del vidrio con que se mira! Es muy grande. Yo saldré fuera de este capullo en que estoy metida, porque ha sonado la hora de que salga, y Dios me dice: «Sal, porque yo te hice para tener luz propia como el sol y no para reflejar la ajena como un charco de agua» (Pérez Galdós, 2011: 309).

Pese a todo, el ejemplo más rotundo es el de Fe Neira. No va a rendirse en ningún momento. Su discurso conserva el mismo grado de seguridad a lo largo de todo el desarrollo del personaje:

¡Y vamos! es una picardía muy gorda eso de que las mujeres, cuando sirven para esto o para aquello... hagan precisamente lo otro y lo de más allá. Yo sé barrer y coser y cuidar de una casa, y sé criar un chiquillo, como crié a las gatas monas... pero me gusta estudiar, y estudiaré. ¡Sólo faltaba! Aquí todo el mundo se pronuncia para hacer disparates... Pues me pronuncio yo para hacer una cosa justa y buena. Quiero estudiar, aprender, saber, y valerme el día de mañana sin necesidad de nadie. Yo no he de estar dependiendo de un hombre. Me lo ganaré, y me burlaré de todos ellos (Pardo Bazán, 1999: 739).

Su inquebrantable confianza resulta reseñable debido al abismo existente entre sus convicciones y los valores sociales de la época. Máxime si esta va acompañada de un discurso feminista claro y conciso. Se puede entrever el grado de transgresión que estas ideas podían suscitar en una sociedad que pensaba que una mujer debía de vivir únicamente para su familia. Primero para su padre, después para su marido e hijos:

Dios nos manda, en primer término, que nos salvemos a nosotros mismos: después de mirar por nuestro propio bien, por nuestra felicidad propia, es el momento de pensar en la del prójimo. El deber supremo es para con nosotros, Abad. Y lo digo porque estoy harta de que a las mujeres no nos consientan vivir

sino por cuenta ajena. ¡Caramba! No ha de haber nada de eso... Para mí vivo, para mí (Pardo Bazán, 1999: 200).

Contra las misóginas ideas que ella no comprende, ni comparte, ni pretende resignarse, Fe va a desplegar todas sus armas en una lucha desigual, que favorece al bando masculino. Nuestra lectora no entiende como la distribución de oportunidades no es proporcional al esfuerzo y capacidad de cada cual. Por esta razón, la lectora no se conforma y su objetivo resulta más ambicioso, ya que busca su emancipación. Este deseo de independencia, junto a la masculinización con que se la representa, parece incluir un cierto componente autobiográfico si nos remitimos a una de las cartas que la propia autora envía a Pérez Galdós. En ella, Pardo Bazán califica sus objetivos como propios de un hombre:

Me he propuesto vivir exclusivamente del trabajo literario, sin recibir nada de mis padres, puesto que si me emancipo en cierto modo de la tutela paterna, debo justificar mi emancipación no siendo en nada dependiente; y este propósito, del todo varonil, reclama en mi fuerza y tranquilidad (Pardo Bazán, 1978: 90).

Independientemente del elemento biográfico, la característica más reseñable de este personaje pardobazaniano es que es la primera vez que nos encontramos ante una heroína tan consciente del poder de la lectura como herramienta *performativa* que puede transformar la realidad, que puede ser utilizada como recurso para lograr la emancipación:

Ha hecho cuanto cabe para salir de su esfera y del lugar que Dios la ha señalado; como si fuese un hombre, ha leído los libros más perniciosos; ha desgarrado los velos que convienen a toda señorita respetar, y por efecto de sus disparatadas lecturas y de sus atrevidos estudios, piensa, habla y quiere proceder como procedería una mujer emancipada... (Pardo Bazán, 2004: 164).

En el fragmento anterior, esta idea acerca de la relación entre el conocimiento y la emancipación es expresada por Mauro, pero además podemos observarla en reiteradas ocasiones directamente por parte de nuestra protagonista. Cuando Mauro le pide razones para perseverar en esa idea tan arraigada que tiene de ir al instituto:

–No sea usted así. Froilán ha de concluir sus estudios y vivir de lo que gane.
 –¡Ah! Pillete –replicaba ella–. ¿Conque vivir de lo que gane? Y yo, ¿me quiere usted decir de qué he de vivir cuando mi padre se vaya al otro mundo? ¿Acaso tengo mayorazgos que Froilán no tiene?
 –Usted... usted vivirá de lo que gane su maridito.
 –¡Maridito! [...] Además, ¿de dónde saca usted que quiero recibir de nadie lo que puedo agenciarme yo misma? ¡Me parece cargante y requetecargante y hasta humillante la ocurrencia! (Pardo Bazán, 2004: 156).

Por otro lado, es muy interesante observar la afianzada confianza en sí misma que María Juana muestra en toda la novela y que quizá podamos tomar como el

principal signo de quebramiento del sistema patriarcal¹¹. En un principio, se puede subrayar la total independencia que muestra nuestra heroína frente a los hombres al defender fervorosamente su autogestión: «Yo soy mi rey absoluto, y no hago nunca sino lo que yo misma me mando» (Pérez Galdós, 2001: 377).

Asimismo profesa una clara postura feminista que se manifiesta en el uso de *Macbeth* como argumento de autoridad en que apoyar su teoría. El uso de esta referencia literaria es semejante al utilizado en *Tristana*:

Vosotros los hombres sois más débiles que nosotras. Os llamáis sexo fuerte y sois todos de alfeñique. ¡Nosotras sí que somos fuertes! Ese maldito poeta inglés, ese *Shakespeare* era de mi misma opinión. Lee el *Macbeth*... aunque supongo que lo habrás leído [...] fíjate en ella, en lady Macbeth, que es el nervio y el impulso de la acción toda en aquel drama de los dramas. En fin, que nosotras somos el sexo fuerte, y sabemos ser heroínas antes que ustedes intenten ser héroes. De todo esto deduzco que vosotros escribís y representáis la Historia; pero nosotras la hacemos (Pérez Galdós, 2001: 376-377; cursivas del texto).

Este discurso feminista llega a su esplendor al defender la mejora de un hombre mediante la conducción de una mujer. De esta manera, trastoca completamente la tradicional idea del perfeccionamiento de la mujer a través de la manipulación masculina:

–Constantino es un chico que vale. Durante algún tiempo su mérito ha estado oscurecido por falta de pulimiento. En manos de una mujer de inteligencia, ese muchacho sería otra cosa. Esto lo decía (habréislo comprendido) la pomposa María Juana con cierto aplomo pedantesco y doctrinal (Pérez Galdós, 2001: 398).

5. Conclusiones

El atrevimiento de este tipo de lectora parece constituirse como una excepción a la norma que presenta Susan Winnett (1999: 173) en relación a la lectora extratextual: «Se nos ha enseñado a leer travestidas». Es decir, la heroína no solo ha superado el travestismo ejerciendo una lectura transversal a la orientación propuesta por los diferentes agentes sociales, sino que ha roto su guión y ha decidido convertirse en otro tipo de travesti, sumamente teatral en cuanto ciudadana, optando por reescribir su propio personaje.

A este respecto, se pronuncia Beatriz Preciado en su *Manifiesto contra-sexual*. En las primeras páginas la investigadora pone en solfa la *naturalidad* de las construcciones o *categorías*:

La contra-sexualidad [...] considera que los diferentes elementos del sistema sexo/género denominados «hombre», «mujer», «homosexual», «transexual», así como sus prácticas e identidades sexuales no sino máquinas, productos, instrumentos, aparatos, trucos, prótesis [...] mecanismos, usos, desvíos... (Preciado, 2002: 19).

11 A este respecto, percibimos en María Juana un claro paralelismo con Gloria.

Por lo tanto, Preciado comprende la capacidad del cuerpo sexuado para reescribirse, es decir, «los cuerpos como textos» (2002: 23), en los que «La identidad sexual no es la expresión instintiva de la verdad prediscursiva de la carne, sino un efecto de la reinscripción de las prácticas de género en el cuerpo» (2002: 25). Por lo tanto, se concede la oportunidad de reapropiarse del propio cuerpo, introduciendo nuevas formas de identificación que desestabilizan el sistema en que se insertan.

Ser mujer de letras, ser mujer racional, ser mujer independiente, ser mujer sexual, ser mujer trabajadora, son solo algunas de las identidades que el personaje de la lectora ha construido y que, por ende, apoyan la idea principal que ha sustentado, por ejemplo, Judith Butler: la desintegración de la mujer como sustantivo colectivo¹². Frente al intento de edificar a una mujer tipo por parte de los discursos generados por el sistema se eleva en todo su esplendor un escaparate que presenta todo un catálogo que podría titularse *Mil maneras de ser una mujer*.

Las modelos que encontraríamos han utilizado la lectura no solo para decidir qué es *ser mujer*, sino para trasladar el resultado al terreno del juego. Resulta, por lo tanto, el género un concepto escurridizo y, como vamos observando, cada vez más independiente de la naturaleza biológica del personaje representado.

Sin embargo, lo más curioso es encontrar esta galería de personajes lectores femeninos tan complejos en una narrativa que, a excepción de Pardo Bazán, tiene una autoría masculina. Asimismo, pese a las diferentes perspectivas con que la capacidad de la lectura se presenta, todos coinciden en un mismo punto: en su naturaleza fundamentalmente transgresora. La lectura permite tantos modos de relación con ella como posibilidades de enfrentamiento a la autoridad diluida. Planteamos, por lo tanto, una pregunta importante: ¿qué ostenta una mayor importancia: el final de nuestras heroínas o las posibilidades de acción que visibiliza?

BIBLIOGRAFÍA

- ACEVEDO-LOUBRIEL, Suzette D. (2000): *Representaciones ambiguas: la lectora en la narrativa de Benito Pérez Galdós, Leopoldo Alas y Emilia Pardo Bazán*, Madison, University of Wisconsin.
- ANDREU, Alicia G. (1996): «La crítica feminista y las obras de Benito Pérez Galdós y Leopoldo Alas», en *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana)*, Iris M. Zavala (coord.), Barcelona, Anthropos, vol. III: *La mujer en la literatura española: modos de representación desde el siglo XVIII a la actualidad*, pp. 31-48.
- ARENAL, Concepción (1993): *La mujer del porvenir*, Madrid, Castalia (edición, introducción y notas de Vicente De Santiago Mulas).

12 «Aquí pretendo demostrar que la supuesta universalidad y la unidad del sujeto del feminismo en realidad se debilitan por las restricciones del discurso de representación en que funcionan. [...] La idea de que el feminismo puede buscar una representación más amplia para un sujeto que el mismo feminismo construye, respecto a la que construye ese movimiento, tiene como consecuencia irónica que las metas feministas podrían fracasar si se niegan a tomar en cuenta los poderes constitutivos de sus propias demandas de representación» (Butler, 1999: 30).

- BIEDER, Maryellen (1992): «Emilia Pardo Bazán y las literatas: las escritoras españolas del XIX y su literatura», en *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Barcelona, PPU, vol. II, pp. 1203-1212, ed. Antonio Vilanova.
- CHARNON-DEUTSCH, Lou (1990): *Gender and representation: women in Spanish realist fiction*, Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- CIPLIJAUSKAITĖ, Birutė (1984): *La mujer insatisfecha: el adulterio en la novela realista*, Barcelona, Edhasa.
- CORREA RAMÓN, Amelina (2006): «El siglo de las lectoras», en *Con voz propia : la mujer en la literatura española de los siglos XIX y XX*, Celma Valero, María Pilar y Carmen Morán Rodríguez (eds.), Valladolid, Junta de Castilla y León: Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, pp. 29-39.
- PARDO BAZÁN, Emilia (1978): *Cartas a Benito Pérez Galdós (1889-1890)*, Madrid, Turner (ed. y pról. Carmen Bravo Villasante).
- (1999): *Doña Milagros*, en *Obras Completas (Novelas)*, Darío Villanueva y José Manuel González Herrán (ed. y pról.), Madrid, Fundación José Antonio de Castro, imp., vol. III: *Una cristiana; La prueba; La piedra angular; Doña Milagros; Memorias de un solterón*, pp. 571-776.
- (2000): *Dulce Dueño*, en *Obras Completas (Novelas)*, Darío Villanueva y José Manuel González Herrán (ed. y pról.), Madrid, Fundación José Antonio de Castro, imp., vol. V: *La Químera; La sirena negra; Dulce dueño*, pp. 543-744.
- (2004): *Memorias de un solterón*, Madrid, Cátedra (ed. M^a Ángeles Ayala).
- PÉREZ GALDÓS, Benito (2001): *Lo prohibido*, Madrid, Alianza Editorial.
- (2008): *Tristana*, Madrid, Cátedra (ed. Isabel González y Gabriel Sevilla).
- (2011): *Gloria*, Madrid, Cátedra (ed. Ignacio Javier López).
- PRECIADO, Beatriz (2002): *Manifiesto contra-sexual*, Madrid, Opera Prima (trad. Julio Díaz y Carolina Meloni).
- SINUÉS DE MARCO, María del Pilar (1862): *El ángel del hogar: estudios morales acerca de la mujer*, 3^a ed., Madrid, Administración (Imprenta española de Nieto y comp.), vol. I.
- WINNETT, Susan (1999): «Mujeres, hombres, narrativa y principios de placer», en *Feminismos literarios*, Judith Butler [et al.], compilación de textos y bibliografía Neus Carbonell y Meri Torras, Madrid, Arco/Libros, pp. 147-174.

Recibido el 29 de junio de 2015
 Aceptado el 14 de junio de 2016
 BIBLID [1132-8231 (2016): 17-33]

**Nosotras las occidentales, ¿empoderadas emocionalmente?
Comentarios a partir de un estudio etnográfico
en la ciudad de Granada**

*We Western, Emotionally Empowered? Comments from
an Ethnographic Study in the city of Granada*

RESUMEN

La dependencia emocional es una consecuencia de la creación cultural del concepto del amor construido en la sociedad occidental, que a través de la reproducción de valores y creencias en torno al mismo influyen en la falta de autonomía y libertad de las mujeres. Estos mecanismos suponen una forma de control social de su afectividad y sexualidad que imposibilitan su pleno desarrollo. A través de un trabajo etnográfico en el Barrio del Realejo, en Granada, visibilizaremos como mujeres occidentales que supuestamente son consideradas empoderadas, realmente tienen ciertas limitaciones en su autonomía y libertad debido a su dependencia emocional respecto a los hombres.

Palabras clave: género, dependencia emocional, desarrollo local, etnografía, empoderamiento, multiculturalidad.

ABSTRACT

Emotional dependency is a result of cultural creation of the concept of love built in Western society, that through the reproduction of values and beliefs around it, influencing the lack of autonomy and freedom of women. These mechanisms involve a form of social control of their emotions and sexuality that prevent their full development. Through an ethnographic work in the neighborhood of Realejo in Granada, we will visualize as Western women who are supposedly considered truly empowered have certain limitations in their autonomy and freedom because of their emotional dependence on men.

Keywords: gender, emotional dependency, local development, ethnography, empowerment, multiculturalism.

SUMARIO

– Introducción. – Ser mujer y estudiar a la mujer. – Te amo y no sé por qué te amo. Amor romántico. – ¿Empoderadas y desarrolladas? – Conclusiones. – Bibliografía.

1 Universidad de Granada (Grupo de Investigación Antropología Social de la Motricidad, cod.: HUM543); ycano333@gmail.com.

Introducción

El presente artículo es fruto de un trabajo etnográfico realizado en el edificio de Santa Catalina en el Barrio del Realejo, en Granada. El edificio de Santa Catalina está situado en la Cuesta de Santa Catalina, en el número 7, enfrente del Convento de Santa Catalina, situado cerca del antiguo lavadero Puerta del Sol y de las Torres Bermejas de la Alhambra. El edificio consta de tres plantas: planta baja, primer piso y segundo piso. Y también, de un jardín comunitario en el que transcurre la vida social del vecindario.

En el momento en que se realizó el trabajo de campo, en el edificio habitaban nueve personas, entre ellas seis mujeres y tres hombres, aunque durante este periodo hubo movilidad en las viviendas. En cada vivienda vivían dos personas, excepto en la planta baja en la que vivía un joven. Tan sólo había una pareja heterosexual y el resto de vecinos y vecinas eran amigos o compañeros de piso. Las edades de las personas del vecindario oscilan entre los veinticinco y los cuarenta años. En cuanto a la diversidad cultural de las personas estudiadas, encontramos personas procedentes de distintas ciudades españolas y otras de distinta nacionalidad como; japonesa, danesa o italiana, aunque era común encontrar en el jardín comunitario a mujeres y hombres de otras nacionalidades, fruto de las redes sociales del vecindario con otras personas del Barrio del Realejo u otros lugares.

El Barrio del Realejo se encuentra en el casco viejo de la ciudad de Granada, en el distrito Norte y en la parte suroriental de la Alhambra. Se sitúa a la orilla izquierda del río Darro, extendiéndose desde la Plaza Isabel la Católica a las vistillas de los cerros del Sol y de los Mártires. En este barrio conviven personas de diferentes culturas debido a su atracción turística. Al caminar por sus calles encontramos a personas con diversas nacionalidades. También, se pueden encontrar a muchos estudiantes atraídos por el Centro de Lenguas Modernas y estudiantes con Becas Erasmus. Y además, personas que se han establecido en el barrio como consecuencia de su proceso migratorio o simplemente, artistas que buscan un lugar idílico en el que inspirarse.

La cuestión que me planteaba durante el trabajo de campo es si las mujeres del edificio de Santa Catalina estaban empoderadas, ya que éste era para mí un aspecto fundamental para cualquier proyecto de desarrollo local que se quisiese implementar en el barrio. Este estudio formaba parte de mi trabajo de tesis doctoral sobre acción cultural como estrategia de desarrollo local y no quería obviar la importancia de la participación de las mujeres en cualquier decisión política en todas las áreas, así que me propuse incluir un capítulo desde la perspectiva de género.

Al principio, durante las primeras observaciones realizadas en su mayoría observación participante, las relaciones entre hombres y mujeres en el edificio de Santa Catalina me parecían igualitarias. En este trabajo se entiende la igualdad desde la perspectiva planteada en la *Guía metodológica para integrar la Planificación desde perspectiva de género perspectiva de género en proyectos y programas de desarrollo* del Instituto Vasco de la Mujer (Emakunde):

Igualdad tiene un significado más amplio y potencialmente más profundo que igualdad de oportunidades. La igualdad de oportunidades sugiere que el objetivo es sencillamente ofrecer a mujeres y hombres la posibilidad de participar igualitariamente en el desarrollo. El objetivo de la igualdad en el desarrollo significa no sólo igualdad de acceso y participación, sino también de los beneficios del desarrollo; las mujeres y los hombres deben ser igualmente activos como participantes y sus necesidades e intereses deben estar igualmente bien satisfechos (De la Cruz, 1997: 28).

En una primera aproximación etnográfica, al realizar observaciones durante el trabajo de campo y teniendo en cuenta la perspectiva de género, había algo que no terminaba de encajar, ya que las mujeres de Santa Catalina no se sentían totalmente libres a pesar de ser económicamente independientes. A través de ingresos obtenidos en el mercado laboral, con becas de estudios, ahorros o apoyo familiar. Además, la mayoría de las mujeres del edificio participaban activamente en algún movimiento social como; la Asamblea Popular del Barrio del Realejo y Barranco del Abogado, la Plataforma de Apoyo al Pueblo Palestino, acción sindical en el ámbito laboral o estudiantil, así como en las decisiones que se tomaban en la comunidad, es decir, las mujeres del edificio estaban empoderadas. Se entiende empoderamiento no solo como un proceso individual, sino también como un proceso colectivo para que los grupos puedan acceder al poder político o toma de decisiones. Al poder social, a través del acceso a la riqueza material. Y al poder psicológico, a través de la toma de conciencia y autoestima para poder transformar la realidad en la que se ven inmersas (Friedman, 1992).

Leía una y otra vez diferentes conceptualizaciones del término empoderamiento y seguía convencida de que las mujeres de Santa Catalina estaban empoderadas. Fue mucho después, durante la redacción de este informe, cuando me di cuenta de un factor importante que influía en esa falta de libertad. La mayoría de las mujeres del edificio éramos dependientes emocionales. Esta cuestión se manifestaba en colocar a los hombres como el centro de nuestras vidas.

Al deconstruir mi propia dependencia emocional, y revisar de nuevo los testimonios y observaciones, fue cuando pude tomar distancia y reflexionar sobre el concepto de empoderamiento psicológico. El empoderamiento psicológico «es un proceso a través del cual los individuos adquieren control sobre sus vidas» y que repercute a nivel comunitario, individual y organizacional. Este proceso está marcado por una mayor percepción de los individuos respecto a sus capacidades, así como una mejora de los vínculos que el mismo establece respecto a su entorno. Además de ello, el individuo realiza acciones concretas con la finalidad de conseguir el control de sus vidas (Ramos y Maya, 2014: 170).

Ser mujer y estudiar a la mujer

La antropología social ha recibido críticas feministas por no prestar suficiente atención a la mujer, aunque según esta autora, el problema no es la ausencia de atención, sino la representación que han dado los etnógrafos sobre la situación

de las mujeres en sus culturas. Sin embargo, las etnógrafas al describir a la mujer aportaban una visión distinta que les otorga un rol crucial en su contexto. Todo ello repercutió a principios de los setenta, en el nacimiento de la «antropología de la mujer». Que quería cuestionar la representación de la mujer en la literatura antropológica. Entre los cuestionamientos, se planteó el androcentrismo, ya que desde la «visión personal del antropólogo» se incorporaban a las investigaciones «suposiciones y expectativas» en cuanto a la relación entre el hombre y la mujer. Otra cuestión importante estaba relacionada con la situación de subordinación de la mujer en la sociedad estudiada, ya que ello se transmite al antropólogo que está realizando las encuestas. Y por último, la cuestión etnocéntrica de la cultura occidental respecto a otras culturas, puesto que los investigadores observaban desigualdades aunque no existiesen. Ello debido a sus propias representaciones de la realidad (Moore, 1991: 14).

La teoría de los «grupos silenciados» indica que «los grupos socialmente dominantes generan y controlan los modos de expresión imperantes». Desde esta perspectiva se plantea que la mujer no puede expresar su visión del mundo, puesto que las estructuras lingüísticas están dominadas por el hombre (Moore, 1991: 15 cit. a Ardener, 1975).

Desde la crítica feminista, en antropología se han encontrado numerosos ejemplos de sesgos en los escritos etnográficos, ya que las relaciones de género proyectan una visión androcéntrica. Las propias investigadoras interpretaban el mundo desde «los modelos de dominación de género del propio contexto sociocultural» (Gregorio, 2006: 4):

La reflexividad planteada desde el feminismo considera al antropólogo/a en la dimensión política imbricada en las interacciones sociales en el trabajo de campo y obliga a llevar un proceso de autoconciencia en el que el género toma un lugar central (Gregorio, 2006: 10).

Es por ello que considero muy difícil reconocer la dependencia emocional y sus formas de expresión en las relaciones entre hombres y mujeres, si no se tiene una formación previa o no se ha sufrido la misma como mujer:

Una de las vecinas de Santa Catalina ha terminado con su pareja. Ella es profesora y desde hace más de dos años está manteniendo económicamente a su pareja porque perdió su trabajo. Su pareja se dedica a beber durante gran parte del día, y habitualmente, consume drogas como *speed*. La relación no funcionaba bien y mantenían continuas discusiones. Era una relación tóxica que generaba malestar a ambos. Estaban juntos desde hace más de ocho años y los problemas los arrastraban desde hacía dos o tres años. En la mayoría de ocasiones se debían a las adicciones de su pareja. Su pareja se ha enredado con una compañera de piso ocasional. Un joven de Granada diez años menor que él y que comparte sus adicciones. A pesar de todo, mi vecina no consigue romper la relación y emplea todo tipo de estrategias para que su pareja vuelva. Al final, la pareja se ha marchado con la joven y la vecina está destrozada. He subido a su casa para ver cómo se encuentra. La veo encogida, aterrada. Le da mucho miedo estar

sola e intenta llenar su vacío emocional con otros hombres, a los que también se engancha, aunque no consigue consolidar una relación estable (Diario de Campo. Santa Catalina, 06 de octubre del 2013).

También, es importante destacar que la dependencia emocional, se ha observado en las relaciones de pareja entre personas del mismo sexo; ya sea entre dos hombres, como en las relaciones de pareja entre dos mujeres, pues también reproducen el modelo de amor romántico.

Te amo y no sé por qué te amo. Amor romántico

La afectividad es una parte central en la organización social patriarcal, siendo un sistema en el que la sexualidad femenina o el cuerpo de la mujer son intercambiados por los hombres para servir las necesidades del grupo, señalando este hecho entre ambos sexos como una de las «primeras bases psicológicas» que establece la situación de dominación y sumisión entre los mismos. La dominación sexual de la mujer sería la primera forma de dominación, siendo un modelo posterior la «explotación y el dominio de otros grupos». Este modelo de organización social basado en la familia patriarcal y que subordina a las mujeres data del «Estado arcaico» y tarda cerca de dos mil quinientos años en establecerse de una manera consolidada. Este sistema patriarcal, legitima la división sexual del trabajo, y también la «división sexual de las emociones». Así pues, la mujer adoptaría «la capacidad de amar y cuidar», y los hombres de dominar y controlar, aunque este sistema no es generalizable en todos los sistemas culturales, pues trabajos como el realizado por Margaret Mead (1930) muestran que en otras culturas no hay correspondencia entre el significado que se atribuye a los masculino y femenino respecto a la cultura occidental (Verdú, 2014: 3).

Distintos acontecimientos; como la industrialización de la sociedad, la revolución sexual de los años sesenta y la igualdad legal entre mujeres y hombres, han facilitado la integración del amor romántico, y también del placer sexual en el concepto de matrimonio actual. Todos estos acontecimientos y otros fenómenos, han influido en un modelo de sociedad occidental más individualista que se apoya en un modelo de amor. Así pues, en las sociedades occidentales se ha producido una «idealización del amor de pareja» para llenar la soledad y el vacío que provoca el modo de vida en la sociedad de consumo. El amor romántico se constituye como una expresión religiosa porque, a través de él se busca un sentido, y también una manera de satisfacer necesidades psicológicas y afectivas. Por otro lado, surge una contradicción entre la libertad e individualidad y la necesidad de fusión con otra persona, a través de la pasión y las relaciones sexuales, condimentos insuficientes para llevar a cabo un proyecto de pareja más real (Verdú, 2014: 4).

Las relaciones románticas son una expresión más de la sociedad capitalista basada en una lógica consumista, es decir, «deseo-posesión-consumo» (Verdú, 2014: 15). Una expresión cultural que coloca a las personas como productos para consumir en el mercado serían las nuevas aplicaciones móviles, a través de las cuales se ofrecen hombres y mujeres en busca de la experiencia del amor o de la sexualidad

Este tipo de herramientas tecnológicas, también son utilizadas por vecinos y vecinas de Santa Catalina y del Barrio del Realejo. Las personas que se escogen, a través de estas aplicaciones suelen concretar una cita en la que deciden, si se entregan a la aventura del amor. En muchas ocasiones, las personas no saben exactamente si buscan un proyecto de vida en pareja, evitando la toma de decisiones, ya que la idea es que se formará pareja con quien me provoque sentimientos de pasión o de enamoramiento, en lugar de hacerlo sobre la base de la compatibilidad y compañerismo entre dos seres humanos. Las vecinas de Santa Catalina, cuando hablan de los hombres, en muchas ocasiones no tienen en cuenta si sus valores son compatibles con los de otra persona o si sus rasgos de carácter congenian, sino de las sensaciones que les provoca un hombre en concreto, especialmente en el ámbito sexual. Las mujeres se entregan a la experiencia amorosa buscando llenar un vacío emocional como cuando van a comprar unos zapatos sin tener en cuenta si les van a hacer daño al cabo de un tiempo, simplemente se fijan en las emociones que les provoca la adquisición de los mismos.

En este testimonio de una de las vecinas de Santa Catalina, podemos comprobar cómo se realizan las elecciones de pareja y las frustraciones posteriores cuando en lugar de consolidar un proyecto de pareja estable, se transforma en algo fugaz:

Encuentro a una de mis vecinas llorando y le pregunto qué le ocurre. Me comenta que lleva varias semanas teniendo relaciones sexuales con un chico del barrio y que se siente enamorada de él. Comenta que el chico en cuestión, ha elegido a otra mujer para pasar la noche y que ella pensaba que entre ellos había algo más que solamente sexo, pues ya habían pasado más de una noche juntos. Le pregunto, si conoce bien al chico. Ella me dice que él es un mujeriego, aunque pensaba que su amor podría cambiarlo y hacer que él la eligiese a ella como pareja (Diario de Campo, Santa Catalina. 15 de noviembre del 2014).

Al cabo de un tiempo, la misma vecina vuelve a intentarlo con otro chico del barrio y después con otro, sintiéndose frustrada porque no consigue que un hombre se quede a su lado. Hombres a los que casi no conoce, y que después se esfuman o la relación se termina porque los rasgos de carácter son incompatibles o porque tienen proyectos de vida muy distintos, factores que no se tienen en cuenta al principio de la relación.

Sin embargo, el discurso de la mayoría de hombres es diferente, pues a la hora de elegir pareja estable, si que tienen en cuenta algunas cuestiones; como los rasgos de carácter de la mujer que les gusta y si su proyecto de vida es compatible. Todos estos cuestionamientos, no los tienen en cuenta cuando lo que buscan es una relación sexual ocasional. Algunos de los hombres, no son del todo sinceros cuando quieren conseguir mantener relaciones sexuales con una mujer a la que quieren conquistar, y después de un tiempo, cuando la mujer comienza a agobiarlos con llamadas de teléfono es cuando rompen la relación. En las conversaciones que mantienen algunos hombres es habitual decir esa mujer «te quiere cazar». Ellos tienen claro que la finalidad de una mujer es «atrapar» a un hombre. Cuando comienzan a distanciarse de la mujer y ella les reclama por no haber sido sinceros, ellos tienen

claro que con su comportamiento lo han sido, es decir, para ellos, el hecho de no tener un interés real en conocer aspectos personales y emocionales de la mujer es la forma de transmitir que no están buscando una esposa o una relación estable.

En un estudio realizado sobre el amor, se expone que la mayoría de mujeres entrevistadas lo describen como; «sosiego, luz, aliento, gasolina, motor, energía positiva, felicidad, ganas de hacer cosas, iluminación...». Otras de las mujeres entrevistadas, lo definen como una forma de reciprocidad entre dar y recibir o definen el amor «como refugio». En general, la mayoría de las entrevistadas, coincide en catalogar el amor como un «estado de enajenación» y lucha constante entre la razón y el corazón. Y lo más destacable, es que los datos muestran que para ellas, el amor es una forma de subordinación de las mujeres al mismo tiempo (Esteban, 2008: 163)

Estos resultados, no difieren del concepto del amor observado en Cuesta Santa Catalina. Algunas de las mujeres observadas, en muchas ocasiones muestran su deseo de enamorarse, aunque reconocen que eso signifique «perder la cabeza» y «pasarle mal después»:

El sujeto simbólico del amor en diversas culturas y épocas ha sido el hombre. Y los amantes han sido los hombres. La mujer, cautiva del amor, ha simbolizado a las mujeres cautivas y cautivadas por el amor. Se trata del amor patriarcal y de los amores patriarcales (Lagarde, 2013).

En las diferentes culturas patriarcales la mujer es considerada como un ser dependiente, un ser socialmente limitado, así pues su afectividad, también refleja características de su género. A través de la afectividad, la mujer «expresa de manera permanente la carencia sobre la que se levanta la renuncia». Para ella, el dar significa recibir a cambio todo lo que necesita, sin embargo la realidad muestra que aunque reciba muchas cosas, no recibe lo que está buscando (Lagarde, 2011: 320).

Es llamativa esa búsqueda constante del amor por parte de la mujer. En este trabajo etnográfico, se observó que muchas mujeres del barrio y de distintas nacionalidades presentaban la sensación de un vacío existencial que trataban de llenar con el amor de un hombre idealizado, pues en muchas ocasiones, no se hablaba del amor hacia el hombre por sus características, sino por las sensaciones de plenitud que se sentía al ser correspondidas.

Algunas de las mujeres de Santa Catalina, y también del Barrio del Realejo, comenzaban a tomar conciencia de que «algo no iba bien en ellas», dándose cuenta que esa sensación de plenitud era momentánea y que el amor de un hombre con el tiempo no hacía desaparecer su sensación de soledad. Al escuchar a las mujeres, eran comunes frases como: «sé que esta relación es tóxica para mí, aunque no puedo dejarle» o «aunque me haga daño, mejor que estar sola».

Lagarde (2012: 198) expresa que «nos han enseñado a tener miedo a la libertad; miedo a tomar decisiones, miedo a la soledad». A través del miedo a la soledad, es muy difícil que las mujeres podamos construir nuestra autonomía, ya que desde que somos pequeñas, nos han construido como personas dependientes de los demás. El estar solas se apoya en la creencia de algo negativo, así pues las mujeres

confunden la soledad con desolación. La desolación se relaciona con una «pérdida irreparable», sin embargo, las mujeres nos sentimos desoladas cuando alguien no llega o cuando llega tarde:

El tiempo, el espacio, el estado donde no hay otros que actúan como intermediarios con nosotras mismas. La soledad es un espacio necesario para ejercer los derechos autónomos de la persona. Para enfrentar el miedo a la soledad tenemos que reparar la desolación en las mujeres y la única reparación posible es poner nuestro yo en el centro y convertir la soledad en un estado de bienestar de la persona (Lagarde, 2012: 199).

Es destacable, que algunas de las mujeres de Santa Catalina, estén yendo a terapia psicológica para obtener herramientas que les permitan vencer su sensación de desolación, pues por miedo a sentirse solas, organizan sus vidas alrededor del hombre, utilizando mecanismos de manipulación; como victimizarse y hacer sentir culpable al hombre para que éste no se aleje de ellas.

Así pues, destacamos diferentes estrategias de acción cultural relacionadas directamente con características de género como: «voy a organizar una cena para que venga fulanito»; «voy a ponerme guapa para que fulanito me vea»; «voy a dar una vuelta, a ver si fulanito me hace caso»; «voy a organizar una sesión de cine, a ver si viene fulanito»; «fulanito está participando en un movimiento social, voy a participar yo también, a ver si consigo el amor de fulanito».

La dependencia emocional es una consecuencia de la creación cultural del concepto del amor por parte de la sociedad occidental, que a través de la reproducción de valores y creencias en torno al mismo, influyen en la falta de autonomía y libertad, especialmente de las mujeres. Así pues, se establece una forma de control social de su afectividad y sexualidad. Es posible, que ante el fracaso del concepto de matrimonio tradicional en sociedades occidentales y occidentalizadas, se hayan construido otros mecanismos de subordinación de las mujeres:

La unidad absoluta en el amor genera una situación forzada y de gran exigencia, sobre todo para las mujeres, que terminan convirtiendo al ser amado en el único responsable de la propia plenitud y, al mismo tiempo, se erigen en la única y exclusiva plenitud para el otro (Coria, 2001: 50).

Las mujeres en España, han conseguido avanzar en la consecución de autonomía y libertad en muchos aspectos como: el derecho a voto en 1931; La Ley General de Educación en 1970; la supresión de la licencia marital para contratar, comprar, y vender o recibir herencias en 1978; la prohibición de discriminación por sexo en la Constitución Española de 1978; la Ley de Divorcio en 1981; la Ley del Aborto en 1985; la incorporación de la mujer al mercado laboral o la Ley de Igualdad en 2007, así pues, la sociedad ha tenido que reproducir otros mecanismos más sutiles y aparentemente invisibles para que la vida de las mujeres siga girando alrededor de los hombres, es decir para seguir reproduciendo el androcentrismo.

En un interesante trabajo de investigación llevado a cabo por Gregorio Gil (2006) sobre la violencia de género y cotidianeidad escolar, queda reflejado como en la actualidad, todavía se reproducen la violencia o dominación de género en la escuela:

Toda práctica social que implica la desvalorización de lo femenino, así como el ejercicio de la dominación de forma consciente o velada hacia las mujeres, a partir de estrategias como la desautorización, la invalidación de sus discursos, el silenciamiento de sus voces, el sometimiento de sus cuerpos y expresiones, el desprestigio de las tareas asignadas a las mujeres o la limitación y exclusión de sus usos del espacio (Gregorio, 2006: 12).

En Santa Catalina, se han observado situaciones en las que algunas mujeres toleran algún tipo de violencia de género debido a su dependencia emocional hacia los hombres, aceptando situaciones de desvalorización por miedo a quedarse solas. Como es el caso de una de las vecinas que toleraba los abusos de su pareja, a través de amenazas con dejarla sola e irse con otra mujer. Durante algún tiempo, la vecina se sentía humillada al traspasar sus propios límites para que su pareja no le abandonase. Algunas situaciones observadas como: proporcionarle dinero a ese hombre para mantenerlo a su lado; permitir que durmiese con otra mujer, a pesar de pasar la noche llorando, y al día siguiente aceptar que el hombre volviese a casa.

La dependencia emocional es definida como; «la necesidad extrema de carácter afectivo que una persona siente hacia su pareja a lo largo de sus diferentes relaciones». Algunas de las características de las personas dependientes emocionalmente serían las siguientes: la necesidad excesiva de estar con la otra persona o de saber a dónde se encuentra; exclusividad en la relación, a través del aislamiento, convirtiendo a la pareja en el centro de sus vidas; idealización de la persona amada, colocándola en una posición superior; y un miedo al abandono que es capaz de provocar la aceptación de humillaciones, maltratos físicos y psicológicos con tal de no separarse de la persona amada (Castelló, 2006: 2).

¿Empoderadas y desarrolladas?

León (1997) expone que el concepto de empoderamiento comenzó a aplicarse en los años sesenta, en los Estados Unidos por los movimientos que luchaban por los derechos civiles, y que posteriormente, en los años setenta, comenzó a aplicarse a los movimientos de mujeres ante la necesidad de transformar las relaciones de poder entre géneros:

Un proceso por medio del cual las mujeres incrementan su capacidad de configurar su vida y su entorno, una evolución en la concienciación de las mujeres sobre sí mismas, en su estatus y su eficacia en las interacciones sociales (Shuler, 1997: 31).

Shuler (1997) afirma, que desde esta perspectiva de empoderamiento, las mujeres no sólo necesitan conocer sus derechos en el ámbito político y sociocultural,

sino reconocer cuáles son los obstáculos mentales y económicos que les impide o dificulta transformar las relaciones de poder en sus entornos culturales, es decir, el empoderamiento de la mujer tendría en cuenta factores como: el sentido de seguridad y visión de futuro; la capacidad de ganarse la vida; la capacidad de actuar eficazmente en el ámbito público; mayor poder en el hogar para tomar decisiones; participar en grupos que no pertenezcan al ámbito familiar; y usar grupos, como recurso de información, apoyo, visibilidad y movilidad en la comunidad.

A través de las observaciones realizadas en Santa Catalina, podemos comprobar que la mayoría de mujeres, a pesar de ser autónomas en algunas áreas de sus vidas, como en la económica, todavía presentan obstáculos mentales que les impide estar plenamente empoderadas. Es importante resaltar, que casi todas ellas, van tomando conciencia de que algo no anda bien en sus vidas, así pues asisten a terapias psicológicas para vencer su dependencia emocional, una vez reconocida la misma.

Es llamativo, que la dependencia emocional se ha observado en mujeres procedentes de diferentes culturas, lo que podría indicar que es una característica de género, aunque numerosos estudios como los realizados por Soledad Vieitez (2009), en África, nos muestran la importancia de estudiar a la mujer en sus contextos socio-políticos y no caer en la generalización de género, pues muchas de las observaciones que realizamos a otras mujeres, también están sesgadas por un feminismo construido en occidente.

También, es importante resaltar, que en el proceso de toma de conciencia existen algunos obstáculos que les impide ser libres. Se destacan como decisivas, las reuniones informales que se producen entre mujeres como: los encuentros para tomar un té, los desayunos compartidos en el jardín, la elaboración de disfraces para una fiesta, el intercambio culinario en casa de alguna de las vecinas. Es a través de estos espacios, cuando las mujeres se abren a las demás, intercambian sus experiencias y se comparten sus secretos. Por ello, se consideran importantes en la vida de las mujeres, todas estas acciones culturales colectivas en las que participan.

Muchas de estas acciones no son tenidas en cuenta, ni siquiera para muchas feministas occidentales cuya prioridad en la lucha por la igualdad, se orienta a la esfera pública, sin tener en cuenta que muchas de las acciones y decisiones de muchas mujeres se materializan en el espacio privado. La lucha de las mujeres tendría que estar encaminada no sólo a conquistar el espacio público, sino a conseguir la valoración de la esfera privada, así muchos hombres no tendrían conflictos en intercambiar sus roles en función de las necesidades de la persona y no en función de las tareas asignadas por género. Con esto no quiero decir, que no sea importante la lucha de las mujeres por mejorar su posición en la esfera pública, si así lo quieren o es importante para su realización como personas, sino que hombres y mujeres puedan decidir libremente y sin condicionamientos sociales, que roles quieren adoptar sin sentirse presionados por lo que se espera por su condición de género.

En el debate sobre, si es necesario que las mujeres estudien a las mujeres, podría afirmar que en muchos casos así es, pues en estos espacios de compartir experien-

cias de género, se ha observado que en presencia de los hombres, las mujeres no hablan tan abiertamente de estos temas y que en muchas ocasiones, las mujeres hablan con miradas cómplices que son comprendidas por ellas.

Ahora bien, cabe cuestionarnos cuál es la importancia de la dependencia emocional en los procesos de desarrollo local. La importancia radica, en que es muy importante la libertad y autonomía de las mujeres en todo proceso de desarrollo local, pues como indica Amartya Sen (2006), sin libertad no es posible el desarrollo, así que a la hora de plantear cualquier proyecto de desarrollo local, también es necesario comprender desde que situación una mujer está tomando sus decisiones, es decir, si las mujeres a la hora de tomar decisiones están subordinadas a su dependencia emocional, y si por perder el amor de un hombre, no están tomando decisiones que podrían mejorar sus intereses personales.

En 1995, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), publicó dos indicadores sociales para medir el Índice de Desarrollo Humano relacionado con el género (IDG) y el Índice de Potenciación de Género (IPG). El primer indicador para medir las desigualdades sociales y económicas entre hombres y mujeres, y el segundo para medir el nivel de oportunidad de las mujeres. (Lamelas y Aguayo, 2010). Estas mismas autoras, exponen que dichos indicadores han sido sometidos a valoraciones críticas por distintos expertos, que resaltan el carácter sesgado de los mismos en cuestiones como; la muestra escogida o la falta de inclusión de factores de carácter no económico, y que son esenciales en la toma de decisiones de muchas mujeres. Cabe resaltar que el PNUD, atendiendo a estas críticas, ha mostrado su intención de reformular los índices citados.

Es decir, cuando se aborda un estudio para conocer el nivel de desarrollo humano y el grado de empoderamiento de las mujeres, es necesario profundizar en su contexto cultural, pues a menudo, se corre el riesgo de presentar informes incompletos y sesgados. Como ejemplo, en numerosos estudios realizados en el contexto africano llama la atención la complejidad de la concepción de género, puesto que «no es una categoría necesariamente estática ni fija» y tampoco se puede definir en oposición al género masculino. El concepto de género es una categoría construida socio culturalmente que «evoluciona en sus significados y contenidos en el tiempo», pues cada mujer va cambiando a lo largo de su vida, y también su contexto histórico, social y político (Vieitez, 2005: 6).

Todavía más complejo, me parece establecer la categoría género en entornos multiculturales como el Barrio del Realejo donde conviven mujeres de distintas partes del mundo, en un abanico de países tan diverso con mujeres procedentes de Suecia, Senegal, Santo Domingo, Marruecos, Japón, España y otras partes del mundo.

Al observar la programación de actividades de la Asociación de Vecinos del Barrio del Realejo y del Instituto de Igualdad dirigida a las mujeres inmigrantes, observo que no se tiene en cuenta la procedencia de las mujeres, cuestión que me parece importante, puesto que los valores sobre el concepto de igualdad y empoderamiento será distinto para una mujer procedente de los países nórdicos que para una mujer de etnia gitana rumana.

En algunas de estas charlas y actividades a las que he asistido, aunque sean realizadas con la buena voluntad de las mujeres feministas de Granada, observo que el objetivo último, más o menos consciente es la occidentalización de la mujer inmigrante promulgándole una serie de valores feministas sobre igualdad de género en cuanto a cuestiones como; igualdad salarial, el reparto de tareas del hogar con sus parejas o esposos o su derecho a abortar libremente si así lo desean, sin plantearnos, que en el ámbito doméstico de algunas de estas mujeres, quizás su papel está muy valorado o que la igualdad salarial no entra en su agenda de prioridades porque tienen necesidades vitales o prioridades distintas.

La igualdad entre los géneros se ha basado entonces en las experiencias masculinas libres de cargas familiares y tareas domésticas, utilizando categorías conceptuales lejanas a las experiencias femeninas como fórmulas de su empoderamiento. Me refiero específicamente a aquellos procesos reproductivos esenciales para la subsistencia humana, donde el trabajo femenino es clave para su realización y satisfacción. Tal definición de desarrollo deja de lado las relaciones de desigualdad y poder y se fija sólo en un espacio de la vida social que ha sido el mercado, asignándole un valor predominante (Manzanera, 2009: 24).

Conclusiones

En definitiva, desde el concepto de feminismo occidental, también se acultura a la persona migrante, pues también se promulga un modelo de mujer ideal, liberada y emancipada. Tal y como se ha podido observar, muchas mujeres no son autónomas por cuestiones como las planteadas anteriormente sobre la dependencia emocional. Quizá, habría que valorar los criterios de mujeres de otras partes del mundo, a la hora de establecer pareja porque podrían sorprendernos los resultados, y comprobar que es posible que las mujeres occidentales nos hayamos empoderado en algunas áreas de nuestra vida y no en otras. Por supuesto, esta reflexión por parte de las mujeres occidentales es inimaginable aún, si seguimos viendo el desarrollo, como si de una escalera se tratara en la que vamos colocando a las mujeres en función de su procedencia. Es decir, situamos a las mujeres de otras etnias en una situación de subordinación respecto a las mujeres occidentales, pensando que la solución está en darles la mano para que alcancen «nuestro nivel» de igualdad y empoderamiento.

Por tanto, puesto que el concepto de desarrollo local está en auge, antes de plantearnos cualquier estudio o implementación de un proyecto sobre desarrollo en cualquier contexto específico, si se quiere valorar e integrar la participación femenina, se sugiere conocer muy bien el contexto al que nos estamos dirigiendo y las necesidades reales de las mujeres, pues en la actualidad, nos encontramos con espacios territorialmente diversos culturalmente.

BIBLIOGRAFÍA

- CASTELLÓ, Jorge (2006): «Dependencia emocional y violencia doméstica», *Revista Futuros*, N° 14, Vol. 4.
- CORIA, Clara (2001): *El amor no es como nos contaron... ni como lo inventamos*, Argentina, Paidós.
- DE LA CRUZ, Carmen (1997): «Guía metodológica para integrar la Planificación desde perspectiva de género perspectiva de género en proyectos y programas de desarrollo», *Emakunde/Instituto Vasco de la Mujer*. Disponible en: http://www.emakunde.euskadi.eus/contenidos/informacion/pub_guias/es_emakunde/adjuntos/guia_genero_es.pdf (Consultada 3 de marzo del 2014).
- ESTEBAN, Mari Luz (2008): «El Amor romántico dentro y fuera de occidente: Determinismos, paradojas y visiones alternativas», *Feminismos en la antropología: Nuevas propuestas críticas*, Universidad del País Vasco.
- FRIEDMAN, John (1992): *Empowerment. The politics of alternative development*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell. Disponible en: <http://www.blm.gov/adr/adrpublications.html> (Consultado 15 de agosto de 2013).
- GREGORIO GIL, Carmen (2003): «Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica», *AIRB. Revista de Antropología Iberoamericana*, Vol. 1, N° 1, pp. 22-39.
- (2006): *Violencia de género y cotidianeidad escolar*, Instituto Andaluz de la Mujer.
- LAGARDE, Marcela (2011): *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*, Madrid, Editorial San Cristóbal.
- (2012): «La Soledad y la desolación», *Consciencia y Diálogo Anales sobre temas de Ciencias Humanas*, del Giscsval, Universidad de Los Andes, Mérida, Año 3, N° 3.
- (2013): «Desmontando el Mito del Amor Romántico» Conferencia en Fuenlabrada, impartida en el Centro para la Igualdad “8 de Marzo” el lunes 9 de diciembre de 2013. Esta conferencia forma parte de la programación de la Escuela de Pensamiento Feminista ‘Clara. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=1jTO1XlduTU> (Consultado el 13 de julio del 2015).
- LAMELAS, Nélica; AGUAYO, Eva (2010): «Desigualdad de género en Latinoamérica desde la perspectiva de los indicadores de Desarrollo Humano», *Revista Galega de Economía*, Vol. 19, N° 2.
- LEÓN, Magdalena (1997): «El empoderamiento en la teoría y práctica del feminismo», en León, Magdalena [Comp.]. Poder y empoderamiento de las mujeres, Colombia, Tercer Mundo.
- MANZANERA, Roser (2009): *Mbinu wazitumiazo kina mama kujipatia mali: Género, economía y desarrollo en Tanzania, 1947-2007*, Universidad de Granada.
- MOORE, Henrietta (1991): *Antropología y feminismo. Feminismos*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- RAMOS VIDAL, Ignacio y MAYA JARIEGO, Isidro (2014): «Sentido de comunidad, empoderamiento psicológico y participación ciudadana en trabajadores de organizaciones culturales», *Psychosocial Intervention*, Vol. 23, N° 3, págs. 169-176.
- SEN, Amartya (2006): *Desarrollo y libertad*, 8ª. Edición, Bogotá, Planeta.

- SHULER, Margaret (1997): «Los derechos de las mujeres son derechos humanos: la agenda internacional del empoderamiento», *Poder y Empoderamiento de las Mujeres*. Bogotá, TM Editores.
- VIEITEZ, Soledad (2005): «Antropología y género: Miradas desde África», Fundación Castroverde.
- VERDÚ, Ana Dolores (2014) «El amor en la sociedad de consumo», *Gazeta de Antropología*, Vol. 30 N°1.

Recibido el 28 de octubre de 2015
Aceptado el 14 de junio de 2016
BIBLID [1132-8231 (2016): 35-48]

La «otredad» femenina: construcción cultural patriarcal y resistencias feministas

Feminine «Otherness»: Patriarcal Cultural Construction and Feminist Resistance

RESUMEN

Este ensayo tiene la finalidad de reflexionar sobre cómo el patriarcado ha construido una otredad femenina ubicada en un lugar de inferioridad, sobre todo a partir de la constitución de lo que llamaré el *grupo nominador* que marca y construye un *signo* que señala la inferioridad, en este caso anclado en la diferencia genital, cimiento de la arquitectura de los cuerpos sexuados, inventado al *grupo signado* como subalterno. A partir de la lectura crítica de producciones de los estudios culturales, y la utilización de sus categorías clave como la de cultura y la de identidad, me propongo visibilizar las resistencias a la construcción patriarcal de la otredad femenina, y a indagar acerca del potencial político que tiene la identificación como «mujeres» para la disputa cultural y el desmantelamiento de las trincheras del patriarcado.

Palabras clave: patriarcado, inferioridad femenina, resistencias, otredad.

ABSTRACT

This essay aims to ponder over how patriarchy has built a female otherness located in a position of inferiority, especially since the creation of what I call the *nominating group* that builds brand and sign pointing inferiority -in this case anchored in the genital difference, which founded the architecture of sexed bodies, inventing the *marked group* as a subaltern group. From critical reading of productions of cultural studies, and the use of its key categories such as culture and identity, I intend to make visible the resistance to the patriarchal construction of female otherness, and inquire about the political potential It has identification as «women» for cultural dispute and the dismantling of the trenches of patriarchy.

Keywords: patriarchy, female inferiority, resistances, otherness.

SUMARIO

– Introducción. – La otredad construida. – Resistencias. – La disputa cultural. – Sujetas, identidades, identificaciones. – Reflexiones finales. – Bibliografía.

1 Abogada UNLP. Máster en derecho, UP. Máster en investigación aplicada en estudios feministas, de género y ciudadanía Universitat Jaume I. Máster en estudios interdisciplinarios de género, USAL. Becaria Doctoral ICJ-UNLP. cano.julieta@gmail.com

Introducción

Este ensayo tiene la finalidad de reflexionar sobre cómo el patriarcado ha construido una otredad femenina ubicada en un lugar de inferioridad, sobre todo a partir de la constitución de lo que llamaré el *grupo nominador* que marca y construye un *signo* que señala la inferioridad, en este caso anclado en la diferencia genital, cimiento de la arquitectura de los cuerpos sexuados, inventado al *grupo signado* como subalterno.

Para pensar en las categorías que recorren este ensayo, como lo son la de identidad, la de cultura y la de otredad, recurrí a una lectura selectiva de producciones de los estudios culturales, dado que es el campo disciplinar desde el que se ha trabajado más profundamente estos temas. El recurso a los estudios culturales lo entiendo pertinente porque desde el feminismo se plantea que la principal barrera para lograr la igualdad de género sigue siendo la cultural. A partir de la lectura crítica de algunos de los clásicos de esta disciplina (Williams, Hall), como también de autores y autoras contemporáneas y emergentes (Abu-Lughod), me propongo un ejercicio teórico-reflexivo para pensar en la otredad femenina, a partir de la utilización no sólo de las categorías de este campo, sino de cierta forma de construcción de sus razonamientos. El ejercicio consiste en tomar un conjunto de ideas, específicamente las dimensiones de la relación con el otro de Todorov y la idea de Hall para contar el patriarcado, para transformarlas en herramientas analíticas.

Me avocaré a repensar la categoría de cultura y de identidad como algo no-esencial; como también pensar sobre cómo la creencia de que las mujeres nos habíamos apropiado de esa construcción patriarcal de nuestra inferioridad es una estrategia del Patriarcado que tiende a invisibilizar las resistencias feministas que son muchas –aun cuando existen muchas mujeres que defienden el *statu quo*–. Por último, indagaré brevemente acerca del potencial político que tiene la identificación como «mujeres» para la disputa cultural y el desmantelamiento de las trincheras del patriarcado. La pregunta que recorre este trabajo es la siguiente: ¿cómo se constituyó un grupo privilegiado –*grupo nominador*– conformado por varones (como colectivo) que ostenta la capacidad de objetivar y someter a un *grupo signado* por ellos mismos como inferior: las mujeres (como colectivo)?

La otredad construida

El patriarcado, es definido por Heidi Hartmann como «un conjunto de relaciones sociales que tiene una base material y en el que hay unas relaciones jerárquicas y una solidaridad entre los hombres que les permiten dominar a las mujeres» (Hartmann, 1980: 97). Considero que dicha definición, a pesar de haber sido elaborada en la década de los '80 conserva vigencia por la forma en que la autora hace hincapié en esa «base material» del patriarcado, que se constituye por la apropiación de la fuerza de trabajo de las mujeres por parte del colectivo de varones. Dicha apropiación sucede mediante mecanismos de exclusión de las mujeres de determinados ámbitos (el ámbito de lo público: de lo político, del mercado) –con la consecuente reclusión de las mujeres en otros ámbitos (en ámbito de lo privado, de lo doméstico); y mediante la restricción de la sexualidad femenina (Hartmann, 1980).

Existen re-definiciones más actuales de la categoría patriarcado, como por ejemplo la de Cristina Molina que lo define como «el poder de asignar espacios no sólo en su aspecto práctico colocando a las mujeres en lugares de sumisión, sino en su aspecto simbólico, es decir, nombrando y valorando esos espacios de las mujeres como “lo femenino”» (Molina, 2003: 124). Para esta autora, el patriarcado se construye como un topo-poder que opera como un todo-poder androcéntrico. Puedo pensar en que ambas definiciones son complementarias, que una operación es consecuencia de la otra. Lo cierto es que el feminismo académico ha profundizado sin descanso en la categoría patriarcado y lo ha matizado bastante; aunque sigo prefiriendo la conceptualización de Hartmann porque contiene los elementos que considero indispensables para la definición del patriarcado.

El patriarcado el fundamento de lo que Marcela Lagarde llama *organización social patriarcal* (en un intento de deshipostasiar el término). Esta organización social patriarcal apela a una noción de cultura de tipo estática, inmodificable en su esencia. El patriarcado se presenta en el imaginario popular como ahistórico, como resultado «natural» del contrato social². El primer paso que me propongo es indagar acerca de cómo se construye la otredad en el marco de una organización social patriarcal y cómo dicha otredad es constitutiva de la subjetividad del *grupo signado*.

De acuerdo a Todorov (1998) en las relaciones de las personas con la otredad se encuentran presentes tres ejes: un primer eje axiológico, de juicio de valor que ubica al/ a la otro/a como igual o inferior a mí; un segundo eje praxeológico que determina el alejamiento o acercamiento en mi relación con el/la otro/a: «adopto los valores del otro, me identifico con él: o asimilo al otro a mí, o le impongo mi propia imagen; entre la sumisión al otro y la sumisión del otro hay un tercer punto que es la neutralidad o indiferencia» (Todorov, 1998: 195); y un tercer eje epistémico, en relación con mi conocimiento o ignorancia del / de la otro/a.

La conceptualización de Todorov me resulta útil para pensar la relación entre varones y mujeres en el marco de una organización social patriarcal. De este argumento se desprende la presencia de un *grupo nominador* que tiene el poder de nombrar y constituir a *las-otras* en un lugar de inferioridad. Simone de Beauvoir visibilizó en 1949 la construcción de la mujer como *lo-otro*, postulando que *lo-uno* es el varón, y esta visión no sería intercambiable: «por ejemplo, si para un pueblo los otros son los “extranjeros”, para esos “extranjeros”, los otros serán quienes les llaman así. Es decir, el sentimiento de los otros es recíproco. Con la mujer no ocurre eso. El hombre en ningún caso es el otro» (Varela, 2005: 84).

De Beauvoir señala que la construcción de *lo-uno* y *lo-otro*, en relación con varones y mujeres, es universal por estar presente en todas las culturas: el varón es

2 Este tipo de respuesta es aun más frecuente cuando se analizan en un sentido centro-periferia las conformaciones sociales de los países subalternos con culturas bien diferentes al modelo occidental, en donde el relativismo cultural juega un lugar central para justificar la no-crítica y la no-intervención de quienes se sitúan en una postura de corte progresista. Para indagar sobre críticas al contrato social, puede verse: Pateman, Carol (1995) *El contrato sexual*. México: Anthropos, UNAM.

lo universal y la mujer lo particular: «la Humanidad es macho, y el hombre define a la mujer no en sí misma, sino con relación a él, no la considera como un ser autónomo [...] la mujer es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el sujeto, él es lo absoluto; ella es lo Otro» (Beauvoir, 2013: 18)³. Esta aparente universalidad no sólo es un componente de la hegemonía (Wright, 1999) que ostenta la cultura patriarcal, sino también es uno de los argumentos para responder los cuestionamientos feministas impugnadores.

La apelación a una cultura inmodificable o esencial para impedir los cuestionamientos feministas (entre otros cuestionamientos) fue desarticulada –sin querer queriendo– por los estudios culturales que entienden que las identidades culturales son «dinámicas, fluidas, y construidas situacionalmente, en lugares y tiempos particulares» (Wright, 1999: 130-131). De aquí también se desprende la posibilidad de construcción, deconstrucción y reconstrucción identitaria de los/as sujetos/as que habitan las conformaciones culturales pensadas como dinámicas.

Pensar en la construcción *uno-otra* en función de los tres ejes planteados por Todorov, implica en primer término y en relación con el eje axiológico, que los varones se identifican como un grupo heterogéneo al interior pero homogéneo como colectivo, que se autoadjudica el poder de ubicar a las mujeres en un lugar de inferioridad. Esta construcción es palpable a lo largo de la historia: «para demostrar la inferioridad de la mujer, los antifeministas apelaron entonces no sólo a la religión, la filosofía y la teología, como antes, sino también a la ciencia: biología, psicología experimental, etc.» (Beauvoir, 2013: 25). Las producciones teóricas con la finalidad de ubicar a las mujeres como inferiores son innumerables: desde Aristóteles hasta Rousseau, pasando por Hegel y Schopenhauer podemos encontrar una actividad política desmedida con el fin de marcar la frontera jerarquizada entre el *grupo nominador* y el *grupo signado*.

Pensar en el colectivo de varones como *grupo nominador* significa ubicar a los varones en un lugar de poder de nombrar, es decir aquel que tiene la posibilidad de construir a las mujeres como *las-otras*, aquel que tiene voz; en contraposición al *grupo signado* que es nombrado por los otros y no puede construir su propia realidad ni su propia historia. Si recorremos la historiografía occidental, las voces de mujeres en el siglo XVIII como Olympe de Gouges o Mary Wollstonecraft aparecen olvidadas y sólo recuperadas por los colectivos feministas, a la par que Jean Jaques Rousseau deviene una autoridad casi incuestionable de la filosofía política. El *grupo nominador* se erige en autoridad, en la voz autorizada para construir la historia, el *grupo signado* se convierte en víctima de esa construcción.

En un segundo momento praxeológico, en donde se marca la distancia entre *lo-uno* y *la-otra*, se adjudican valores y características a cada grupo de una manera jerárquica que posibilita la justificación de la sumisión. En este sentido

3 Esto ya lo planteaba la autora en 1949, año de la primera publicación de su obra.

es útil cómo piensa Olsen (2009) la construcción binaria⁴ del mundo: la organización del mundo está dualizada y dichos dualismos, además de sexualizados, están jerarquizados. Esto significa que la comprensión del mundo en términos duales implica una (o varias) dicotomías: varón/mujer, razón/emoción, cultura/naturaleza, racional/irracional, objetivo/subjetivo, público/privado; y que lo masculino se ha situado en un lugar del par dual que ostenta una posición jerárquica respecto del otro, donde se ha ubicado a las mujeres, tradicionalmente visto como lo negativo, lo inferior. En este sentido, Virginia Woolf decía en 1929:

Durante todos estos siglos, las mujeres han sido espejos dotados del mágico y delicioso poder de reflejar una silueta del hombre de tamaño doble del natural. Sin este poder, la tierra sin duda seguiría siendo pantano y selva. Las glorias de todas nuestras guerras serían desconocidas. Todavía estaríamos grabando la silueta de ciervos en los restos de huesos de cordero y trocando pedernales por pieles de cordero o cualquier adorno sencillo que sedujera nuestro gusto poco sofisticado [...] Sea cual fuere su uso en las sociedades civilizadas, los espejos son imprescindibles para toda acción violenta o heroica. Por eso, tanto Napoleón como Mussolini insisten tan marcadamente en la inferioridad de las mujeres, ya que si ellas no fueran inferiores, ellos cesarían de agrandarse. Así queda en parte explicado que a menudo las mujeres sean imprescindibles a los hombres. Y también así se entiende mejor por qué a los hombres les intranquilizan tanto las críticas de las mujeres; por qué las mujeres no les pueden decir este libro es malo, este cuadro es flojo o lo que sea sin causar mucho más dolor y provocar mucha más cólera de los que causaría y provocaría un hombre que hiciera la misma crítica (Woolf, 2008: 28 -29)⁵.

Si defino a la hegemonía como proceso, como un:

Complejo efectivo de experiencias, relaciones y actividades que tiene límites y presiones específicas y cambiantes. En la práctica, la hegemonía jamás puede ser individual [...] no se da de modo pasivo como una forma de dominación. Debe ser continuamente renovada, recreada, defendida y modificada. Asimismo, es continuamente resistida, limitada, alterada, desafiada por presiones que de ningún modo le son propias (Williams, 1997: 134).

- 4 Al respecto de la construcción dicotómica y binaria de la organización social, Judith Butler se pregunta: «¿Es la disolución de los binarios de género, por ejemplo, tan monstruosa o tan temible que por definición se afirme que es imposible, y heurísticamente quede descartada de cualquier intento por pensar el género?» (Butler, 2007:9). El propósito de la autora en su obra *El género en disputa* tiene que ver precisamente con poder repensarnos en un marco no-binario, en donde no tengamos necesariamente que encajar en alguna de las dos categorías –varón/mujer- que define el patriarcado, sino poder pensar en una organización social en donde no sea necesaria la adscripción genérica, y/o se pueda pensar en más de dos géneros. De hecho, la existencia de personas intersexuales ya pone en dudas que la categorización binaria sea exhaustiva, aunque aun hoy la organización social sigue teniendo en los hechos base binaria y jerarquizada.
- 5 Esto ya lo planteaba la autora en 1929, año de la primera publicación de su obra.

La dimensión hegemónica del patriarcado deviene incuestionable. Y los movimientos feministas aparecen como protagonistas en el cuestionamiento de dicha hegemonía, pero siempre desde los márgenes. Podemos pensar por ejemplo el contenido peyorativo que tiene el término *feminista*: muchas mujeres que trabajan y militan por la igualdad inter-géneros, le huyen e intentan no identificarse con él por el estigma que pesa sobre el mismo. Puedo reconocer en ese estigma una construcción no inocente del patriarcado. Cuando indago acerca del significado del feminismo, son pocas las voces que lo identifican con un movimiento social y político que aboga por la igualdad inter-géneros; circula la idea de que el feminismo es un movimiento contra el varón, que postula la superioridad femenina y que pretende excluir al colectivo de varones de todos los lugares que tradicionalmente han ocupado. Es decir, muchas personas entienden feminismo como hembrismo, es decir, como machismo al revés. El patriarcado se ha encargado que las mujeres (y los varones) le huyan a la identificación como feministas y ha convertido el término en algo dudoso; y que ésto sea de esta manera no es casualidad, sino que una estrategia para desacreditar al movimiento al que de hecho las mujeres le debemos la emancipación.

En el marco de una organización social patriarcal, la superioridad masculina aparece como desideologizada⁶ y, como señala Wright (1999), se identifica esta construcción -resultado de las relaciones de poder inter-género- como si fuera el propio eje de la cultura misma, tanto en oriente como en occidente: «En su forma más segura, una ideología aparece como hegemónica. Esto es, se torna tan naturalizada, dada por hecho y «verdadera» que las alternativas están fuera de los límites de lo imaginable. [...] en su dimensión hegemónica, la cultura aparece como coherente, sistemática y consensuada» (Wright, 1999: 132). Por eso las acciones feministas son tan resistidas incluso por algunas mujeres: la igualdad inter-géneros se propone como tan disruptiva de la cultura, que su propuesta de una organización social alternativa todavía suele pensarse como imposible.

Volviendo a los ejes planteados por Todorov, en un tercer momento epistémico, se adjudican el saber completo de la-otra, aunque en realidad lo que existe en el caso en estudio, es una construcción ficticia, pero «científica» de ese saber, que los movimientos feministas van a cuestionar, ya incluso desde principios del siglo XX. Es interesante al respecto la observación que realiza Virginia Woolf cuando recorre el museo británico:

...la enorme cantidad de libros que había en el British Museum escritos por hombres sobre las mujeres. Sin duda tenía la culpa la campaña de las sufragistas. Debía de haber despertado en los hombres un extraordinario deseo de autoafirmación; debía de haberles empujado a hacer resaltar su propio sexo y sus características, en las que no se habrían molestado en pensar si no les hubieran desafiado (Woolf, 2008: 71).

6 Voy a entender ideología como «un sistema de significados, valores y creencias relativamente formal y articulado, de un tipo que puede ser abstraído como una “concepción universal”» (Williams, 1997:130).

El grupo *nominador* tiene la capacidad de instalar como verdad aquello que inventa, supone, prefiere, le conviene, sobre el grupo *signado*. La construcción de la inferioridad es política y utiliza distintas herramientas, siendo la ciencia una de las *vedette*. Al respecto, son útiles las reflexiones Elías (1998) sobre la construcción de la alteridad⁷. El grupo autodesignado *nominador* de la otredad:

En todos esos casos el grupo más poderoso se ve a sí mismo como gente «mejor», como dotado de una especie de carisma de grupo, como poseedor de un valor que comparten todos sus miembros mientras otros carecen de él. Es más, en todos los casos, la gente «superior» puede lograr que la gente menos poderosa se sienta como si le faltasen valores, es decir, como si fuese humanamente inferior (Elías, 1998: 82).

Pienso en cómo esta operación ha impactado en la construcción de la subjetividad femenina a lo largo de la historia, lo cual no hace otra cosa que alimentar la creencia de la superioridad del grupo *nominador*, tal como lo plantea Virginia Woolf con la metáfora del espejo⁸. El «espejo» del patriarcado está cimentado, entre otras cosas en la ciencia, la cual, equiparada a la verdad, nos definió históricamente como la falta, lo castrado –desde una perspectiva androcéntrica que se presenta como neutral.

Hay ciertas corrientes feministas que son criticadas –por el feminismo radical de los años '70 por ejemplo- por plantear una postura asimilacionista, que reconocería al varón como modelo, legitimando una organización social patriarcal androcéntrica, en donde no habría espacios para ser diferente, y en donde se tendrían derechos sólo en tanto y en cuanto nos acerquemos al modelo varón. Los distintos feminismos revelan que el antónimo de igualdad es desigualdad, y no diferencia. Se aboga por la construcción de un espacio en donde ser diferente no signifique ser inferior, y en donde se reivindique la diferencia como valiosa.

Resistencias

Muchas veces he escuchado decir que el derrocamiento del patriarcado en realidad beneficiaría tanto a varones y a mujeres, porque el patriarcado oprime a ambos

7 El trabajo de Elías es una reflexión sobre la construcción de la otredad en un vecindario obrero, en donde aparecen diferenciados dos grupos: el de los obreros que hace varias generaciones que habitan el barrio, y el de los «nuevos». En este trabajo al autor llama la atención sobre lo reduccionistas que pueden ser los análisis de la desigualdad social sólo centrados en el aspecto material. Además, señala la cohesión interna grupal como determinante, es decir lo que cohesionan es la pertenencia a un grupo que hacía dos o tres generaciones vivía en un lugar. La cohesión permite integración interna. Los/as otros/as aparecen como amenaza a cierto modo de vida: proteger la identidad de grupo, cerrar filas con los migrantes y asegurar su superioridad.

8 Resulta muy interesante para el análisis, recuperar la dimensión modélica que ostenta el grupo *nominador*. Para ello es muy clara una reflexión de Elías: «donde el diferencial de poder es grande, los grupos en posiciones marginadas por lo demás se suelen medir con la medida de sus opresores. Constatan que no cumplen las normas de aquéllos y se sienten ellos mismos inferiores [...] los marginados también experimentan su limitado poder emocionalmente como signo de su escaso valor, ante todo cuando las diferencias de poder son muy grandes y la subordinación resulta ineludible» (Resaltado propio, Elías, 1998:98-99).

grupos. Siempre esa afirmación me hizo mucho ruido, dado que, aunque es verdad que los estereotipos de género impuestos son performativos de la subjetividad de varones y mujeres, y que esta organización social castiga severamente la disidencia, no podemos dejar de pensar en los privilegios que tienen los varones por haber nacido simplemente con el «signo que indica la superioridad». Tal como lo plantea Elías, los grupos que ostentan poder –*grupo nominador*– mantienen la cohesión interna gracias a un mecanismo de autoregulación grupal que implica la presencia de «la zanahoria y el garrote», lo que podría explicar falta de solidaridad inter-géneros:

Se mantiene a raya gracias a la gratificante participación de la superioridad humana del grupo y debido a la correspondiente elevación del amor propio y de la autoestima, reforzados por el continuo reconocimiento de la opinión grupal, y al mismo tiempo a través de las coacciones que se impone cada miembro a si mismo de acuerdo a los estándares y las normas del grupo (Elías, 1998: 123).

Para mantener la constitución del *grupo nominador* en un lugar de poder, es necesario que están presentes dos operaciones: exclusión y estigmatización (Elías, 1998) de *las diferentes*, de *las marcadas*. Al mismo tiempo, podríamos agregar que se intenta la construcción de una identidad esencial, tanto del *grupo nominador* como del *grupo signado*. Como bien señala Elías, no se trata de identificar condiciones individuales como fundamento de la exclusión y de la estigmatización, sino la mera pertenencia al grupo marcado por la diferencia genital-sexual como signo físico que marca la inferioridad, y un destino, es suficiente. La hegemonía patriarcal es la responsable de la falta de cohesión interna en el colectivo de mujeres, problema ya señalado por Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*: al parecer las mujeres tenemos más solidaridad de clase con los varones que offician de nuestros compañeros, parejas, maridos, etcétera, que con las propias mujeres con las que, aun inter-clase, compartimos la opresión específica del patriarcado sobre nosotras⁹.

9 Al respecto Butler se pregunta: «Si bien la afirmación de un patriarcado universal ha perdido credibilidad, la noción de un concepto generalmente compartido de las “mujeres”, la conclusión de aquel marco, ha sido mucho más difícil de derribar. Desde luego, ha habido numerosos debates al respecto. ¿Comparten las “mujeres” algún elemento que sea anterior a su opresión, o bien las “mujeres” comparten un vínculo únicamente como resultado de su opresión? ¿Existe una especificidad en las culturas de las mujeres que no dependa de su subordinación por parte de las culturas masculinistas hegemónicas? ¿Están siempre contraindicadas la especificidad y la integridad de las prácticas culturales o lingüísticas de las mujeres y, por tanto, dentro de los límites de alguna formación cultural más dominante? ¿Hay una región de lo “específicamente femenino”, que se distinga de lo masculino como tal y se acepte en su diferencia por una universalidad de las “mujeres” no marcada y, por consiguiente, supuesta? La oposición binaria masculino/femenino no sólo es el marco exclusivo en el que puede aceptarse esa especificidad, sino que de cualquier otra forma la “especificidad” de lo femenino, una vez más, se descontextualiza completamente y se aleja analítica y políticamente de la constitución de clase, raza, etnia y otros ejes de relaciones de poder que conforman la “identidad” y hacen que la noción concreta de identidad sea errónea» (Butler, 2007:50-51). A pesar de que comparto la idea de que la universalidad puede resultar esencialista con respecto al término mujeres, adhiero a una postura de identificación estratégica, pesar de los peligros que señala la autora y que abordaré más adelante en este trabajo.

El grupo subalterno suele verse como amenaza para el *grupo nominador*, en términos de Elías, aunque en el caso de las mujeres, éstas no aparecerían como amenaza a cierto modo de vida de los varones *per se*, sino que su emancipación sí se convertiría en amenaza; dado que la superioridad masculina usufructúa los trabajos y productos del trabajo de las mujeres, porque el patriarcado según Hartmann (1980) construye su base material en las expropiaciones que realiza a las mujeres a través a la división sexual del trabajo, y gracias al efecto espejo señalado por Virginia Woolf.

Tal es así, que las disidencias dentro del *grupo nominador* son castigadas severamente. Quien ose cuestionar dentro del grupo las normas que lo constituyen, es echado fuera del mismo, y feminizado. Pensemos en lo que sucede con los varones disidentes del modelo heterosexista instaurado por el patriarcado.

La disputa cultural

Para pensar en la disputa cultural, me resulta útil el análisis de Hall (2010) cuando piensa en cómo se cuenta la cultura nacional, para pensar en *cómo se cuenta el patriarcado*. Hall señala cinco elementos principales: la narrativa [patriarcal], lo que incluiría la historia, los medios y la cultura popular. El segundo elemento lo constituyen *los orígenes, la continuidad, la tradición, y la eternidad*. El tercer y cuarto elemento serían *la invención de la tradición y el mito fundacional*. El último elemento es la noción de pueblo.

Los primeros cuatro elementos pueden resultar útiles para explicar una organización social patriarcal con fuerte anclaje en una cultura machista. Por ejemplo, repasando el mito fundacional: el mensaje de dominación de Eva por Adán se reproduce a lo largo de todas las culturas pre cristianas y no cristianas:

En épocas remotas, las mujeres se sentaban en la proa de la canoa y los hombres en la popa. Eran las mujeres quienes cazaban y pescaban. Ellas salían de las aldeas y volvían cuando podían o querían. Los hombres montaban las chozas, preparaban la comida, mantenían encendidas las fogatas contra el frío, cuidaban a los hijos y curtían las pieles de abrigo. Así era la vida entre los indios onas y los yaganes, en la Tierra del Fuego, hasta que un día los hombres mataron a todas las mujeres y se pusieron las máscaras que las mujeres habían inventado para darles terror. Solamente las niñas recién nacidas se salvaron del exterminio. Mientras ellas crecían, los asesinos les decían y les repetían que servir a los hombres era su destino. Ellas lo creyeron. También lo creyeron sus hijas y las hijas de sus hijas (Galeano, 2013: 41-42).

Me interesa pensar brevemente en los textos culturales como componentes imprescindibles de la producción y reproducción de la cultura patriarcal, y en el rol que desempeña la tradición¹⁰. Ésta es un elemento vital para mantener la he-

10 Pienso en la tradición de la manera que utiliza la categoría Hall en su texto, es decir como una construcción que honra el pasado (también construido) y recupera la experiencia de generaciones para perpetuarla.

gemonía patriarcal, sobre todo retomando el concepto de Williams de «tradición selectiva» como «una versión intencionalmente selectiva de un pasado configurativo y de un presente preconfigurado, que resulta entonces poderosamente operativo dentro del proceso de definición e identificación cultural y social» (Williams, 1997: 137). La cuestión está en quiénes son los que eligen las tradiciones, y aquí otra vez estoy hablando de las potestades de un *grupo nominador*: «[...] a un nivel más profundo, el sentido hegemónico de la tradición es siempre el más activo: un proceso deliberadamente selectivo y conectivo que ofrece una ratificación cultural e histórica de un orden contemporáneo» (Williams, 1997: 138).

La dimensión cultural incluye a la tradición. Hay consenso en que las luchas feministas intentan provocar un cambio cultural, en donde es necesario destruir las trincheras en donde se legitima el patriarcado. Esta disputa cultural puede ir desde la producción de una telenovela inspirada en los principios feministas de organización social –como la que da cuenta Abu-Lughod (1995)– hasta la sanción de leyes y la modificación de los planes de estudios en todos los niveles educativos, entre muchas otras acciones.

Sin embargo, incluso las mejores intenciones pueden verse obstaculizadas por la naturalidad con que se asume el paradigma patriarcal. Aun guionando una telenovela *mainstream* con parlamentos feministas, cada mujer resignificará aquello que ve por la televisión de acuerdo a su propia cotidianeidad¹¹. Tal como lo plantea De Certeau para otro texto cultural como es el libro, éste es una construcción del/ de la lector/a:

...aparece entre el texto y sus lectores la reciprocidad que ocultaba, como si, al retirarse aquélla, se dejara ver la pluralidad indefinida de las «escrituras» producidas por unas lecturas. La creatividad del lector crece a medida que decrece la institución que la controlaba [...] Hoy, son los dispositivos sociopolíticos de la escuela, de la prensa o de la TV los que aíslan de sus lectores el texto poseído por el maestro o por el productor. Pero detrás del decorado teatral de esta nueva ortodoxia, se oculta (como ayer ya era el caso) la actividad silenciosa, transgresora, irónica o poética, de lectores (o televidentes) que conservan su actitud de reserva en privado y sin que lo sepan los «maestros» (De Certeau, 2000: 185).

De todas maneras, el resultado de una acción de este tipo, siempre es imprevisto: se pueden resignificar cuestiones no pensadas como en el caso de *Mothers in the*

11 Al respecto resulta ilustrativo el análisis de Abu-Lughod: «La televisión vuelve obvio el hecho de que los mismos textos culturales tienen importancias diferentes en contextos distintos. Cuando Zaynab interpreta una escena como la del casamiento de una mujer de sesenta años como una diferencia cultural –vinculada a la región, al modo de vida ya la moral–, se debe a que tiene tantas desventajas en términos de clase y de educación que no logra comprender las intenciones de la más privilegiada creadora del programa. Para Al-Assal –que trabaja como política opositora dentro del contexto nacional de un país poscolonial y que discute con colegas intelectuales, críticos y políticos en El Cairo y a lo largo del mundo árabe mientras trata de reformar al público–, este episodio pretendía representar una opción feminista revolucionaria y esclarecedora. Sólo una etnografía móvil puede hacer justicia a los modos en los que se intersectan esos mundos diferentes. Y esta intersección debe formar parte de toda descripción densa de la televisión.» (Abu-Lughod, 2005:71-72).

House of Love (Abu-Lughod, 1995) o puede ser una puerta para acciones emancipadoras y reivindicativas. De hecho, la producción de textos culturales que intenten subvertir el orden pueden ser una de las causas de las emergencias de nuevas sujetas: empoderadas, subversivas, disidentes, es decir, aquellas que no caben en la categoría «mujer» tal como la pensó y diseñó el patriarcado.

Sujetas, identidades, identificaciones

En la línea de la no-esencialidad de la cultura, hay que retomar el debate del feminismo postestructuralista sobre el sujeto «mujeres». ¿Existe un sujeto mujeres? Actualmente nos encontramos transitando un momento de crisis identitaria de los/as individuos debido al descentramiento del sujeto (Hall, 2010), momento en que se cuestiona la identidad de tipo esencial creada por la Ilustración: «El sujeto, previamente experimentado como poseedor de una identidad estable y unificada, se está volviendo fragmentado; compuesto, no de una sola, sino de varias identidades, a veces contradictorias y sin resolver» (Hall, 2010: 365).

La emergencia de una posmodernidad que cuestiona una identidad única de los sujetos, y que piensa a la identidad como una construcción socio histórica tiene como dos vertientes: por un lado cuestiona la existencia del sujeto «mujeres», pero por otro permitiría pensar la emergencia de nuevos sujetos con identidades no esenciales ni estables, pero articulables en la lucha contra la opresión. En esta línea, Butler plantea que, aunque:

...la teoría feminista ha asumido que existe cierta identidad, entendida mediante la categoría de las mujeres, que no sólo introduce los intereses y los objetivos feministas dentro del discurso, sino que se convierte en el sujeto para el cual se procura la representación política (Butler, 2007: 45-46).

La autora señala los peligros de este tipo de construcción arguyendo que «[l]a movilización de las categorías de identidad con vistas a la politización siempre está amenazada por la posibilidad de que la identidad se transforme en un instrumento del poder al que nos oponemos» (Butler, 2007: 32). La construcción de un sujeto implica necesariamente exclusiones, un antagonista a quien oponerse, pero las exclusiones son naturalizadas e inmediatamente después, invisibilizadas. Pensar que «mujeres» indicaría una identidad común que engloba a todas las personas de sexo femenino no sólo puede resultar esencialista, sino también homogeneizador de un grupo de personas que están atravesadas por otras categorías, que resulta en una opresión diferenciada, en donde las diferencias se pierden en perjuicio de «las más diferentes».

Volviendo a Hall (2010), el autor señala la importancia que tuvo el movimiento feminista para el descentramiento del sujeto, por la denuncia de la división público/privado y la consigna de «lo personal es político» (pensemos en los dualismos de Olsen); por traer a la arena pública cuestiones tradicionalmente consideradas del ámbito privado: la familia, la sexualidad, el trabajo doméstico, la división sexual del trabajo, la violencia, etcétera. Además «politizó la subjetividad, la identi-

dad y los procesos de identificación (como hombres/ mujeres, madres/ padres, hijos/hijas)» (Hall, 2010: 379). En este contexto, y aún a pesar de los «peligros» señalados por Butler, soy de la opinión de que dentro de la configuración social actual, la identificación como sujeta política mujer es relevante porque permite articular las luchas contra el patriarcado, «reclamar acceso a “recursos y garantías de derechos”» (Segato, 2007: 22) e incluso posicionarnos en un lugar de impugnación. Es lo que Segato identifica como «...el esencialismo autorizado o “estratégico”, propuesto por una autora cuyo potencial crítico está por encima de cualquier duda corno Gayatri Spivak (1987)» (Segato, 2007: 5)¹².

La identidad es posible de ser transformada y pensada históricamente en diálogo con los sistemas culturales que habitamos, convirtiéndose entonces en una «fiesta móvil» (Hall, 2010). Es pertinente pensar en cómo estamos constituidos/as: no soy solo mujer, soy blanca, soy heterosexual, soy clase media, soy universitaria, soy todo eso, soy distintos momentos y distintas temporalidades habitando un cuerpo. Analizar la interseccionalidad deviene necesario en tiempos de identidades migrantes y constitutivas de «fiestas móviles». Hall visibiliza el hecho de que: «si sentimos que tenemos una identidad unificada desde el nacimiento hasta la muerte, es sólo porque construimos una historia reconfortante o “narrativa del yo” sobre nosotros mismos (Hall 1990). La identidad totalmente unificada, completa, segura y coherente es una fantasía» (Hall, 2010: 365).

Si el primer paso es reconocer quien creo que soy hoy y ahora, paso siguiente propuesto por los diversos feminismos es reflexionar acerca de si esas categorías son representativas de mi misma: si la categoría «mujer» implica, en el marco de una *organización social patriarcal* que debo ser sumisa y estar al servicio de las necesidades masculinas, quizá impugne el término y elija definirme diferente o no definirme. Esto, como se apuntó, posibilita la emergencia de sujetos/as transformados/as o incluso de nuevos/as sujetos/as mucho más allá de lo que podríamos prever cuando hacemos el guion de una telenovela feminista. Pero también puede ser que me apropie del término «mujer» y lo resignifique, instalando un significado diferente, con potencial político subversivo que cuestione el orden profundamente, tal como lo proponen ciertos feminismos.

12 En contraposición a esta idea, Butler: «En realidad, la división en el seno del feminismo y la oposición paradójica a él por parte de las “mujeres” a quienes dice representar muestran los límites necesarios de las políticas de identidad. La noción de que el feminismo puede encontrar una representación más extensa de un sujeto que el mismo feminismo construye tiene como consecuencia irónica que los objetivos feministas podrían frustrarse si no tienen en cuenta los poderes constitutivos de lo que afirman representar. Este problema se agrava si se recurre a la categoría de la mujer sólo con finalidad “estratégica”, porque las estrategias siempre tienen significados que sobrepasan los objetivos para los que fueron creadas. En este caso, la exclusión en sí puede definirse como un significado no intencional pero con consecuencias, pues cuando se amolda a la exigencia de la política de representación de que el feminismo plantee un sujeto estable, ese feminismo se arriesga a que se lo acuse de tergiversaciones inexcusables». (Butler, 2007:51).

Reflexiones finales

En este breve ensayo, intenté pensar acerca de cómo el patriarcado nos construyó subalternas, como *grupo signado*, sobre todo a partir de los aportes de Todorov y de feministas ineludibles como Simone de Beauvoir y Virginia Woolf.

Así como se presentaron las dinámicas relacionales entre el *grupo nominador* y el *grupo signado* y los procesos de subjetivación femenina diseñados por el patriarcado, también se remarcaron las resistencias y la capacidad de agencia de las mujeres para la subversión del orden de género: es la capacidad de reflexividad de la agente lo que le permite el cambio social, en un aluvión de actividades que tienden a reproducir la estructura patriarcal en la cual se enmarcan. Si entendemos a la acción que «nace de la aptitud del individuo para “producir una diferencia” en un estado de cosas o curso de sucesos preexistentes» (Giddens, 2011: 51), esto nos permite explicar la centralidad que adquiere la agente en la reproducción de las prácticas sociales, y en la creación de instituciones; es decir, en la producción y reproducción de las estructuras sociales, pero también en la posibilidad del cambio social.

Por último, y en la misma línea, se presenta para el debate el potencial político que implica identificarse como mujeres para resignificar ese término, -a pesar de los riesgos que se corren al asumir esta posición reseñados por Judith Butler y anclados en el peligro de la reificación identitaria- y, desde allí, impugnar esta organización social en donde somos nombradas y construidas en un lugar de inferioridad. Poder pensar en la posibilidad del cambio en pos de una *organización social feminista*, es un triunfo de los movimientos feministas que de-construyen de a poco la hegemonía patriarcal, y así la desnaturalizan, dejando de pensar en que es la única forma de organización posible.

BIBLIOGRAFÍA

- ABU-LUGHOD, Lila (2005): «La interpretación de las culturas después de la televisión», *Etnografías contemporáneas*, N° 1, pp. 57-89.
- BEAUVOIR, Simone de (1949): *El segundo sexo*, Buenos Aires, Debolsillo, 2013.
- BUTLER, Judith (1999): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, España, Paidós, 2007.
- DE CERTEAU, Michel (1979): *La invención de lo cotidiano*, México, ITESO, 2000.
- ELÍAS, Norbert (1976): «Ensayo teórico sobre las relaciones entre establecidos y marginados», En: Weiler, Vera (Comp.) *La civilización de los padres y otros ensayos*, Bogotá, Norma, 1998.
- GALEANO, Eduardo (1982): *Memorias del fuego I*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2013.
- GIDDENS, Anthony (1995): *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.
- HALL, Stuart (1992): «La cuestión de la identidad cultural», En: Restrepo, Eduardo; Walsh, Catherine y Vich, Víctor (eds.) *Sin Garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Ecuador, Envión Editores, 2010.

- HARTMANN, Heidi (1980): «Un matrimonio mal avenido, hacia una unión más progresiva entre feminismo y marxismo», *Zona Abierta*, 2, pp. 85-113.
- MOLINA, Cristina (2003): «Género y poder desde sus metáforas. Apuntes para una topografía del patriarcado», En: Silvia Turbert (ed.) *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, Valencia, Cátedra- Universitat de València, pp. 123-159.
- OLSEN, Frances (1990): «El sexo del derecho», En: Ávila Santamaría, Ramiro, Salgado, Judith y Valladares, Lola (Comps.) *El género en el derecho. Ensayos críticos*, Ecuador, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 2009.
- SEGATO, Rita (2007): *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Política de la Identidad*, Buenos Aires, Prometeo.
- TODOROV, Tzvetan (1998): *La conquista de América. El problema del otro*, Madrid, Siglo XXI.
- VARELA, Nuria (2005): *Feminismo para principiantes*, Barcelona, Ediciones B.
- WILLIAMS, Raymond (1977): *Marxismo y Literatura*, Buenos Aires, Manantial, 1997.
- WOOLF, Virginia, (1929): *Una habitación propia*, Barcelona, Editorial Seix Barral, 2008 (traducción al español por Laura Pujol).
- WRIGHT, Susan (1999): «La politización de la cultura» En: Boivin, Mauricio, Rosato, Ana y Arribas, Victoria *Constructores de Otredad*, Buenos Aires, Eudeba.

Recibido el 4 de enero de 2016
Aceptado el 16 de julio de 2016
BIBLID [1132-8231 (2016): 49-62]

**Artistas de los siglos XX y XXI
en busca del matriarcado perdido**

*Artists of the XX and XXI Centuries
in Search of Lost Matriarchy*

RESUMEN

En la sociedad la diferencia entre los sexos se tradujo ideológicamente en un lenguaje binario y jerarquizado, donde el arte tuvo mucho que decir, ya que a través de sus creaciones el artista buscó siempre un término medio positivo que reconcilió lo masculino y lo femenino del ser humano. De esta manera los creadores presentaron lo femenino como un poder que no fue sino corrompido por la razón y que tuvo una importante relación desde tiempos ancestrales con la mujer, el arte y el matriarcado, frente al racionalismo patriarcal que ha sido dominante en todas las facetas del ser humano llegado este dominio hasta nuestros días. En el pensamiento del individuo y en su esfuerzo social, habría comenzado a surgir los signos precursores de una edad subjetiva, donde emergería un idealismo subjetivo, que se traduciría en una realización del individuo en la satisfacción de su más íntima naturaleza estética e intuitiva tratando de supeditar a este fin su existencia. Su verdadero propósito será el descubrimiento de una verdad más profunda, donde el poder de lo femenino y el arte estarían muy presentes.

Palabras clave: género, subjetividad, inconsciente, arquetipo, contrarios.

ABSTRACT

In society the difference between the sexes would ideologically translated into a binary language and hierarchical, where art would have much to say, and that through his creations the artist always seek a positive average they reconcile male and female of human being. In this way the creators presented the feminine as a power that would not have been corrupted by reason and logical thinking and would have an important relationship since ancient times with women, art and matriarchy, against patriarchal rationalism that has been dominant in all facets of the human being come this domain until today. In the thinking of the individual and social effort it would have begun to emerge harbingers of subjective age, which emerge a subjective idealism, which would result in a realization of the individual in meeting their most intimate aesthetic and intuitive nature trying to subordinating to this end its existence, its real purpose is the discovery of a deeper truth, where the power of the feminine and art would be very present.

Keywords: gender, subjectivity, unconscious, archetype, opposites.

SUMARIO

1 El conflicto entre el ánima y el ánimo. 2 La divinidad femenina como representación del matriarcado perdido. 3. Hacia una reconciliación de los contrarios. 4. Bibliografía.

1 Facultad de Bellas Artes (Universidad de Sevilla); belenleon@us.es.

1. El conflicto entre el ánimo y el ánimo

La creatividad, problema crucial en la vida del individuo, nos lleva a un arte simbólico donde la búsqueda de una mayor igualdad, se concibe también a la expresión de la diversidad natural, que no puede traducirse en diferencias sociales, sino en un destino transcendental, donde nuestra sociedad juega un papel esencial que desemboca en la unicidad de la persona humana. La ciencia racionalista y física ha empezado a tener un aumento de conocimientos psicológicos y psíquicos que darán lugar a una visión completamente distinta del individuo, abriendo al ser humano horizontes hasta ahora ignorados.

A lo largo del proceso artístico la búsqueda del conocimiento ayuda a hacer aflorar nuestros poderes en la superficie de nuestra propia consciencia humana activa y tornarse consciente de ellos a través de la facultad de conocimiento de esta consciencia, que nos lleva a una eliminación progresiva de las diferencias sociales y de género que todavía enquistan nuestra vida. E. Pérez de Carrera señala que a pesar de los cambios experimentados en el siglo XX, el dominio sigue siendo un aspecto que tiene implicaciones esenciales en el campo de lo sexual, donde se siguen utilizando terminologías militares como asedio, estrategia y conquista. Este autor dice que la relación consciente entre sexo y descendencia es un hecho muy reciente de no más allá de unos cientos de miles de años en la historia del ser humano, que ha modificado de forma considerable el desarrollo de todos los acontecimientos históricos conocidos:

El conocimiento de que el encuentro sexual da como resultado el nacimiento de un hijo desemboca en la aparición del concepto de estirpe, ligando a las dos figuras de la pareja con las consiguientes sospechas y vigilancias. La estirpe y la herencia han sido y continúan siendo uno de los mayores focos de conflicto de la relación entre los hombres (Pérez de Carrera, 2004: 131).

El mundo del arte tampoco ha sido ajeno a estos conflictos, Louise Bourgeois fue víctima de un padre tirano y mujeriego que tuvo como amante a la niñera de sus hijos con el consentimiento de la madre. En «Child Abuse» (Abuso infantil) publicado en *Artforum* en la exposición retrospectiva del Museum of Modern Art de Nueva York de 1982, la creadora tiene la valentía de confesar este hecho, considerado de vital importancia por los historiadores del arte para entender su obra, diciendo:

A la izquierda, la mujer de blanco es La Querida. Entró en la familia como institutriz, pero se acostaba con mi padre y estuvo diez años en casa. [...] ¿Cómo se entiende que en una familia de clase media la querida formase parte normal del mobiliario? [...] ¿Qué papel hago yo en ese juego? Yo soy un peón. Se supone que Sadie está ahí como profesora mía pero en realidad es que tú, mamá, me estás usando a mí para controlar a tu marido².

2 Autora citada por I. Müller-Westermann, *Louise Bourgeois, He estado en el infierno y he vuelto. I have been to hell and back*. 10. 06-27. 09. 2015, Museo Picasso, Málaga, 2015, p. 11.

En nuestros días otras artistas como Natalie Bookchin han seguido criticando el patriarcado a través de obras como *The Intruder*, un proyecto interactivo en red que la autora define de la siguiente manera: «parece un juego pero es en realidad un comentario crítico sobre los juegos de ordenador y el patriarcado».³ Esta obra es una crítica a la violencia patriarcal que se inspira en una narración breve de Luis Borges titulada *El intruso* de 1966. M. Tribe y R Jana dicen que en este proyecto, el videojuego adopta una forma simbólica en la que las acciones arquetípicas que aparecen como recoger objetos, caer, saltar y disparar resaltarían los temas de la narración de Borges:

Una inquietante historia de prostitución, celos fraternales y violencia misógina en la que dos hermanos se enamoraron de la misma mujer, a la que acaban compartiendo y vendiendo luego a un burdel. La historia termina con el asesinato de la mujer y la reconciliación de los hermanos (Tribe y Jana, 1998: 30).

E. Pérez de Carrera señala cómo la mujer ha estado comprada, dominada y sometida por el hombre que fue inventando tanto sus cualidades como sus necesidades mientras que durante miles de años dos formas de comportamiento se han solapado y hasta se han compatibilizado:

Se trata de simular cualidades de las que se carece o de aparentar ignorancia, desconocimiento e inocencia, dos formas de seducir que resucitan en otros los deseos de ser protegidos en la cueva de los referentes, o de tener el privilegio de condescender desde un ego fortalecido por el territorio bien marcado (Pérez de Carrera, 2004: 132).

Artistas como Balthus expresan esta inocencia de lo femenino en su obra pictórica repleta de mujeres-niña a las que define de la siguiente manera: «Una niña es un elemento sagrado que no se puede tocar. Es antierótico, sobrenatural, divina angelical. Adoraba la forma de pintarlas de Poussin, como ángeles fuera del tiempo; sus personajes familiares me influenciaron mucho»⁴.

Para C. G. Jung los contenidos del inconsciente colectivo se traducirían en arquetipos, siendo los que más influyen sobre el yo del individuo de manera perturbadora la sombra, el ánima y el ánimo. Así lo inconsciente del hombre tiene un signo femenino, que oculta en su lado femenino, que él no percibe como tal, sino que lo encuentra de forma más natural en la mujer que lo fascina. Según este autor en el momento en que se produce entre el hombre y la mujer una identidad inconsciente de cualquier género, el hombre adquiriría los rasgos del ánimo de la mujer, mientras que la mujer adquiriría los del ánima del hombre. El ánima sería para C. G. Jung un arquetipo natural que subsumiría de manera satisfactoria todas las manifestaciones de lo inconsciente, del espíritu primitivo, de la historia de la

3 Autora citada por M. Tribe y R Jana, *Arte y nuevas tecnologías*, Taschen, Uta Grosenick, 1998, p. 30.

4 Autor citado por C. Carrillo de Alborno, *Balthus*, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, Madrid, 1996, p. 48.

religión y del lenguaje. El ánima es calificada por C. G. Jung como un «factor», ya que no sería posible crearla, definiéndola como el *a priori* de los estados de ánimo, reacciones, impulsos y de todo aquello que sería espontáneo en la vida psíquica del individuo: «Es algo viviente por sí, que nos hace vivir, una vida detrás de la conciencia, que no puede ser totalmente integrada en ésta y de la cual, antes bien, procede la conciencia» (Jung, 1994: 33).

El ánima sería una personificación de todas las tendencias psicológicas femeninas en la psique del hombre como la captación irracional y su relación con el inconsciente. C. G. Jung describe el ánimo en su primera forma inconsciente, como espontáneo, formador de opiniones no intencionado, y que ejercería una influencia dominante en la vida afectiva, proyectándose preferentemente en autoridades «espirituales» o héroes como tenores, artistas o ases del deporte. El ánima se adueñaría preferentemente del inconsciente, del vacío, de lo frígido, de lo desvalido, de lo falto de relaciones, de lo oscuro y ambivalente en la mujer:

El alma (en el proceso de individuación) que penetra en la consciencia del Yo tiene pues, en el hombre el signo femenino y en la mujer el masculino. Su Ánima busca unificar y vincular, su Ánimo quiere diferenciar y reconocer. Se trata de un estricto antagonismo... En la realidad de la consciencia significa una situación de conflicto, incluso aunque la relación consciente de ambos individuos sea armónica (Jung, 1996: 410).

Los artistas han intentado comprender a través de sus creaciones estos antagonismos que producen problemas de relación entre los sexos. Ejemplo de ello es el arte en vivo de los años sesenta, que se traduce en acciones como la de Valie Export que consiste en pasear a su marido por la zona comercial de Viena atado con una correa como si fuera un perro e incluso llega a tatuarse un ligüero en su pierna en su acción titulada *Body Sing Action* de 1970, con el fin de llamar la atención sobre el fetichismo erótico y su relación con la mujer.

M. L. von Franz relaciona el número cuatro con el ánima, ya que, hay cuatro etapas en su desarrollo, la primera se puede representar en la figura de Eva que encarnaría las relaciones puramente instintivas y biológicas. La segunda etapa por Helena de Fausto que personificaría un nivel romántico y estético, caracterizándose por elementos sexuales. La tercera etapa se puede simbolizar por la Virgen María, cuya figura elevaría el amor (*eros*) a un nivel de devoción espiritual. Mientras que en el cuarto tipo se representaría por la Sapiencia, sabiduría que trascendería lo más santo y lo más puro, y que esta autora relacionaría con la *Mona Lisa* o la Sulamita del *Cantar de los Cantares* de Salomón:

En China, la figura paralela a la de María es la diosa Kwan-Yin. Una figura del ánima más popular en China es la <Señora de la Luna>, que otorga el don poético o musical a sus favoritos e, incluso, puede concederles la inmortalidad. En la India, el mismo arquetipo está representado con Shakti, Rati y muchas otras: entre los musulmanes ella es principalmente, Fátima, la hija de Mahoma (Von Franz, 1997: 187-188).

Según M. L. von Franz, como el ánimo puede tener una influencia negativa sobre el hombre, en cuyo caso las manifestaciones más frecuentes del ánimo tomarían la forma de fantasías eróticas, esto se convierte en un aspecto crudo y primitivo del ánimo que se convertiría en forzoso sólo cuando un hombre no cultiva suficientemente sus relaciones sentimentales y su actitud emocional hacia la vida, ha permanecido infantil: «Los hombres pueden ser llevados a nutrir sus fantasías viendo películas y espectáculos de *strip-tease*, o soñando despiertos con materiales pornográficos» (Von Franz, 1997: 182).

Valie Export hace una reflexión de este hecho social, ampliando y realzando este problema masculino en una acción feminista llamada *Tapp and Touch Cinema* (Cine para palpar y tocar) de 1968, invitando con toda espontaneidad a los transeúntes, a palpar sus pechos desnudos que se escondían en una caja con aberturas y cortinas. Valie Export utiliza su propio cuerpo en sustitución de la imagen femenina cinematográfica de la pantalla, exponiendo al público al voyeur que se refugia en la oscuridad de las salas de cine. En su acción llamada *Aktionshose rendimento Genitalpanik*, la artista entra en un cine porno de Munich blandiendo una metralleta y con un pantalón que dejaba al descubierto su pubis, criticando así el papel pasivo de la mujer en el cine, donde ella como mujer exhibe su cuerpo cuando ella decide y no al revés.

M. L. von Franz concluye que sólo la decisión de tomar en serio las fantasías y sentimientos propios puede evitar que el hombre se convierta en víctima de sus fantasías eróticas y que dependa forzosamente de una mujer concreta, eliminando así un estancamiento total del proceso de individuación interior, porque únicamente de esa forma podría el hombre descubrir qué significa esta figura como realidad interior. «Así el ánimo vuelve a ser lo que fue originariamente: la «mujer interior» que transmite los mensajes vitales del «sí-mismo»» (Von Franz, 1997: 188).

El ánimo al igual que el alma tendrá cuatro etapas de desarrollo, la primera aparece como una personificación de mero poder físico, mientras que en la segunda simboliza una personificación que tiene iniciativa y capacidad para planear la acción. En la tercera, el ánimo se identifica con la «palabra», apareciendo como profesor o sacerdote. Mientras que la última etapa el ánimo se convertiría en mediador de la experiencia religiosa, siendo la encarnación del «significado» ya que otorgaría a la vida un nuevo significado:

Da a la mujer firmeza espiritual, un invisible apoyo interior que la compensa en su blandura exterior. En su forma más desarrollada, el animus conecta, a veces, la mente de la mujer con la evolución espiritual de su tiempo y puede por tanto, hacerla aún más receptiva que un hombre a las nuevas ideas creadoras (Von Franz, 1997: 193).

Los artistas presentan lo femenino como un poder que no ha sido corrompido por la razón y el pensamiento lógico. En este sentido E. Pérez de Carrera nos introduce en la relación que desde tiempos ancestrales ha tenido la mujer con el arte, frente al racionalismo patriarcal que ha llegado hasta nuestros días:

Cuando los Titanes fueron derrotados por los Olímpicos el mundo agrandó la grieta del carácter banal e ilusorio de todas las cosas, la negación intelectual se impuso como criterio a seguir imponiendo Zeus el patriarcado represivo. Desde entonces, en este reinado de los madyamikas, lo fenoménico ha sido perseguido y reprimido, arrastrando en esa perversión como símbolo a la mujer. Aunque lo femenino buscó tenazmente su vuelta del destierro a través del mundo del arte, incluso ahí el idioma dominante sigue siendo cognitivo, y a pesar de los esfuerzos realizados por la mujer para transformar el modelo, en la mayoría de los logros conseguidos flota un grosero dominio de lo patriarcal. No debería ser olvidado que el único chacra abierto comúnmente a la percepción de los sentidos sigue siendo muladhara (Pérez de Carrera, 2004: 142-143).

Para M. L. von Franz el ánimo es una personificación de todas las tendencias psicológicas femeninas en la psique del hombre como vagos sentimientos, estados de humor, sospechas proféticas, captación de lo irracional, capacidad para el amor personal, sensibilidad para la naturaleza, además de su relación con el inconsciente. En los tiempos antiguos existían sacerdotisas como la sibila griega que interpretaba la voluntad divina. Según esta autora las mujeres eran adivinatoras y profetisas ya que «la intrepidez creadora de su ánimo positivo, a veces expresa pensamientos e ideas que estimulan a los hombres a nuevas empresas» (Von Franz, 1997: 193).

Según esta autora el lado positivo de ánimo puede personificar un espíritu emprendedor, atrevido y veraz que en un desarrollo más elevado puede llegar a una profundidad espiritual y que por medio de él la mujer puede experimentar «el proceso subyacente de su situación objetiva personal y cultural, y pueda encontrar el camino de una intensa actitud espiritual ante la vida» (Von Franz, 1997: 193).

2. La divinidad femenina como representación del matriarcado perdido⁵

En la tradición judía la gran diosa madre no aparece personificada en la Biblia, sino que, existe en forma oculta en pocas alusiones como la expresión hebrea que designa el caos primordial: «*Tohu wa bohu*» (Von Franz, 1999: 312), que para esta autora, sería una alusión a la divinidad femenina babilónica. Según M. L. von Franz, lo femenino reaparece en la fantasía gnóstica tardía de la Sabiduría de Dios, pero en la Biblia sólo aparece un aspecto divino sublime de esa deidad femenina, y el aspecto femenino de la Divinidad no está adecuadamente representado en la tradición judeocristiana:

Hay unas pocas alusiones oscuras a una sombría masa-madre caótica y subterránea, que es idéntica a la materia y a una figura sublime que es la Sabiduría de Dios, pero incluso ella fue eliminada del cristianismo, porque a Dios se lo

5 En la sociedad neolítica el elemento masculino aparece siempre personificado o de forma simbólica en segundo término, semidivinizada acompañando a la Diosa Madre: «Junto a los símbolos de la Madre, los del dios joven, que siempre la acompaña, hasta el punto de que muchas veces se confunden sus símbolos con los de la misma diosa. Así ocurre con la Luna, que regula al mismo tiempo el ciclo menstrual de la mujer y las fases de la actividad agrícola, se utilizó como símbolo de este dios masculino, enamorado de su madre. M. Avilés, S. Madrazo, E. Mitre, B. Palacios, *Prehistoria*, Col. Nueva Historia de España, Vol. I, EDAF, Madrid 1978, p. 167.

declaró idéntico al Espíritu Santo o al alma de Cristo, y de la materia se suponía que estaba regida por el diablo (Von Franz, 1999: 312-313).

Hilma af Klint en su obra *Nº5*, Grupo VIII, serie *US* de 1913, aparece la imagen de una crucifixión donde Cristo es una mujer como principio de la espiritualidad femenina, en el centro hay una representación triádica de figuras crucificadas siendo una de ellas una mujer, mientras que arriba del todo aparece el círculo como una sagrada forma que irradia energía. A ambos lados de esta composición hay otras dos mujeres crucificadas, las figuras yacen muertas, siendo una azul que tiene que ver según Hilma af Klint con lo femenino y otra amarilla que se relaciona con lo masculino.

Como vemos Hilma af Klint representaría la Divinidad Triuna⁶ pero desde una perspectiva femenina que nos retrotraería a la mitología irlandesa, donde se encuentra una tríada de diosas de la guerra, considerada a veces como una sola deidad y a veces como tres, así como tres diosas denominadas Macha, con los aspectos de profetisa, guerrera y matriarca. En Europa, las deidades femeninas *Deae matres* o *Matronae* se representan en tríadas, y en la Gran Bretaña céltico-romana se encuentran grupos semejantes, como las diosas madre de la ilustración.

La leyenda artúrica está enraizada en la tradición céltica, pero se hará popular cuando pasa a ser tema dominante en la literatura medieval del continente europeo, iniciándose en Francia e influyendo luego en las versiones inglesas y galesas. G. Ashe señala cómo detrás de la figura de Ginebra subyacen las tradiciones de las reinas celtas, al igual que ocurre con Morgana y la Dama del Lago, donde se ocultan tradiciones de sacerdotisas y diosas como la reina celta que puede reinar por derecho propio, mandar ejércitos como Boadicea o tener amantes como Cartimandua en las tierras del norte de Britania. Según este autor William Blake mantendrá una postura ambivalente hacia la mujer como vemos en su obra *Albion* donde presenta a la corrupta «voluntad femenina» como medio por el cual caerían tanto Arturo como Merlín, mientras que en su poema *Visions of the Daughters of Albion* se refiere «a la libertad sexual de la mujer lejos de una visión mojigata y machista» (Ashe, 1993: 79).

La artista Hélène Aylon a través de sus replanteamientos espirituales basados en la tradición literaria judía, pone de manifiesto la exclusión de las mujeres de ciertas partes del ritual judío, refutando los mensajes patriarcales de La Torá. Para E. Heartney, esta artista de formación ortodoxa y casada con un rabino siendo aún adolescente, denuncia a través de su instalación cómo la tradición judía se encerraría «en ocasiones en un sistema asfixiante cuyas ortodoxias deben ser desafiadas en nombre de la igualdad de sexos» (Heartney, 2008: 276).

6 Para los cristianos la triada es el acabamiento de la unidad divina donde Dios es uno en tres Personas. En la religión católica este dogma de la Trinidad aseguraría en el monoteísmo la trascendencia supraesencial y suprainteligible del propio Uno. Sri. Aurobindo hace una distinción entre el Divino Trascendental, el Cósmico y el Individual siendo este autor una reconocida enseñanza Europea, corriente en la tradición esotérica de la Iglesia Católica. Sri. Aurobindo *El enigma de este mundo*, Fundación Centro Sri. Aurobindo, Barcelona, 1995, p. 57.

Su obra es una revisión de los textos sagrados, reflejando la condición de los judíos como «pueblo de Dios» pero desde un punto de vista feminista. En su instalación *The Liberation of G-d* de 1990-1996, presenta cinco libros de La Torá junto con un vídeo en el que marcaría los libros, destacando las frases en las que subyacerían presunciones, rituales y leyes que denigran a las mujeres:

En un texto que acompaña la obra la artista argumenta que esas injusticias no son inherentes a la religión; escribe: «*I look into the passages/ where patriarchal attitudes/ have been projected onto/ G-d/ as though man/ has the right to have / dominion / even over / G-d*». La obra de Aylon propone llevar a cabo un *tikkun*, ritual de sanación, para reparar el daño que esos errores han ocasionado a la relación de los judíos con el Divino (Heartney, 2008: 276).

M. L. von Franz cree que la pronunciada carencia de una personificación femenina del inconsciente habría sido compensada por un materialismo radical que poco a poco se habría ido apoderando de la tradición cristiana:

La oscilación de un extremo al otro es uno de los fenómenos más sorprendentes que conocemos en la historia de la religión; se debe al hecho de que desde el comienzo hubo una falta de conciencia, una actitud desequilibrada hacia el problema de la deidad femenina y por consiguiente de la materia, porque la Divinidad femenina en todas las religiones se proyecta siempre en la materia y está ligada con el concepto de materia (Von Franz, 1999: 314).

Según C. G. Jung desde el punto de vista psicológico la imagen de Dios sería un complejo de representaciones de naturaleza arquetípica, siendo representante de cierta cantidad de energía (libido) que se presentaría proyectada, siendo la *imago* paterna el factor configurador de las principales religiones existentes, frente a las religiones anteriores donde lo era la *imago materna*, esto habría condicionado los atributos de la divinidad:

Estos son la omnipotencia, lo *paterno* terrible y violento (*Antiguo Testamento*) y lo *paterno* amante (*Nuevo Testamento*). En ciertas representaciones paganas de la divinidad destaca con fuerte relieve lo *materno*, y además se presenta sumamente desarrollado lo *animal* o teriomórfico (Jung, 1993: 81).

3. Hacia una reconciliación de los contrarios

Para F. Hériter existe un lenguaje dualista que es uno de los constituyentes elementales de todo sistema de representaciones y de toda ideología, que se traduce como una relación de fuerzas. El lenguaje de toda ideología se encuentra en todos los niveles y en todos los aspectos particulares del conjunto de conocimientos, como un lenguaje que funciona como un sistema totalizante, cuyo armazón fundamental es de oposiciones duales, que expresarían siempre la supremacía de lo masculino y del poder. Así en todas las sociedades la diferencia entre los sexos se ha traducido ideológicamente en un lenguaje binario y jerarquizado, aunque lo lógico es que ambos polos fuesen equidistantes de un término medio positivo:

Pero el término medio no es positivo, y falta con frecuencia. Debería existir lo tibio entre lo caliente y lo frío y la combinación entre ambos podría ser positiva, pero falta lo tibio. En lugar de eso, se encuentran dos polos, un polo negativo, un polo positivo, y la mayoría de las veces la sociedad valoriza más el polo negativo (Hériter, 1979: 418).

La búsqueda de este término medio se puso en marcha en el arte del siglo XX, especialmente, en el Surrealismo. Los surrealistas se fijaron en el poder de lo femenino, siendo André Bretón y su libro *Arcane 17* escrito en 1944 durante la guerra, quien evocó a la redentora Melusina. La Introducción de este libro dice: «depende del artista hacer visible todo aquello que forma parte del sistema femenino del mundo frente al sistema masculino»⁷.

Melusina es la mujer legendaria de las novelas de caballería que poseía una gran belleza pero se puede transformar en serpiente. Su leyenda recuerda el mito de Eros y Psique simbolizando el asesinato del amor por la negación a respetar al ser amado o no respetar su parte secreta. J. Chevalier y A. Gheerbrant dicen que también se puede ver en Melusina la desintegración del ser que, «pretendiéndose lúcido a cualquier precio, destruye el propio objeto de su amor y pierde al mismo tiempo su felicidad. En el camino de su individuación, no ha sabido asumir los límites existentes entre lo inconsciente y el misterio» (Chevalier y Gheerbrant, 1999: 705).

En otras épocas no tan antiguas han existido civilizaciones en que la mujer elegía orgiásticamente al hombre para su descendencia, mediante una selección previa por medio de pruebas y méritos. En estos tiempos matriarcales la mujer pretendía seleccionar la raza eligiendo los hombres más fuertes, capaces, e inteligentes, asegurando así en su descendencia las mejores cualidades hacía la supervivencia:

Los hijos eran engendrados en la noche de San Juan y nacían a mediados de marzo con la venida del nuevo sol. Todavía se celebran en muchos puntos del Hemisferio Norte las fiestas del fuego y del agua que conmemoran los tiempos en que las bacantes, las hijas de Baco, hechizaban a los varones, conduciéndolos a ritos orgiásticos amorosos (Pérez de Carrera, 2004: 131-132).

Tal vez en nuestro subconsciente estén grabadas estas etapas pretéritas de la humanidad, reflejándose en muchas de las facetas del individuo, como ocurre en el mundo del arte, donde las mujeres empezaron a reivindicar en el siglo XX y sobre todo en el XXI este matriarcado⁸ perdido. En la Exposición Internacional surrealista

7 Autor citado por A. Mahon, *ibidem*, p. 122.

8 En este caso nos referiríamos a las primitivas colectividades agrarias del primer periodo Neolítico, donde la mujer era símbolo de la manifestación del poder generador de la Tierra Madre. En este tipo de sociedades la única referencia que establecía el parentesco sería la madre de la que se nacía, ya que, todas las mujeres del grupo poseían comúnmente a todos los hombres: «La concepción se consideraba probablemente como un acontecimiento sobrenatural por el que la madre participaba de la virtud procreadora de la tierra sin que se reconociese al hombre, en todo este proceso, ni una intervención decisiva, ni derecho alguno sobre la mujer ni sobre los hijos ni sobre las tierras. Este sería muy simplificado, el aspecto de aquellas primitivas sociedades agrarias de régimen matriarcal, es decir, de dominio de la mujer en todas las esferas de la existencia.» M. Avilés, S. Madrazo, E. Mitre, B. Palacios, *Prehistoria*, Col. Nueva Historia de España, Vol. I, Edaf, Madrid 1978, p. 166.

de 1959, dedicada al tema de Eros aparecía el deseo erótico de lo femenino como un elemento incitador y amenazador al mismo tiempo. El espectador accedía a la exposición mediante un recorrido laberíntico, como un pasadizo que desemboca en una cripta, donde habían colocado una pared llena de fetiches encasillados en un relicario, las paredes estaban tapizadas con terciopelo verde, dando sensación de un pasadizo sexual lleno de elementos que simulaban estalactitas y estalagmitas. A. Mahon señala como el espectador en esta exposición:

Entraba de hecho en el supremo espacio femenino y siniestro, donde el pelo oscuro de la falsa piel de las paredes sugería que uno había entrado en el mismísimo sexo femenino. Era un espacio diseñado por una mujer que permitía a la mujer espectadora volver a acceder a su propio yo mitológico, el cuerpo femenino que el patriarcado le había confiscado, presagiando así el arte de la *performance* de mujeres artistas posteriores como Carolee Schneemann. Sin embargo el espacio contenía objetos diseñados tanto por mujeres (Elisa Breton, Micheline Bounoure, Joyce Mansour, Nora Mitrani, Oppenheim, Parent) como por hombres (Breton, Matta, Adrien Dax, Radovan Ivsic)... (Mahon, 2009: 172).

En esta exposición de 1959 Mimi Parent presentó la obra titulada *Masculino-femenino*, consistente en una corbata hecha de pelo natural de la propia artista, sobre una camisa blanca y las solapas de un traje negro. A. Mahon sugiere que esta obra fue un homenaje a las mujeres que rechazan el papel sexual prescrito socialmente: «cuestiona la construcción social del género, e insiste en que los opuestos de género se entendían mejor como permutaciones que están a disposición de ambos sexos» (Mahon, 2009: 172). Esta autora sostiene que el pelo y sus cualidades fetichistas es utilizado por muchas mujeres surrealistas que querían manifestar su disgusto con la sociedad y con las estructuras de poder sexual: «sólo hay que pensar en los autorretratos con bigote de Frida Kahlo, con sus imponentes cejas y peinados esculpidos, o en los mechones leoninos de las mujeres de Leonor Fini-; igual que la obra iconoclasta de Duchamp *L.H.O.O.Q.*, de 1919, y las fotos que hizo Man Ray como Rose Sélavy» (Mahon, 2009:172).

La escultora Kiki Smith también empleará este simbolismo del pelo interpretándolo en figuras femeninas del pasado, a las que recubre de una sensualidad y poder femenino que nos retrotraen a las diosas de la antigüedad, su obra titulada *Mary Magdalene* de 1994, es según E. Heartney una adaptación de la obra homónima de 1455 de Donatello, a la que representa el cuerpo desnudo cubierto con una capa de vello corporal, dotándola de formas voluptuosas y devolviéndole su pasada sensualidad «Así Smith destaca su negativa como mujer contemporánea a aceptar la oposición tradicional cristiana entre piedad y sexualidad» (Heartney, 2008: 269).

Kiki Smith fusiona en esta imagen lo masculino y lo femenino a través del vello corporal que se traduce en una manifestación de la vida instintiva y sensual, relacionándose con el dios Pan que era velludo y tenía la astucia bestial, estando al acoso de las ninfas y de los jovencitos que asaltaba sin miramientos, encarnando una tendencia propia de todo el universo «sería el dios del todo, indicando sin duda la energía genésica de ese todo, o el todo de Dios, o el todo de la vida» (Chevalier y

Gheerbrant, 1999: 798).

Esta fusión de lo masculino y lo femenino aparecerá de nuevo en la artista Shu Lea Cheang que creará una composición llamada *Brandon*, una pieza artística en Internet basada en la historia real de Teena Brandon, una joven de 21 años que en 1993 fue violada y asesinada por hacerse pasar por un hombre. M. Tribe y R Jana, dicen de esta creación encargada por el Guggenheim, que haría uso de una página web que se ocuparía de cuestiones de sexo e identidad:

... en *Brandon* se hace eco de los vídeos (una tecnología novísima en los años setenta) creados por artistas feministas como Eleanor Antin y Martha Rosler. Al igual que estas Cheang se vale de un medio pujante para reflexionar sobre la percepción, categorización, y definición popular del género (Tribe y Jana, 1998: 36).

Tanto el hombre como la mujer buscan hoy más que nunca su propia identidad, que a pesar de ser distinta, no tiene por qué implicar la eliminación o la debilitación de las relaciones hombre-mujer, sino trabajar juntos, como ya hicieron los artistas del siglo XX y XXI, iniciando una nueva etapa subjetiva, donde lo femenino y las cualidades de la mujer empiezan a revalorizarse como medio de superar dualismos tradicionales, que expresan una búsqueda de unión de opuestos, donde el hombre y la mujer den lo mejor de sí mismos al mundo y a la sociedad.

4. BIBLIOGRAFÍA

- AURIBUNDO, Sri (1995): *El enigma de este mundo*, Fundación Centro Sri. Aurobindo, Barcelona.
- AVILÉS, Miguel, MADRAZO, Santos, MITRE, Emilio, PALACIOS, Bonifacio (1978): *Pre-historia*, Col. Nueva Historia de España, Vol. I, Edaf, Madrid.
- ASHE, Geoffrey (1993): *El rey Arturo. El sueño de una época dorada*, Debate, Madrid.
- CHEVALIER, Jean y GHEERBRANT, Alain (1999): *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Heder.
- HEARTNEY, Eleanor (2008): *Arte hoy*, Barcelona, Phaidon Press Limited.
- JUNG, Carl Gustav (1993): *Símbolos de transformación*, Barcelona, Col. Biblioteca de Psicología Profunda nº 7, Paidós.
- (1994): *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, Col. Biblioteca de Psicología Profunda nº 14, Paidós.
- (1996): *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Barcelona, Col. Biblioteca Breve, Seix Barral.
- JUNG, Carl Gustav, VON FRANZ, Marie-Louise, HENDERSON, Joseph. JACOBI, Jolande, Jaffé, Aniela (1997): *El hombre y sus símbolos*, Col. Biblioteca Universal nº 3, Caralt, Barcelona.
- MÜLLER-WESTERMANN, Iris (2015): *Louise Bourgeois, He estado en el infierno y he vuelto. I have been to hell and back. 10. 06-27. 09. 2015*, Málaga, Museo Picasso.
- PÉREZ DE CARRERA, Eduardo (2004): *49 Respuestas a la aventura del pensamiento*, tomo I, Fundación Argos, Madrid.
- TRIBE, Mark y JANA, Reena (1998): *Arte y nuevas tecnologías*, Uta Grosenick, Taschen.

- VON FRANZ, Marie-Louise (1999): *Alquimia*, Barcelona, Océano.
V. V. A. A. (1979): *El hecho femenino*, Barcelona, Argos Vergara.
V. V. A. A. (1996): *Balthus*, Madrid, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía.

Recibido el 7 de enero de 2016
Aceptado el 14 de junio de 2016
BIBLID [1132-8231 (2016): 63-74]

TERESA ALZÁS GARCÍA¹
CARMEN GALET MACEDO²
JANE FELIPE DE SOUZA³

Análisis de la deseabilidad social de los roles de género

Analysis of the Social Desirability of Gender Roles

RESUMEN

El estudio tiene como finalidad realizar un análisis de la deseabilidad social de los 60 ítems que contiene el *Sex Role Inventory de Sandra Bem* (BSRI) elaborado 1974. Esta escala es uno de los instrumentos de medida más utilizados en las investigaciones que analizan los constructos conceptuales relacionados con la identidad de género dado que, el BSRI mide la autoatribución de características que socialmente son deseables para una persona u otra en función de su sexo. Un análisis de estos ítems permite conocer si existen o no cambios en las atribuciones de los roles de género. Para ello, se comparan los valores medios obtenidos por Bem en 1974 con los resultados de esta investigación, a partir de los datos recogidos de estudiantes de la Universidad de Extremadura. El análisis de estos datos refleja que existen diferentes formas de concebir la masculinidad y un solo imaginario para ser mujer.

Palabras clave: rol de género, identidad de género, Sex Role Inventory (BSRI), masculinidad/feminidad.

ABSTRACT

The purpose of the study is to realize an analysis of the social desirability of the 60 items of the Sex Role Inventory Sandra Bem (BSRI) made in 1974. This scale is one of the most widely used measurement instruments in investigations of gender identity. The BSRI measures the self-attribution of characteristics that are socially desirable for each person based on their sex. An analysis of these items reveals whether there are changes in the attributes of gender roles. The objective is to compare the mean values obtained by Bem in 1974 with our results with students from the University of Extremadura. The analysis of these data shows that there are different ways of understanding masculinity and one imaginary for women.

Keywords: gender role, gender identity, Sex Role Inventory (BSRI), masculinity/femininity.

SUMARIO

1. Identidad y rol de género. 2. Bem Sex Role Inventory (BSRI). 3. Objetivo de investigación. 4. Método. 4.1. Participantes. 4.2. Instrumento. 4.3. Procedimiento. 5. Resultados. 6. Consideraciones finales. 7. Bibliografía.

1 Universidad Isabel I (España); alzasgarcia@gmail.com.

2 Universidad de Extremadura (España); carmengalet@gmail.com.

3 Universidad Federal do Grande do Sul (Brasil); janefelipe.souza@gmail.com.

1. Identidad y rol de género

La cultura es un elemento clave en el proceso de construcción de la identidad de género, en este sentido cabe señalar que:

Cada cultura define, establece, da forma y sentido a un conjunto de ideas, creencias y valoraciones sobre el significado que tiene ser hombre y el ser mujer, delimitando los comportamientos, las características e incluso los pensamientos y emociones que son adecuados para cada ser humano, con base a esta red de estereotipos o ideas consensuadas (Rocha-Sánchez y Díaz-Loving, 2005: 42).

Cada sociedad transmite a través de la cultura la identidad de género, estableciendo normas, roles, creencias, expectativas, actitudes y comportamientos diferenciados a las personas según su sexo. Como señala Barberá (1998) el proceso de construcción de la identidad de género acontece a nivel intraindividual pero se desarrolla en interacción con el aprendizaje de roles, estereotipos y conductas. Por tanto, «la identidad cultural de género significa la ubicación propia y la de otros sujetos en referencia a una cultura, la catalogación de una persona en un grupo o categoría (de género) que asume determinados rasgos o conductas» (Colás, 2007: 155).

Recio y López (2008: 257), en este sentido consideran que hay que sumar efecto de las costumbres de cada cultura al sexo biológico de las personas para comprender que entiende cada cultura como género «al sexo inicial de las personas se le añaden las maneras culturales de ser hombres y de ser mujeres en una sociedad determinada», mediante el establecimiento de roles y características diferenciadas que catalogan a las personas como masculinas o como femeninas. Los roles de género son las atribuciones que socialmente se establecen, es el mecanismo de reproducción social, presente en el proceso de construcción del género, a través del cual se construye la identidad de género, es decir, se interioriza las expectativas sociales y se actúa conforme a lo socialmente establecido. Para Bordini y Sperb (2012: 739) estos patrones de género establecen «las expectativas y normas que orientan al individuo en cuanto las características, los comportamientos, las actividades, femeninas y masculinas».

En este sentido, los rasgos de masculinidad y feminidad vienen definidos socialmente, inicialmente estas dimensiones del género han sido consideradas como excluyentes, como señalan Souza y Ferreira (1997) esta concepción tradicional consideraba la masculinidad y la feminidad como polos de una única variable continua. «Con anterioridad a los años 60, los investigadores trataron de evaluar los aspectos masculinos y la femeninos basado en modelo bipolar y unidimensional» (Hernández 2009: 74). No obstante, en la década de los 70, se supera esta premisa tradicional sobre la concepción de la masculinidad y la feminidad, donde ambos se conciben como bipolares, y por tanto opuestos, entendiendo que una persona es masculina o es femenina pero no ambas. La relevancia de enfoque se asienta en las nuevas formas de entender la complejidad de dimensiones que abarca el género. Considerando por tanto, que la masculinidad y la feminidad no son excluyentes, una persona puede tener actitudes, conducta o comportamientos socialmente

deseables tanto masculinos como femeninos e incluso ambos a la vez. Esto permite por un lado, en el marco metodológico, operativizar la categoría género y tratarla como variable independiente posibilitando la creación de instrumentos de medidas, y conceptualmente, supone un avance en las corrientes teóricas en el proceso de construcción de la identidad de género en relación a los roles y estereotipos dominantes en una estructura social.

Los modelos teóricos más recientes, en relación al proceso de construcción de la identidad de género, se desarrollan principalmente en dos líneas argumentales: «aquella que se centra en los procesos internos al sujeto y la que estudia la interacción entre los procesos psicológicos básicos y los factores sociales y situacionales» (García-Leiva, 2005: 73).

Dentro de las líneas que se centran en el proceso de interiorización de la identidad de género, se enmarcan las teorías cognitivas. Desde esta perspectiva, toma especial relevancia el concepto de autocategorización, es decir, el hecho de que una persona se defina a sí misma como masculina o femenina. Para autores como Kohlberg (1966), la identidad de género es un proceso que opera en tres etapas: el etiquetaje, la estabilidad y la constancia de género (identidad). La autocategorización se da en la primera fase, posteriormente se requiere de una fase de estabilidad, donde la persona se identifica con la categoría, es decir, con el grupo de pertenencia. Y por último, en la etapa de constancia de género es cuando se asimila e interioriza la identidad de género.

En esta línea, es interesante considerar las aportaciones de Bem (1981). Ella desarrolla el concepto de esquema de género. Para Bem (1981), dicho esquema son las estructuras que establecen roles, estereotipos y características que orientan nuestras cogniciones, evaluaciones de la realidad y comportamientos. En este sentido, las personas, al autocategorizarse como masculinas o femeninas interiorizan un esquema de género. No obstante, señala que hay personas esquemáticas, es decir, aquellas que interiorizan la identidad de género masculina o femenina, al igual que hay personas no esquemáticas, andróginas, que combinan ambos esquemas, dado que «conocen los roles y estereotipos dominantes y actúan e interpretan su entorno con independencia de ellos» (García-Leiva, 2005: 74).

Otras líneas de trabajos, se han centrado más en el proceso de construcción de la identidad de género, al considerar la interacción entre la persona y el contexto social. Entre estas corrientes teóricas cabe señalar las Teorías del Aprendizaje social que se centran principalmente en el análisis del aprendizaje de las conductas a través de modelos de referencia. Estas teorías «tratan de explicar cómo, a través de un proceso educativo diferencial, se adquieren patrones conductuales de género. Pero no abordan los mecanismos intrapsíquicos responsables de la adquisición de las conductas ni como éstas influyen en el desarrollo del self» (García-Leiva, 2005: 75). Souza y Ferreira (1997), destacan dentro de esta línea las aportaciones realizadas por Mischel (1966), para quien, es en la niñez, a través de la familia, cuando se aprenden los comportamientos asociados a los roles de género a través de la observación y la imitación de los modelos reales y simbólicos del propio género.

En cuanto a las teorías que explican el proceso de construcción de la identidad de género, considerando el grupo de pertenencia y la influencia del establecimiento social de roles, estereotipos y normas diferenciadas para mujeres y hombres, encontramos a autores como García-Leiva (2005) y Eagly (1987). A través de sus trabajos, indican que la diferencias de roles se debe a la existencia de un conjunto de reglas sociales que distribuyen responsabilidades y roles diferenciados a los miembros de una comunidad con el fin de garantizar la organización social. Otros autores como Tajfel y Turner (1986), consideran que la construcción de la identidad de género «supone un proceso de auto-estereotipaje por el que las actitudes, normas y conductas comunes al grupo de pertenencia pasan a formar parte de la identidad personal» (García-Leiva, 2005: 76).

Este desarrollo teórico del concepto de identidad de género masculina e identidad femenina permite a la par el desarrollo metodológico; coincidiendo con Díaz-Loving, Rocha y Rivera (2004: 264), «la conceptualización y definición teórica de la masculinidad y la feminidad, ha desembocado en diversas operacionalizaciones, inventarios o instrumentos», dando cabida a una amplia gama de instrumentos de medida, siendo los más representativos los que a continuación se presentan (Díaz-Loving, et al. 2004; García-Mina, 2004; Sebastián, Aguiñiga y Moreno, 1987):

- Bem Sexual Role Inventory (BSRI) de Bem en 1974. Es el primer instrumento que trata la masculinidad y la feminidad como variables independientes. Dicha herramienta especifica la tendencia de las personas a autodescribirse, en su comportamiento, acorde a una tipología sexual estándar de deseabilidad social existente para hombres y mujeres. Dicha escala evalúa los rasgos y actitudes relacionados con la masculinidad y la feminidad.

- Personal Attributes Questionnaire (PAQ) de Spence y Helmreich en 1974 y 1978. Mide la autoadscripción de la persona en base a un conjunto de atributos que se presentan. Los rasgos que contienen dicho instrumento recogen, tanto aquellos que son instrumentales-masculinos como los expresivos-femeninos. Principalmente evalúa los intereses y las conductas de hombres y mujeres de acuerdo con los roles que corresponden a cada sexo.

- El Adjective Check List (ACL) de Heilbrum de 1976. Mide mediante adjetivos positivos y negativo el grado de masculinidad y feminidad de los sujetos.

- Personality Research Form (ANDRO) de Berzins, Welling y Wetter en 1978. Evalúa la masculinidad y la feminidad según el grado de acuerdo o desacuerdo en base a una serie de afirmaciones que vincula a la masculinidad como aspectos relacionados con la autonomía y la orientación al logro, y a la feminidad la relacionada con aspectos fundamentados en la emotividad, la subordinación y la crianza.

- Sex Role Behavior Scale de Orlofsky en 1981. Mide las motivaciones e intereses de hombres y mujeres en relación a los roles atribuidos socialmente a cada sexo, profundizando en la deseabilidad social de las conductas de ambos sexos.

- Inventario de Conformidad con las Normas de Género Masculino (CMNI) de Mahalik, Locke, Ludlow, Diemer, Scott, Gottfried y Freitas, en 2003 y el Inventario de Conformidad con las Normas de Género Femenino (CFNI) Mahalik, Morray, Coonerty-Femiano, Ludlow, Slattery y Smiler en 2005. Cada instrumento mide el

grado de conformidad respecto a las normas sociales que se consideran apropiadas para los hombres (CMNI, 2003) y para las mujeres (CMFI, 2005).

Todos estos instrumentos tienen por objeto analizar las actitudes, conductas o comportamientos socialmente transmitidos a las personas, que se atribuye según su sexo.

2. Bem Sex Role Inventory (BSRI)

De los instrumentos de medición de la masculinidad y la feminidad mencionados, uno de los más utilizados es el inventario diseñado por Bem (Barra 2004: 98; Díaz-Loving, et al., 2004: 265; Fernández y Coello, 2010: 1000; García-Mina, 2004: 348; Hoffman y Borders, 2001: 40; Vergara y Páez, 1993: 136).

Además, decidimos utilizar el inventario de Bem, porque es el que mejor se adapta al objeto de investigación, dado que «es el más utilizado en España para evaluar los estilos de rol de género» (García-Mina, 2004: 357), por tanto, permite comparar los resultados obtenidos en la investigación con otros estudios realizados en distintos o en los mismos contextos culturales.

El inventario de Bem es el primer instrumento que trata la masculinidad y la feminidad como dimensiones independientes. Otra de sus aportaciones radica en el concepto de androginia, pues según considera, las personas andróginas son masculinas y femeninas, y en función de la situación adoptan un comportamiento u otro.

A partir de estas premisas, se elabora el BSRI, el cual consta de 60 atributos (ítems) de los cuales 20 son representativos de la masculinidad como independiente, personalidad fuerte y tener seguridad; 20 de la feminidad como dócil, alegre y leal; y los otros 20 que incluyen una escala de deseabilidad social neutro con respecto al sexo de la persona como servicial, voluble y feliz.

Para la selección de estos 60 ítems que componen el BSRI, Bem elabora una lista de 200 características positivas que se atribuyen a hombres y a mujeres, y 200 características neutras para la escala de deseabilidad social de los cuales, la mitad son positivas y los otros negativas. Estos atributos no se atribuyen culturalmente a ningún sexo concreto.

Este listado inicial de 400 características personales, se confecciona considerando las aportaciones teóricas de autores que han investigado en relación a la masculinidad y la feminidad. Principalmente, Bem toma como referencia las corrientes teóricas que promueven Parsons y Bales (1955), quienes diferencian, a través de la teoría sobre la complementación de los roles sexuales, una orientación hacia la instrumentalidad en la masculinidad y una orientación hacia la expresividad en la feminidad. Otra de las reflexiones que Bem tiene en cuenta a la hora de configurar el listado inicial, es la realizada por Barry, Bacon y Child en 1957, quienes desde un análisis de las diferencias en la socialización de los géneros, aprecian la relación de la masculinidad con la racionalidad y de la feminidad con la afectividad. Toma también referencia de los trabajos realizados por Erikson (1964) sobre la concepción del espacio externo e interno, asociado a la masculinidad y a la feminidad respectivamente.

La selección de los ítems más representativos, entre los 400 ítems iniciales, para elaborar la escala de masculinidad y feminidad, se realiza utilizando una pequeña muestra de 100 estudiantes universitarios de la sociedad americana, donde la mitad juzgaban en qué medida consideraban que cada uno de los ítems presentados eran deseables socialmente para un hombre, y la otra mitad valoraba la deseabilidad social de los mismo ítems pero considerando la deseabilidad en la mujer. Se seleccionaron los 20 ítems masculinos y los 20 femeninos más deseables socialmente para cada sexo, y, los restantes 20 ítems se establecieron como neutrales, teniendo en consideración el siguiente criterio de selección: que no exista una diferencia significativa, ni entre los ítems, ni entre las valoraciones de hombres y mujeres de la muestra. Estos 20 ítems neutrales se utilizan para la escala de deseabilidad social y contienen 10 características personales positivas y 10 negativas.

El BSRI, se elaboró teniendo en cuenta los ítems más significativos: Se trata de una escala autodescriptiva de 60 ítems, en la que la persona indica en qué grado le describe cada una de las características que contiene el inventario, según una escala de 1 (nunca o casi nunca soy así) a 7 (siempre o casi soy así). Las calificaciones se obtienen utilizando el método de la media. «En dicho método se obtienen los valores brutos del sujeto en masculinidad y feminidad sumando todos los valores asignados a los atributos de cada escala y dividiendo por la cantidad de atributos de la escala ($n=20$)» (Vega, 2007: 540). Según las respuestas dadas, cada sujeto recibe dos puntuaciones independientes, una puntuación en masculinidad y otra en feminidad. A partir de la puntuación en estas dos escalas se halla la tipificación sexual del sujeto: femenino, masculino, andrógino o indiferenciado:

Un individuo resulta clasificado como femenino si el valor bruto obtenido en la escala feminidad supera a la mediana para su sexo y grupo de edad –y al mismo tiempo, el de la escala masculinidad es inferior o igual a la mediana para su sexo y grupo de edad. Para que un sujeto sea categorizado como masculino debe suceder lo inverso, debiendo ser su valor bruto en la escala de masculinidad mayor a la mediana para su sexo y grupo de edad y simultáneamente el obtenido en la escala de feminidad menor o igual a la mediana. Un sujeto es clasificado de andrógino cuando el valor bruto obtenido en ambas escalas (feminidad y masculinidad) es superior a la mediana para su sexo y grupo de edad. Finalmente, los sujetos clasificados como indiferenciados reflejan débiles identificaciones con las características de ambos géneros y son aquellos que han obtenido valores brutos inferiores a la mediana en cada escala (Vega, 2007: 540).

El análisis psicométrico del inventario realizado por Bem, presenta muy buenos resultados. La medición de los datos en relación a su estabilidad mediante test-retest arroja valores adecuados: «masculinidad $r= 0.90$; feminidad $r= 0.90$; androginia $r= 0.93$; deseabilidad social $r= 0.89$ » (Bem, 1974: 160), así como de consistencia interna, que registra un «coeficiente alfa de $\alpha= 0.86$ para la masculinidad, un $\alpha= 0.82$ para la feminidad, para la androginia $\alpha= 0.85$ y la deseabilidad social $\alpha= 0.75$ » (Bem, 1974: 159). En cuanto a la independencia de las escalas, estas vienen indicadas por las bajas correlaciones observadas entre

las escalas de Masculinidad y Feminidad, siendo de « $r = -0.14$ en feminidad y de $r = 0.11$ en masculinidad» (Bem, 1974: 159).

Además el BSRI, al ser uno de los instrumentos de medida del rol de género más utilizado, es el más investigado y en numerosas estudios se analizan sus propiedades psicométricas y su validez en contextos culturales diferentes, de hecho, «los estudios transculturales han proporcionado apoyo mixto acerca de la validez del BSRI como indicador de masculinidad y feminidad en una gama amplia de culturas» (Moya, Páez, Glick, Fernández, Poeschl, 2002: 5; Vega, 2007: 539). Los estudio transcultural del BSRI van en dos líneas fundamentalmente, aquellas que estudian la deseabilidad social de los ítems y aquellas que analizan las propiedades psicométricas del inventario mediante análisis factorial, o bien midiendo la fiabilidad en términos de consistencia interna, o la estabilidad de la media, o realizando una comparación de medias de diferentes culturas.

Entre los diferentes estudios transculturales que utilizan el BSRI, para conocer la fiabilidad de la escala, cabe señalar la investigación realizada con la población universitaria de Asturias en 2005 por García-Vega, Menéndez, Fernández y Rico (2005: 52), donde se utiliza el BSRI (Bem, 1974), el instrumento manifestó, una «fiabilidad elevada (0.7837)». Son interesantes también, los resultados obtenidos en la investigación realizada en 2010 con la población adolescente, dado que entre sus objetivos se encuentran evaluar la consistencia interna del BSRI. En dicha investigación, «el coeficiente de alfa fue computado por separado para los resultados de masculinidad (0,86), feminidad (0,80) y deseabilidad social (0,70), posteriormente se calculó la fiabilidad de la androginia resultando esta 0,86» (García-Vega, Fernández y Rico, 2010: 607). «En otros estudios realizados en el País Vasco, los coeficientes de fiabilidad extraídos fueron de $\alpha = 0,81$ para la escala de masculinidad, $\alpha = 0,75$ para la escala de feminidad y $\alpha = 0,68$ para la deseabilidad social» (Vergara y Páez, 1993: 140).

Entre los estudios que han estudiado diferentes criterios de fiabilidad del BSRI, como la consistencia interna y la estabilidad de la media, en el marco de otros contextos culturales, cabe citar los trabajos realizados por «Alain (1987), De Leo y cols. (1986), Rowland (1980) y Russell y cols. (1978)» (García-Mina, 2004: 359). También «algunos estudios que investigan su fiabilidad confirman que la escala tiene una consistencia interna alta con participantes de EE.UU., China, India, Malasia y asiáticos-musulmanes (Damji y Lee, 1995)» (Vega 2007: 539).

Otras investigaciones de interés se han centrado en realizar comparaciones de medias obtenidas en la escala de masculinidad y feminidad en diversos países. En este sentido, cabe señalar a «Carlsson y Magnusson (1980), Hogan (1979), Hughes (1979), Maloney y cols. (1981), Reed-Sanders y cols. (1985)» (García-Mina, 2004: 359). Entre las comparaciones más recientes cabe mencionar el trabajo de Verónica Vega (2007), que compara la puntuación obtenida por Bem con la recogida en su estudio con la población argentina, y la investigación llevada a cabo por Biaggio, Vikan y Camino (2005) que realizan una comparación de medias con población brasileña y noruega; en cuanto a los estudios realizados en España, Vergara y Páez (1993) señalan la investigación realizada con estudiantes universitarios por Páez, Torres y Echebarría (1990).

Las investigaciones realizadas en España, más críticas con el BSRI vienen de la mano de Fernández, Quiroga, Del Olmo y Rodríguez (2007: 360), quienes realizan un análisis factorial del inventario, cuyos datos «muestran un claro apoyo empírico a la hipótesis de la multidimensionalidad frente a la bidimensionalidad del BSRI». Según considera este grupo de autores, no hay una masculinidad y una feminidad, sino distintos tipos de masculinidad y feminidad. Esto conlleva a que cuestionen el constructor teórico acerca de la masculinidad y la feminidad, «los constructos de instrumentalidad y expresividad resultan a todas luces demasiado vagos y ambiguos y mucho más los conceptos de masculinidad y feminidad» (Fernández, Quiroga, Del Olmo y Rodríguez, 2007: 360), considerando por tanto que, los datos que se obtienen del BSRI son «un conjunto de factores, más bien yuxtapuestos, que se corresponden con un sistema de elección de elementos guiado únicamente por el criterio empírico de aceptación en función de la mayor deseabilidad social para uno u otro sexo» (2007: 360).

Sobre el análisis de la deseabilidad social de los ítems que conforman el BSRI (Bem, 1974) cabe señalar que es una línea de investigación muy habitual cuando se quiere adaptar el inventario a una población culturalmente homogénea, es decir, a un país específico. Este tipo de análisis permite además hacer corresponder la herramienta al momento histórico concreto, así que se pueden apreciar los cambios en las concepciones sobre los roles de género. Aunque como apuntan algunas autoras como Aguñiga y Sebastián (1987: 6), «el BSRI contiene ítems que culturalmente, y en líneas generales, son consideradas como masculinos o femeninos, y las concepciones culturales no cambian tan rápidamente como lo hacen las individuales».

Lo cierto es, que este es uno de los frentes que más se ha cuestionado del BSRI, el contexto cultural e histórico de las diferentes sociedades, dado que el inventario fue elaborado en 1974 con población universitaria estadounidense. Las críticas más destacadas en este sentido, son las realizadas por Hoffman (2001) quien considera que los rasgos de masculinidad tradicional ya no son representativos, y por otro lado, plantea que tanto la masculinidad y la feminidad se redefinen con la edad. Por ello, la tendencia actual en las investigaciones donde se usa BSRI es adaptar el inventario, para ello es necesario inicialmente analizar la deseabilidad social de los ítems en un contexto cultural diferente para conocer en qué medida han cambiado las características de la masculinidad y la feminidad clasificadas por Bem en 1974. Veamos entonces que es lo que ocurre con nuestra muestra.

3. Objetivo de investigación

La finalidad de este análisis es comparar la deseabilidad social, a través de los valores medios de los ítems que componen el BSRI original, con los valores obtenidos a partir de una muestra de estudiantes durante los cursos universitarios 2012/2014. Por tanto, el estudio de resultados se centra en la comparación de los valores medios de la masculinidad y la feminidad.

4. Método

4.1. Participantes

Para el análisis de la deseabilidad social de los ítems del BSRI se contó con estudiantes de la Universidad de Extremadura. Inicialmente se calculó un tamaño muestral de 345 unidades, para un nivel de confianza del 95%, un error muestral del 5% y un nivel de heterogeneidad del 50%. No obstante, al diseñar una plataforma para la recogida de cuestionarios on-line, se consiguió contar finalmente con la colaboración de 493 estudiantes universitarios, concretamente 286 mujeres y 207 hombres, de una edad media de 21,26 años.

Como criterio para la selección de las unidades muestrales con el fin de obtener mayor representatividad, se realizó un desglose del muestreo en tres ámbitos: carrera feminizada (son aquellos grados donde la presencia de mujeres es $\geq 80\%$), carrera masculinizada (aquellos estudios donde la presencia de hombres es $\geq 80\%$) y carrera mixta que cuentan con una presencia equilibrada de hombres y mujeres. Teniendo en cuenta este criterio, se consideraron las siguientes titulaciones: Grado en Ciencias Ambientales, Grado en Educación Primaria, Grado en Ingeniería de Edificación y Grado en Veterinaria, estas cuatro con representación de hombres y mujeres paritaria; Grado en Educación Infantil y Grado en Educación Social, ambas carreras feminizadas; Grado en Ciencias de la Actividad Física y el Deporte y Grado en Ingeniería Informática del Software, como carreras masculinizadas (N=3306).

Para la distribución del número de cuestionarios en los diferentes centros se realizó un reparto proporcional al número de estudiantes de las diferentes facultades, quedando organizado el número y reparto de los cuestionarios del siguiente modo (Tabla 1):

Titulación UEX	Pobl. universitaria	Distribución porcentual	Afijación proporcional	Nº cuest. (mín)	Nº cuest. realizados
Gr. CC. <i>Amb.</i>	118	3,57	12,3	12	20
Gr. Ed. <i>Primaria</i>	860	26,01	89,7	90	82
Gr. Ing. <i>Edificación</i>	440	13,31	45,9	46	55
Gr. <i>Veterinaria</i>	407	12,31	42,5	43	56
Gr. Ed. <i>Infantil</i>	606	18,33	63,2	63	95
Gr. Ed. <i>Social</i>	330	9,98	34,4	34	77
Gr. CC. <i>Act Física y el Deporte</i>	344	10,41	35,9	36	59
Gr. Ing. <i>Informática del Software</i>	201	6,08	20,9	21	27
Otros (<i>Máster</i>)					22
<i>Universo</i>	3306	100,00	344,8	345	493

Tabla 1. Distribución de cuestionarios

4.2. Instrumento

Se utilizó el BSRI traducido al castellano por Jayme y Sau (2004). Como ya se ha detallado, se trata de un inventario que contiene tres escalas, cada una de ellas formada por 20 ítems. Una escala mide la masculinidad, otra la feminidad y otra la

deseabilidad social neutra; esta última se configura recogiendo aquellas características que son deseables para ambos sexos.

4.3. Procedimiento

Puesto que la finalidad de esta investigación es analizar la deseabilidad social a través del cálculo y comparación de los valores medios de los ítems que componen el BSRI original, a la mitad de la muestra (n=239; donde el 56,5% son hombres y 43,5% mujeres) se les pide que valoren en qué medida los adjetivos -60 ítems- son socialmente deseables para un hombre, a la otra mitad de la muestra (n=254; donde el 28,3% son hombres y 71,7% mujeres) se les plantea la misma cuestión pero para una mujer. La deseabilidad social de cada característica se valora mediante una escala del 1 «nada deseable» al 7 «Siempre deseable».

5. Resultados

Para el análisis de los datos se considera que lo más oportuno para comparar con los resultados de Bem, obtenidos en su investigación de 1974, es realizar un análisis de los valores medios de los ítems. En este sentido, se agrupan los 20 ítems que representan la dimensión de la masculinidad, calculándose el valor medio conjunto de todas las valoraciones individuales. Realizando este mismo procedimiento tanto en el caso de los ítems femeninos como en los neutros. Estos cálculos de los valores medios de los ítems se realizan tanto en el cuestionario que mide la deseabilidad social para hombres como en la medida para las mujeres.

En la Tabla 2, se detallan los resultados obtenidos al medir la deseabilidad social para el hombre. Como podemos observar, los ítems que mayor valor medio presentan son los que definen precisamente la dimensión de la masculinidad (4,88). Incluso realizando un análisis de las medias obtenidas según sexo, se aprecia que en los hombres el valor medio en los ítems masculinos es mayor que el que puntúan las mujeres (4,96 en el caso de los hombres y 4,76 las mujeres). Los ítems neutrales son valorados prácticamente por igual por hombres como por mujeres.

	Valor medio global	Valor medio según sexo	
		Hombres	Mujeres
Media de ítems masculinos	4,88	4,96	4,76
Media de ítems femeninos.	4,61	4,56	4,67
Media de ítems neutral	4,59	4,59	4,58

Tabla 2. Deseabilidad social para hombres. Valores medios según sexo

Estos valores medios al medir la deseabilidad social para el hombre, también fueron publicados por Bem en 1974 (Tabla 3), en dicha investigación la valoración media de los ítems masculinos fueron muy superiores a la obtenida con los datos de esta investigación. Concretamente, el valor medio de los ítems masculinos registrado en los hombres por Bem (1974) es de 5,59 frente al 4,96 obtenido en nuestro

estudio. En cuanto a las puntuaciones atribuidas por las mujeres a los ítems masculinos, cabe destacar dos aspectos, por un lado, en 1974 la media es de 5,83 frente a la obtenida 4,76; y por otro lado en 1974, los ítems masculinos para los hombres fueron puntuados por las mujeres más que por los hombres (5,83 de media y 5,59 respectivamente), mientras que en estos resultados se aprecia lo contrario, siendo los hombres quienes mayor valor medio registran en los ítems masculinos. Los ítems neutrales han cobrado relevancia, mientras que en el inventario de Bem registraban una media de 4 en las puntuaciones de los hombres, en esta investigación la media es de 4,59; en cuanto a las valoraciones realizadas por las mujeres, son también más elevadas, pasando de 3,94 a 4,58.

	Valor medio según sexo	
	Hombres	Mujeres
Media de ítems masculinos	5,59	5,83
Media de ítems femeninos.	3,63	3,74
Media de ítems neutral	4,00	3,94

Tabla 3. Bem, 1974: 157. (Para hombres)

En la Tabla 4, se detallan los resultados obtenidos al medir la deseabilidad social para la mujer. Resultan llamativos los valores medios registrados, dado que la deseabilidad social para las mujeres en ítems femeninos tienen una media de 5,2 diferenciando así de los otros ítems, especialmente de los masculinos (4,43). Además si atendemos al sexo, son las mujeres quienes mayor valor medio presentan a la hora de valorar los ítems femeninos (5,23 frente a 5,12 de media en los hombres). Los ítems neutrales para las mujeres presentan una valoración media de 4,76 teniendo una valoración más alta por parte de las mujeres más que por los hombres.

	Valor medio global	Valor medio según sexo	
		Hombres	Mujeres
Media de ítems masculinos	4,43	4,34	4,47
Media de ítems femeninos.	5,2	5,12	5,23
Media de ítems neutral	4,76	4,66	4,79

Tabla 4. Deseabilidad social para mujeres. Valores medios según sexo

Comparando estos datos con los presentados por Bem (Tabla 5), podemos considerar que las diferencias de los valores medios de los ítems femeninos no son tan llamativas como en el caso de los hombres, aunque lo cierto es que los valores medios han descendido. En 1974 las mujeres valoraron los ítems femeninos para las mujeres registrando una media de 5,55; en el 2014 el valor medio de estos ítems en las mujeres es de 5,23. Los hombres en 1974 valoraban más los ítems femeninos

al relacionarlos con la mujer, incluso la media es superior al de las mujeres (5,61 y 5,55 respectivamente), en los datos obtenidos en 2014 se da esta valoración a la inversa. Los cambios en relación a los ítems neutrales van en la misma línea, se han incrementado sus valores medios especialmente las mujeres pasando de 3,98 a 4,79 y los hombres con una diferencia menor registran un valor medio en 1974 de 4,08 y en esta investigación es de 4,66.

	Valor medio según sexo	
	Hombres	Mujeres
Media de ítems masculinos	2,90	3,46
Media de ítems femeninos.	5,61	5,55
Media de ítems neutral	4,08	3,98

Tabla 5. Bem, 1974: 157. (Para mujeres)

6. Consideraciones finales

A la vista de los resultados obtenidos, se hace posible debatir si verdaderamente se está dando un cambio en los roles que definen a la masculinidad. Como señala Hoffman (2001), la masculinidad tradicional ya no es representativa. En este sentido la tendencia a hablar de «nuevas masculinidades» puede verse avallada por esta investigación, puesto que al comparar los valores medios de los ítems que miden la masculinidad en el BSRI se observan que han descendido llamativamente (pasando de un valor medio de 5,59 a 4,96). No obstante, cabe añadir que algunos de los ítems que contienen la escala diseñada por Bem (1974), como agresivo y dominante, son adjetivos ligados a la dimensión de la masculinidad, «cualidades» que en la actualidad presentan una deseabilidad social muy baja. Lo que plantea analizar con detalle los ítems que componen la dimensión de la masculinidad del BSRI y profundizar en las variaciones sociales que cabe que se estén dando en la imagen social del hombre.

Los ítems que integran la dimensión de la feminidad y los roles de género en el inventario de Bem (1974), no han presentado un descenso en los valores medios especialmente llamativo, pasando de 5,55 a 5,23 en las puntuaciones medias que definen la dimensión de la feminidad. En este sentido, habría que plantearse si existe un concepto de feminidad más estático dado que las atribuciones sociales hacia las mujeres se han mantenido a lo largo del tiempo; y qué papel juegan los roles sexuales en relación a la existencia de estudios educativos y formativos feminizados. Se considera necesario analizar con detalle cada uno de los ítems que definen la dimensión de la feminidad y conocer la incidencia que pueden tener a la hora de investigar las desigualdades de género. Un conocimiento más profundo de la deseabilidad social de los roles atribuidos a las mujeres, enriquece la perspectiva de género, dado que ofrece información de los roles de género más representativos.

Bajo estas consideraciones, resultaría interesante continuar el trabajo integrando aquellas investigaciones cualitativas que contengan un enfoque etnográfico, al tiempo que se recojan estudios longitudinales en determinados grupos de mujeres y hombres, de modo que se pueda profundizar más en las relaciones de género (Louro, 2014; Meyer y Paraíso, 2012; Felipe, 2007, 2009).

Por otro lado, señalar que tanto hombres como mujeres conocen los roles propios para cada sexo, lo que se relaciona con la idea expresada por Bem sobre la autocategorización, que implica la interiorización de los roles de género. No obstante, cabe matizar que los roles que mejor conocen, son los propios de su sexo, mientras que en la investigación de Bem (1974), el conocimiento de la deseabilidad social de estos roles de género se daba a la inversa. Para comprender este cambio, sería interesante conocer si los mecanismos sociales de aprendizaje de los roles han cambiado. Dados los resultados, nos planteamos que sería idóneo analizar cuáles están siendo los procedimientos de transmisión y toma de conciencia de lo propio para cada género, de forma que pudieran explicar el cambio observado en esta investigación.

Al tiempo que se plantea interesante comparar los datos con otros países, que permita conocer las diferentes concepciones en base a las cuales se establecen las diferencias de género. De modo que se analice la influencia de variables como la clase social, el nivel de estudios, la edad o la religión en la configuración de las identidades de género.

7. BIBLIOGRAFÍA

- AGUÍÑIGA, Concha y SEBASTIÁN, Julia (1987): «Entrevista a Sandra Bem», *Estudios de Psicología*, N° 32, pp. 3-12.
- BARBERÁ, Ester (1998): *Psicología del género*, Madrid: Pirámide.
- BARRA, Enrique (2004): «Validación de un inventario del rol sexual construido en Chile». *Revista Latinoamericana de Psicología*, 36, N° 1, pp. 97-106.
- BARRY, Herbert, BACON, Margaret y CHILD, Irvin. L. (1951): «A crosscultural survey of some sex differences in socialization». *Journal of Abnormal and Social Psychology*, N° 55, pp. 327-332.
- BEM, Sandra (1974): «The measurement of psychological androgyny». *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, N° 44, pp. 155-162.
- (1981): «The BSRI and gender schema theory: a reply to Spence and Helmreich». *Psychological Review*, N° 88, pp. 369 - 371.
- BERZINS, J. I., WELLINGIG, M. y WETTER, R. (1978): *The PRF-Andro Scale user's manual*. University of Kentucky.
- BIAGGIO, Angela, VIKAN, Arne y CAMINO, Camino. (2005): «Orientação social, papel sexual e julgamento moral: uma comparação entre duas amostras brasileiras e uma norueguesa». *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 18, N° 1, pp. 1-6. Recuperado de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-79722005000100002&lng=en&tlng=pt. 10.1590/S0102-79722005000100002.
- BORDINI, Gabriela y SPERB, Tania (2012): «Concepções de gênero nas narrativas de adolescentes». *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 25, N° 4, pp. 738-746.

- COLÁS, Pilar (2007): «La construcción de la identidad de género: enfoques teóricos para fundamentar la investigación e intervención educativa». *Revista de Investigación Educativa*, 25, Nº 1, pp. 151-166.
- DÁZ-LOVING, Rolando, ROCHA, Tania y RIVERA, Sofía (2004): «Elaboración, validación y estandarización de un inventario para evaluar las dimensiones atribuidas de instrumentalización y expresividad». *Revista Interamericana de Psicología*, 38, Nº 2, pp. 263-276.
- ERIKSON, Erik H. (1964): *Inner and outer space: Reflections on womanhood*, en R. J. Lifton (Ed.), *The woman in America*. Boston, Houghton Mifflin.
- FELIPE, Jane (2009): Estudos Culturais, Gênero e Infância: Limites e Possibilidades de uma Metodologia em Construção. «*Revista Textura*», Nº 11, p. 4-13.
- (2007): Gênero, sexualidade e a produção de pesquisas no campo da educação: possibilidades, limites e a formulação de políticas públicas. «*Revista Pro-posições*», Nº 18, pp. 77-87.
- FERNÁNDEZ, Juan y COELLO, Teresa (2010): «Do the BSRI and PAQ really measure masculinity and femininity?» *The Spanish Journal of Psychology*, 13, Nº 2, pp. 1000-1009.
- FERNÁNDEZ, Juan, QUIROGA, María A., DEL OLMO, Isabel y RODRIGUEZ, Antonio (2007): «Escala de masculinidad y feminidad: estado actual de la cuestión». *Psicothema*, 19, 3, pp. 357-365.
- GARCÍA-LEIVA, Patricia (2005): «Identidad de género: modelos explicativos». *Escritos de Psicología*, 7, pp. 71-81.
- GARCÍA-MINA, Ana (2004): «Adaptación española del inventario de rol sexual». *Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 62, Nº 121, pp. 347-420.
- GARCÍA-VEGA, Elena, FERNÁNDEZ, Paula y RICO, Rosa (2010): «Sexo y género como variables moduladoras del comportamiento sexual de jóvenes universitarios». *Psicothema*, 17, Nº 1, pp. 49-56.
- GARCÍA-VEGA, Elena, MENÉNDEZ, Elena, FERNÁNDEZ, Paula y RICO, Rosa (2005): «Influencia del sexo y del género en el comportamiento sexual de una población adolescente». *Psicothema*, 22, Nº 4, 606-612.
- HEILBRUM, Alfred (1976): «Measurement of masculinity and femininity sex role identities as independent dimensions». *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, Nº 44, pp. 183-190.
- HERNÁNDEZ, José (2009): «Reevaluating the Bem Sex-Role Inventory». *Estudios de Psicología*, 26(1), 73-83.
- HOFFMAN, Rose M. (2001): «The measurement of masculinity and femininity: historical perspective and implications for counseling. (assessment & diagnosis)». *Journal of Counseling and Development*, Nº 79, pp. 471-185. Recuperado de <http://www.questia.com/library/1G1-80531377/the-measurement-of-masculinity-and-femininity-historical>
- HOFFMAN, Rose M. y BORDERS, L. DiAnne (2001): «Twenty-five years after the Bem Sex-Role Inventory: A reassessment and new issues regarding classification variability». *Measurement and Evaluation in Counseling and Development*, Nº 34, pp. 39-55.
- JAYME, María y SAU, Victoria (2004): *Psicología diferencial del sexo y el género* (2ª ed.). Barcelona: Icaria.

- LOURO, Guacira (2014): «Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista». *Petrópolis/RJ/Vozes*.
- KOHLBERG, Lawrence (1966): A cognitive developmental analysis of children's sex role concepts and attitudes, en E. E. Maccoby (Eds.), *The development of sex differences*. Stanford, Stanford University Press.
- MAHALIK, James, LOCKE, Benjamin, LUDLOW, Larry, DIEMER, Matthew, SCOTT, Ryan y GOTTFRIED, Michael (2003): «Development of the conformity to masculine norms inventory». *Psychological of Men and Masculinity*, N° 4, pp. 3-25.
- MAHALIK, James, MORRAY, Elisabeth, COONERTY-FEMIANO, Aimée, LUDLOW, Larry, SLATTERY, Suzanne y SMILER, Andrew (2005): «Development of the conformity to feminine norms inventory». *Sex Role*, N° 52, pp. 417-435.
- MEYER, Dagmar y PARAÍSO, Marlucy (2012): *Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação*. Belo Horizonte/MG: Mazza Edições.
- MOYA, Moya, PÁEZ, Darío, GLICK, Peter, FERNÁNDEZ, Itziar y POESCHL, Gabrielle (2002): «Masculinidad-Feminidad y factores culturales». *Revista Española de Motivación y Emoción*, N° 3, pp. 127-142.
- ORLOFSKY, Jacob (1981): «Relationship between sex role attitudes and personality train and the sex role behavior scale: a new measure of masculine an feminine role behaviors and interests». *Journal of Personality and Social Psychology*, N° 40, pp. 927-940.
- PARSONS, Talcott y BALES, R. F. (1955): *Family, socialization and interaction process*. New York, Free Press of Glencoe.
- RECIO, Catalina y LÓPEZ, María (2008): «Masculinidad y feminidad: división errónea de la persona». *Didáctica. Lengua y Literatura*, N° 20, pp. 247-281
- ROCHA-SÁNCHEZ, Tania y DÍAZ-LOVING, Rolando (2005): «Cultura de género: la brecha ideológica entre hombres y mujeres». *Anales Psicología*, 21, N° 1, pp. 42-49.
- SEBASTIÁN, Julia, AGUÍÑIGA, Concha y MORENO, Bernardo (1987): «Androginia psicológica y flexibilidad comportamental». *Estudios de Psicología*, N° 32, pp. 15-29.
- SOUZA, Marcos y FERREIRA, María Cristina (1997): «Identidade de gênero masculina em civis e militares». *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 10, N° 2, pp. 301-314. Recuperado de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-79721997000200009&lng=en&tlng=pt. 10.1590/S0102-79721997000200009.
- SPENCE, Janet y HELMREIGG, Robert (1974): «The personal attributes questionnaire: a measure of sex role stereotypes and masculinity-femeninity». *Journal of Personality and Social Psychology*, 64, N° 4, pp. 624-635.
- VEGA, Verónica (2007): «Adaptación argentina de un inventario para poder medir identidad de rol de género». *Revista Latinoamericana de Psicología*, 39, N° 3, pp. 537-546.
- VEERGARA, Ana y PÁEZ, Darío (1993): «Revisión teórica-metodológica de los instrumentos para la medición de la identidad de género». *Revista de Psicología Social*, 8, N° 2, pp. 133-152.

Recibido el 10 de enero de 2016
Aceptado el 14 de junio de 2016
BIBLID [1132-8231 (2016): 75-89]

Sade en el pensamiento feminista

Sade in Feminist Thought

RESUMEN

La polémica obra de Sade ha suscitado en el pensamiento feminista diversas interpretaciones y lecturas críticas. Este artículo ofrece un recorrido por dichos abordajes analizando particularmente el constructo filosófico-literario denominado *libertinage sadien* y concentrándose sobre dos problemáticas centrales: el tratamiento teórico y literario de la diferencia sexual en las novelas libertinas de Sade y los posibles aportes que sus textos harían a la reflexión sobre la equidad entre los individuos de distinto género o identidad. Nos proponemos estudiar asimismo, examinando su permanente tensión, dos fenómenos aparentemente opuestos que caracterizarían al libertinaje sadeano: la resistencia a la heteronormatividad y la defensa de sexualidades alternativas, por un lado, y, por otro, un modelo de erotismo sacrificial, cercano a lo que suele denominarse «sadismo».

Palabras clave: Sade, Feminismo, Libertinaje, Juliette.

ABSTRACT

Sade's controversial work has prompted in feminist thought diverse critical interpretations. This paper seeks to offer an overview of these approaches, particularly analysing the philosophical and literary construct designated as *libertinage sadien* and concentrating on two central issues: the theoretical and literary treatment of sexual difference in Sade's libertine novels and the possible contribution that his texts could make to the debate on equity between individuals of different genders or identities. Moreover, this study looks to examine two apparently opposed phenomena that seemingly characterize sadean libertinage: on one hand, the resistance to heteronormativity and the defense of alternative sexualities, and, on the other, the sacrificial model of eroticism, resembling what is customarily known as «sadism».

Keywords: Sade, Feminism, Libertinage, Juliette.

SUMARIO

– Introducción. – Apollinaire y el estudio de la pornografía: el modelo erótico sacrificial. – Juliette y una noción normativa de la feminidad. – El carácter grupal del libertinaje sadeano. – Relaciones de parentesco y comunidades sexuales. – A modo de conclusión. – Bibliografía.

Introducción

Este artículo tiene como objetivo investigar cómo concibe y representa Donatien Alphonse François, Marqués de Sade (1740-1814) las relaciones de poder entre

1 Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina); nat.zorrilla@gmail.com.

varones y mujeres, partiendo de su concepción de *libertinage*, entendido como «sexualidad libertina». Asimismo, nos proponemos examinar la recepción e interpretación que Sade ha tenido en el pensamiento feminista, explorando algunos de los debates que ha suscitado su lectura y análisis.

El libertinaje sexual y criminal que caracteriza a las novelas sadeanas se concibe a sí mismo y se construye, dentro de la diégesis de la escritura ficcional y de la articulación del pensamiento filosófico expresado por los personajes libertinos, como una fuerza de choque contra el sistema de valores, instituciones y prácticas basadas en la idea de una sexualidad puramente reproductiva y *hetero-normativa* (Warner, 1991). Consecuentemente, este artículo se aboca a analizar si tal forma de rebelión autoproclamada constituye o no un camino de liberación y/o de empoderamiento para las mujeres ante las relaciones de poder patriarcales que intervienen en la determinación de la sexualidad femenina. En efecto, se trata de investigar al menos dos cuestiones. La primera de ellas concierne al tratamiento teórico y literario de la diferencia sexual que se despliega en los textos libertinos de Sade. Particularmente teniendo en cuenta el protagonismo de diversos personajes mujeres en sus novelas, por ejemplo: Justine y Juliette, analizamos si dicho tratamiento tiende a visibilizar o a invisibilizar el sometimiento y la desigualdad de las mujeres ante los varones. El segundo interrogante atañe a la utilidad o inutilidad de leer a Sade: ¿En qué sentido podrían las obras libertinas sadeanas aportar recursos para pensar y proponer alternativas de resistencia o cambio a partir de las cuales se reorganicen o bien se eliminen las distinciones relativas a la sexualidad tendiendo a la equidad?

La disyunción entre estas dos opciones que planteamos aquí (esto es: o bien reorganizar o bien eliminar las distinciones sexuales) no es inocua. Por el contrario, establece un espectro de posibilidades alternativas de transformación que nos remiten a las distintas proclamas del feminismo en la historia, las cuales han ido variando y desarrollándose. En efecto, es menester señalar que la difusión de los escritos libertinos de Sade² ocurre en medio del debate sobre los derechos de las mujeres que algunas pensadoras y algunos pensadores de la Ilustración como Olympe de Gouges, el Marqués de Condorcet y Mary Wollstonecraft entre otros³ impusieron, reclamando la igualdad formal entre varones y mujeres: que tanto unos como otras sean iguales ante la ley (que es universal y valdría entonces para todo sujeto), es decir, que los mismos derechos y obligaciones rijan tanto para el ciudadano como para la ciudadana.

Esta primera forma de vindicación dará lugar a lo que posteriormente Celia Amorós (1997) denominó «feminismo de la igualdad». Una crítica general que podemos encontrar a las posiciones igualitaristas es que, en ciertos registros discursivos, pueden utilizarse para invisibilizar las prácticas de dominación patriarcal, al exigirle a las mujeres que actúen como los varones (Santa Cruz, 1992: 146). En este sentido, a partir de las lecturas que surgirán del libro de Luce

2 La difusión de las novelas libertinas sadeanas se da principalmente a partir de la publicación de *Justine ou Les Malheurs de la vertu* en 1791.

3 Sobre la relación entre el feminismo y la Ilustración, pueden consultarse entre otros: Amorós & Puleo (Eds.) (1993), Kittredge (2003), Godineau (2003), Viennot (2012) y Lotterrie (2013).

Irigaray (1974), *Spéculum. De l'autre femme*, nacerá el llamado «feminismo de la diferencia», el cual propone antes bien una afirmación y una valorización positiva de la diferencia, argumentando que la inscripción de las mujeres en lo simbólico sucede como lo otro de lo otro, denunciando así el falogocentrismo⁴ del lenguaje y la asimetría entre varones y mujeres entendidos como posiciones subjetivas, asimetría que impediría la igualdad. En este sentido, Rosi Braidotti (1998) explica en «Sexual difference theory» que:

Sexual difference as a strategy of empowerment thus is the means of achieving possible margins of affirmation by subjects who are conscious of and accountable for the paradox of being both caught inside a symbolic code and deeply opposed to it (Braidotti, 1998: 302)⁵.

Se produce entre estas dos posiciones lo que Carole Pateman (1995) denominó el «dilema Wollstonecraft»: si se pelea por la igualdad, se arriesga perder la identidad, la especificidad de la condición de las mujeres [*womanhood*]; en cambio, pelear por la diferencia en cierto sentido sería hacer demandas imposibles ya que, como sostiene Pateman, esa unicidad femenina es justamente lo que la concepción patriarcal de ciudadanía termina excluyendo. Tal como aclara María-Xosé Agra Romero, habría que bregar por una tercera opción superadora y entender que «La igualdad es siempre incompatible con la subordinación pero puede ser compatible con la diferencia» (Pateman, 1995: XVI).

Esta tensión entre igualdad y diferencia no es ajena a la construcción de los personajes mujeres en la obra de Sade. Antes bien, nos permite considerar las diferentes imágenes y representaciones de las sexualidades femeninas libertinas, las cuales, siendo monstruosas ante el ideal hetero-normativo, parecen propugnar una afirmación de la diferencia aunque en un marco de pretendida igualdad y horizontalidad respecto de sus compañeros libertinos.

En resumen, nos proponemos analizar, en primer lugar, si el constructo que hemos dado en llamar *libertinage sadien* jerarquiza una identidad sexual en particular o una relación entre sexos en particular y, en segundo lugar, cómo puede utilizarse para pensar estrategias de transformación en contra de la inequidad.

4 El término «falocentrismo» fue acuñado por Jacques Derrida para expresar la indisociabilidad entre lo que él denomina «logocentrismo», por un lado, y «falocentrismo», por otro, esto es: la primacía de la palabra hablada por sobre la escritura y la jerarquización de lo masculino por sobre lo femenino diseminadas en la cultura occidental, no en tanto sistema de pensamiento sino manifestándose en diversas oposiciones binarias (a saber: masculino/femenino, naturaleza/cultura, empírico/trascendental, alma/cuerpo) que conforman las bases de ésta. Ante ello, Derrida propone inquietar (*sollicitare*) dichos cimientos a través de la deconstrucción o los procedimientos deconstructivos que dislocan y desestabilizan estos órdenes produciendo los efectos de la *différance*. Cf. Derrida (1972a, 1972b).

5 Las traducciones de las citas son propias salvo en los casos en que se indica la referencia de la traducción utilizada. Ofrecemos entonces una traducción del pasaje citado: «La diferencia sexual como una estrategia de empoderamiento es el medio para alcanzar posibles márgenes de afirmación de sujetos que son conscientes y que se hacen cargo de la paradoja de estar atrapados dentro de un código simbólico a la vez que profundamente opuestos a él».

Nuestra hipótesis, basada en la interpretación del *libertinage sadien* que ofrecemos, es que si bien la filosofía sadeana no reconocería fundamento normativo alguno que permita establecer o legitimar una jerarquía o escala de valoración entre los sexos, el modelo de erotismo sacrificial que se impone en las orgías libertinas implica siempre una asimetría entre víctimas y victimarios/as, es decir, supone un objeto de descarga o de goce y un sujeto deseante (aunque esta diferencia no está necesariamente anclada al sexo o al género de los personajes)⁶. En tanto esta desigualdad persista e inhiba la posibilidad de que surjan formas alternativas de vínculos afectivos y/o sexuales, es difícil comprender cómo podría superarse la fijación en la oposición «amo/a - esclavo/a». No obstante, el dinamismo que se plantea en su obra entre el sometimiento y la dominación, por ejemplo, el que estos roles sean in-esenciales e intercambiables (tanto en la teoría filosófica como en la diégesis novelística), sugiere un intento reflexivo por rebasar la mera estructuración dicotómica de lo que se suele denominar «sadismo».

Apollinaire y el estudio de la pornografía: el modelo erótico sacrificial

Uno de los primeros intérpretes que abordó el tema de los personajes mujeres de las novelas de Sade concibiéndolos como modelos libertarios de la feminidad fue Guillaume Apollinaire (1909). Según él, Sade defendía la idea de que la mujer debía ser tan libre como el varón y se apoyaba en el hecho de que el Marqués eligió a dos mujeres (Justine y Juliette) como las protagonistas de su doble novela más notoria *La Nouvelle Justine ou les Malheurs de la vertu, suivie de L'Histoire de Juliette, sa sœur*. Desde el punto de vista de Apollinaire, la primera, Justine, una muchacha cristiana sufrida, que es constantemente engañada, abusada y flagelada de todas las formas imaginables, encarna a la mujer «antigua»: esclavizada, miserable y menos que humana. Juliette, en cambio, quien vive una vida sexual licenciosa y criminal, representaría a «la femme nouvelle qu'il [Sade] entrevoyait, un être dont on n'a pas encore idée, qui se dégage de l'humanité, qui aura des ailes et qui renouvellera l'univers» (Apollinaire, 1909: 18)⁷.

De esta manera, Apollinaire le atribuye a la mujer libertina un potencial revolucionario, aunque la asocia a una indeterminación que suscita ciertas preguntas: ¿De qué manera podría un constructo como Juliette renovar el universo? ¿En qué sentido quedaría ella fuera de lo humano?

El espíritu optimista de Apollinaire respecto de lo que Sade podría aportar al feminismo parece haber sido raramente compartido y apoyado. En efecto, ciertas

6 No obstante, podría argumentarse, en cuanto a la diversidad de goces sexuales que surgen en las novelas de Sade, que el libertinaje que éste plantea podría tender a favorecer algunas prácticas por sobre otras. En este sentido, el sexo anal o el gusto por la sodomía reciben una peculiar exaltación a través de argumentos anti-natalistas que apoyarían el materialismo nihilista sadeano además de criterios estéticos que encuentran los intérpretes que contribuirían a tal fin. Por ejemplo, tal como afirma Michel Delon, «La défécation et l'orgasme incarnent (...) la puissance de l'organique, la suprématie de la matière» (Delon, 2010: 133). Cf. Abramovici (2014).

7 «...la nueva mujer que él [Sade] vislumbraba, un ser del cual todavía no tenemos idea, que se desprende de la humanidad, que tendrá alas y renovará el universo».

pensadoras feministas se han interesado en el debate sobre la pornografía, en el cual la obra de Sade cumple un rol central; ella fue definida por Andrea Dworkin (1979) como el modelo y la expresión de la supremacía masculina en su libro *Pornography. Men possessing women*. Esta autora es crítica no sólo de Sade sino también de sus intérpretes y biógrafos quienes, según ella, adoptan el lugar de apologetas del Marqués. Dworkin señala que el Marqués es quien instala la idea de que el derecho del varón al placer sexual es natural y dado, justificando el ejercicio de la violencia hacia la mujer. Refiriéndose al libertinaje sadeano, Dworkin sostiene que el despotismo sexual, mal llamado «libertad», es el legado más duradero de Sade (Dworkin, 1979: 92) y que el rol de la víctima y el amo está determinado por la actitud del personaje en cuestión respecto del poder masculino (*male power*), independientemente de su género. En franca oposición a Apollinaire, Dworkin argumenta que las libertinas en la obra de Sade se crean a sí mismas a imagen y semejanza de sus contrapartes masculinas y, según ella, siempre están subordinadas a los varones libertinos. En este sentido, es defensora junto a Kate Millet (2000) y Jane Gallop (2005) de la idea de que las representaciones sadeanas de la feminidad ilustrarían una noción naturalizada de la diferencia sexual, reproduciendo un sistema de valores que sostiene la dominación de los varones sobre las mujeres. Coincide con ellas Lucienne Frappier-Mazur (1991) quien sostiene que el universo de las orgías libertinas sadeanas reproduce una visión fantasmática de dicho contexto social patriarcal. En los artefactos pornográficos (libros, fotografías, films), productos de las sociedades patriarcales⁸, la sexualidad, tal como agrega Millet, se representa como un espacio esencialmente destinado a la crueldad y al sacrificio.

Tanto Millet como Dworkin focalizan su atención en el modelo de erotismo sacrificial que habrían reconocido asimismo, aunque desde un punto de vista distinto, Pierre Klossowski (1967) y Georges Bataille (1987). El primero de ellos argumenta que la naturaleza transgresora del *libertinage sadien* contiene en sí una relación dialéctica insuperable (en el sentido hegeliano de *Aufhebung*) entre víctima y victimario. La primera, el objeto del «sacrificio a Venus» tal como suelen afirmar los personajes libertinos, es aniquilada (sin ser conservada) por la figura libertina,

8 Si bien una elucidación histórico-conceptual de la noción de «patriarcado» supera las posibilidades de este escrito, partimos, en principio, del aporte de Celia Amorós: «Podría considerarse al patriarcado como una especie de pacto interclasista, metaestable, por el cual se constituye en patrimonio del genérico de los varones en cuanto se auto-instituyen como sujetos del contrato social ante las mujeres —que son en principio las *pactadas*» (Amorós, 1994: 27). En otro registro, la estructuración de las mujeres como objetos de intercambio, propuesta por Claude Lévi-Strauss (1991) en *Las estructuras elementales del parentesco*, es retomada por Gayle Rubin quien desarrolla el concepto de «sistema sexo/género» al cual define como «...the set of arrangements by which a society transforms biological sexuality into products of human activity, and in which these transformed sexual needs are satisfied» (Rubin, 1975: 159) o «...el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas» (Rubin, 1986: 97). Se diferencia de la noción de patriarcado ya que, según Rubin, es un término neutro que determinaría el «mundo sexual» que crean los seres humanos y que no confunde este campo con las formas (empíricas) de opresión en torno a las cuales estos mundos se han organizado, sugiriendo que «...oppression is not inevitable (...), but is the product of the specific social relations which organize it» (Rubin, 1975: 168) o «... la opresión no es inevitable sino que es producto de las relaciones sociales específicas que lo organizan» (Rubin, 1986: 105).

la cual busca siempre infringir una norma, una interdicción de la cual depende, no pudiendo superarla, es decir, no pudiendo desprenderse de ella jamás. En este sentido, el *libertinage sadien* no se impondría como una estrategia de cambio sino más bien como una repetición de este acto transgresor ante la ley o el imperativo moral sin el cual no sería posible su realización: «La transgression suppose l'ordre existant, le maintien apparent des normes au bénéfice d'une accumulation d'énergie qui rend la transgression nécessaire» (Klossowski, 1967: 25)⁹.

Por su parte, Bataille, en un espíritu similar al de Klossowski, se focaliza en la idea de Mal y en la blasfemia, señalando que a los personajes libertinos (en su mayoría), a pesar de su ateísmo confeso, no les es indiferente la idea de Bien o la idea de Dios, contra la cual sienten que se deben volcar incesantemente. En este sentido, Bataille nota que, en la erótica libertina sadeana, la intensidad de la voluptuosidad y el placer aumenta cuando éstos forman parte de una acción criminal (y cuanto más grave es esta más viva será la satisfacción). Así, Bataille infiere que estos excesos licenciosos en las tramas sadeanas llevan a la negación y al aniquilamiento del Otro. Más aún, este autor sostiene que hay una transferencia entre la víctima y el victimario que ocurre durante el sacrificio sexual en la cual el dolor y el placer compartidos permiten experimentar, a través de la discontinuidad de la vida de la víctima (su muerte), lo sagrado, esto es: lo continuo.

De esta manera, a través del modelo sacrificial que se impondría en la erótica sadeana, los personajes libertinos dirigen sus «instincts dénommés *sadiques*» (Bataille, 1987: 181) hacia los objetos de descarga, que serían las víctimas. Así, el *libertinage sadien* quedaría anclado en la oposición víctima-victimario, obturando la posibilidad de concebir formas alternativas a la fagocitosis y al dominio de unos por sobre otros. Debido a que la ley debe estar presente para dar sentido a la transgresión, el *libertinage sadien* parece no poder escapar a la lógica de la normalización¹⁰ mediante la cual se forman y moldean los cuerpos dóciles aunque éste no tome como parámetros los valores de la heterosexualidad reproductiva. Por eso, el siguiente apartado trata sobre la conformación normativa de la feminidad de las libertinas en las novelas de Sade.

Juliette y una noción normativa de la feminidad

Es justamente Celia Amorós (1997) quien nos ofrece una articulación consumada de la idea de una feminidad libertina normativa sadeana, dialogando con el texto de Jacques Lacan (1971), *Kant avec Sade*. Amorós sostiene que este constructo sadeano

9 «La transgresión presupone el orden existente, la conservación aparente de las normas en beneficio de una acumulación de energía que torna necesaria a la transgresión».

10 En *Surveiller et punir*, Michel Foucault (1975) explica que la normalización es la dinámica a partir de la cual opera el poder disciplinario; la misma actúa sobre los cuerpos de los individuos, estableciendo un sistema de rangos y méritos que permita evaluar a cada uno de ellos (además de castigarlo o recompensarlo) a partir de un ideal, es decir, la norma, señalando sus desviaciones respecto de la misma. El alcance de la normalización va más allá de la esfera de actos prohibidos por las leyes civiles y penales por lo que se establece un sistema de infra-penalidades dirigido a aquellas conductas que tiendan a alejarse de la norma, resistiéndose a la homogeneización.

se desarrolla por oposición a la feminidad normativa rousseauiana, cuyos efectos podemos observar en el personaje de Sofía en el *Émile ou De l'éducation*, modelo de mujer (ideal) quien, según se prevé en la obra, debe recibir una educación distinta a la de Emilio ya que la mujer estaría destinada por su naturaleza a agradar al hombre. Sade propondría, en cambio, según Amorós, un modelo de mujer libertina a partir del cual se instituye como norma el comportamiento lujurioso. Así, el condicionamiento normativo de la mujer libertina la lleva, no sólo a tener que soportar el sadismo del varón libertino ante el cual estaría sometida, aprendiendo a sobrevivirlo, sino también a reproducir este mismo sobre otras personas subyugadas.

La radical redefinición del concepto de naturaleza que se da al interior de la filosofía libertina sadeana sería parte de un intento de Sade de parodiar la valorización rousseauiana del retorno del hombre a la naturaleza, concebida como pura ante los artificios que habría introducido la civilización dando como resultado la perversión de las costumbres. La pedagogía o instrucción libertina, en efecto, consiste en un conjunto de artificios, de dispositivos que operan sobre la subjetividad; esta intervención es necesaria para preparar al sujeto libertino con vistas a las prácticas sacrificiales que a su vez constituyen y pretenden ser una imitación de las fuerzas (destructivas) de la naturaleza.

Hay, al menos, dos sentidos de «naturaleza» en la filosofía libertina sadeana que intérpretes como Pierre Klossowski (1967) y Gilles Deleuze (1967) han tratado de diferenciar. Ellos distinguen entre «naturaleza segunda», esto es, el ámbito de la individuación, el universo accesible a través de la experiencia, y «Naturaleza primera», la cual no podría ser dada sino meramente demostrada en tanto Idea de negación pura, exceso, principio de caos que hay que suponer para dar sentido al dinamismo del mundo. En la «naturaleza segunda» sólo pueden darse procesos parciales de negación, es decir, la aniquilación absoluta es imposible puesto que la destrucción de un ser equivale a la separación de sus partículas. Éstas luego se reunirán con otras para forman distintos y nuevos seres, siendo la materia eterna e indestructible.

Los personajes libertinos asesinan, entonces, para introducir un cambio en el mundo pero, paradójicamente, lo que hacen es reproducir las condiciones de conservación de ese mundo. Sólo pueden, como argumenta Deleuze, acelerar y condensar la violencia pero no pueden producir un real desequilibrio. Están atrapados en su propia individualidad y en su propia finitud.

Esta «condena metafísica» a la individuación tiene su correlato en el pensamiento político del libertinaje sadeano, cuyo concepto principal es, según intérpretes como Simone de Beauvoir (1972: 32), Alice Laborde (1972), Philippe Roger (1995: 88), Michel Delon (2011) y Jean-Christophe Abramovici (2013: 73), el *isolisme*. Este explicaría el aislamiento en el que se encuentran los personajes libertinos sadeanos con respecto a todos los demás seres al afrontar su existencia, aislamiento ontológico que refiere a la condición vital de cada individuo. Esta puede ser vivida como una soledad insoportable o magnificada para convertirse en una maestría de sí y de los otros. En el caso de los libertinos y las libertinas, se transforma en una

compulsión destructiva, en una repetición de actos mortíferos, en una inclinación sacrificial.

En este sentido, el *isolisme* sadeano desafía una premisa central de la tradición moderna contractualista: la idea de que es racional renunciar al dominio del «derecho natural» para asociarse con otros y vivir en sociedad. Parecería, según Roger, que la convicción esencial de Sade es precisamente «the illegitimacy of any form of collective coercion upon the individual in the name of his, or the general good» (Roger, 1995: 94)¹¹, lo que implica que una *civitas* sadeana, es decir, una comunidad o ciudad libertina sería del orden de lo imposible.

Ahora bien, el componente *anárkhico* del libertinaje sadeano reside en la idea de que potencialmente cualquier configuración material dispuesta, cualquier individuo, podría ser amo o ama de los demás. Consecuentemente, los poderosos en las novelas de Sade no coinciden sino en sus gustos por los placeres mortíferos; independientemente de su género, etnia o nacionalidad, todo individuo libertino, para serlo, debe tener una disposición corporal hacia el goce de placeres fuertes e intensos (en esto se distingue de los cuerpos que se inclinan hacia los placeres suaves y que constituyen la corporalidad del individuo virtuoso). Este prototipo corpóreo adquiere, a través de la formación que recibe de las instructoras y los instructores libertinos, una voluntad de dominio y aniquilación de los otros. Sin embargo, si bien el modelo sádico-sacrificial se basa en la inequidad, este no hace al varón amo o sacrificador y a la mujer esclava o sacrificada sino que se desentiende de la idea de las identidades sexuales concebidas como esencias.

De esta manera, la tesis de la voluntad de dominio como potencialidad tiene un alcance pretendidamente universal en el libertinaje sadeano al aplicarse teóricamente a todos los seres humanos independientemente de su sexo o género. Sin embargo, la promesa revolucionaria que estaría implicada en esta dinámica parece disolverse ante la objeción de la «universalidad sustitutoria» (Amorós, 1996), la cual Amorós evoca a propósito del movimiento feminista en la Ilustración y de *La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*¹². Según ella, cuando se generan estas tesis universalizadoras que atañen al género humano en su conjunto:

...se abre un espacio lógico donde la definición de ser humano –persona completa- trasciende lo masculino (...) de tal manera que las mujeres pueden reconocer en ella, en el movimiento mismo por el que la formulan en esos términos, su vindicación (Amorós, 1996).

Sin embargo, continúa sosteniendo Amorós, en la realidad social las mujeres quedan por fuera de estas definiciones debido a que los varones se las atribuyen meramente a sí mismos. Mientras que, en lo que concierne a su fundamentación

11 «...la ilegitimidad de cualquier forma de coerción colectiva que se ejerza sobre el individuo en nombre su propio bien o del bien general».

12 *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* fue aprobada por la Asamblea Nacional Constituyente francesa en agosto de 1789. A raíz de que ésta no incluía a las mujeres, Olympe de Gouge redactó en 1791 la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*.

teórica, el *libertinage sadien* no parece establecer una jerarquización o naturalización de los sexos y géneros, no obstante, en sus diégesis y representaciones literarias, parece mantener y aceptar pasivamente la desigualdad material entre varones y mujeres que se da al interior del patriarcado. Así, en la carrera del libertinaje que emprende Juliette, para enriquecerse y ganar poder (impunidad, influencia política) no tiene otro camino más que la prostitución, es decir, la comercialización de su cuerpo o del de otras mujeres.

En línea con la crítica de Amorós respecto del fenómeno de la universalidad sustitutoria, otra teórica, Alicia Puleo (2003), argumenta que la pretendida igualdad entre los sexos en la obra de Sade es meramente aparente y esconde un subtexto de género, en el cual operarían, por un lado, el sexismo, entendido como la inferiorización, discriminación y exclusión de las mujeres, y por otro, el androcentrismo, que según la autora «fija estándares de lo propiamente humano a partir de la identidad masculina tal como es definida históricamente en los límites del sistema de género» (Puleo, 2003: 247). De este modo, lo masculino funcionaría como modelo neutro para todos los seres humanos, imponiendo como superior, en el caso de los libertinos, según Puleo, la transgresión de la norma moral. Las libertinas adoptarían este modelo aparentemente neutro, pero en definitiva masculino.

Puleo parece así compartir el espíritu crítico de Dworkin, quien sostiene que las libertinas sadeanas son hombres y usa la expresión «travestis literarios» para describirlas. Esta expresión de Dworkin remite a su vez a la de «*phallocrates*» de Luce Irigaray (1977) en el sentido en que las libertinas sadeanas adoptan un modelo masculino y al hacerlo se vuelven «libertinos de segunda» por lo que continúa su sometimiento e inferiorización ante los varones. Posteriormente, la construcción de Dworkin es re-significada y reivindicada por William Edmiston (2013), quien ofrece una lectura más optimista de Sade definiéndolo como un antecedente de la perspectiva *queer*. Según Edmiston, Sade justifica en los discursos libertinos las prácticas sexuales «ilegítimas», erosionando así los límites de la diferencia sexual.

El carácter grupal del libertinaje sadeano

A pesar de que la tesis del *isolisme* está focalizada en la figura del individuo, tal y como se articula en la diégesis novelística, el libertinaje sadeano es una empresa grupal, basada en alianzas que se forman únicamente con el fin de subyugar a otros u otras y de establecer un sistema de dominación y de opresión que se presenta a sí mismo bajo la forma de una lucha entre intereses particulares. En este sentido, el grupo o «comunidad» libertina se distingue radicalmente de aquellas asociaciones que tienen como fin la totalización o universalización, como, por ejemplo, la sociedad civil o la «voluntad general», en la cual hay (debe haber) un único interés común que comparten todos los ciudadanos *qua* ciudadanos. Los personajes libertinos se encargan de deslegitimar estas instancias universales, aduciendo que son conceptos vacíos que esconden y propician el adoctrinamiento de quien cree en ellas y que no pueden ser representativos de los intereses de todos los ciudadanos y ciudadanas. Sin embargo, estas figuras mortíferas no desestiman la fuerza del

grupo (de hecho viven y tienen sexo en comunidad) y se reconocen entre sí aun cuando pertenezcan, por ejemplo, a naciones diferentes.

En efecto, el *isolisme* sadeano dificultaría o vedaría una acción colectiva de liberación que no esté basada en el exterminio de los enemigos. Ahora bien, difícilmente podría este corresponderse con la proclama feminista por la igualdad entre los sexos, a menos que se piense la instancia de la liberación a la manera de Monique Wittig en *Les Guérillères*: «[Elles disent que] celles qui veulent transformer le monde s'emparent avant tout des fusils» (Wittig, 1969: 121)¹³. En contraste, Gayle Rubin argumenta que la acción política sería una vía efectiva de reorganización del sistema sexo/género pues una acción violenta de este tipo o un sistema en donde los dominados sean los varones no eliminaría la división de los sexos y los géneros ni los roles sexuales obligatorios. En cambio, sugiere Rubin, podría soñarse con «... an androgynous and genderless (though not sexless) society, in which one's sexual anatomy is irrelevant to who one is, what one does, and with whom one makes love» (Rubin, 1975: 204)¹⁴.

Algunos intérpretes consideran la posibilidad de una resistencia individual de la mujer sadeana. En efecto, Luce Irigaray (1977) habla, en su ensayo «Françaises», *ne faites plus un effort*, desde la voz de una sobreviviente a las crueldades de los libertinos sadeanos. La supervivencia es, en este sentido, una forma de resistencia, no tanto por haber escapado al contacto con los libertinos sino por haber resguardado su deseo, es decir, debido a que su deseo ha subsistido más allá de todas las situaciones en donde se supone que ha sido guiada hacia su satisfacción. Así, reflexiona Irigaray: «Que la femme ait un, deux, dix, vingt ...orgasmes; jusqu'à épuisement complète – *lassata sed non satiata*?- ne signifie pas qu'elle jouisse de sa jouissance» (Irigaray, 1977: 198)¹⁵. Tanto Juliette como Justine podrían ser aquí voces de la resistencia¹⁶.

Tal como destaca Judith Butler (2003) al analizar el ensayo de Simone de Beauvoir *Faut-il brûler Sade?* (1972), Beauvoir le reclama a Sade el haber construido la rebelión puramente como un acto individual. De hecho, como observa Angela Carter (2001), ninguna de las hermanas (ni Juliette ni Justine) siente un vínculo natural con las demás mujeres, ninguna siente que las mujeres sean una clase (ni sienten su pertenencia a esta clase¹⁷). De modo que su camino, su liberación de las inequidades atribuidas socialmente a la feminidad, si la hubiese, es predominantemente personal y por ello individual. En este sentido, concluye la autora, la mujer sadeana

13 «[Ellas dicen que] aquellas que quieren transformar el mundo se proveen antes que nada de fusiles».

14 «...una sociedad andrógina y sin género (aunque no sin sexo) en que la anatomía sexual no tenga ninguna importancia para lo que uno es, lo que hace y con quién hace el amor» (Rubin, 1986: 135).

15 «Que una mujer tenga uno, dos, veinte... orgasmos, hasta el agotamiento total *-lassata sed non satiata*?- no significa que ella goce de su goce» (Irigaray, 2009: 150).

16 No en vano Maurice Blanchot (1949) nos recuerda que, a pesar de que sus reacciones y actitudes son diametralmente opuestas, tanto Justine como Juliette viven los mismos acontecimientos y experimentan las mismas pruebas. Justine las sufre pero Juliette transformaría el dolor intensificando y magnificando el placer.

17 Annie Le Brun (2006: 137) afirma por su parte que Juliette es «Moins femme qu'extraordinaire machine psychologique», es decir, que «no es tanto mujer como (lo es) extraordinaria máquina psicológica».

subvertiría sólo su rol socialmente condicionado en el mundo de Dios, el Rey y la Ley (Carter, 2001: 155) pero no subvierte (no revoluciona) su sociedad, excepto incidentalmente. Excepto, podríamos agregar, como un constructo literario que muestra la posibilidad de intervención de las mujeres en el mejoramiento de sus condiciones de vida y en la exploración de su sexualidad. Al respecto, Simone de Beauvoir recuerda la preferencia de Sade por el género paródico y sostiene que: «Il [Sade] n'essaie pas d'instituer un univers neuf: il se borne à tourner en dérision, par la manière dont il l'imité, celui qui lui est imposé» (Beauvoir, 1972 : 49)¹⁸.

En este sentido, el texto de Nancy Miller (1995) titulado «Gender and narrative possibilities» nos ofrece una interpretación de cómo una libertina como Juliette se relaciona con lo colectivo y cambia su manera de establecer vínculos en la sociedad a partir de su iniciación en el libertinaje. Miller sostiene que la novela *L'Histoire de Juliette* pertenece al género del *Bildungsroman* y se propone mostrar cómo la misma se articula a través del procedimiento de la inversión; la formación y la superación de Juliette consistirá en su emancipación de todas las convenciones culturales y literarias asociadas a la feminidad (burguesa), invirtiendo la valorización positiva que, en el marco del patriarcado, se le atribuye a los roles de hija, esposa y madre, lo que culmina en su destrucción y liberación de la institución de la familia. El gesto de Juliette resulta una subversión para cuya explicación Miller toma el modelo socio-sexual de Claude Lévi-Strauss tal como habría sido elaborado por Algirdas Greimas y François Rastier (Miller, 1995: 222): mientras que en la sociedad francesa de fines del siglo XVIII, las relaciones matrimoniales son normativamente impuestas, y formarían parte de la esfera de la cultura, las relaciones anormales que quedarían en el dominio de la naturaleza, lo prohibido, lo reprimido, serían las relaciones incestuosas y homosexuales. Lo que Juliette hace, según Miller, al asesinar a su hija (a pedido de Noirceuil), después de haber asesinado y abusado sexualmente de su padre, es eliminar todos los vínculos de parentesco (sanguíneos) que pudiera tener, sustituyéndolos por una relación socialmente análoga: la de asociarse con Noirceuil, el directo culpable de su orfandad. Se somete así a la ley del Padre (Noirceuil) y finalmente, a la del Autor (Sade) ya que, concluye Miller, el signo de Juliette, el signo femenino, es el silencio (Miller, 1995: 225).

Introduciendo un matiz a la oposición dicotómica «Juliette-Justine» o «vicio-virtud», Michelle Vallenthini (2014) sostiene que en realidad existirían no dos sino tres mitos de la mujer en el imaginario sadeano debido a que integra al debate a Léonore, uno de los personajes de la novela *Aline et Valcour, ou le roman philosophique* y a Adélaïde, protagonista de la novela histórica *Adélaïde de Brunswick, princesse de Saxe*. Desde su perspectiva, ellas constituyen el «tercer sexo» sadeano, el cual resulta, según la autora, una «proposición ética y política» debido a que las mencionadas Léonore y Adélaïde habrían demostrado, por su pragmatismo y sensatez, no pertenecer ni al extremo del libertinaje en el cual se sumerge Juliette ni al modelo crístico-sacrificial encarnado por Justine. Es por eso que, desde el punto de vista de Vallenthini, a partir de estos dos personajes Sade habría desarrollado

18 «[Sade] No ensaya la creación de un universo nuevo, se limita a transformar en irrisorio el que le fue impuesto mediante la forma en que lo reproduce» (de Beauvoir, 1956: 79).

«une politique de l'hésitation, de la vacillation entre les extrêmes, emblématique d'une époque traversée par le doute face à un renouveau tant littéraire que politique» (2014: 30)¹⁹. En todo caso, ni Léonore ni Adélaïde desarrollan una línea crítica respecto de la opresión impuesta sobre la sexualidad femenina, lo que parece reforzar la idea de que la ruptura respecto del patriarcado y la hetero-normatividad no puede sino provenir del *libertinage sadien*.

Relaciones de parentesco y comunidades sexuales

De las lecturas anteriores, surge que, a través de la normalización libertina que opera en el cuerpo y la mente de Juliette, ella habría eliminado la red de parentesco en la cual, por nacimiento, estaba inscrita. ¿Podría esta idea realizarse consecuentemente a nivel político, como fundamento de un nuevo orden social? A propósito de esta pregunta, los intérpretes de la obra de Sade suelen estudiar sus propuestas «utópicas», como la que encontramos en el panfleto «François encore un effort si vous voulez être républicains» en *La philosophie dans le boudoir*, el cual se nos presenta como un discurso del libertino Dolmancé.

El proyecto «utópico» de esta obra tiene como principio la supresión de todos los límites y las determinaciones de la organización de la vida social, socavando así sus cimientos mismos. Lynn Hunt (1992) argumenta que con este panfleto Sade concibe un orden social vaciado de sociabilidad con el que pretendería articular una reducción al absurdo del problema que la Revolución Francesa enfrenta ante la necesidad de transmitir y continuar con su propio legado. En este sentido, tal como sostiene Klossowski en *Sade mon prochain*, el estado de una República debe ser, según Sade, la insurrección permanente, teniendo en cuenta que al cortar la cabeza del Rey, al rechazar la legitimidad del originario poder monárquico, se pierde la posibilidad de volver a restaurar esa fuente de legitimidad. Es por eso que, en el orden imaginario republicano que desarrolla Dolmancé, priman y reciben alabanza aquellas ideas que transgreden el sistema de atribución de roles sexuales afianzado por las relaciones de parentesco patriarcales. En particular, se destacan al menos tres: la sodomía, el incesto y las comunidades sexuales de mujeres y varones. La primera es por antonomasia el signo de la desintegración de las barreras de género; Dolmancé lo denomina «cambiar de sexo» (valdría tanto para mujeres como para varones).

La segunda y la tercera están estrechamente vinculadas. Dolmancé propone, en esta República libertina con la que sueña, organizar los intercambios sexuales creando espacios públicos en los que los ciudadanos y las ciudadanas puedan realizar sus deseos sexuales (él lo denomina «des maisons destinées au libertinage» (Sade y Abramovici, 2007: 156)). En lugar de defender la idea de que las mujeres deben «quedarse en casa» y por ende quedar relegadas al ámbito privado, lo que plantea Dolmancé es que tanto varones como mujeres estén públicamente disponibles para tener relaciones sexuales con cualquier otra u otro que se lo demandase

19 «...una política de la hesitación, de la vacilación entre extremos, emblemática de una época atravesada por la incertidumbre ante una renovación tanto literaria como política».

(recíprocamente, quienes acceden, pueden gozar de los otros y las otras de la misma manera). Parecería darse así una superposición entre lo público y lo privado, hasta el punto en el que estos dominios terminan por confundirse. En todo caso, es menester observar que esto implica, tal como sostiene Hunt, cierta «revolución sexual» para las mujeres. Dice Dolmancé:

...sexe charmant, vous serez libre; vous jouirez comme les hommes de tous les plaisirs dont la nature vous fait un devoir; vous ne vous contraindrez sur aucun, la plus divine partie de l'humanité doit-elle donc recevoir des fers de l'autre? Ah! Brisez-les, la nature le veut... (Sade y Abramovici, 2007: 157)²⁰.

En la propuesta de este personaje, entonces, habría una comunidad de mujeres y una de varones y los hijos e hijas que surgieren de esas uniones pasarían a ser hijos de la patria. De este modo, podría perfectamente darse el incesto –aunque probablemente sería indetectable. De hecho, agrega Dolmancé, «...l'inceste devrait être la loi de tout gouvernement dont la fraternité fait la base» (Sade y Abramovici, 2007: 159)²¹. Esta «vuelta a la naturaleza» que propone el libertino, la disolución de la prohibición del incesto, a la par del establecimiento de una endogamia inmanente entre los ciudadanos y ciudadanas de la patria, constituiría una parodia del concepto de fraternidad y habría sido causada por la ausencia de la ley del Padre (del rey) que impone la Revolución Francesa: el asesinato del Padre a manos de los hermanos²².

Hunt concluye que Sade no es consistente al postular este orden que rechaza todo tipo de parentesco y de linaje legítimo. La autora se apoya en las ideas de Lévi-Strauss, quien, según ella, sostiene que la sociedad sólo puede sobrevivir si el tabú del incesto asegura la reciprocidad social. De otra manera, los seres humanos vivirían en una crisis sacrificial permanente, según sugiere esta pensadora, aludiendo a *La violence et le sacré* de René Girard.

No obstante, observamos que el libertinaje sadeano es precisamente esto: una

20 «Sexo encantador, seréis libre. Gozaréis como los hombres de todos los placeres que os impone la naturaleza; no os detendréis ante ninguno. ¿La parte más divina de la humanidad debe portar las herraduras que le impone la otra? ¡Oh! Rompedlas, la naturaleza así lo quiere...» (Sade; del Barco [Ed.], 2010:176).

21 «...el incesto debería ser la ley de todo gobierno cuya base es la fraternidad» (Sade; del Barco [Ed.], 2010: 178).

22 Hunt (1992) lo analiza a la luz del mito de *Totem und Tabu* de Sigmund Freud: los hermanos se rebelan y matan al *Urvater*, se lo comen y adquieren su poder. En el relato de Freud, los hermanos sienten culpa por haber transgredido la interdicción del asesinato y ninguno puede incorporar completamente la sustancia del Padre en sí, lo que establece un equilibrio de poder pacificando su confrontación e impidiendo que alguno de ellos se convierta en Padre. Sigue rigiendo entonces la prohibición del incesto y la ley de la exogamia, más fuertemente incluso una vez muerto el Padre. Desde el punto de vista de Lévi-Strauss, la interdicción del incesto significa, sobre todo, la obligación que tiene el padre o el hermano de dar a su hermana o hija a otros. Así se constituye el intercambio de mujeres que da lugar a las relaciones de parentesco, en el que las mujeres son las pactadas y los varones son los que pactan, excluyéndolas de los beneficios de su propia circulación. No obstante, como para Sade los hermanos (los revolucionarios) no sienten culpa por haber asesinado al Padre (el Rey), su ley ha sido invalidada.

organización grupal cuyos integrantes se mantienen relativamente cohesionados al ejercer prácticas sacrificiales contra un enemigo externo común, a saber, la descendencia de la familia moderna. A diferencia de lo que sucede en las religiones primitivas, para los libertinos sadeanos, debido a que han roto con la ilusión de una trascendencia, no puede haber sacralización de la víctima, no hay dioses ni paz posibles, por lo que están condenados a reproducir esta violencia sacrificial *ad infinitum*. La audacia de Sade consiste en acusar a los revolucionarios de estar atrapados en este mismo mecanismo.

A modo de conclusión

La radical utopía de *La philosophie dans le boudoir* pone en juego ciertos interrogantes cuya reflexión nos permite establecer puentes con algunas pensadoras feministas contemporáneas. Siguiendo a Gayle Rubin en su análisis de la obra de Lévi-Strauss, podemos inferir que ni las diferencias de género ni la orientación heterosexual ni la asociación en pareja son datos naturales, sino que dependen de cómo se haya dado la división sexual del trabajo. Rubin entiende que esta funciona como un tabú que consolida binariamente dos sexos de características mutuamente excluyentes, exacerbando las diferencias biológicas y creando el género. Además, Rubin establece que el tabú del incesto presupone la interdicción, la represión de la homosexualidad. Por eso, afirma la autora que «Gender is not only an identification with one sex; it also entails that sexual desire be directed toward the other sex» (Rubin, 1975: 180)²³. De esta manera demuestra que a través de este mismo sistema sexo/género se produce la opresión tanto de las personas homosexuales como de las mujeres.

Así, la pregunta persiste: ¿Qué tipo de acción o cambio sería necesaria para que se acabe la opresión que sufren las mujeres? La cuestión es problemática pues, tal como observa Judith Butler (2004), para Lévi-Strauss el tabú del incesto no es un fenómeno contingente sino que constituye la ley universal de la cultura. Sin embargo, según esta pensadora en su obra *Undoing gender*, una podría admitir que hay estructuras que hacen posible el deseo, que lo condicionan, sin por ello estar obligada a aceptar que el deseo está absolutamente determinado por el rol del individuo en la red de relaciones de parentesco y que dichas estructuras son eternas e «...impervious to a reiterative replay and displacement» (Butler, 2004: 49)²⁴. De este modo, Butler afirma que, para no caer en esencialismos y poder defender la tesis de que la transformación social del género es posible, hay que romper con la idea de que hay reglas subyacentes que regulan el deseo en el inalterable y eterno reino de la ley (Butler, 2004: 47), criticando así no sólo a Lévi-Strauss sino al psicoanálisis lacaniano al mismo tiempo.

Butler sostiene que esta permeabilidad social atribuible al género permite describirle una dinámica normativa o interpretarlo como una norma. Volvemos de

23 «El género no es sólo una identificación con un sexo: además implica dirigir el deseo sexual hacia el otro sexo» (Rubin, 1986: 115).

24 «...insensibles a la reiterada repetición y al desplazamiento» (Butler, 2006:76).

esta manera a Juliette, ya que en ella se exhibe la productividad de la norma que Michel Foucault (1975) asoció al poder disciplinario, productividad que rescata Butler para poder defender la idea de que la sexualidad no está esencialmente determinada sino que es afectada e intervenida por los procesos sociales. La norma está instanciada en cada uno de los individuos a los que afecta y sobre los que se impone (no es una entidad metafísica que subsista autónomamente) y por lo tanto va modulándose y modificándose a partir de las prácticas institucionales y, en definitiva, las relaciones de poder en las que tales individuos estén inmersos.

Es por eso que, siguiendo a Stéphanie Genand (2015), observamos que, en la obra libertina de Sade, la construcción de las feminidades no nace de un pensamiento esencialista; a diferencia de los personajes varones que suelen ser más estáticos e invariantes, «...[chez Sade] la femme ne naît pas libertine, elle le devient. Elle choisit, plus précisément, ce qui constitue moins pour elle une essence qu'un possible»²⁵ (Genand, 2015: 15).

Al respecto, una última observación. No es vano notar que son principalmente las mujeres quienes exponen y defienden, sobre todo en *L'histoire de Juliette*, la teoría de la apatía libertina, del estoicismo necesario para adecuar al alma a las infinitas pasiones sexuales implicadas en el libertinaje, contrarrestando los efectos de una educación moral cristiana y ahogando cualquier posibilidad de remordimiento: Mme Delbène, la primera instructora de Juliette, y Clairwil, su fiel compañera, tal como recuerda Éric Marty en *Sade et les femmes* (Genand, 2014: 172). Tampoco es anodino advertir que la figura del discípulo o aprendiz varón no existiría en la obra de Sade sino secundaria y aleatoriamente; parecería que este saber teórico-práctico que hemos dado en llamar «filosofía libertina sadeana» debe ser explicitado por y para la mujer y aprehendido por ella. La asimetría entre el varón libertino y la mujer libertina se manifiesta así en sus diferentes representaciones literarias: mientras que la figura de la discípula es típicamente femenina (Juliette y Eugénie serían buenos ejemplos) y dinámica, en el sentido en que para ella la carrera del libertinaje se trata de un proceso a través del cual se va (trans) formando en busca de la soberanía absoluta (meta del libertinaje sadeano), el libertino varón suele aparecer en las narraciones sadeanas como un individuo en el cual el libertinaje ha alcanzado su máxima maduración posible. En él, se personifica en sí este *savoir vivre* pero no se daría, a través del procedimiento de la repetición, un cambio significativo de identidad.

El objetivo manifiesto de Sade al escribir obras en donde se instruya y se forme a la mujer en cuestiones relativas a la sexualidad nos revelaría, por un lado, que desde este punto de vista sería la mujer quien debería hacer un trabajo sobre sí para adecuarse a este modo de experimentar típicamente masculino al que hemos llamado libertinaje sadeano. Por otro, narrar la historia predominantemente desde la perspectiva de la muchacha-mujer nos mostraría cómo esa forma (sádica) de dominación y fagocitosis de los otros en el ámbito de la sexualidad, previamente supuesta, naturalizada, incuestionada y ausente del lenguaje y la literatura, nece-

25 «...la mujer no nace libertina, ella deviene [libertina]. Ella elige, más precisamente, aquello que constituye para ella no tanto una esencia como una posibilidad».

sita en un momento culminante de la Ilustración, un despliegue teórico, esto es: un discurrir sintético de su misma racionalidad.

BIBLIOGRAFÍA

- ABRAMOVICI, Jean-Christophe (2013): *Encre de sang. Sade écrivain*, Paris, Garnier.
- (2014): «Le paradigme sodomite chez Sade», *Romance Studies*. Vol. 32, N° 3, pp. 204-213.
- AMORÓS, Celia y PULEO, Alicia (Eds.) (1993): *La Ilustración olvidada: La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Madrid, Anthropos.
- AMORÓS, Celia (1994): *Feminismo: igualdad y diferencia*, México, UNAM.
- (1996): «Revolución francesa y crisis de legitimación patriarcal», *Hiparquia*. Vol. 8, pp. 5-39. Disponible en: <http://www.hiparquia.fahce.unlp.edu.ar/numeros/volviii/revolucion-francesa-y-crisis-de-legitimacion-patriarcal>
- (1997): *Tiempos de feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Cátedra.
- APOLLINAIRE, Guillaume (1909): *L'Œuvre du Marquis de Sade*, Paris, Bibliothèque des curieux.
- BATAILLE, Georges (1987): *L'érotisme*. En *Œuvres complètes*, Tomo X, Paris, Gallimard.
- BLANCHOT, Maurice (1949): *Lautréamont et Sade*, Paris, Minuit.
- BRAIDOTTI, Rosi (1998): «Sexual difference theory». En Alison JAGGAR & Iris Marion YOUNG (Comps.): *A Companion to feminist philosophy*, Oxford, Blackwell.
- BUTLER, Judith (2003): «Beauvoir on Sade: making sexuality into an ethic». En Claudia CARD (Ed.): *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2004): *Undoing gender*, Nueva York, Routledge.
- (2006): *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós.
- CARTER, Angela (2001) *The Sadeian Woman: And the Ideology of Pornography*, New York, Penguin.
- DE BEAUVOIR, Simone (1956): *El Marqués de Sade*, Buenos Aires, Leviatán.
- (1972): *Faut-il brûler Sade?*, Paris, Gallimard.
- DELEUZE, Gilles (1967): *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*, Paris, Minuit.
- DELON, Michel (2010): «L'obsession anale de Sade», *Annales historiques de la Révolution française*. Vol. 361, pp. 131-144. Disponible en: <http://ahrf.revues.org/11710>
- (2011): *Le principe de délicatesse: libertinage et mélancolie au XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel.
- DERRIDA, Jacques (1972a): «La pharmacie de Platon». En *La dissémination*, Paris, Seuil.
- (1972b): *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit.
- DWORKIN, Andrea (1979): *Pornography: Men Possessing Women*, New York, Penguin.
- EDMISTON, William (2013): *Sade: queer theorist*, Oxford, SVEC.
- FOUCAULT, Michel (1975): *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard.

- FRAPPIER-MAZUR, Lucienne (1991): *Sade et l'écriture de l'orgie*, Paris, Nathan.
- GALLOP, Jane (2005): «The Liberated Woman», *Narrative*. Vol. 13, pp. 89-104.
- GENAND, Stéphanie (2014): «Entretien avec Éric Marty: la violence et le déni», *Itinéraires. Littérature, textes, cultures*. Vol. 2013-2, pp. 167-179.
- (2015): «Le libertinage existe-t-il au féminin? Le cas Justine dans l'œuvre de Sade», *Revue de la BNF*. Vol. 2, N° 50, pp. 14-19.
- GIRARD, René (1972): *La violence et le sacré*, Paris, Grasset.
- GODINEAU, Dominique (2003): *Les femmes dans la société française, XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, Armand Colin.
- HUNT, Lynn (1992): *The family romance of the French Revolution*, Berkeley, University of California Press.
- IRIGARAY, Luce (1974): *Spéculum. De l'autre femme*, Paris, Minuit.
- (1977): «'Françaises,' ne faites plus un effort». En *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Minuit.
- (2009): *El sexo que no es uno*, Madrid, AKAL.
- KITTREDGE, Katherine (2003): *Lewd and Notorious. Female Transgression in the Eighteenth Century*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- KLOSSOWSKI, Pierre (1967): *Sade mon prochain*, Paris, Éditions du Seuil.
- LABORDE, Alice (1972): «La notion d'isolisme et ses implications lyriques dans l'œuvre du marquis de Sade», *Studies on Voltaire and the Eighteenth century*. Vol. 88, pp. 871-880.
- LACAN, Jacques (1971): «Kant avec Sade». En *Écrits II*, Paris, Seuil.
- LE BRUN, Annie (1993): *Soudain, d'un bloc d'abîme, Sade*, Paris, Gallimard.
- (2006): «Pourquoi Juliette est-elle une femme ?». En *On n'enchaîne pas les volcans*, Paris, Gallimard.
- (2008): *Sade. De pronto un bloque de abismo*, Buenos Aires, Cuenco de plata.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1991): *Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires, Paidós.
- LOTTERIE, Florence (2013): *Le Genre des Lumières. Femme et philosophe au xviiiè siècle*, Paris, Classiques Garnier.
- MILLER, Nancy (1995): «Gender and narrative possibilities». En David ALLISON, Mark ROBERTS & Allen WEISS (Eds.): *Sade and the narrative of transgression*, New York, Cambridge University Press.
- MILLET, Kate (2000): *Sexual politics*, Chicago, University of Illinois Press.
- PATEMAN, Carole (1988): *The sexual contract*, Stanford, Stanford University Press.
- (1995): *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos (Traducción de María Luisa Femenías e Introducción de María-Xosé Agra Romero).
- PULEO, Alicia (2003): «Moral de la transgresión, vigencia de un antiguo orden», *Isegoría*. Vol. 28, pp. 245-251.
- ROGER, Philippe (1995): «A political minimalist», En David ALLISON, Mark ROBERTS & Allen WEISS (Eds.): *Sade and the narrative of transgression*, New York, Cambridge University Press.
- RUBIN, Gayle (1975): «The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex», En Rayna REITER (Ed.): *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press.

- (1986): «El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo», *Nueva Antropología*. Vol. III, N° 30, pp. 95-145.
- SADE, Donatien Alphonse François y ABRAMOVICI, Jean-Christophe (Ed.) (2007): *La philosophie dans le boudoir*, Paris, GF Flammarion (presentación y notas de Jean-Christophe Abramovici).
- SADE, Donatien Alphonse François y DEL BARCO, Oscar (Ed.) (2010): *La filosofía en el tocador*, Buenos Aires, Colihue (Introducción, traducción y notas de Oscar Del Barco).
- SADE, Donatien Alphonse François y DELON, Michel (Ed.) (1990-8): *Œuvres*, Vols. I-III, Paris, Gallimard-Pléiade.
- SANTA CRUZ, María Isabel (1992): «Sobre el concepto de igualdad: algunas observaciones», *Isegoría*. Vol. 6, pp. 145-152.
- VALLENTINI, Michèle (2014): «La troisième femme», *Itinéraires. Littérature, textes, cultures*. Vol. 2013-2, pp. 21-31.
- VIENNOT, Éliane (Ed.) (2012): *Revisiter la «querelle des femmes». Discours sur l'égalité/inégalité des sexes, de 1750 aux lendemains de la Révolution*, Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne.
- WARNER, Michael (Ed.) (1991) *Fear of a queer planet: queer politics and social theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- WITTIG, Monique (1969): *Les Guérillères*, Paris, Minuit.

Recibido el 21 de enero de 2016
Aceptado el 14 de junio de 2016
BIBLID [1132-8231 (2016): 91-108]

**El feminismo desde lo indígena: trayectorias de estudiantes
Wayuu en la Universidad Santo Tomás de Bucaramanga**

*Indigenous Feminism: Trajectories of Wayuu Students at
Santo Tomás University in Bucaramanga*

RESUMEN

La llegada en el año 2009 de estudiantes wayuu en la Universidad Santo Tomás de Bucaramanga (USTA) ocasionó un encuentro intercultural particular que remodela sus subjetividades, las cuales transcurren en escenarios que transitan entre las realidades culturales de la Alta Guajira y la ciudad de Bucaramanga (Colombia). El artículo investiga las diferentes trayectorias de vidas que definen y co-construyen las subjetividades del estudiantado y que atraviesan sus cosmovisiones mitológicas, culturales, educativas y de género. A partir del feminismo indígena, la teoría decolonial y el método biográfico, este artículo analiza dichas trayectorias desde una perspectiva de género, tratando de evidenciar cómo se define lo femenino y lo masculino con relación a los cambios territoriales, epistemológicos, pedagógicos y socioculturales a los cuales se ven enfrentado/as en su nuevo escenario de aprendizaje.

Palabras clave: Feminismo indígena, método biográfico, estudiantes Wayuu, género y subjetividad, teoría decolonial.

ABSTRACT

In 2009, Wayuu students began to attend Santo Tomás University for the first time and this occasioned an intercultural encounter, reshaping their subjectivities in between the cultural realities of the Alta Guajira and the city of Bucaramanga (Colombia). This article investigates the different paths that define and co-construct the subjectivities of these students as they intersect with their mythological, cultural, educational and gender cosmovisions. Drawing from indigenous feminism, decolonial theory and biographical methods, this article aims at analyzing, from a gender perspective, the subjectivities of the Wayuu students who have decided to study at USTA in order to express how femininities and masculinities are defined in relation to the territorial, epistemological, pedagogical and socio-cultural changes to which these students are confronted in their new educational context.

Keywords: Indigenous Feminism, biographical method, Wayuu students, gender and subjectivity, decolonial theory.

SUMARIO

1. Introducción. 2. Fundamentos epistemológicos de la investigación. 2.1 Decolonialidad como paradigma-otro. 2.2 Educación intercultural y género. 2.3 Feminismo desde lo indígena: Contra-hegemonía. 3. Metodología. 4. Trayectorias educativas y subjetividades de género. 4.1 Dimensión simbólica del cuerpo: el ritual de paso. 4.2 La construcción cultural de lo femenino y de lo masculino. 4.3 Decolonizar el género: subjetividades discontinuadas. 5. Conclusiones preliminares. 6. Bibliografía.

1 Universidad Santo Tomás, Bucaramanga (Colombia); sophia_1810@hotmail.com.

2 Universidad Santo Tomás, Bucaramanga (Colombia); priscyll.anctil@gmail.com.

1. Introducción

El presente artículo³ se deriva de un proceso de investigación en curso, que surge a propósito de la llegada de 17 estudiantes wayuu a la Universidad Santo Tomás de Bucaramanga en el año 2009. El arribo a una nueva ciudad y el cambio de escenarios formativos, propició un encuentro intercultural particular que ha impactado en las construcciones de las subjetividades de las y los estudiantes wayuu. Por tal motivo, el proyecto de investigación⁴ dentro del que se inscribe el presente artículo, se ha propuesto analizar la constitución de las subjetividades a partir de las trayectorias educativas del estudiantado indígena. En consecuencia, las líneas a continuación se concentrarán en evidenciar y analizar, desde el feminismo indígena, la teoría decolonial y el método biográfico, cómo se construye lo femenino y lo masculino, en relación con los cambios territoriales, epistemológicos, pedagógicos y socioculturales a los cuales se ven enfrentado/as las/los estudiantes wayuu.

Para alcanzar el objetivo propuesto, el presente artículo está dividido en tres momentos: primero se explican los marcos epistémicos de la investigación: teoría decolonial, educación intercultural y feminismo desde lo indígena; después se expone la metodología elegida para la realización de la investigación, y finalmente se presenta un análisis de las trayectorias de formación del sujeto, a través de las interrelaciones de género.

2. Fundamentos epistemológicos de la investigación

El marco teórico que fundamenta la investigación dentro de la que se inscribe el presente artículo contempla varias perspectivas de análisis, para el caso particular se abordarán tres: el enfoque decolonial, la educación intercultural y el feminismo desde lo indígena como crítica al modelo imperante del feminismo hegemónico. Estas categorías de análisis sirven para examinar las narrativas del estudiantado indígena, respecto a la construcción del género que oscila entre los territorios de la Alta Guajira y los de Bucaramanga y la USTA.

3 Se presentaron los resultados parciales de este artículo en el XVI Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana - *Lecturas actuales de la Filosofía Latinoamericana: Género, cultural y poscolonialidad* en la Universidad Santo Tomás de Bogotá entre el 30 de junio y el 3 d julio de 2015.

4 Este artículo se inscribe en una investigación más amplia titulada *Trayectorias de vida y formación profesional: indígenas wayuu en la Universidad Santo Tomás de Bucaramanga, Colombia*, en donde se exploran los procesos de constitución de las subjetividades del estudiantado wayuu que inició su carrera profesional en 2009 en la USTA de Bucaramanga. El objetivo de la investigación principal es *analizar el proceso de (re)constitución del sujeto indígena wayuu en las dimensiones pedagógicas, de género, religiosas y culturales propiamente dichas, de las y los estudiantes wayuu, a partir de las trayectorias educativas originadas en los territorios de la Alta Guajira y continuadas en la Universidad Santo Tomás de Bucaramanga*. Esta investigación tiene cuatro categorías de análisis que orientan su desarrollo: (1) géneros y sexualidades, (2) espiritualidades y creencias, (3) la cultura, es decir los usos y costumbres y (4) las prácticas pedagógicas. El presente documento abarca los resultados de la primera categoría de análisis.

2.1 Decolonialidad como paradigma-otro

La epistemología occidental, derivada de la modernidad, ha impedido reconocer que todo conocimiento es situado y que el sujeto no está desligado de lo que conoce, de su contexto o de la geopolítica mundial (Haraway, 1995; Mignolo, 2009). De esta forma, se entiende que lo occidental es un conjunto de «saberes, tradiciones y paradigmas para interpretar el mundo, a partir del dominio histórico de la cultura europea, que tiene como origen la razón científica, difundida hegemonícamente en otros espacios y contextos» (Durán Camelo, 2010: 244). La perspectiva decolonial busca deshacerse de esta imposición marcada sobre todo por Europa, para alcanzar una verdadera interculturalidad como alternativa a la «colonialidad cultural» (Restrepo y Rojas, 2010: 93). Además, la decolonialidad nos permite reflexionar sobre los tres pilares que sustentaron la colonización: el poder, el saber y el ser; pilares que avalan la opresión estructural de los pueblos indígenas (Garzón López, 2013: 305), entre los cuales se encuentra la comunidad wayuu.

El análisis decolonial permite abrir espacios de resistencia al modelo educativo que ha dominado en América Latina desde la colonización y que ha contribuido a desestabilizar los diferentes roles de género preexistentes en las comunidades indígenas. Para nuestro análisis es fundamental considerar los cambios ocurridos en el pueblo wayuu con la llegada de la cosmovisión occidental, que provocó una hibridez de saberes, creencias y relaciones de géneros; pues entender las diferentes dinámicas que enmarcan las vidas de las mujeres wayuu en sus trayectorias educativas, implica reconocer la necesaria decolonización del sujeto femenino.

Respecto al cuerpo de la mujeres, por ejemplo, se observa que en la tradición occidental está asociado a la patria como «madre de la nación», se tiende a ver a la mujer como la que pare los hijos que van a defender la ilusión de un territorio «nacional» (Durán Camelo, 2010: 244; Banner, 2009). La decolonización del sujeto femenino, por el contrario, permite reivindicar las diferentes visiones que se tienen sobre lo femenino y por tanto facilita la comprensión de las cosmovisiones indígenas, pues para los wayuu, «[...] la mujer se ubica como eje de la familia, centro de la cultura y valor tanto social como económico» (Durán Camelo, 2010: 244).

En definitiva, analizar las subjetividades de género en el pueblo wayuu, requiere primero de la deconstrucción del modelo educativo actual y, segundo, de la observación de esta construcción del sujeto desde una perspectiva intercultural que no subestime los conocimientos ancestrales y sus impactos en la constitución de lo femenino y de lo masculino. Se trata de tomar un camino crítico al modelo occidental de formación del sujeto, desde un enfoque decolonial que permita generar conocimientos de frontera, sin olvidar la necesidad de un diálogo equitativo entre el paradigma occidental reflejado en las trayectorias universitarias del estudiantado wayuu, y las cosmovisiones indígenas expresadas en sus relatos.

2.2 Educación intercultural y género

La interculturalidad hace referencia a un enfoque de carácter social que busca integrar las diferentes culturas presentes en determinado grupo poblacional; lo que se pretende es que quienes hagan parte de este grupo reconozcan la pluriculturalidad y entiendan la relación de interdependencia entre las distintas culturas. La educación intercultural se presenta entonces como un modelo que busca, a través de la práctica educativa, responder a las demandas de la pluriculturalidad, fomentando en el grupo cultural mayoritario un diálogo equitativo con las otras culturas y capacitando y/o fortaleciendo los procesos educativos propios de las poblaciones étnicas en general.

El modelo educativo intercultural le apuesta a la formulación de una educación contextualizada que fomente el desarrollo regional y que satisfaga las demandas de las comunidades en general; se trata de un modelo holístico que da respuesta a las problemáticas emergidas de la vigente visión occidental, por lo que es posible encontrar algunos lazos de unión con la teoría decolonial.

Según Estermann (2006), la interculturalidad trasciende de la «integración estética moderna» en la que las culturas emergentes estarían destinadas a ocupar un lugar privilegiado en una galería de arte o museo histórico, y de la «absorción cultural» a manos del modelo occidental imperante, para convertirse en una «interculturalidad no hegemónica y dialógica», en la que exista una igualdad dialogal entre las culturas y los actores de las mismas, pues a fin de cuentas, la interculturalidad no apunta a un debate entre ideas, sino a un diálogo equitativo entre sujetos que poseen formas diversas de entender el mundo.

En lo que respecta a la investigación dentro de la que se enmarca el presente artículo, el enfoque intercultural se hace indispensable, no sólo porque la construcción de las subjetividades de las y los estudiantes wayuu que asisten a la USTA está atravesada por los componentes urbanos e indígenas; sino porque en lo referente a las comunidades étnicas, la definición de los roles y la identidades de género se construye con base en las cosmovisiones ancestrales, por lo que es imperante cuestionar la perspectiva monocultural y eurocéntrica que se tiene de género y entender que «el género se construye de diversas maneras en diferentes contextos históricos» (Hernández Castillo, 2001: 15).

2.3 Feminismo desde lo indígena: Contra-hegemonía

El tercer componente del marco epistémico elegido para este artículo se alinea con los anteriormente mencionados, dado que pretende desvelar las inconsistencias teóricas que han sustentado el feminismo hegemónico, a partir de la posición de la «mujer blanca, occidental, heterosexual, de clase media, urbana, educada y ciudadana contra el patriarcado como categoría universal» (Bidaseca, 2010: 131; Hernández Castillo, 2001: 13-14). De esta forma, se han definido las luchas de las mujeres según esta corriente ideológica predominante, basada en un modelo «no

reconocido de centro y periferia⁵) (Cunningham, 2006: 56) que proporciona un terreno fértil para la triple opresión de género, «raza» y clase.

La consolidación del feminismo hegemónico dominado por las mujeres norteamericanas y europeas, ha contribuido al aumento de las brechas mundiales, pues ha creado más desigualdades y precariedad, y ha olvidado el objetivo de la emancipación femenina y la equidad de género:

En los inicios del feminismo, la reflexión sobre la emancipación de la mujer se hacía en función del binarismo varón / mujer, contrarrestándola con la condición masculina. Las diferencias entre mujeres, que antes eran subsumidas a la ilusión de una opresión en común, constituyen el nuevo eje articulador del feminismo contra-hegemónico (*sic*). (Bidaseca, 2010: 129).

La mayoría de las autoras alineadas con el feminismo indígena subrayan justamente la equivocación fundamental del feminismo hegemónico a la hora de comprender las realidades de las mujeres indígenas: la falta de un enfoque que tenga en cuenta la diversidad cultural, lingüística y social de las distintas organizaciones de mujeres o grupos étnicos. Además, se considera que el feminismo hegemónico pone un énfasis excesivo en los derechos individuales; por eso, se propone desde lo indígena, darle una importancia igual a los derechos colectivos que aseguran la autodeterminación y el reconocimiento tanto de las mujeres, como de la población étnica en general (Cunningham, 2006: 56-57).

Entre otras teóricas, Butler ha manifestado las fallas de la construcción de un sujeto mujer oprimida de forma universal, como fundación por excelencia del feminismo: «es imposible separar el «género» de las intersecciones políticas y culturales en las que constantemente se produce y se mantiene» (Butler, 2007: 49). Lamas argumenta siguiendo la misma línea: «La asimetría entre hombres y mujeres significa cosas distintas en lugares diferentes. Por lo mismo la posición de las mujeres, sus actividades, sus limitaciones y sus posibilidades varían de cultura en cultura» (Lamas, 1986: 184).

Desde lo indígena se reconoce la necesidad de deshacer estas marcas coloniales de opresión, que muchas veces han perpetuado las desigualdades económicas, de clase y «raza», «*making the cultural and linguistic diversity of our Peoples invisible*». (Cunningham, 2006: 57). Esta herencia colonial posibilitó la lenta erosión de los roles de género, establecidos sobre una base igualitaria en las culturas indígenas: «*In fact, the traditional notion of duality between men and women in Indigenous worldview is closely compatible with our vision of feminism*» (Cunningham, 2006: 57). Como respuesta, el feminismo indígena como marco epistémico contra-hegemónico nace a raíz de las desigualdades vividas por las mujeres indígenas, frente a un sistema sexo/género que no respondía a sus contextos geopolíticos y a sus realidades cotidianas.

5 Traducción personal de las autoras. Texto original: «an unacknowledged model of centre and periphery».

Se identifica la década de los noventa como un punto de inflexión en las representaciones de las mujeres indígenas «como actrices políticas y como constructoras de su propia historia» (Hernández Castillo, 2001: 11). De ahí, se organizaron las resistencias desde lo indígena a partir de la construcción de un discurso decolonial que busca la elaboración de uno propio que cuestione «tanto el sexismo y el esencialismo de las organizaciones indígenas, como el etnocentrismo del feminismo hegemónico» (Hernández Castillo, 2001: 2), pasando, inevitablemente, por un reconocimiento de la autonomía de los pueblos y territorios ancestrales (Cunningham, 2006: 56; Hernández Castillo, 2001: 8). El feminismo desde lo indígena, o desde Abya Yala⁶, invita a considerar una opción individual de feminismo, pero dentro de un proceso más amplio de reivindicaciones políticas colectivas (Gargallo Celen-tani, 2014: 149).

3. Metodología

La metodología utilizada en esta investigación es cualitativa, pues se basa en las narrativas obtenidas a partir de las entrevistas biográficas; además, las narrativas son complementadas por una indagación documental que se centra en las categorías epistémicas ya expuestas. El método biográfico ha sido elegido para poner énfasis sobre el relato de vida y por tanto, sobre la constitución de las subjetividades del estudiantado wayuu desde su infancia hasta la etapa adulta vivenciada en la USTA. Este método es importante para el análisis de subjetividades, ya que «busca explorar las raíces de la acción humana a través de los relatos de los propios sujetos, teniendo en cuenta las asunciones histórico-culturales que generan múltiples referentes de significación personal» (Argüello Parra, 2014: 24).

Para el caso particular, se ha analizado la construcción de las subjetividades del estudiantado, desde una perspectiva de género que contempla las oscilaciones entre costumbres, tradiciones y presiones sociales derivadas de la modernidad occidental. De esta forma, la indagación sobre la formación del sujeto wayuu a través del tiempo y de los varios escenarios de aprendizaje, aportará lo propio a las reflexiones sobre las diferentes concepciones de género que emergen del mundo indígena.

Este artículo presenta los resultados de la primera categoría investigativa del proyecto general de investigación realizado en la USTA, es decir, el componente de género, en donde se ha encontrado una particular tendencia en relacionar las temáticas educativas con los roles de género que fluctúan entre las representaciones de la niñez y las realidades de la etapa actual del desarrollo personal. Se han entrevistado 4 estudiantes⁷ y gracias al método biográfico, hemos podido complejizar la

6 Nombre con el que los pueblos indígenas designan al territorio suramericano, literalmente significa «tierra de sangre vital».

7 Cada estudiante firmó un consentimiento informado. Por cuestiones de confidencialidad, no se usarán los nombres reales de las y los participantes.

perspectiva sobre la experiencia vivida y facilitar la apropiación de la cosmovisión indígena y la comprensión de las nuevas subjetividades.

Se presentaron algunos limitantes en la conducción de las entrevistas. Por una parte, ha sido difícil tener un relato continuo en los encuentros, dado que el recorrido de la «trayectoria» educativa es largo y presenta muchas encrucijadas con distintas vivencias personales. Es parte del ejercicio del relato biográfico, pensar y repensar, interpelar la memoria e interpretar su propia experiencia de vida. Además, entendemos también la profundidad emocional generada por los temas tratados, y consideramos que estas discontinuidades representan elementos de análisis como los silencios y las dudas.

4. Trayectorias educativas y subjetividades de género

4.1 Dimensión simbólica del cuerpo: el ritual de paso

Uno de los aspectos a considerar en el análisis de las subjetividades del estudiantado wayuu que asiste a la USTA, es el simbolismo del ritual de paso, pues éste es determinante para el desarrollo de las mujeres wayuu, ya que representa el paso de niña a mujer y el aprendizaje y apropiación de las costumbres de la etnia; además, al presentarse en edad escolar, modifica las trayectorias educativas de las estudiantes wayuu.

El ritual de paso es una práctica ancestral que simboliza la llegada de la menarquía en las niñas wayuu y entrelaza las dimensiones fisiológicas (cambios corporales) y simbólicas (apropiación de las costumbres y tradiciones de la etnia) de la mujer indígena:

Ese proceso primero lo acuestan en el suelo boca abajo mientras le cuelgan el chinchorro alto en un cuarto aislado donde nadie se mete, donde nadie tiene que estar molestando [...] Ahí la tuvieron 5 días dándole una bebida, una toma que es una planta tradicional, una de color verde, otra de color blanco, otra de color rojo; rojo por la sangre que ha perdido, verde para mantener una piel suave y blanco para que no tenga sed. O sea, durante esos 5 días no recibe nada de comida, solamente las plantas tradicionales, y debe mantener una posición firme, no puede estar molestando la piel [...] en esa época nos daban el algodón, tocaba en la casa, mi papá sembraba el algodón, entonces traían el algodón y tocaba limpiar el algodón, nos enseñaban la técnica de dejar ese algodón limpio limpio, sí, ese es el primer trabajo [...] ya después eh... lo ponen a tejer, mochila sobre todo, porque ya es suave, luego lo enseñan a hacer hamaca, a hacer chinchorro, o sea ahí durante el año, produzca, sí, pero sin dejarse ver de nadie⁸.

Para la comunidad wayuu la constitución de las subjetividades está precedida y determinada por su ser indígena, por esta razón, la configuración del sujeto femenino debe estar guiada por la cosmovisión de la etnia comunicada a través de

8 Entrevista 4; miércoles 13 de mayo de 2015.

sus prácticas tradicionales. El ritual de paso se asume como un suceso cultural que cuida la pureza de la mujer, a la vez que la guía en su proceso de constitución como ser femenino.

Lo observado en las entrevistas biográficas es que las prácticas que componen el ritual de paso están atravesadas por una doble visión de la pubertad: la fisiológica y la simbólica. La primera apunta a una transformación del cuerpo de la mujer, la segunda se concentra en la apropiación de los valores culturales que fundamentan la cosmovisión de la etnia. Para la comunidad wayuu las prácticas rituales trascienden lo puramente simbólico y empiezan a determinar la manera de estructurar y de vivir los cuerpos de las mujeres.

La pubertad fisiológica asocia la llegada de la primera menstruación con el inicio de un proceso de purificación, en el que lo primero que se desintoxica es el cuerpo:

Se baña tres veces al día también y dos veces en la noche, o sea a las doce y a la una de la mañana y a las seis de la mañana lo bañan también, o sea lo van purificando, es como purificar el cuerpo, o sea botar todo...si fue desobediente en su niñez, si fue altanera en su niñez, entonces lo van purificando de eso, esa es la idea del encierro [...] jah! Y otra cosa es que totalmente lo dejan sin cabello [...] o sea es una limpieza total que le hacen a la mujer⁹.

La purificación, aunque recae sobre lo fisiológico, se fundamenta en las tradiciones y creencias de la etnia, pues los baños y las tomas sagradas tienen como finalidad moldear el cuerpo y el comportamiento futuro de la nueva mujer y cuidarla de posibles peligros:

Preparan una baño también de planta tradicional, esa planta tradicional no sé cómo la llamarán acá, el indio desnudo se llama, es una planta donde... o sea con las hojas se machaca y le preparan ese baño, o sea cualquier situación difícil que enfrente más adelante, que se puedan resbalar, porque esa planta es muy suave, es muy lisa, y para que también sea difícil cuando un hombre la esté molestando. La bañan, la bajan por ahí a la una de la mañana, o sea que la mujer no sea dormida, o sea, sea fuerte para la situación¹⁰.

La estructuración y el cuidado del cuerpo responden a valores estéticos y culturales reafirmados por el pueblo wayuu, que concibe a la mujer como la portadora de la cultura y el espíritu de la etnia, por lo que protege la sangre que más tarde, cuando sea tiempo de ser fecundada, garantizará la expansión del clan y el afianzamiento de los lazos matrilineales. En el ritual de paso, «lo simbólico reprime el cuerpo, ataja impulsos e instintos en vista de la producción de un salto cualitativo en la sexualidad y en el comportamiento social» (Durán Camelo, 2010: 245).

La deconstrucción del discurso feminista hegemónico, implica reafirmar la consolidación de una perspectiva de género situada culturalmente, que entienda que

9 Entrevista 4; miércoles 13 de mayo de 2015.

10 Entrevista 4; miércoles 13 de mayo de 2015.

«el contexto económico y cultural en el que las mujeres indígenas han construido sus identidades de género, marca las formas específicas que toman sus luchas, sus concepciones sobre la <dignidad de la mujer> y sus maneras de plantear alianzas políticas» (Hernández Castillo, 2001: 3).

Así, aunque en términos del feminismo hegemónico la modificación del cuerpo y la cultura de la imagen son herramientas que reivindican la sumisión de la mujer, en el caso de comunidades indígenas como la wayuu, el problema del cuerpo adquiere tintes diferentes, pues al estar analizado desde una perspectiva intercultural, la identidad de género y sus dimensiones corporales se contextualizan, y las prácticas ancestrales como la toma de hierbas medicinales, la puesta en el suelo con la cabeza hacia abajo para prevenir la aparición de barriga, o la imposibilidad de rascarse por temor a quedar con cicatrices de por vida, son justificadas por la mujeres de la etnia, pues ven en dichas prácticas el derecho a la conservación de la cultura.

En lo referente a la pubertad cultural, el ritual de paso garantiza que la recién convertida en señorita adquiera la madurez que necesitará para realizar su vida en libertad. Las encargadas de impartir las lecciones son las abuelas o tías paternas, mujeres que gracias a su madurez gozan de la sabiduría necesaria para guiar el destino de la niña encerrada y garantizar que se apropie de las tradiciones y costumbres de la etnia: «mientras eso mi abuela le hablaba y le decía muchos consejos, o sea en esa etapa lo que recibe la mujer son muchos consejos [...] son consejos de la abuela, o sea, son consejos sabios»¹¹.

En la actualidad, el aprendizaje de la técnica del tejido ha representado para las mujeres wayuu una herramienta de emancipación, pues muchas de ellas comercializan sus artesanías y consiguen cierta independencia económica; además, el contacto con el mundo *arijuna* (no indígena), ha hecho que la mujer wayuu se vuelva un puente de comunicación entre las culturas indígena y urbana, consiguiendo un papel de liderazgo en la mediación de conflictos entre ambas culturas (Mancuso, 2005).

Las concepciones fisiológicas y simbólicas de la pubertad manifestadas en el ritual de paso, moldean las subjetividades de las mujeres que son sometidas a éste; quienes hayan sido encerradas no sólo se garantizan un mayor estatus dentro de la etnia, sino que se vuelven más conscientes de su cultura, por eso encuentran preocupante que la tradición del encierro se esté perdiendo debido a procesos como la migración a contextos urbanos, o la inmersión en instituciones educativas formales que no consienten la inasistencia a clase requerida para el ritual de paso:

Hoy en día se ha perdido la costumbre, o sea ya la niña se desarrolla y ya es como normal, ya a los cuatro, dos meses ya está embarazada, ya tiene marido o se desarrolla ya muy temprano [...] hoy en día una niña de 11 años ya es señorita, pero no se nota porque no tuvo ese proceso, entonces es importante rescatar eso¹².

11 Entrevista 4; miércoles 13 de mayo de 2015.

12 Entrevista 4; miércoles 13 de mayo de 2015.

En las entrevistas biográficas realizadas, se pudo evidenciar que respecto a las trayectorias educativas, el ritual de paso retrasa el proceso escolar de las mujeres wayuu, pues si el encierro dura varios meses (un año en la mayoría de los casos), la nueva señorita se ve forzada a posponer sus estudios y entrar en una innegable desventaja con los hombres de la etnia: «luego de eso me desarrollé, tuve que suspender un año el estudio y todos los 4 íbamos iguales, o sea tuve que atrasar de mis hermanos [...] íbamos todos en el mismo curso [...] yo me desarrollé en el 2001, en el 2002 volví al colegio»¹³. Por otra parte, cada vez son más altas las cifras de niñas wayuu que se alejan de la práctica del ritual de paso porque no quieren retrasarse en su proceso escolar.

En suma, la identidad de género de las mujeres wayuu y la construcción de sus subjetividades, está fuertemente influenciada por la identidad cultural que determina la reproducción o no de las prácticas rituales, pues «los actos del ritual dejan a la luz las bases mágicas presentes en la creación de la estética corporal femenina y en la ética que se construye y transmite de generación en generación en la tradición wayuu» (Mazzoldi, 2004: 263).

4.2 La construcción cultural de lo femenino y de lo masculino

La tradiciones culturales que determinan la identidad de un territorio en particular descansan sobre las acciones cotidianas que practican sus habitantes y sobre el significado que se les otorgue a estas; en este sentido, es imperioso abordar la relación entre género y cultura a partir de las actividades cotidianas que practican los/las wayuu, pues éstas forjan su identidad cultural y determinan los roles de género que gobiernan sus relaciones interpersonales.

En el análisis de las subjetividades de las/los estudiantes, hemos encontrado que las costumbres que se reproducen en la cotidianidad de las ranherías están asociadas a las prácticas del pastoreo, las labores del hogar, la artesanía y el comercio. La mayoría de los/las entrevistadas coinciden en que el pastoreo es una actividad atribuida a los hombres y aunque algunas veces son acompañados por las mujeres, esa compañía está delimitada por unos roles específicos que le atribuyen a la mujer la realización de labores propias del contexto del hogar:

[...] lo que más nos dedicamos allá es al pastoreo, eso es lo fundamental allá en cada comunidad, en cada familia tenemos nuestro propio rebaño [...] pues la mamá y la hermanas se encargaban de hacer los alimentos, mientras uno por ahí pastoreaba para que los animales se alimentaran bien [...] sí, ellas se dedicaban a eso, y mientras eso también ellas se dedicaban a lo que es la artesanía también, ellas se quedaban pues tejiendo mochilas, chinchorros [...] mientras, nosotros hacíamos nuestros oficios, el oficio de ellas era eso¹⁴.

El estudiantado wayuu manifiesta, a través de su relatos, que su cultura es machista, enfatizando en la distribución de las tareas del hogar y los roles sociales; una

13 Entrevista 4; miércoles 13 de mayo de 2015.

14 Entrevista 3; sábado 2 de mayo de 2015.

de las entrevistadas recuerda haber recibido unos cuantos regaños por quebrantar esta distribución: «yo me iba detrás de ellos a jugar fútbol y mi mamá me regañaba, me pegaba porque decía que eso no era para una mujer»¹⁵. Es importante reconocer que esta denominación (*machismo*) se hace desde un contexto multicultural, en el que las tradiciones indígenas son revaluadas a partir de las prácticas propias del contexto urbano, por lo que es imposible afirmar que la misma crítica se haga dentro de la esfera propiamente indígena.

Lo anterior constituye gran evidencia de la modificación que las trayectorias educativas ejercen sobre las subjetividades y las concepciones de género de las/los estudiantes entrevistados: «[...] pues hay una dominación del hombre [...] Sí, porque [...] en la cultura el hombre es muy machista, o sea todo en la casa le toca a la mujer y el hombre se dedica nada más a su trabajo, lo que va a hacer»¹⁶.

De hecho, en uno de los relatos se puede evidenciar el choque cultural que experimenta una de las estudiantes entrevistadas cuando regresa a su comunidad:

Por ejemplo cuando voy para allá tengo que atender a mis hermanos, dialogar con ellos, normal. Ellos me dan consejos, tengo que escucharlos, respetarlos [...] Escuchar [...] o sea, ellos nos indican algo y eso hay que hacerlo. Haga esto, tal tal, y eso hay que realizarlo. Por ejemplo, hermana, hazme el favor y me haces esto, esto, esto y [...] no puedo decir nada porque se molestan, entonces toca hacerlo¹⁷.

Lo mismo sucede con otro estudiante entrevistado, quien reconoce que dentro de los contextos puramente indígenas hay tareas y lugares que le son prohibidos, mientras que dentro de los territorios de la ciudad ya no existen lugares o tareas vedadas:

Sí, porque es decir, los hombres no podemos estar en la cocina, porque es de mujer. No podemos estar lavando ropa porque es de la mujer. O sea todas las actividades de la casa la debe hacer la mujer. Entonces, yo cuando quiero preparar algo allá en mi casa, me dicen «no eso es para mujeres». Ellas de todas maneras contribuyen al machismo del hombre [...] El hombre no haga nada, se ocupen de otras cosas, y ellas hacen todo lo de la casa. En cambio a mí me ha tocado hacer mis propias cosas, lavar, planchar mi propia ropa¹⁸.

La práctica artesanal obedece al principio wayuu según el cual la mujer, al ser portadora de la cultura, debe reproducir y transmitir todas las tradiciones de la etnia; por eso, labores como el tejido y la elaboración de dulces típicos son consideradas actividades mayoritariamente femeninas. No obstante, hemos observado que el sentido que tal actividad tiene para las mujeres wayuu trasciende la esfera de lo cultural, para adentrarse en los terrenos de la economía y el comercio:

15 Entrevista 4; miércoles 13 de mayo de 2015.

16 Entrevista 2; martes 28 de abril de 2015.

17 Entrevista 2; martes 28 de abril de 2015.

18 Entrevista 1; miércoles 13 de mayo de 2015.

Mi mamá es una mujer muy trabajadora [...] ella vendía dulce, vendía ropa para que pudiera dar a nosotros, porque éramos casi ocho [...] entonces mi mamá, para que nos pudiera dar alimento, se encargaba de ir en burrito de comunidad en comunidad a vender conjunticos, a vender dulce de coco, dulce de leche, o sea, se inventaba lo que podía¹⁹.

La entrevistada describe a su mamá como una «mujer muy trabajadora» que juega una función importante en el sostenimiento del hogar, puesto que cuenta con ingresos económicos propios venidos de la comercialización de productos artesanales fabricados por ella. Se evidencia que «la determinación cultural» de los roles de género para las mujeres wayuu, se ha convertido en una forma de alcanzar mayor injerencia dentro de la comunidad, pues sobre ellas también reposa el bienestar económico de la familia.

Como se dijo, el papel que desempeña la mujer wayuu en la conservación de la cultura es fundamental, y los y las entrevistadas reconocen dicha importancia; para ellos, la mujer es la encargada de aconsejar, calmar a los hombres exaltados y solucionar los problemas familiares; pues la interpretación de los mensajes divinos enviados en forma de sueños, convierten su voz -pronunciada bajo la tonalidad de un consejo- en una herramienta que media entre lo divino y lo humano, mientras orienta las decisiones de la comunidad:

[...] ella [la mujer] es la portadora de la cultura, la que inculca los valores, la que aconseja cuando nosotros como hombres estamos exaltados y queremos tomar las armas, hacer daños, hacer desastres, ellas son las que nos calman. Ella es la que tiene también la simbología espiritual wayuu, ella es la que tiene mucho conocimiento de rituales, conocimiento de cómo preservar a la familia en problemas [...] Ahí es donde la mujer wayuu cumple un papel muy importante, en la parte espiritual²⁰.

La importancia de la mujer dentro de la comunidad wayuu se aprecia en la organización social de la etnia, la cual está sustentada en un sistema matrilineal que garantiza la preservación de su espíritu y la cultura indígena; por tal razón, los y las wayuu heredan el apellido de la madre, pues ella, a través de su sangre, transmite el espíritu que identifica a la etnia y al clan al que se pertenezca.

A partir de las entrevistas, y en relación con la construcción cultural de los roles de género, podemos evidenciar que éstos deben ser analizados desde una perspectiva decolonial que los sitúe en un tiempo y espacio específico, pues asumir a la cultura como un todo homogéneo imposibilita la comprensión, ya que los intercambios culturales sucedidos entre el mundo indígena y no indígena, revalúan los supuestos conceptuales de las teorías oficiales y acentúan la importancia del emergente feminismo indígena.

19 Entrevista 4; miércoles 13 de mayo de 2015.

20 Entrevista 1; miércoles 13 de mayo de 2015.

4.3 Decolonizar el género: subjetividades discontinuadas

Las diferentes colonizaciones y tentativas de «modernización» del Estado colombiano, han impactado notablemente a los pueblos indígenas, lógicamente, los roles de género no escapan a esas realidades. Como lo menciona Cunningham (2006: 57), «*egalitarian ethic has been eroded over centuries of colonization*»; es decir, la herencia colonial ha tenido varios impactos sobre el diario vivir del pueblo indígena wayuu y las concepciones relativas al género. Los diferentes relatos obtenidos confirman estas oscilaciones entre la «cosmovisión indígena» marcada por costumbres que se transmiten de generación en generación y el mundo «urbano» donde habitan espacios diferentes a sus territorios de origen y donde experimentan nuevas formas de educación:

La educación escolarizada, la participación en política, la integración en el trabajo asalariado, en horarios institucionalizados, el servicio de salud hospitalario, el turismo, las restricciones de otros credos religiosos (evangelistas), además de las modificaciones socioeconómicas vividas en la experiencia de los miembros de una familia, son algunas de las trayectorias que alteran la voluntad de los sujetos y el horizonte cultural wayuu respecto a la tradición (Mazzoldi, 2004: 265-266).

En el desarrollo de la investigación hemos identificado esta hibridez en lo referente a los derechos de las mujeres y su función social. Se han notado, en las cuatro entrevistas, unas discontinuidades marcadas entre lo que se asocia a los roles de género en la Alta Guajira y los vividos por el estudiantado wayuu en la zona urbana y el ambiente universitario de la USTA Bucaramanga.

En este sentido, el feminismo desde lo indígena insiste sobre la necesidad de desmarcar y contextualizar los discursos, pues, por una parte, existe una separación marcada entre el ser y su territorio, y por otra, la lucha de las feministas «occidentales» se ha hecho desde una perspectiva del «sujeto mujer», desconsiderando la importancia que adquieren los conceptos de complementariedad y reciprocidad. Se puede notar en este fragmento que un estudiante wayuu subraya su percepción de las inequidades de género, insistiendo sobre las diferencias que observa desde sus dos vivencias:

...la mujer cuando hay conflictos no interviene, quien intervenimos somos nosotros los hombres. Se podría decir que hay machismo dentro de la cultura wayuu. Hay machismo. [...] Hay machismo porque el hombre siempre sobresale en todo. [...] donde yo decía que quienes mandaban, en una conversación con una psicóloga, que quien mandaba en la casa son los hombres. Entonces la psicóloga me dice que no supiera decir eso porque acá las cosas son muy diferentes, tanto hombres que mujeres son iguales. [...] Que no había una diferenciación por ser la posesión de hombre, sino que acá culturalmente en Santander las mujeres son muy [...] de carácter fuerte. La psicóloga me hizo la aclaración que... supiera decir cómo va la posición... la relación de género²¹.

El estudiante marca un *antes* y un *después*, donde también reconoce el lenguaje propio del feminismo occidental; a través de sus procesos de aprendizaje y viven-

21 Entrevista 1; miércoles 13 de mayo de 2015.

cias en la ciudad, ha ido comparando los «modos» de ser hombre/mujer. Parece que identifica, a partir de una conversación con una psicóloga, unas diferencias culturales importantes entre la visión que se hace de las relaciones hombres/mujeres en la Alta Guajira, y de lo que la cultura santandereana proyecta de las mujeres, es decir, un mito de fortaleza basado en el carácter, que esconde diversas formas de inequidades y violencias. Se puede afirmar que las construcciones de subjetividades tanto de las mujeres como de los hombres, están fuertemente influenciadas por su contacto con una nueva red social y nuevos lugares de conocimiento.

De igual forma, en un encuentro con una estudiante, ella subraya una diferencia en la recepción familiar después de haber empezado a estudiar en la USTA, ya que eso parece no sólo cambiarla como mujer, sino que también le confiere un estatus diferente en la casa y en la comunidad, marcando territorialmente los beneficios de estudiar un pregrado profesional en las universidades «reconocidas» del país:

... Por ejemplo cuando voy para allá tengo que atender a mis hermanos, dialogar con ellos, normal. Ellos me dan consejos, tengo que escucharlos, respetarlos. [...] Pues hoy en día no es lo adecuado [...] porque es una relación de dominio y de machismo, entonces, no es adecuada hoy en día. Pero antiguamente la mujer sí no tenía ni voz ni voto ahí, no podía ni defenderse ni [...] llevarle la contraria a esa persona. De pronto por eso también, por el nivel de educación que tengo. Entonces me tratan como una reina²².

La estudiante demarca un *allá* y un *aquí* expresados en las diferencias culturales, pero enfatizando en su paso por la universidad, por lo urbano; explícitamente, expresa la lenta desintegración de las visiones tradicionales al beneficio de los procesos de aprendizajes de la «ciudad», ya que recibe un trato netamente diferente por estar estudiando en una universidad privada. Es decir, hay una importante necesidad de ver los cruces y procesos de hibridación tanto en las relaciones de género, como en la construcción de las subjetividades, a partir de la clase social y el estatus que evidentemente siguen los patrones de la sociedad dominante.

Existe en la narrativa de la estudiante wayuu, varias inconsistencias cuando quiere reflejar las relaciones hombres/mujeres donde se denota la dificultad de lidiar con tradiciones e imposiciones de la modernidad. A veces, resalta la importancia de la cultura en las relaciones de género: «en la cultura se respeta mucho a los hombres, a los papás [...]» mientras que por otra parte afirma que «hay una dominación del hombre» y que tiene que «atender al marido, atender a los hermanos, y si son mayores respetarlos y tratarlos bien»²³. Sin embargo, entra en contradicción sobre las cuestiones de género cuando se plantea la complementariedad que se espera en la cultura wayuu acerca de las relaciones hombres/mujeres: «Pues no tanto de servir sino de [...] de ayudarnos entre ambos y... o sea trabajar en conjunto, trabajamos en conjunto»²⁴.

22 Entrevista 2; martes 28 de abril de 2015.

23 Entrevista 2; martes 28 de abril de 2015.

24 Entrevista 2; martes 28 de abril de 2015.

Se reflejan también estas contradicciones al hablar sobre la posibilidad que tiene una mujer wayuu de «casarse con un foráneo»: «antiguamente sí, entre nosotros mismos. Pero hoy en día por la civilización ya uno se casa con [...] por fuera de la cultura»²⁵. Esta última afirmación viene a demostrar el impacto de la colonización sobre el «deber ser» de los pueblos indígenas: las relaciones de género están permeadas por este afán de alcanzar un ideal de «civilización» impuesto desde lo occidental. Cómo lo afirman Restrepo y Rojas, existen desde la época de la colonización, unas «clasificaciones y jerarquizaciones de las poblaciones en América desde dónde se impuso un patrón de poder» (Restrepo y Rojas, 2010: 99). Este patrón de poder permea todas las relaciones sociales, posicionando el modelo neoliberal de educación y las características de los patrones de género occidentalizados como los «correctos».

Respecto a lo anterior, un estudiante observa la dificultad del diálogo intercultural, justamente porque desde un sentido «occidental», ciertas prácticas de la etnia pueden ser mal entendidas por parte de los esquemas feministas establecidos desde lo hegemónico:

...una dote, [...] digamos que es como una indemnización que se le da a la familia [...] me han preguntado varias veces «cierto que allá compran a las mujeres» o sea pero no es que sea comprar, es como es una forma [...] de darle un valor a esa mujer, no es que digamos que uno la compre porque es un objeto, no, sino que uno da una dote es porque esa persona vale, porque o sea tiene un valor, o sea no es cualquier cosa digámoslo así, no sé si me hago entender²⁶.

En definitiva, como lo dice Mancuso, estas contradicciones «demuestran en efecto la complejidad de los procesos contemporáneos a que se encuentran sometidas las relaciones de género entre los wayuu» (2005: 58).

Si analizamos los relatos del estudiantado, observamos una necesidad de proponer un feminismo intercultural que tenga en cuenta la contextualización territorial, la diversidad cultural y los varios procesos de formación del sujeto, tanto a través de las tradiciones como con relación a la educación formal. Como lo dice Hernández Castillo (2001: 20) «esta historia de encuentros y desencuentros entre feministas urbanas y mujeres indígenas»; sin embargo, se podría pensar que la dificultad de las y los estudiantes de convivir con dos visiones distintas del género, podría tener un inicio de respuesta en el feminismo desde lo indígena.

5. Conclusiones preliminares

A modo de conclusión, este artículo que se enmarca en una investigación más amplia sobre las trayectorias de vida wayuu en la USTA de Bucaramanga, se propone estudiar las subjetividades de género de las y los estudiantes wayuu, teniendo en cuenta sus diversos procesos de formación desde la niñez hasta la etapa actual en la universidad.

25 Entrevista 2; martes 28 de abril de 2015.

26 Entrevista 3; sábado 2 de mayo de 2015.

A través del método biográfico pudimos destacar algunas pistas de investigación que contribuyen a comprender los impactos de los modelos educativos formales sobre las subjetividades de género. Lo femenino y lo masculino, para el estudiantado wayuu entrevistado, se constituye a través de relaciones territoriales/ desterritoriales, está atravesado por las diferentes cosmovisiones y se co-constituye entre los espacios educativos ancestrales y urbanos.

Resultó particularmente interesante analizar las narrativas de las personas entrevistadas a partir de un marco decolonial y con relación al feminismo indígena; pues se pudo comprender las varias dinámicas de género que moldean y a la vez son moldeadas por los sujetos, a través de sus desempeños sociales y educativos entre la Alta Guajira y la USTA Bucaramanga y su entorno urbano.

Se evidenció la necesidad de una educación intercultural para favorecer escenarios de diálogos culturales en dónde se recuperan los saberes ancestrales, y con ellos, las cosmovisiones indígenas sobre la complementariedad y reciprocidad en las relaciones hombres/mujeres, estrechamente ligadas a la perpetuación de las comunidades.

El análisis de las historias de vida en relación a la perspectiva de género desde los postulados de la decolonialidad, la interculturalidad y el feminismo indígena, permitió comprender que la lucha por el reconocimiento de la mujer debe pasar primero por la apropiación de las diversas definiciones que de hombre y mujer tienen las diferentes culturas, pues el reconocimiento de la diversidad garantiza la inclusión de todas las demandas que se tengan en materia de género.

6. BIBLIOGRAFÍA

- ARGÜELLO PARRA, Jaime Andrés (2014): *Educación, Biografía y Derechos Humanos: Un estudio de Rodolfo Stavenhagen itinerante de alteridades*. Bucaramanga, Colombia: Ediciones Universidad Santo Tomás; Córdoba, Argentina: Instituto Emmanuel Mounier.
- BANNER, Francine (2009): ««Beauty Will Save the World»: Beauty Discourse and the Imposition of Gender Hierarchies in the Post-War Chechen Republic», *Studies in Ethnicity and Nationalism*, Vol. 9, N°1, pp. 25-48.
- BIDASECA, Karina (2010): *Perturbando el texto colonial: Los estudios (pos)coloniales en América Latina*. Buenos Aires, Argentina: Editorial SB.
- BUTLER, Judith (2007): *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, España: Paidós.
- CUNNINGHAM, Myrna (2006): «Indigenous Women's Visions of an Inclusive Feminism», *Development*, Vol. 49, N°1, pp. 55-59.
- DURÁN CAMELO, Victor Hugo (2010): «Cuerpo y educación en la cultura Wayúu», *Revista educación física y deporte*, Vol. 29, N°2, pp. 239-252.
- ESTERMANN, Josef (2006): *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz, Bolivia: ISEAT.
- GARGALLO CELENTANI, Francesca (2014): *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México, México: Editorial Corte y Confección.

- GARZÓN LÓPEZ, Pedro (2013): «Pueblos indígenas y decolonialidad. Sobre la colonización epistemológica occidental», *Andamios. Revista de Investigación Social*, Vol. 10, N°22, pp. 305-331.
- HARAWAY, Donna Jeanne (1995): *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid, España: Cátedra.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, R. Aida (2001): «Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico: Las mujeres indígenas y sus demandas de género», *Debate Feminista*, 24(12), pp. 206-229.
- LAMAS, Marta (1986): «La antropología feminista y la categoría de género», *Nueva Antropología*, Vol. 8, N°30, pp. 173-222.
- MANCUSO, Alessandro (2005): «Relaciones de género entre los Wayuu: estado de la investigación y nuevos campos de análisis», *Aguaita*, N°13, pp. 39-61.
- MIGNOLO, Walter D. (2009): «Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom», *Theory, Culture & Society*, Vol. 26, N° 7-8, pp. 1-23.
- RESTREPO, Eduardo y ROJAS, Axel (2010): *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.

Recibido el 17 de febrero del 2016

Aceptado el 11 de julio de 2016

BIBLID [1132-8231 (2016): 109-125]

Mujeres y árboles. Asimilaciones naturales y autorrepresentaciones feministas²

Women and Trees. Natural Assimilations and Feminist Self-Images

RESUMEN

Lejos de ser el referente fálico, el sostén duro o mullido, o el ámbito umbroso refugio de las diosas, de las musas y las ninfas, símbolo de la humedad peligrosa de la feminidad, el árbol se presenta como un alter ego fuerte y poderoso, como atalaya, ayuda para la superación, o motivo creativo desde posiciones feministas diversas. También como elemento central de las luchas ecofeministas. Este trabajo rastrea algunas de estas propuestas para descubrir la heterogeneidad de los itinerarios. Y pretende asimismo abordar las pautas de la pertinencia de este referente natural en los discursos feministas sobre el cuerpo, el sujeto y la identidad. Estos aspectos denotan la necesidad de una reapropiación de los contenidos, las formas y el sentido que las prácticas y el pensamiento artístico de la contemporaneidad han otorgado a las vinculaciones entre las mujeres y la naturaleza.

Palabras clave: mujeres, naturaleza, árboles, cuerpo femenino, reapropiación, autorrepresentación.

ABSTRACT

Far from being a phallic allusion, the solid or soft support, the shady refuge of goddesses, nymphs and muses, or a symbol of the dangerous moisture of femininity, diverse feminist perspectives present the tree as a strong and powerful alter ego, as a vantage point, an aid to development or as a creative motif. It is also a central element of eco-feminist struggles. This paper explores some of these suggestions in order to discover the heterogeneity of the paths and likewise attempts to trace the patterns governing the pertinence of this natural allusion to feminist discourse on the body, subject and identity. These aspects denote the need to re-appropriate the content, form and meaning that contemporary artistic thought and practice have bestowed on the links between women and nature.

Keywords: women, nature, trees, female body, reapropriation, self-image.

SUMARIO

1. Cuerpo, sujeto, identidad y naturaleza. La determinación del discurso decimonónico. 2. El mito de Dafne y las mujeres árboles. Un recorrido con itinerarios diversos. 3. La apropiación del mito. Intervenciones femeninas y feministas. 4. Asimilación y autorrepresentación como determinación. Rastreando algunas conclusiones. 5. Bibliografía.

1 Universidad de Málaga, mrg@uma.es

2 Este trabajo forma parte del Proyecto I+D+I Lecturas de la Historia del Arte Contemporáneo desde la perspectiva de género (HARD 2011-22541). Ministerio de Ciencia e Innovación.

1. Cuerpo, sujeto, identidad y naturaleza. La determinación del discurso decimonónico

Siempre me han inquietado las imágenes que muestran a mujeres subidas en los árboles o interactuando de algún modo con estos elementos de la naturaleza. ¿Qué sentido tienen? ¿Por qué han trepado hasta ahí? ¿Bajo qué voluntad esas mujeres se han encaramado a un árbol? ¿Bajo la suya propia, como un encargo expreso? ¿Quizás bajo la del artista, como materia creativa? Pero mi expectación aumenta y se sorprende con la cantidad, pues aunque lo cuantitativo en ocasiones no aclare más que un número concreto, en este caso resulta revelador. Demasiadas preguntas y quizás no tantas respuestas concluyentes. Pero intentemos al menos plantear vías de reflexión.

La primera de estas vías nos conduce a las cuestiones sobre el pensamiento y la representación del cuerpo. Pensar el cuerpo, vivir el cuerpo, representar el cuerpo es una cuestión antropológica y social, porque, como afirma David Le Breton:

Las concepciones del cuerpo son tributarias de las concepciones de la persona. Así, muchas sociedades no distinguen entre el hombre y el cuerpo como lo hace el mundo dualista al que está acostumbrado la sociedad occidental. En las sociedades tradicionales el cuerpo no se distingue de la persona. Las materias primas que componen el espesor del hombre son las mismas que le dan consistencia al cosmos, a la naturaleza (1995: 8).

Pero con el cuerpo moderno esta unidad se rompe, pues como sigue Le Breton:

El cuerpo moderno pertenece a un orden diferente. Implica la ruptura del sujeto con los otros (una estructura social de tipo individualista), con el cosmos (las materias primas que componen el cuerpo no encuentran ninguna correspondencia en otra parte), consigo mismo (poseer un cuerpo más que ser un cuerpo). El cuerpo occidental es el lugar de la cesura, el recinto objetivo de la soberanía del ego. Es la parte indivisible del sujeto, el «factor de individuación» (E. Durkheim), en colectividades en las que la división social es la regla. [...] El cuerpo es una construcción simbólica, no una realidad en sí mismo (1995: 8, 13).

Esta reflexión, que sitúa en su debida dimensión el asunto del cuerpo, su sentido, pensamiento y representación, como una preocupación antropológica, social, cultural y artística, se hace aún más compleja al tratar el cuerpo femenino. Podemos comprender que las mujeres, excluidas de los espacios sociales y culturales, y en definitiva de la acción, han visto cómo el cuerpo –sus cuerpos– ha sido tradicionalmente pensado, construido y representado por el imaginario patriarcal. De ahí que una de las reivindicaciones del pensamiento y activismo feminista haya sido, y continúe siéndolo, reclamar la autoría de la construcción y destino del propio cuerpo. Es decir, la mirada, la vigilancia y la representación constante del cuerpo de la mujer por el hombre, han propiciado nuevas perspectivas sobre las mujeres y sus cuerpos, como ha examinado Bordieu (2007).

Este proceso se presenta en íntima relación con el de la identidad, puesto que las identidades se constituyen en y por lo corporal. De la necesidad de definir identidades y dotarlas de significación por parte de la sociedad occidental moderna, se establece un ejercicio taxonómico de clasificación jerárquica, producto del cual se perfila el binomio cultura-naturaleza como constitutivo y representativo de otras tantas parejas de opuestos, relacionados entre sí. De este modo, hombre y mujer se definen desde la cultura y la naturaleza y, además y respectivamente, se definen alma-cuerpo, espíritu-materia, razón-emoción, pensamiento-sentimiento, trascendencia-inmanencia, superioridad-inferioridad. Si la naturaleza se considera fuerza femenina, el cuerpo de la mujer se convierte en puente entre los pedazos rotos del paraíso perdido, y permanentemente aquello que la define e identifica estará relacionado con las cualidades del ser natural: intuición, pasión, sentimiento, sensibilidad, volubilidad.

Recordemos que los discursos amparados en la racionalidad ilustrada habían sentado las bases de este dualismo en función del peso de la naturaleza esencial. Uno de los principales fundadores del llamado «patriarcado moderno», Jean-Jacques Rousseau argumentaba los aspectos constitutivos de la diferencia masculina y femenina, atribuyendo al hombre los elementos definitorios de la humanidad –civilización, cultura–, y a la mujer, aquellos que tenían que ver con los de la sexualidad –cuerpo, materia, pasión– (Cobo, 1995; Carro, 2010: 18-29). De este modo, la maternidad, las pasiones y lo privado la definían inexorablemente. La voz de Rousseau será la de la autoridad indiscutible, contribuyente a lo que la crítica feminista llama el «discurso oficial» o el «canon». No es de extrañar que la voz de Mary Wollstonecraft, manifestada en *Vindicaciones de los derechos de la mujer* (1792), quedara silenciada y excluida del relato oficial.

Sin embargo, la identificación de la mujer con la naturaleza ha transitado un camino de amplio recorrido. Casanova y Larumbe (2005) han analizado la conversión, desde la revolución neolítica, de cualidades positivas, vinculadas a la fortaleza, lo propiciatorio y la capacitación femenina en los ciclos vitales, la regeneración y la fertilidad³, en negativas, es decir, en atributos de la debilidad, el misterio, la oscuridad y lo incomprensible. Y con ello se conforma el estigma de soportar la responsabilidad de los males de la humanidad, la destrucción y la encarnación del mal.

El siglo XIX asistirá a una férrea alianza entre las representaciones sociales–expresiones de transmisión populares de una ideología o mentalidad, en este caso, patriarcales y misóginas–, las creaciones artísticas y los discursos pseudo-científicos, que otorgan carta de naturaleza. Por ello cuando Baudelaire desnuda su corazón con sus pensamientos –«La mujer es lo contrario del dandi. De modo que debe producir horror. La mujer tiene hambre y quiere comer, sed y quiere beber. Se encuentra en celo y quiere ser satisfecha. ¡Menudo mérito! La mujer es natural, es decir, abominable» o «la mujer no sabe separar el alma del cuerpo. Es simplista, como los animales. Un satírico diría que es así porque no tiene más que el cuerpo» (1887: 51, 77) – comprobamos el paralelismo con los ejercicios científico-filosóficos

3 Recordemos las representaciones de las venus esteatopigias o la Gran Diosa-Madre. Véanse, entre otros, Gimbutas, 1989 o Cohen, 2003.

del determinismo biológico. Dijkstra ha recopilado numerosas citas que corroboran el intento de demostrar eruditamente la inferioridad física y mental de las mujeres, su posición secundaria o inútil, sus roles esenciales y sus destinos vitales. Las voces autorizadas de Darwin o Vogt –«siempre que percibimos una similitud con la especie animal, la mujer está más cerca de ella que el hombre», en *Lecciones sobre el hombre*, 1868–, Spencer, Michelet, Comte, Lombroso y Ferrero o Moebius– la mujer es una criatura «dependiente, animalizada, que, al igual que los animales, desde tiempos inmemoriales no ha hecho otra cosa que repetirse a sí misma», en *Sobre la debilidad fisiológica de la mujer*, 1898– (cit. Dijkstra, 1986: 172, 289), atienden a una especie de compromiso-fijación por otorgar base y credibilidad científica a unas formulaciones construidas desde distintas parcelas, entre ellas la artística.

La reflexión que suscitó la obra de Renoir en el crítico contemporáneo Albert Aurier, colma las especulaciones sobre la condición natural de la mujer concebida en términos negativos, hasta el punto de hacerla competir en inferioridad de condiciones con otros seres vivos: «Ella no vive. No piensa. Nosotros, los hombres [...] todavía somos más soñadores idiotas que científicos, e insistimos estúpidamente en atribuir a la mujer nuestros propios sentimientos, nuestras emociones, los sueños de seres que viven. [...] ;Como si un gato o una víbora no tuviesen mil veces más alma que una mujer!» (*Mercur de France*, 1891, en Dijkstra, 1986: 181-182). En este mismo sentido, las declaraciones de Degas a G. Moore resultan reveladoras:

Then follows a long series conceived in the same spirit. A woman who has stepped out of a bath examines her arm. Degas says: «La bete humaine qui s'occupe d'elle même; une chatte qui se leche». Yes, it is the portrayal of the animal-life of the human being, the animal conscious of nothing but itself. «Hitherto», Degas says, as he shows his visitor three large peasant women plunging into a river, not to bathe, but to wash or cool themselves (one drags a dog in after her), «the nude has always been represented in poses which presuppose an audience, but these women of mine are honest, simple folk, unconcerned by any other interests than those involved in their physical condition. Here is another; she is washing her feet. It is as if you looked through a keyhole» (Moore, 1918).

Un Degas que había confesado: «J'ai peut-être trop considéré la femme comme un animal» (en Morel, 2012).

Lo explícito de las intenciones artísticas y de los condicionamientos androcéntricos y misóginos encuentra cabida en lo que podemos calificar como una verdadera obsesión por materializar identificaciones del principio femenino y la naturaleza. Porque a la intención de recrearse en estas representaciones, se suma la creencia firme en su «naturalidad». Pero también responden a un intento de conjurar unos miedos ancestrales al poder de la mujer, no por machacado y anulado, sentido como menos real.

2. El mito de Dafne y las mujeres árboles. Un recorrido con itinerarios diversos

La imagen del árbol y la asimilación con el mismo «es un motivo tan viejo, acaso, como la literatura misma: popular y erudito, bíblico y folklórico a la vez» (Quance,

2000: 123). El amor de Apolo por Dafne será su condena y la petición incauta de la ninfa para escapar del deseo, su perdición... o su elección. Transformarse para desaparecer o para reafirmarse convertida en laurel, será su destino. Los artistas se recrean en esta experiencia mítica para crear imágenes ricas en connotaciones en las que se conjugan elementos duales: placer-dolor, elección-imposición, escapatoria-refugio. Resulta un tema con múltiples posibilidades y vías por explorar. La aportación de la crítica feminista en este campo de los estudios visuales resulta de un valor inestimable para una relectura del mito. Historia ovidiana de amor, deseo, violencia y narcisismo que presenta a Dafne como una figura ambivalente con amplios registros: desde la resistencia y rebelión al patriarcado, hasta la invocación al padre, y no a la muerte, para salvarse del deseo ajeno en una reafirmación de este patriarcado; una representación del «cuerpo femenino abierto» pues su boca refiere el hueco sexual, pero también una transformación que la identifica con la vida, un acto de regeneración y afirmación vital, una reflexión sobre la identidad femenina en relación con la naturaleza con cuyas formas se puede asimilar el cuerpo femenino y al mismo tiempo un elemento que completa un ejercicio coreográfico y de emoción sonora⁴.

La relación mítica de la mujer con los árboles puede remontarse a la representación iconográfica del Árbol de Jesé, en la que la Virgen María ocupa una posición prominente en la cúspide del tronco del árbol genealógico⁵. Igualmente resultan usuales los relatos sobre las visiones o apariciones de las Vírgenes en árboles. De ahí que buena parte de la iconografía contemporánea que relaciona semántica o visualmente a la mujer con este elemento natural se sirva de esta simbiosis para mostrar la naturaleza maternal de la mujer y sus ramificaciones conceptuales, como mujer-árbol de la vida. Aunque menos tratado por el arte, la mitología clásica ofrece otro personaje en el que las referencias maternales son explícitas. Se trata de la princesa-diosa Mirra, la madre de Adonis, quien también se transformó en árbol, el proveedor del incienso mirra, de virtudes afrodisíacas.

A partir de aquí, explorar las relaciones de las mujeres con los árboles se plantea como un itinerario con una riquísima entidad monográfica de múltiples perspectivas y posibilidades en el ámbito de la cultura artística y visual contemporáneas. Rastrear el caudal connotativo, visual y semántico del tema descubre un corpus de artistas, imágenes y lecturas de una riqueza extraordinaria, y por lo tanto, abordarlo exige atender esta diversidad, en función de recursos metodológicos y conceptuales abiertos que permitan rastrear todas las posibilidades así como las contaminaciones e interrelaciones entre ellas. Árboles como refugios, atalayas naturales desde las que contemplar el mundo en perspectiva, desaparecer o hacerse ver, soñar o atisbar la realidad como lo haría un pájaro o una ardilla, son sólo algunas de las

4 Todas estas lecturas fueron propuestas por Griselda Pollock en la ponencia «Gasping at Violence: The Body's Breath in Bernini's Apollo e Dafne», en *Giornata di Studi con Griselda Pollock, «La Scrittura delle Storie»*, Università La Sapienza, Roma, noviembre 2008. En ella Pollock resituaba el mito en estrategias visuales y conceptuales inéditas.

5 Roberta Ann Quance lo recoge a propósito de la fuente visual posible para la poesía de García Lorca (2000: 64).

motivaciones. En esta ocasión, solo nombramos algunas temáticas y obras concretas a modo de planteamiento de partida: las recreaciones finiseculares del mito de Dafne, de la madre y el árbol de la vida, como las de Segantini (*El ángel de la vida*, 1894 y *Las malas madres*, 1894); las relaciones entre las mujeres y el medio natural arbóreo en las series polinesias de Gauguin; las representaciones de las míticas hamadriades, entre las que destacamos la interpretación decadentista de Félicien Rops; las imágenes impresionistas sobre el tema, como las *Mujeres en el jardín* de Monet (1867); o las de Rossetti (*Ensueño*, 1880), Xavier Mellery (*Otoño*, 1894), F. von Stuck (*El balancín*, 1898) o Paul Klee (*Mujer en un árbol*, serie *Invencciones*, 1903), en registros estéticos diversos; los retratos de Anglada-Camarasa (*Sonia de Klamery*, 1913 y *Adelina del Carril de Güiraldes*, 1920-22); también podríamos mencionar el corpus creativo iniciado desde el Modernismo y el Art Nouveau más decorativo, o las sofisticaciones Art Dèco, en el ambiente de la afectada y ambigua bohemia de la Belle Époque, como productos de las fantasías fetichistas, los juicios morales estetizados y las figuraciones de pretendidas identidades femeninas.

Estos estereotipos⁶, lejos de desaparecer, han perdurado a lo largo del siglo XX, por ejemplo, de forma muy clara, a través de su actualización por parte de algunos movimientos de vanguardia, desde las propuestas metafísicas en ámbitos cercanos al Surrealismo, como las de Salvador Dalí (*Hidden Faces*, 1944), Paul Delvaux (*La aurora*, 1937) o Victor Brauner (*Camino filosofal*, 1940), hasta los híbridos reciclajes neo-expresionistas de la serie *Las mujeres y los árboles* del austriaco Siegfried Anzinger o la perpetuación de las miradas esencialistas en obras actuales, como las de José de Jesús Niño Torres, o las incluidas en la serie *Fantastic Images* de Scott Lefton.

La mítica alianza arbórea juega también malas pasadas, en las que de nuevo atisbamos impactantes posibilidades de trasiegos visuales. La alianza mujer-árbol puede revelar ataduras indeseables... o no. El árbol como soporte de la trampa. El árbol como sustento fetichista del deseo. Un recorrido que lleva desde las distintas versiones decimonónicas del maltrato de las hijas del Cid por sus maridos, según las abundantes y diferentes interpretaciones de la pintura decimonónica, hasta las ligaduras de Catherine Deneuve/Séverine en *Belle de jour* de Luis Buñuel (1967).

Las perturbaciones y aberraciones visuales van más allá. Es el caso de las consecuencias que tiene sobre los seres humanos la rara enfermedad del virus del papiloma que hace desarrollar verrugas semejantes a raíces o cortezas por todo el cuerpo de los enfermos conocidos como «hombres o mujeres árboles». En paralelismo con la famosa mujer barbuda inmortalizada por Ribera en 1631, siguiendo el gusto por representar «monstruos» de la naturaleza, estos enfermos hacen de sus desgracias un medio de vida, gracias al consumo por parte de un público que paga por contemplarlos. Conocemos a través de internet una macabra

6 Las propuestas de correspondencias y asimilaciones entre las mujeres y los elementos de la naturaleza son tan amplias como quepa imaginar. El catálogo de estereotipos se nutre de todo tipo de fuerzas elementales, el reino vegetal y floral, las estaciones del año, las horas del día, los astros y los animales, con particular inclinación hacia ofidios y felinos. A ello se suman los procesos de hibridación por los que las mujeres se convierten en sirenas, arpías, vampiras, esfinges, ondinas, ménades y demás bellas atrocies.

y triste noticia ocurrida en 2005 en los Estados Unidos: «confunden a una mujer ahorcada de un árbol con un adorno de Halloween»⁷, que bien podría hacernos sopesar la bonanza del maridaje entre mujer y árbol, amén de reflexionar sobre la veracidad de la mirada, la ceguera del ajetreo urbano cotidiano, y las consecuencias extremas del mal gusto impuesto como norma y tradición. Tatuajes de dudoso atractivo y/o visiones deformadas de la naturaleza, causadas por los efectos psicológicos y ópticos de la pareidolia, podrían completar este particular jardín de los horrores fémino-arbóreos.

3. La apropiación del mito. Intervenciones femeninas y feministas

En 1916, Edith Södergran publicaba *Yo*, un poema en el que late la experiencia vital de la escritora:

Me dijeron que he nacido encarcelada,
y aquí no veo rostro conocido.
¿Era yo piedra que se tira al fondo?,
¿era yo fruto que rompe la rama?
Yazgo al acecho al pie del árbol susurrante,
¿cómo me subiré por el tronco resbaladizo?
Allá arriba me esperan las copas oscilantes
donde podré sentarme a otear
el humo de las chimeneas de mi tierra (Södergran, 1992: 33).

Como mujer y como creadora, Edith toma el rumbo de su propia vida. Un tronco es el instrumento aliado que le permitirá alcanzar una cima, metáfora de la liberación, del alejamiento de una realidad que se puede superar, desde el que contemplar el mundo con perspectiva. Las dudas le asaltan. El camino es difícil –un tronco resbaladizo– pero el anhelo existencial es más fuerte. El cuerpo y el destino de las mujeres, recreados, soñados, fantaseados, queridos y temidos por otros –por la autoridad que condena al aislamiento o a la invisibilidad– ahora le pertenecen, a pesar de las dudas y los miedos.

El árbol no será solo un recurso. La identificación también plantea otras vías. «Soy un árbol que destruirá la tormenta», afirma en *No consigo asir el calor de tu voz* (Södergran, 1992: 71). Lejos de ser el referente fálico, el sostén duro o mullido, o el lugar umbroso refugio de las diosas, de las musas y las ninfas, símbolo de la humedad peligrosa de la feminidad, el árbol ahora es un *alter ego* vigoroso, con capacidad de acción. La experiencia vital y el ejercicio creativo entablan una alianza poderosa. «En los elementos naturales encuentra no sólo sus símbolos y emblemas, sino los incentivos para poder seguir viviendo», afirma Javier Sologuren (2003). Y más que eso. Encuentra la reconciliación con un elemento arrebatado, manipulado y destruido que se convierte en metáfora de la determinación.

7 Por ejemplo se puede leer en <http://www.20minutos.es/noticia/60952/0/halloween/estados/unidos/>.

Porque en definitiva se trata de un problema de dominación masculina y de invisibilidad femenina como efecto. A este propósito, Virginia Woolf utiliza igualmente el símil del árbol en *Una habitación propia*:

Empezaba uno a inclinarse hacia un lado y hacia el otro, tratando de vislumbrar el paisaje que había detrás. No se sabía a ciencia cierta si se trataba de un árbol o de una mujer andando [...] Pero –aquí volví una página o dos, en busca de algo– lo malo es que cuando se halla a la sombra de la letra «I» carece de forma, como la bruma. ¿Es aquello un árbol? No, es una mujer. Pero... no tiene ni un hueso en todo el cuerpo (Woolf, 1929/2008: 164-165).

Pero como en todo discurso simbólico, la correspondencia entre la mujer y el elemento natural puede ser polisémica, pues como analiza Roberta Ann Quance:

Woolf nos ha dicho que la mujer, en cuanto objeto en un texto masculino, puede ser un árbol, y que también lo puede ser la mente de su creador, al haber expulsado de sí todo impulso femenino («honrada y lógica, dura como una nuez»), y así impedido que nada creciera a su sombra. No es, evidentemente, de desear que nadie sea un árbol, aunque, la verdad sea dicha, tampoco parece haber aquí ninguna alternativa, según Woolf, si predomina la mente cien por cien masculina. Esta es la mente que hace que una mujer se parezca a un árbol y que a su vez se vuelva ella misma árbol –áspera materia vegetal– sin sensibilidad que valga (Quance, 2000: 123).

El anhelo planteado por Södergran lo encontramos de forma recurrente en otros formatos artísticos que descubren, entre otras cosas, la variedad y eficacia de las perspectivas neo-esencialistas, así como ese carácter polisémico de la asimilación o relación de las mujeres con los árboles. En la película biográfica *Séraphine* (Martin Provost, 2008), la pintora, interpretada por una espléndida Yolande Moreau, se abraza al tronco de un roble de copa frondosa desde cuyas ramas después oteará el horizonte, protegida y feliz. El acto panteísta, nutricional, sensitivo y amoroso, se repite asiduamente, como un ritual vital cotidiano y necesario con el que alimentar el impulso creativo nocturno [Fig. 1].



Fig. 1. *Séraphine* (Martin Provost, 2008)

Y no es un asunto secundario en la película –y seguramente en el trabajo de la pintora– pues, como afirma Liliana Sáez, «la narración no se apoya en hitos fundamentales de la vida de estos dos personajes, sino en la rutina diaria de la iluminada y en el casual encuentro con su descubridor. Lo demás aparece velado, como un fondo difuso, como el marco de un cuadro, como una nota al pie, de manera contextual» (Sáez, 2010). Es el sentido del protagonismo de los árboles en sus obras –podemos recordar *L'Arbre de vie* (1928) o *L'arbre de Paradis* (h. 1928-30) (Museo

de Arte y Arqueología de Senlis). El árbol además establece un puente entre su aparente simplicidad y la determinación de su empeño. Es un aliado que plantea la inconsistencia de los juicios y prejuicios, amén de un motivo estético de gran belleza plástica. Y también contribuye a tambalear lo normativo, a desequilibrar lo establecido, a encumbrar la rebeldía inconsciente: ¿cómo esta mujer puede subir de forma aparentemente sencilla a un árbol? –diría un crítico cinematográfico puntilloso–, y ¿cómo encuadrar en la ortodoxia vanguardista semejantes creaciones pictóricas?, –pensaría su homólogo histórico-artístico–.

Si a Seraphine le hubieran cortado su espléndido árbol seguramente hubiera muerto con él. También las hermanas Lisbon. Jeffrey Eugenides perfila la intensidad asociativa de esas correspondencias esenciales en las muertes simultáneas de las jóvenes hermanas y de los olmos enfermos en *Las vírgenes suicidas*, la novela publicada en 1993. En la versión cinematográfica de Sofía Coppola (1999), la voz en *off* de uno de los chicos co-protagonista lo aclara al recordar la historia pasada: «El barrio empezó a morir, después de suicidarse las hermanas Lisbon. La gente lo percibió en los olmos enfermos, en la débil luz solar y en el declive de nuestra industria». Los olmos majestuosos sucumben al hongo del escarabajo holandés que, silencioso pero implacable, los infecta, secándolos hasta la muerte. Y siguen mostrando inexorablemente los síntomas de la enfermedad al tiempo que el resto de las hermanas acaban con sus vidas. En paralelo, las chicas languidecen en su enclaustramiento doméstico, no sin antes aferrarse a ellos para defenderlos de la tala que los funcionarios del Departamento de Parques deben ejecutar. Una expresiva metáfora literaria-visual de la comunión ante la diferencia, de la defensa ante la agresión. Como los olmos, las hermanas Lisbon son elementos observa-



Fig. 2. *Las vírgenes suicidas* (Sofía Coppola, 1999)

dos, soñados, deseados, cercenados por otros, son piezas de una trama vista desde perspectivas ajenas. Para ellas la única iniciativa propia es el suicidio, un final asumido y desdramatizado, como una irónica venganza. Cecilia Lisbon, la más joven, y la primera suicida, se aparece a los chicos después de muerta, serena y segura, tumbada en uno de esos olmos, corroborando la alianza femenina con la naturaleza⁸ [Fig. 2]. Es el árbol, de nuevo, el aliado de la feminidad y la atalaya-refugio desde la que agrandar una dimensión vital cerrada y castradora, insoportable. Una alianza que Coppola soluciona con el recurso del fantasma que apela a la imaginación masculina proyectada sobre las cosas.

Pero insistimos en la diversidad semántica y visual de tales asociaciones. El ejercicio consciente de subirse a los árboles –o de estar subida a un árbol– puede

8 Susan Ballyn, en *La sombra en el jardín. La naturaleza en la poesía de Sylvia Plath y Ted Hughes*, recuerda que el olmo, consagrado a la diosa Artemisa, la diosa virgen, se asociaba en la antigua Grecia al espíritu femenino. En Quance, 2000: 131, nota 19.

también ser evidencia de un acto temperamental. La artista Anne Brigman es fotografiada por Alfred Stieglitz en 1912 en una toma en picado en la que la sensación de altura cobra un gran efecto [Fig. 3].



Fig. 3. Alfred Stieglitz, Anne Brigman, 1912

A través del singular y expresivo encuadre, el árbol parece servirle de trampolín desde el que tomar impulso, un impulso que habla de su determinación. Precisamente el tema principal en la carrera de la fotógrafa fue la íntima conexión entre el cuerpo de la mujer, preferentemente desnuda, y la naturaleza. En sus fotografías su adscripción pictorialista, deudora del simbolismo, resulta especialmente

evidente. Recordemos que fue una de las escasas mujeres profesionales que formó parte de uno de los círculos fotográficos más importantes de comienzos del siglo XX, el grupo Photo-Secession, y como la mayor parte de los ámbitos artísticos programáticos, eminentemente masculinos⁹. Y sin embargo hay un hecho que la singulariza como mujer-artista: la autorrepresentación e introspección de sus temas. El cuerpo femenino imaginado, estudiado, soñado, representado y descrito por hombres¹⁰—son incontables los desnudos finiseculares en toda su variedad, desde los más paternalistas y relamidos, hasta los decadentes y morbosos—, es sometido a un acto de reapropiación. Y lo hace sin renunciar al vocabulario representativo clásico del desnudo, pero sometiéndolo a una nueva visión mediante el contraste con un paisaje dramatizado que adquiere una dimensión renovada y sincera. En muchas de sus composiciones es su propio cuerpo desnudo el que posa en escenarios naturales, orquestando cuidadas puestas en escena para reafirmar el vínculo primordial de lo femenino en un hábitad natural, haciendo del árbol un motivo recurrente, apelando a una esencialidad, en ocasiones no exenta de contrariedad, y con ello planteando, *avant la lettre*, la complejidad de las identidades esenciales. En *Soul of The Blasted Pine* (1908, Metropolitan Museum of Art de Nueva York) [Fig. 4], la fotógrafa se alza sobre el tronco quebrado del pino con la vehemencia de quien quiere alcanzar un cielo, a pesar de la apariencia agreste y violenta del paisaje. ¿Qué desea con este autorretrato? ¿Fusionarse como alma de ese árbol o escapar de la maldición? ¿Encumbrarse fuerte y poderosa como esa naturaleza que la acoge o determinar su individualidad? Así como el tronco actúa de apoyo para alzar su cuerpo victorioso, pareciera que también este saliera del mismo regenerado, dejando atrás la piel antigua.

9 Aunque, como recogen Butler y Schwartz citando a Pyne en *Modernism and the Feminine Voice: O'Keeffe and the Women of the Stieglitz Circle*, Brigman rechazó etiquetas relacionadas con los roles femeninos o pictorialistas «She absolutely refused the role of castoff, either female or pictorialist» (Butler y Schwartz, 2010: 195-196).

10 Como Virginia Woolf denuncia en *Una habitación propia*, 1929.



Fig. 4. Anne Brigman, *Soul of The Blasted Pine*, 1908



Fig. 5. Anne Brigman, *Invictus*, 1925

El motivo es recurrente en la obra de Brigman. En *Invictus* (1925, Library of Congress, Washington) [Fig. 5] del árbol abierto en canal, pero muy bello, modelado por el viento en su flexibilidad, de nuevo nace un cuerpo de mujer renovado, *invencible*. El ejercicio fotográfico se acompaña de un texto revelador del pensamiento estético de la artista que resulta igualmente un alegato vital. Brigman relata el valor de sus travesías por el Desolation Valley y el lago Echo (Eldorado County, California) a donde acude a finales de julio de 1925 acompañada de su cámara Korona View (4x5), una muda de ropa, unas botas altas, el saco de dormir y un par de libros: *Hojas de Hierba* de Walt Whitman y *Hacia la democracia* de Edward Carpenter, con quienes comparte una experiencia mística que necesita de la materialidad (Brigman, 1926, en Palmquist, 1995). Y acude con un objetivo muy claro: «I wanted to go and be free». No es exactamente la inquietud por trabajar lo que motiva el viaje, sino la necesidad de la experiencia del despojo y del desapego para lograr un reencuentro: «I wanted to forget everything except that I was going back to heaven, back to heaven in my high boots, and trousers, and mackinaw coat. That was all I wanted». Ese anhelo de libertad está asociado directamente con la vivencia, y si bien puede contemplar una aspiración espiritual, esta se hace compatible con la motivación física. Quizás para desentrañar engaños con Whitman y revelar lo que somos: «nos transformamos en plantas, en troncos, follaje, raíces, corteza» (*También nosotros hemos sido engañados mucho tiempo*) (Whitman, 1994: 143). O porque, como el poeta, el ansia trascendente de libertad y de determinación se reafirma escuchando a la naturaleza y con ella sabrá «encarar la noche, las tormentas, el hambre, el ridículo, los accidentes, los fracasos, como hacen los árboles y los animales» (*Imperturbable*) (Whitman, 1994: 32). En la fotografía, el cuerpo femenino se yergue victorioso desde el tronco, apoyándose en él, mimetizándose con él, pero también despojándose del mismo: «Storm and stress well borne made it strong and beautiful. I climbed into it. Here was the perfect place for a figure; here the place for the right arm to rest, and even though my feet were made clumsy by boots, I could see and feel where the feet would fit perfectly into the cleft that went to its base» (Brigman, 1926, en Palmquist, 1995). Pero también el relato de su encuentro con este

fantástico enebro en el paraje californiano, fuerte, vigoroso y hermoso, le sugiere nuevas asimilaciones, como la que le recuerda a la Victoria de Samotracia, cuyas alas desplegadas al viento son representadas en la imagen con los brazos alzados.

La relación de Brigman con la naturaleza nos parece por tanto ambivalente: por un lado en íntima comunión, oculta como un elemento más del medio natural, pero por otro, parece desasirse de ella, en un acto de regeneración que quiere revelar el sino vital de las mujeres. Como proclamara William Ernest Henley en el poema *Invictus* (escrito en 1875 y publicado en 1888 en *Libro de Poemas*), Brigman parece gritar a los cuatro vientos: «Soy el amo de mi destino, / soy el capitán de mi alma»¹¹. La comprensión de la comunión con el medio natural cohabita con la extrañeza del misterio. Así, en *The Lone Pine* (1908, The Metropolitan Museum of Art, Nueva York) [Fig. 6], o en *Storm tree* (1915, Museum of Modern Art, Nueva York), la convivencia



Fig. 6. Anne Brigman, *The Lone Pine*, 1908

natural ha dado un paso más al provocar la metamorfosis del cuerpo femenino que imita las formas de las ramas, invocando a la tormenta o participando de la soledad del árbol. Una práctica de ocultación-manifestación recurrente en la práctica feminista posterior, como bien ha estudiado Maite Méndez (2007, 2009).

Desde posicionamientos femeninos y feministas las artistas se han apropiado de sus propios cuerpos y de buena parte de los estereotipos fijados sobre ellas. Les pertenece por derecho propio. Significa el retorno esencial de la mujer

a la naturaleza con la que se funde, con la que recupera el sentido positivo de su ser tierra madre, depositaria de los dones de la misma, bienes sustraídos por la mentalidad patriarcal y misógina, para tornarlos negativos, para manipularlos o estigmatizarlos¹². Aunque también para llevarlos a otros lugares mediante ejercicios de traslación. La acción, *Translacions. Dona-arbre* realizada por Fina Miralles en noviembre de 1973 en Sant Llorenç de Munt, (Colección Ajuntament de Sabadell, Museu d'Art de Sabadell) perfila un ejercicio conceptual de integración entre naturaleza y creación (Mayayo y Aliaga, 2013: 59) [Fig. 7]. La secuencia fotográfica muestra a la propia artista hundida en la tierra, «plantada» como un árbol. El hecho de estar vestida y el gesto hierático e impasible inciden en el carácter paradójico del esencialismo que ve trasladadas sus lecturas a otros terrenos: el extrañamiento que produce la confrontación entre lo natural y lo artificial-cultural, o la subversión de las representaciones tradicionales que han vinculado a lo largo de la historia a las mujeres con el medio natural. En este mismo aspecto incide Assumpta Bassas Vila a propósito de su obra: «la revolución de las mujeres tiene lugar también en el

11 Seguimos la traducción de Juan Carlos Villavicencio en *Descontexto: Arte/política/cultura*, marzo 2010, en <http://descontexto.blogspot.com.es/2010/03/invictus-de-william-ernest-henley.html>.

12 Véase el capítulo «El regreso a la naturaleza y la gran diosa», en Carro, 2010: 182 y ss.

ámbito de la representación visual cuando este no se propone directamente como un campo de batalla, sino que se arriesga como origen de un nuevo imaginario de creación» (en Mayayo y Aliaga, 2013: 245). Seguramente un imaginario de creación femenina y feminista con el que trastocar las hegemonías de los discursos patriarcales sobre la representación.

Estos ejercicios son definidos por la artista Ana Mendieta en términos más esencialistas:

Mi arte es la forma en que restablezco los lazos que me unen al universo. Es un regreso a la fuente materna. Me convierto en una extensión de la naturaleza y la naturaleza en una extensión de mi propio cuerpo. Este acto obsesivo de reafirmar mis lazos con la tierra es en realidad una reactivación de creencias primigenias, una fuerza femenina omnipresente, la imagen posterior de estar encerrada en el útero, es una manifestación de mi sed de ser (en Ruido, 2002: 98).

En las obras que forman parte de la serie *Siluetas*, el cuerpo de Mendieta marca la tierra, la quema, la perfora introduciéndose en ella, o se mimetiza con los elementos naturales, hasta desaparecer, acciones que, como ha analizado Maite Méndez, han sido interpretadas desde argumentos biológico-biográficos y políticos, es decir, como resolución de problemas personales y sociales –reparaciones de traumas, ritual de purificación, mediante el cual la mujer sagrada, no es profanada por el deseo del hombre– y también, haciendo de lo personal una cuestión reflexiva y activa más amplia, referida a la problemática de la desigualdad o la liberación femeninas, y el dominio masculino (Méndez, 2007: 95-98). En *Árbol de la vida*, la acción realizada en Old Man's Creek (Iowa, 1976) (The Estate of Ana Mendieta y Galerie Lelong, Nueva York), el ritual pasa por la fusión-disolución de su cuerpo en el tronco. Pero podría entenderse también como una confirmación de su fortaleza, por redundar, con su cuerpo erguido y la piel transmutada en barro, hojas y ramas, en la verticalidad del grandioso árbol que sale de la tierra firme. Tronco como sostén y reafirmación [Fig. 8].



Fig. 8. Ana Mendieta.
Árbol de la vida, 1976



Fig. 7. Fina Miralles.

Translacions. Dona-arbre, 1973

Utilizando estrategias visuales de camuflaje, aunque desde planteamientos diferentes, Francesca Woodman y Carmen Mariscal apelan también a estas correspondencias entre el cuerpo femenino y la naturaleza en algunas de sus obras. A partir de la autorreferencia se proponen transmutaciones o



Fig. 9. Francesca Woodman. *Untitled*, 1980 (detalle)

mimetismos con árboles, troncos o cortezas, para presentar la paradoja de la condición femenina. Una identidad forjada en torno a la contradicción entre la esencialidad inherente y la construcción social-cultural de dicha identidad. En *Untitled* de 1980 (George y Betty Woodman) [Fig. 9], Woodman registra esta paradoja como proceso, secuenciando los distintos niveles de mimetismo y metamorfosis con la corteza de los árboles: la asunción de una segunda piel que no oculta que ha sido prestada, las cortezas, que más parecen vendajes, y, por último la paradoja entre la aparente fragilidad y la dureza y rugosidad del tronco (Ruiz, 2009: 204-205).

En las fotografías de la serie *El doble* (2006), Carmen Mariscal (colección de la artista) fusiona su propio cuerpo con un tronco –en otras ocasiones con un muro desconchado– [Fig. 10]. En el proceso de fusión, las hendiduras y grietas se imprimen en la piel. Lejos de la desaparición o la ocultación, el cuerpo femenino se define, se enuncia. Trabajando desde la feminidad –en palabras de la propia artista–, Mariscal alude al tiempo, a sus huellas, a la necesidad de mostrar cuerpos vivos, reales que sienten y no cuerpos fabricados e impuestos (Ruiz, 2009: 198-199).



Fig. 10. Carmen Mariscal. *El doble*, 2006

La extrañeza es una consecuencia –podría ser también causa– del trabajo de estas artistas mujeres. Y lo es de forma recurrente. Porque la extrañeza espolea. Igualmente paradójica es la obra *Camouflage* de la serie *Commedia dell'arte* (2008) de la fotógrafa Noelia García Bandera (De la Torre y Rueda, 2010). El hilo conductor de la serie utiliza la *moretta*, la máscara veneciana que las mujeres debían sujetar con los dientes, imposibilitando el habla. En esta fotografía el silencio impuesto, el anonimato, la invisibilidad,



Fig. 11. Noelia García Bandera. *Camouflage*, 2008

se potencian con el efecto del camuflaje. Pero creo que la lectura no es tan directa. El elemento arbóreo con sus troncos firmes y su follaje frondoso, sirven también como descanso, como atalaya o refugio desde los que mantenerse a salvo.

Otros proyectos feministas alternativos están reconstruyendo la historia de las relaciones entre las mujeres y la naturaleza, desde el ecofeminismo de partida de finales de los setenta, hasta las

tendencias constructivistas más recientes, como los ecofeminismos espiritualistas del Tercer Mundo, los grupos feministas pacifistas o el feminismo ecologista¹³. A través de diferentes lecturas y aun partiendo de premisas dispares, estas distintas propuestas del tándem feminismo-ecología, abogan por un reencuentro de las mujeres, y por extensión de toda la humanidad, con la ancestral vinculación entre naturaleza y fuerza femenina. Para ello el cuerpo se convierte en un instrumento desde el que mirar, hablar, leer, sentir y actuar el mundo en clave femenina. En otro orden de cosas, Teresa Moure remite a las mujeres como depositarias de la palabra y disidentes, entendiendo que ser disidente hoy supone

Rechazar todas las formas de represión: el sexismo, el racismo, la discriminación por razón de edad, los intereses que sustentan la lucha de clases, la colonización del Tercer Mundo, el injusto dominio que ejercemos sobre la naturaleza [...] Con ello tendremos una nueva forma de concebir la naturaleza, una nueva ética, una nueva política [...] un arte renovado, una nueva literatura (Moure, 2007: 32-33).

No obstante, las formas de abordarlo difieren. Desde posicionamientos ecologistas y en trabajo colaborativo, Riitta Ikonen reflexiona sobre diversos aspectos, no expresamente feministas, pero sí femeninos en el sentido de que son las mujeres artistas las que en los últimos años están denunciando la destrucción de la naturaleza, los efectos de la contaminación y del capitalismo en las ciudades¹⁴. Sus trabajos son reivindicativos desde la implicación – al intervenir sobre los espacios y las situaciones sobre las que se trata– y el humor irónico. En la serie *Bird and Leaf* (2007), Ikonen encarna elementos de la naturaleza, adoptando el disfraz de hoja en el que «intenta reflexionar sobre la añoranza sentimental del artista por volver a la naturaleza»¹⁵. Sin embargo la imagen, de nuevo resulta paradójica, porque estas hojas y pájaros vivientes, en confrontación con el paisaje sobre el que deambulan hacen ver la imposibilidad de esa vuelta.



Fig. 12. Riitta Ikonen. *Bird and Leaf*, 2007

13 Destacamos, entre otros, los trabajos de Vandana Shiva, María Mies, Alicia H. Puleo o Anna Bosch.

14 Desde perspectivas ecologistas nos encontramos casos sorprendentes que han deparado experiencias registradas en fotografías documentales muy interesantes. Nos referimos a Julia Butterfly Hill, predestinada desde el nacimiento –según cuenta en su propia biografía–, como no podía ser de otro modo dados sus naturales apellidos y su crianza errante en contacto con la naturaleza, a convertirse en noticia periodística. La joven vivió durante dos años en Luna, una secuoya milenaria de Stanford, California, destinada a desaparecer por los efectos de la deforestación. Véanse, por ejemplo: <http://www.juliabutterfly.com/> y http://www.lareserva.com/home/julia_butterfly_secuoya.

15 <http://www.riitaiikonen.com/projects/bird-leaf/>.

4. Asimilación y autorrepresentación como determinación. Rastreado algunas conclusiones

Comenzaba planteando, entre otras cuestiones, la recurrencia en la representación de un asunto que estrecha vínculos entre los árboles y las mujeres y sus cuerpos. Y además esto ocurre en contextos cronológicos, histórico artísticos y culturales muy amplios y distantes, circunstancia que diversifica el sentido de estas asociaciones, las intenciones y el carácter de algunas de sus manifestaciones. Especialmente intensa se muestra en el ámbito finisecular bajo las propuestas simbolistas o modernistas. Con estas poéticas asistimos a la consolidación y materialización de una pretendida esencia femenina en su sentido etimológico más literal, aquel que la define como «características permanentes e invariables que determinan a un ser o una cosa y sin las cuales no sería lo que es», es decir, forjando una identidad constitutiva del ser.

La crítica y las prácticas artísticas feministas han evidenciado la condición construida de semejantes asociaciones o bien las han reinterpretado desde la apropiación. Dafne, convertida en laurel por la mirada-persecución-posesión del otro, se empodera cuando asistimos a una reconversión del sentido del mito como voluntad propia de ocultación, de escape, de salvación, en un ejercicio de transformación que en realidad reafirma.

Por tanto la apropiación del mito desde posturas femeninas y feministas se plantea como un acto de intervención y de determinación desde experiencias vitales propias. Solo apropiándose del mito, y con ello de la potestad de la representación, las artistas transitan desde la pasividad de lo creado, inventado o imaginado por otros, a la acción y la decisión propias. Y esto ocurre mediante fórmulas diversas y desde propuestas dispares.

Reflexionamos sobre la posibilidad de explorar la alianza con los árboles para contemplar el mundo en perspectiva lo que supone ser objeto y sujeto a la vez. El árbol aparece asimismo como aliado, instrumento o recurso metafórico: para la liberación, para el cuestionamiento de las identidades y la revelación de sus paradojas, para la crítica a los esencialismos construidos por cuenta ajena, para el empoderamiento, para la responsabilidad ecofeminista, desde un nuevo diálogo con la naturaleza capitaneado por mujeres comprometidas con el medio ambiente y la mejora de las condiciones de vida.

5. BIBLIOGRAFÍA

- BAUDELAIRE, Charles (1887): *Mi corazón al desnudo*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2005 (traducción de Rafael Alberti).
- BORDIEU, Pierre (1998): *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2007 (traducción de Joaquín Jordá).
- BRIGMAN, Anne (1926): «The Glory of the Open», *Camera Craft*, vol. 33. N° 4 (abril), pp. 155-163, en PALMQUIST, Peter E. (ed.) (1995): *Camera Fiends & Kodak Girls II: 60 Selections By and About Women in Photography, 1855-1965*, Nueva York, Mid-march Arts Press.

- BUTLER, Cornelia y SCHWARTZ, Alexandra (eds.) (2010): *Modern Women: Women Artists at The Museum of Modern Art*, Nueva York, The Museum of Modern Art.
- CARRO FERNÁNDEZ, Susana (2010): *Mujeres de ojos rojos. Del arte feminista al arte femenino*, Gijón, Ediciones Trea.
- CASANOVA, Eudaldo y LARUMBE, M^a Ángeles (2005): *La serpiente vencida. Sobre los orígenes de la misoginia en lo sobrenatural*, Zaragoza, Prensas Universitarias.
- COBO BEDÍA, Rosa (1995): *Fundamentos del patriarcado moderno: Jean-Jacques Rousseau*, Madrid/Valencia, Cátedra/Universitat de València.
- COHEN, Claudine (2003): *La mujer de los orígenes. Imágenes de la mujer en la prehistoria occidental*, Madrid/Valencia, Cátedra/Universitat de València, 2011 (traducción de Eva Teixidor).
- DE LA TORRE AMERIGUI, Iván y RUEDA GARROTE, Juan Fco. (2010): *Noelia García Bandera. Commedia dell'arte*, cat. exp., Sevilla/Madrid, Consejería de Cultura/Ministerio de Ciencia e Innovación.
- DIJKSTRA, Bram (1986): *Ídolos de perversidad. La imagen de la mujer en la cultura de fin de siglo*, Madrid/Barcelona, Debate/Círculo de Lectores, 1994 (traducción de Vicente Campos).
- GIMBUTAS, Marija (1989): *El lenguaje de la diosa*, Madrid, Dove, 1996 (traducción de José M. Gómez-Tabanera, dir.).
- LE BRETON, David (1990): *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995 (traducción de Paula Mahler).
- MAYAYO, Patricia y ALIAGA, Juan Vicente (eds.) (2013): *Genealogías feministas en el arte español: 1960-2010*, cat. exp., Madrid, This Side Up/MUSAC/Junta de Castilla y León.
- MÉNDEZ BAIGES, Maite (2007): *Camuflaje. Engaño y ocultación en el arte contemporáneo*, Madrid, Siruela.
- MÉNDEZ BAIGES, Maite y PIZARRO, Pedro (comis.) (2009): *Camuflajes*, cat. exp., Madrid, La Casa Encendida/Caja Madrid Obra Social.
- MOORE, George (1918): «Memories de Degas», *The Burlington Magazine for Connoisseurs*, 32, febrero, Disponible en: https://archive.org/stream/burlingtonmagazi32londuoft/burlingtonmagazi32londuoft_djvu.txt
- MOREL, Jean-Paul (comp.) (2012): *Edgar Degas. Je veux regarder par le trou de la serrure: Textes, lettres et proposchoisis*, París, Fayard/Mille et une nuits.
- PEDRAZA, Pilar (1991): *La bella, enigma y pesadilla*, Barcelona, Tusquets.
- QUANCE, Roberta Ann (2000): *Mujer o árbol. Mitología y modernidad en el arte y la literatura de nuestro tiempo*, Madrid, A. Machado Libros.
- RUIDO, María (2002): *Ana Mendieta*, San Sebastián, Nerea.
- RUIZ GARRIDO, Belén (2009): «Carmen Mariscal», «Francesca Woodman», en MÉNDEZ BAIGES, Maite y PIZARRO, Pedro (comis.): *Camuflajes*, cat. exp., Madrid, La Casa Encendida/Caja Madrid Obra Social, pp. 198-203 y 204-213.
- SÁEZ, Liliana (2010): «De la intuición al lienzo. *Séraphine*. Martin Provost, Francia, 2008», *El espectador imaginario*. N° 14, julio/agosto, <http://elespectadorimaginario.com/pages/julioagosto-2010/criticas/seraphine.php>.
- SÖDERGRAN, Edith (1992): *Antología poética*, Madrid, Visor (traducción de Jesús Pardo).

- SOLOGUREN, Javier (2003): «Edith Södergran: Sombra del porvenir», *Hablar de poesía*. N° 9, <http://hablardepoesia.com.ar/numero-9/edith-sodergran-sombra-del-porvenir/>.
- WHITMAN, Walt (1855-1897): *Poesía completa*, vol. 1, Barcelona, Ediciones 29, 1994 (traducción Pablo Mañé).
- WOOLF, Virginia (1929): *Una habitación propia*, Barcelona, Seix Barral, 2008 (traducción de Laura Pujol).

Recibido el 24 de febrero de 2016
Aceptado el 14 de junio de 2016
BIBLID [1132-8231 (2016): 127-144]

De histérica inválida a escritora transgresora: el caso de Alice James y la superación de los límites

From Being an Hysterical Invalid To Be a Transgressive Writer: Alice James' Example of Going Beyond the Limits

RESUMEN

La histeria, un tema ampliamente estudiado, aunque solo parcialmente superado, supuso una opresión de las mujeres por el hecho de ser mujeres. Si bien hoy ha desaparecido como categoría médica, sus implicaciones psicológicas y sociales siguen presentes. Su «época dorada» fue el siglo XIX, cuando mujeres como Alice James sufrieron todo el peso de la maquinaria del patriarcado a través de su enfermedad: una invalidez que la postró en cama durante más de la mitad de su penosa vida. Determinar la etiología de su dolencia es tarea ardua, pues se ven representadas una familia contradictoria con un padre misógino, una sociedad de férreo control y domesticación femeninos como la victoriana y una suerte de «disposición psicológica» de nuestra protagonista. Alice tuvo la valentía necesaria para rebelarse, transgredir las normas impuestas y regalarnos una parte de sí misma: su *Diario*.

Palabras clave: histeria, patriarcado, Alice James, transgresión.

ABSTRACT

Hysteria, a widely studied topic, if only partially overcome, meant oppression of women only because they (we) are women. While it has now disappeared as a medical category, psychological and social implications remain. Its «Golden Age» was the nineteenth century, when women like Alice James suffered the full weight of the machinery of patriarchy through their illness: a disability that fell on the bed for more than half of her sorry life. Determine the ethiology of their condition is not an easy work, since she lived in an weird family with a misogynistic father, a society of strict control and domestication as Victorian one and a kind of «psychological readiness» of our protagonist. Alice had the courage to rebel, breaking the rules imposed and giving us an intimate part of herself: her *Diary*.

Keywords: hysteria, patriarchy, Alice James, transgression.

SUMARIO

1. Introducción. 2. Una época histórica. 3. A modo de ejemplo: Alice James. 4. La superación de los límites. 5. Consideraciones finales: ¿qué hemos aprendido? 6. Bibliografía.

1. Introducción

La histeria fue una de las principales causas de locura durante el siglo XIX. La histeria –femenina–, una represión sufrida por las mujeres fue conocida con diferentes nombres –histeria, postración nerviosa, neurastenia, ... Fue un síntoma no de aquellas –muchas– que la padecían, sino de su época. La mujer decimonónica

1 Departamento de Filosofía (UNED); alma.lv.12@gmail.com.

y, más concretamente, la mujer victoriana representa el culmen de la dominación masculina sobre una construcción de la feminidad insoportable. La exagerada domesticación de las mujeres trajo consigo su rebelión.

Sin embargo, antes de que esta paulatina liberación de las mujeres pudiese comenzar, la humanidad –entiéndase, los hombres- dibujó la historia de una represión. La histeria marcó un límite rígido, que se pensaba inamovible entre lo sano y lo patológico, lo masculino y lo femenino, así como lo público y lo privado (Pateman, 1996). Estos pares de «opuestos» han de ser entendidos tal y como el patriarcado vino construyendo a lo largo de los siglos, resultando en una concepción de lo sano como masculino y público, mientras que lo patológico era femenino y privado. Tan profundo grabó sus trazos, que todavía hoy, más de un siglo después de que se iniciasen las modificaciones encaminadas a borrar sus huellas, la desigualdad sigue presente.

En este trabajo pretendemos mostrar cómo las mujeres han luchado por borrar esas desigualdades que las oprimían. Para ello ha hecho falta un largo camino, representado en muchas ocasiones por personajes icónicos del feminismo. Gracias a ejemplos tan diferentes de mujeres como –y mencionando azarosamente algunas de ellas- las escritoras feministas Charlotte Perkins Gillman, Edith Wharton o Kate Chopin, y a teóricas del feminismo y ensayistas como Betty Friedan, Kate Millet o Simone de Beauvoir se ha avanzado en igualdad, pero queda un largo sendero por recorrer. Lejos de pretender desmerecer su legado o establecer odiosas comparaciones, entre nuestros objetivos nos hemos marcado uno más modesto: el hacer ver cómo otras mujeres menos visibilizadas también han contribuido con su grano de arena. Este es el caso de Alice James, quién si bien no supuso un gran cambio para el devenir de las mujeres, sí realizó su propio acto de transgresión. Además de hacer visible a una mujer olvidada, el caso de Alice constituye una base de análisis que permita desentrañar cómo la etiqueta de histeria todavía continúa condicionando la sociedad actual.

Alice James fue una «loca», una «inválida», cuya escritura es el hito más sobresaliente de una vida de transgresión –invertida, desde dentro– contra esa opresión. Su ejemplo no es un caso aislado, sino que representa un colectivo de mujeres que durante el siglo XIX utilizaron la única arma que tenían a su alcance: la enfermedad. Tenemos la suerte de que nos ha regalado una parte de sí misma, de su modo de pensar y de sentir, plasmados en su *Diario*.

Comenzando por contextualizar históricamente la histeria y su desarrollo, pasaremos a apuntar la situación de la época de Alice: segunda mitad del siglo XIX. Siendo un siglo de profunda convulsión en pro de los derechos humanos –al menos de una parte, la proletaria, de la humanidad- la represión de las mujeres, como de otros colectivos, fue quizás más férrea que nunca. Como ejemplo de esta opresión, pero también de la nueva y creciente actitud de defensa de su libertad por parte de las mujeres, veremos el caso de Alice James. La pasividad de la autora ante la vida que otros eligieron para ella chocó con una fuerte personalidad, dando como resultado su invalidez. Su bello y crítico texto, su *Diario*, no fue aceptado por los tolerantes hermanos. Para finalizar, sacaremos algunas reflexiones acerca de lo que

enseña una mujer como Alice y cuánto trabajo está todavía pendiente. Lamentablemente, más de lo que parece.

El siglo XIX supone un cambio de rumbo en muchos aspectos. Uno de ellos que, pese a sus hondas implicaciones, no suele ser tomado demasiado en serio fue la revolución femenina. No obstante, a poco que echemos la vista atrás y pese a los intentos de ocultación, en todas las épocas hubo voces disonantes. Desde los albores de la civilización Occidental las mujeres estuvieron reprimidas y, especialmente entre los siglos XI y XVII, aquellas que osaban transgredir las normas, obtuvieron los más diversos y horrendos castigos.

2. Una época histérica

El patriarcado contó –y cuenta– con las más diversas herramientas para mantener sometido a un colectivo tan «genérico» como las mujeres. Uno de los más eficaces instrumentos fue una patología: la histeria.

El surgimiento de esta patología se remonta a, al menos, el antiguo Egipto. Se tiene constancia documental ya en torno al año 1900 a.C. en el *Kahun Papyrus*. El más importante de estas fuentes es, sin duda, «el mejor documento médico egipcio», el *Papyrus Ebers*, en dónde se relaciona la histeria con el «hambre» del útero, pudiendo remediarse fumigando con olorosas sustancias el cuerpo «para causar que el útero de la mujer fuese a su sitio» (Papyrus Ebers, 1937: 108-109).

Durante su larga existencia tanto la enfermedad como su causa –el útero– recorrieron diversas partes del cuerpo, hasta llegar a ser un problema mental hacia el siglo XIX (Veith, 1965). El cambio se produjo debido a diferentes factores, entre los que encontramos el mayor conocimiento del cuerpo, gracias a los estudios anatómicos emprendidos desde el Renacimiento, o el auge de la Razón, frente a la religión, desarrollado tanto desde las ciencias empíricas como desde la filosofía. Estas nuevas características dieron como resultado que el elemento humano más vulnerable fuese la mente y que ya no pudiese, además, sostenerse la histeria como patología corporal.

Además, con este auge de la Razón y la mente, se produce una desnaturalización de las relaciones sexuales, que vendrá a reforzar las diferencias de género establecidas. Mientras en la medicina griega éstas eran necesarias y durante el medioevo, siempre que fuesen matrimoniales, recomendables, desde la Modernidad va a suponer un gasto de energías que restan potencia a la Razón. Galeno, por ejemplo, pese a considerar que la mujer sin un hombre padecería esta enfermedad, «reconoce que esta enfermedad se produce sobre todo entre las viudas, y, sobre todo en aquellas que han sido regulares en su menstruación antes de su viudez, fértiles y receptivas y con ganas de sus maridos» (Galeno, 1997: 42). Es decir, las relaciones sexuales son concebidas como algo natural y necesario, aunque, advierte, no se deben confundir la función sexual, necesaria, y el erotismo, que resultaba innecesario y estaría prácticamente ausente (Garrison, 1963).

Lo mismo ocurre durante la Época Medieval, período en el cual se ha de conjugar la idea de celibato y la necesidad de una procreación abundante que propor-

cionase los recursos que garantizaban el nivel de vida de los señores feudales y la Iglesia. La solución a esta cuestión pasa por restringir las relaciones sexuales al matrimonio, dentro del cual eran consideradas beneficiosas, naturales y necesarias. No obstante, si las mujeres se mostraban excesivamente lascivas, activas, o sabias, se las acusaba de brujería. Así, mientras que:

...la posesión por un demonio era un accidente y no un crimen. Cristo no había castigado a endemoniados, sino que los había curado por expulsión de los malos espíritus. Con la creencia en la brujería, sin embargo, se asumió que las brujas habían sido seducidas por el diablo o habían pactado con él: ellas se habían hecho infieles y su delito era la herejía. Como herejes no fueron tratadas, sino castigadas (Sigerist, 1943: 82-83).

La creencia en los castigos divinos o las posesiones demoníacas, sin embargo, fue progresivamente eliminada a partir de lo que se conoce como Revolución Científica. Los problemas divinos pasaron a ser problemas mentales (Turró, 1985: 37-38). Esta época es, también, la del nacimiento del Estado Moderno y, con él, la idea de Estado de Bienestar. ¿Bienestar para quién?, cabría preguntarse. Para los hombres, es más, para los hombres, occidentales, blancos y con un cierto nivel económico. Tal y como Pateman ha puesto brillantemente de manifiesto, en esta época, también, se hizo:

...hincapié en cómo las circunstancias personales están estructuradas por factores públicos, por leyes sobre la violación y el aborto, por el estatus de «esposa», por políticas relativas al cuidado de las criaturas y por la asignación de subsidios propios del Estado de bienestar y por la división sexual del trabajo en el hogar y fuera de él. Por tanto, los problemas «personales» sólo se pueden resolver a través de medios y de acciones políticas (Pateman, 1996: 46-47).

En el siglo XIX, por ejemplo, se creía que cada individuo poseía una cantidad de energía limitada para cada día, por lo que una mujer lasciva –es decir, sexualmente activa– era peligrosa. El culmen de esta represión sexual fue la época victoriana (Makari, 2012), durante la cual cualquier muestra de sentimientos era vista con desconfianza.

Una de las características de esta época es común a la larga historia de represión de las mujeres desde la Antigüedad: el confinamiento. El ostracismo social fue uno de los grandes impedimentos puestos a mujeres que ostentaron alguna función social más allá de los límites de su casa, como curanderas o matronas, por ejemplo. Los conocimientos reunidos por estas mujeres y la relativa independencia económica y familiar de la que muchas gozaban las llevó a ser consideradas peligrosas para el orden social establecido.

Esta preocupación ya había sido despertada en la Modernidad por todos aquellos..., (considerada aquí, por razones prácticas, como el período entre los siglos XVI y XVIII) por todos aquellos «locos» y «anormales», cuya función socialmente limítrofe fue la de mantener el orden social (Foucault, 2006) y la diferenciación

entre lo «normal» y lo «patológico» (Canguilhem, 2005). Las mujeres rebeldes, poderosas, desviadas, se vuelven *una patología social*. La histeria se vuelve a ojos de los doctores, entonces, síntoma de la rebelión de las mujeres y no de su enfermedad (Showalter, 1985: 145).

Unido a lo anterior y siendo la mujer tanto el foco de los males, como la mitad mentalmente débil de la humanidad, la histeria se convirtió en el mal de una época. Las histéricas no eran las mujeres, sino la sociedad en las que les tocó vivir (Montiel, 2006). Una cultura con un amplio abanico de nuevas posibilidades y desarrollo que, sin embargo, no les permitía a ellas realizar nada fuera del ámbito tradicional del hogar, el matrimonio y los hijos. «Lou» May Alcott relata cómo, a pesar de contar con el apoyo de alguien de la talla Emerson o Thoreau, se enfrentó a diversas dificultades y reticencias a que sus obras fuesen publicadas por el mero hecho de ser mujer (Feito, 2005). La autora de *Mujercitas* afirmó reiteradamente que «la libertad es el mejor marido» (Feito, 2005: 58), mientras que Alice James comprende que, en su época, «el matrimonio parece ser la única ocupación fructuosa para una mujer» (Feinstein, 1987: 278).

Incluso aquellas que pasaron a hacerse un pequeño hueco en la historia «masculina», sufrieron las consecuencias. Tal es el celeberrimo caso de Charlotte Perkins Gillman, cuyos costes psicológicos y personales de su independencia y rebeldía son notoriamente conocidos. Podemos poner, aún, otro ejemplo más sutil, pero igualmente significativo. En *Una mirada atrás*, Edith Warthon nos relata cómo, a pesar de haber tenido «suerte» con un matrimonio abierto e igualitario, sentía el rechazo social que generaba el ser una mujer culta, famosa e independiente (Wharton, 1997: 166).

Sin embargo, algunas otras mujeres fueron conocidas meramente por su vinculación con la histeria, la charlatanería y la desviación social que suponían. Con ello nos referimos a casos como los de las célebres médiums la vidente de Prevoist, las hermanas Fox ó Mrs. Piper (Moore, 1977). Estas mujeres representaron un fenómeno social que pasa hoy desapercibido, lo que aumenta su asociación con la patología mental. Las visiones, creencias e investigaciones acerca de fantasmas estaban a la orden del día, siendo una característica fundamental en la sociedad decimonónica.

Sin embargo, pese a existir algunos intentos sistemáticos y objetivos de acercarse a estas mujeres, como los emprendidos por la *Society of Psychical Research*, las médiums fueron consideradas como histéricas por el conjunto de la medicina de la época, atrayendo al más diverso público, pero sin ser aceptadas por él. Además, cualquier relación con fantasmas y aparecidos se presenta en la actualidad como fortuita, ridiculizando *a posteriori* a aquellas mujeres que, mediante esas experiencias, lograban cierta fama y canalizaban su energía reprimida.

Però existe todavía un tercer grupo de mujeres que han de ser consideradas y que podemos denominar «las olvidadas». Entre aquellas que no tuvieron posibilidad de ser visibles, de desarrollarse y ser autónomas, de enfrentarse al sistema imperante o que fueron silenciadas por él, encontramos un caso excepcional: Alice James. La erigimos aquí portavoz de este tercer grupo de histéricas olvidadas, pero

también de mujeres ocultadas, silenciadas. Si bien la figura de Alice ha sido tratada como un ejemplo más de que «a lo largo de la historia, la histeria ha servido como una forma de expresión, un lenguaje corporal para las personas que de otro modo podrían no ser capaces de hablar o incluso a admitir lo que sienten» (Showalter, 1997: 29); su excepcionalidad radica en dos hechos fundamentales: consiguió transgredir las normas impuestas, convirtiéndose por ello en una loca escritora –que no en una escritora loca– y su esfuerzo dio como resultado un maravilloso fruto, su *Diario*. Las enseñanzas vitales que en él plasmó son asombrosas, enriquecedoras y, sobre todo, bellas. Estudiemos su locura y su escritura.

3. A modo de ejemplo: Alice James

Alice James fue una histérica desde los diecinueve años de edad (James, 2003: 182). Su vida estuvo marcada por la inactividad, la postración y las pequeñas y contadas salidas al exterior (James, 2003: 69). Si bien es cierto que pudo disfrutar de un maravilloso viaje a Europa con su hermano Henry –el famoso novelista– y su amada tía Kate, esta aventura solo acrecentó el choque entre sus necesidades vitales, psicológicas, y sus posibilidades sociales y familiares (Strouse, 2011: 155-172). Para hacernos una idea, entre sus grandes aventuras se encuentran el haber pasado un verano montando a caballo en la finca familiar, actividad física inusual para la pequeña James.

Su infancia, marcada por la inestabilidad familiar debido a sus continuos viajes (Feinstein, 1987), fue sin embargo menos interesante que la de sus hermanos: Alice debía permanecer en casa mientras ellos iban a la escuela, salvo en breves periodos en los que pudo disfrutar de la asistencia al colegio. Ya desde pequeña desarrolló síntomas de esta dolencia tan habitual en su época, como ella misma relata:

Debido a alguna debilidad física, un exceso de sensibilidad nerviosa, la capacidad moral *se detiene*, como por un momento, y se niega a mantener su cordura muscular, agotada por el esfuerzo de sus funciones de vigilancia. Cuando me sentaba inmóvil leyendo en la biblioteca y repentinamente invadían mis músculos oleadas de violentas inclinaciones que adoptaban alguna de su miríada de formas como arrojarme por la ventana, o romperle la cabeza al benigno páter con sus guedejas plateadas, sentado a su mesa escribiendo, me parecía que la única diferencia entre yo y un loco era que yo no sólo sufría todos los horrores y sufrimientos de la locura sino que también se me imponían las obligaciones del doctor, la enfermera y la camisa de fuerza (James, 2003: 189).

Analizando la compleja historia familiar y tomando su caso con la perspectiva del contexto social en el que vivió, estamos en disposición de apuntar la etiología de su dolencia. Entre las posibles causas, resaltan tres: la época, la familia y su disposición psicológica.

Por un lado, tal y como hemos visto, Alice vivió en una época de gran presencia de la histeria, identificada de diversos modos:

Los médicos encontraron toda una variedad de etiquetas para diagnosticar la ola de invalidez que atenazaba a la población femenina: «neurastenia», «postración nerviosa», «hiperestesia», «insuficiencia cardíaca», «dispepsia», «reumatismo» e «histeria». Entre los síntomas había dolor de cabeza, dolores musculares, debilidad, depresión, dificultades menstruales, indigestión, etc., y normalmente una debilidad general que exigía reposo constante (Ehrenreich, 2010: 148).

Esta diversidad de denominaciones constituye una muestra en sí misma de la magnitud del problema. Aunque, al igual que durante el Medievo y el Renacimiento (Veith, 1965), esta dolencia no solo fue sufrida por mujeres, la intensidad de su manifestación femenina y su mayor presencia en este colectivo, hace que pueda hablarse de una enfermedad *con tendencia de género*. Por ejemplo, su hermano William sufrió también problemas nerviosos y neurastenia (Feinstein, 1987: 122 y ss.), pero no le impidió desarrollar una carrera académica que lo llevaría a ser un reputado profesor en Harvard y presidente de la *American Psychological Association*.

En este sentido, entonces, Alice fue una más entre tantas mujeres histéricas, si bien su postración fue especialmente dura. La situación económica de la familia resulta determinante para este grado de invalidez. Como miembro de la burguesía y soltera, Alice solo hubo de realizar trabajos domésticos durante el breve lapso de tiempo en el que su madre estuvo demasiado enferma para encargarse de la casa (murió el 19 de enero de 1882 tras una breve enfermedad) y los pocos meses hasta la muerte de su padre (el dieciocho de diciembre de 1882). Durante este periodo –curiosamente– la pequeña James no mostró síntomas histéricos. Sospechamos que el hecho de estar ocupada tuvo mucho que ver en esta ausencia.

El ambiente familiar fue otro factor determinante: mientras que los hermanos James gozaron de viajes, cultura y libertad, la pequeña de los cinco, Alice, permaneció en casa con muy pocas opciones. El progenitor, Henry James Sr., místico swedenborgiano, era profundamente misógino (Strouse, 2011: 45), hecho agravado en el caso de Alice por ser la más pequeña y única mujer de cinco hermanos. Ejemplo de ello es el episodio en que sufre un colapso nervioso tras serle denegado el permiso para visitar a una amiga durante dos días.

Las opciones vitales de Alice fueron nulas, acrecentadas por una suerte de economía de recursos, energéticos y económicos– que debían ser distribuidos entre todos los miembros (Strouse, 2011: 111). William, en una carta a un amigo, escribe: «cómo te envidio tu caudal de energía. Yo dispongo de una cucharadita para cada día y cuando se termina, cosa que usualmente sucede a las diez de la mañana, no sirvo para nada» (Perry, 1935: 1, 373). Sus hermanos mayores, William y Henry, disfrutaron de la mayor parte de esos recursos, quedando para *la* genio de la familia, escasas opciones. Para Alice, tras haberle sido denegado el bautismo por los padres, y el matrimonio por «hombres obtusos e insensibles» (James, 2003: 261) solo quedó lo que se ha denominado «su trabajo de inválida» (Yeazell, 1981: 4).

La lección de vida que Alice siguió, en todo caso, fue: «emplearme a fondo entre los 12 y los 24 años, «matarme», como alguien lo llama, absorbiendo hasta la médula que lo mejor es vestirse con tonos neutros, caminar junto a aguas serenas y poseer tu propia alma en silencio» (James, 2003: 129).

Esta necesidad de domesticación psicológica chocaba enormemente con el impetuoso carácter de Alice. Tanto mediante la lectura de su correspondencia, como en referencia de otros miembros de la familia, la pequeña se mostraba enérgica, tenaz y terca, con un duro carácter, al que William terminó por referirse como «relámpago embotellado» (James, 2003: 60). La pequeña James no dudaba en responder de forma «descarada» a los hermanos e incluso a su padre, quien habría tolerado «las exigencia de Alice de forma totalmente milagrosa», en palabras de la madre (Edel, 2003: 27 y ss.).

Hubo, entonces, de aniquilar su fuerte personalidad, hasta convertirse en «esa jovencita ociosa e inútil a quién tendremos que alimentar y vestir» (Henry James, en Strouse, 2011: 83-84). Esta «muerte» de su disposición psicológica, afortunadamente para la revisión histórica, no se hizo totalmente efectiva, tanto literal como metafóricamente. Pese a haber reflexionado sobre el tema, nunca llegó –por suerte– a suicidarse. El suicidio era propio de individuos débiles. Muestra Alice, de nuevo, su fortaleza.

En sentido metafórico, tampoco su «gran riqueza interior» se vio eliminada, sino que, tras años de silencio y postración, se decide a mostrar lo que ella misma denomina «el geiser de emociones y sensaciones» (James, 2003: 51) que la embargan, que habitan en el seno de «ese ser sumamente interesante, *yo*» (James, 2003: 51).

Su escritura es, por tanto, la de una loca escritora que hubo de esperar a que su progenitor muriese para emprender una nueva etapa en Inglaterra y decidirse a plasmarla. Su *Diario* constituye una compleja obra en la que se vierten comentarios políticos, reflexiones sobre los usos y costumbres de británicos y americanos, cotilleos y, sobre todo, una vida.

En las numerosas y cuidadas entradas de su *Diario*, Alice muestra su intimidad, partes de sí misma, de sus sentimientos y razonamientos, tanto como de su enfermedad que resultan a la vez ilustrativas y aterradoras. El más impactante suceso relatado es la evolución de la enfermedad que la llevó a la tumba: un cáncer de pecho, breve y muy doloroso que la narradora tomó como un gran regalo vital (James, 2003: 250). Gracias a él pudo poner nombre a la enfermedad; gracias a él pudo ser considerada no una «loca», una «inválida», sino una enferma (James, 2003: 250); gracias a él y de modo más fuerte que nunca, pudo sentirse viva.

Alice trabajó en su única obra, su *Diario* hasta el mismo día de su muerte, corrigiendo cada frase, mimando cada idea, poniendo en él todas sus energías y conocimientos recogidos de una larga vida de cama y lectura.

Tras su fallecimiento –el seis de marzo de 1892– su amiga y compañera Katherine P. Loring envió un ejemplar a cada uno de sus hermanos con el fin de poder cumplir el último deseo de Alice: que su obra fuese publicada. ¿Qué pasó entonces? ¿Cómo reaccionaron sus afamados, cultos y progresistas hermanos? Se opusieron a publicarlo, incluso William, quién había votado a favor de la incorporación de las mujeres a su universidad y se mostró avanzado a su época y defensor de los derechos humanos y de las mujeres durante toda su vida.

Esta diferencia es menos sorprendente, sin embargo, si consideramos algunos episodios que revelan el perfil psicológico de Alice. En sus últimos meses de vida,

William le escribirá aconsejándole que utilice toda la morfina o calmantes que pueda necesitar, pese a saber que su hermana es reacia a tales tratamientos (Edel, 2003: 38). La respuesta de Alice a esta misiva fue la de una ejemplar mujer con una extraordinaria fuerza interior y resistencia moral –y, por tanto, corporal– que dio lecciones a su querido hermano mayor hasta en los últimos momentos de su vida (Yaetzell, 1981: 247).

En cuanto a Henry, acostumbrado a la amistad con mujeres de la talla de Wharton, fue también contrario a la publicación del *Diario*. En su respuesta a Katherine Loring afirma haber quemado su ejemplar y recomienda hacer lo mismo con todos ellos, pues teme que su fama se vea comprometida por las íntimas consideraciones personales de su hermana. Si bien es cierto que en el *Diario* se recogían anécdotas familiares y cotilleos variados que podían resultar molestos a algunas personas, también lo es que hubiese sido posible eliminar los nombres y ciertas referencias, manteniendo con ello el deseo de la autora de que su obra fuese publicada.

Por una parte, Henry escribe a William reconociendo que Alice no disfrutó de la posibilidad de dejar ver su extraordinaria energía, inteligente personalidad y aptitudes morales (Strouse, 2011: 319). Sin embargo, por otro lado, se opone a la publicación de la obra y quema su copia junto a correspondencia y otros documentos relacionados con su hermana. Si a esto añadimos, además, afirmaciones de Henry como: «simplificaba demasiado, encerrada en su enfermería, aplicaba su extraordinario vigor de juicio a un fragmento excesivamente pequeño de lo que realmente la rodeaba» (Edel, 2003: 42); la balanza se inclina nuevamente hacia el paternalismo o la vergüenza (Gordon, 1999: 251).

Lo público –la imagen de William y Henry en su sociedad y su paso a la posteridad– y lo privado –cómo gestionaban los asuntos familiares y el trato que dieron a su hermana– chocan. Debemos, entonces, ser cautos en nuestro análisis de un tema tan delicado como la histeria y las cuestiones psicológicas, grupales y sociales que la han envuelto. Solo así, yendo al fondo de este histórico problema, podremos acabar con él.

4. La superación de los límites

Antes de tomar en consideración la importancia que Alice puede tener para nosotros en la actualidad es necesario sacar a la luz su significación histórica. Para ello apuntaremos los principales hitos de superación de los límites establecidos que hemos estructurado en cinco puntos principales desde su punto de vista personal y biográfico hasta el impacto social de sus transgresiones. Alice va más allá de unos límites que son demasiado estrechos para un carácter como el de Alice, pero también para cualquier ser humano y se supera a sí misma y los padecimientos psicológicos que la sociedad le había impuesto mediante la escritura. Alice puede ser concebida, en este sentido, bajo lo que Yaeger ha descrito como «interés emancipador vertido sobre el propio lenguaje» (1988: 43), en tanto que sus caracterizaciones y análisis, así como la actividad de escritura en sí misma, son liberadores para ella, pero también para el conjunto de las mujeres.

En este sentido, Alice se vuelve un modelo de todas aquellas mujeres reprimidas que aportaron un pequeño grano de arena en la lucha por su reconocimiento y su liberación. El ejemplo de la pequeña de los James es si cabe más sobresaliente, no en cuanto a su significado histórico, sino más bien en relación a su legado: su Diario, que constituye una obra clave para la comprensión de su vivencia, su enfermedad y la sociedad que fomentó, por no decir obligó a que su vida fuese la de una inválida en su enfermería.

El primer y más sobresaliente elemento de superación de estos límites impuestos a Alice lo constituye sin duda la propia escritura de su Diario. Tradicionalmente la escritura, como cualquier acto público o de exposición hacia el exterior ha sido considerada una tarea masculina. El hecho, entonces, de que Alice escribiese su obra transgrede los límites socialmente admitidos.

Psicológica y vitalmente hablando, sin embargo, Alice no solo transgrede, sino que supera los límites que la sociedad le había impuesto de mantenerse callada. La escritura del Diario es un ejercicio de desarrollo personal y de expresión que actúa al modo de terapia psicológica. Alice, mujer fuerte y bastante independiente, será su propia terapeuta a lo Freud, puesto que con la escritura mejora su condición humana al escribir para un público y sentirse arropada y aceptada; y el gran sufrimiento psicológico que había padecido desde la imposición de los primeros corsés sociales y familiares durante su infancia.

Junto a ello, nuestra protagonista está poniéndose en los límites mismos de su familia, en tanto en cuanto no tiene importancia que escriba, sino que su Diario cobra relevancia en el momento en que Kate anuncia que ella deseaba que fuese publicado. Con ello, con este hecho que se vuelve reivindicativo, Alice podría convertirse en una persona visible, dejando de desempeñar su tarea de inválida. El Diario pasa entonces, a ojos de sus hermanos, de ser terapéutico (Feinstein, 1987: 253) a constituir un problema, como vimos. Además, aunque el progenitor había fallecido, el deseo de publicación de Alice, así como el ejercicio mismo de escribir, va contra la educación misógina que había recibido, rompiendo con ello los límites que la familia había establecido.

Otro de los puntos en los que la pequeña de los James toca o pasa los límites de lo permitido es en relación a los contenidos de su *Diario*. Lejos de ser una mera colección de anécdotas –que también abundan– Alice plasma usos y costumbres de la sociedad británica, los compara con la americana y establece juicios críticos al respecto (James, 2003, 41). Pero, además, nos brinda la posibilidad de conocer a fondo sus experiencias, sensaciones y emociones, algo que en la sociedad victoriana está lejos de permitirse o ser socialmente aceptable.

El modo en que Alice recoge la vivencia de su histeria y cómo la contrasta con su enfermedad «real», «palpable», su cáncer de pecho, constituye una crónica interna, pero nada inocente de qué supone ser una histérica tanto a nivel social como psicológico y personal. Alice transgrede los límites sociales y académicos de la nueva ciencia psicológica al contraponer su propia consideración del cáncer como una enfermedad real a la histeria que sufría. Lejos de la configuración masculina de la histeria, Alice retrata su propia «vida» a través de la invalidez de modo que nos

permite comprender la significación masculina de esta dolencia atribuida socialmente a la mujer. Nuevamente, la definición médica dominada por hombres establece los límites de lo permitido y Alice va más allá de ellos proponiendo su propia clasificación y su punto de vista como paciente.

Un último punto que nos gustaría apuntar antes de pasar a las consideraciones finales es la relación abierta de Alice con una mujer: Katherine Peabody Loring, quien la cuida y ayuda hasta el último momento con una «infinita paciencia» (James, 2003, 297). Si bien no ha trascendido si se trata de su pareja sentimental, el tipo de relación establecido por las dos mujeres así lo parece. Alice se posicionaría, entonces, en el límite: tanto si mantenía una relación lésbica como si hizo de Kate su mejor amiga y compañera inseparable, establece en su vida una tensión con la sociedad victoriana en la que, como vimos, el matrimonio era el destino de las mujeres. Dos compañeras, mujeres, se sitúan –pese a la discreción del caso– en el límite de lo permitido.

No entraremos a considerar la extraña y profunda relación que Alice tuvo con la muerte, momento que concibió como un regalo y la oportunidad de sentirse viva, de ser una persona completa, normal, según los cánones establecidos. Alice hace de su muerte su bien máspreciado, estableciendo una relación antitética con ella que, dada su complejidad, no es posible tratar en el presente texto, habiendo sido ya tratado (López Vale, 2014).

En todo caso, Alice fue una transgresora, una mujer fuerte y que nos sirve de modelo para comprender cómo los más pequeños actos cobran la máxima importancia si son ejecutados en los límites de lo permitido o, como hemos visto, más allá de ellos. Pensemos, además, que aunque estas transgresiones y superaciones personales puedan parecer restrictas al caso concreto de Alice, suponen un ejemplo de oposición a grandes hitos masculinos como la medicina o la esfera pública, por lo que no han de ser desdeñados, sino servir de punto de partida para reflexionar sobre el tratamiento de las mujeres a lo largo de la historia, pero, y sobre todo, en el presente.

En el siguiente y último apartado, analizaremos de qué modo la historia sigue vigente a día de hoy, pasando posteriormente a extraer aquellos puntos más característicos de Alice, a quién hemos tomado como ejemplo y referente. Antes de finalizar, además, señalaremos la importancia de rescatar, visibilizar, a las mujeres que han caído en el olvido, pese a haber aportado su grano de arena en la lucha feminista, como el caso de nuestro modelo.

5. Consideraciones finales: ¿qué hemos aprendido?

La historia se ha declarado extinta a día de hoy. Sin embargo, buena parte de las actitudes que históricamente se han relacionado con esta enfermedad, perviven. Me refiero con ello al proceder de la sociedad con aquellas mujeres que van más allá de los cánones de normalidad establecidos. Todavía hoy, pese a disfrutar de una mayor libertad y derechos, las mujeres no deben sobresalir, ni personal ni laboralmente. El llamado techo de cristal continúa siendo una realidad reflejada

en las diferencias salariales y el acceso a altos cargos. En el ámbito doméstico, por desgracia, aumenta la percepción masculina de poseer un objeto, debiendo dominarlo. Solo en España, el número de mujeres asesinadas a manos de sus maridos en el año 2015 asciende a sesenta (Portal Estadístico Ministerio de Sanidad). Algo falla.

Por un lado, en nuestro breve recorrido hemos podido constatar cómo la histeria es un problema impuesto a la feminidad, un modo de marginalización, estigma y control social de las estructuras de poder dominante: las masculinas. En este sentido, resultan ilustrativos los estudios foucaultianos acerca de estos mecanismos de control social e higiene (Foucault, 1976; Foucault, 2012). Para el caso de Alice, según revela de su hermano Henry, «la trágica salud [de Alice] era, en cierto modo, la única solución que ella veía al problema práctico de su vida» (Edel, 2003: 30-31).

Pese a esta parca experiencia Alice resulta de lo más sugerente a día de hoy en varios aspectos: por un lado, muestra la lucha tanto interna como externa, pública, a través de una tarea como la escritura que ha sido tradicionalmente asociada a lo masculino; esto, además, vertido en la redacción de un diario por parte de una mujer con tan escasas posibilidades vitales cuyo deseo era que su obra fuese publicada.

Por otro, muestra esa sutil manera en la que el poder invalida, somete a las mujeres. Si bien en el caso de Alice y su tiempo no nos resulta tan sutil debida a nuestra visión retrospectiva, debemos pensar que en su época las mujeres comenzaban a tener posibilidades de desarrollo. Por tanto, quizás se sintiesen más liberadas que nunca, y así debía ser, pese al elevado grado de control al que estaban sometidas. Hoy, sostenemos, ocurre lo mismo: nos creemos libres, pero seguimos estando coartadas por una sociedad que continúa siendo fundamentalmente masculina en cuanto a las jerarquías de poder.

Perdurando en su acepción tradicional, el adjetivo de «histérica» sigue siendo atribuido tan sólo a mujeres para denotar un supuesto nerviosismo intrínseco, ligado implícitamente con su sexualidad y debilidad psicológica para desclasificar, en cualquier caso, toda acción que se salga de lo habitual. Es un uso cotidiano que pasa prácticamente desapercibido, pero que no es en modo alguno inocente. Ha de ser erradicado.

Así, pese a algunos avances nada desdeñables como el hecho de que la escritura ya no pertenezca al ámbito de lo masculino, continúa vigente como ideología que si una mujer quiere ser poderosa, adaptarse y estar bien considerada, o es *como-un-hombre* en el terreno público o vive *como-una-mujer* en la intimidad del hogar. En caso contrario, la jerarquía de poder impide que llegue a escalar en ella mediante ese conocido «techo de cristal».

Por tanto, autoras como Alice son representativas de una intención que no ha de ser menospreciada: la libertad de expresión y de *vivir* –en este caso mediante la alegría de morir (López Vale, 2014: 29) más allá de los mandatos masculinos y las opciones que son brindadas a las mujeres. Además, su *Diario* constituye un gran instrumento para el conocimiento de la histeria, de cómo ésta se configuraba y qué implicaciones humanas traía aparejadas. Así, más allá de una banal teoría machista, su obra constituye un ejemplo desde dentro del propio problema, de cómo era

vivido ser una histórica decimonónica. La viveza de sus descripciones es igualmente ilustrativa y sobrecogedora.

Además, Alice nos permite ir un paso más allá al hacernos conscientes de una reflexión que queda usualmente oculta: la pervivencia de la imagen de las *locas escritoras*: la asociación de que aquellas que se atrevían a escribir no eran mujeres normales, sino desviadas, patológicas (Canguilhem, 2005), *locas*. Esto ocurre, como hemos visto, pese a mostrar una madurez más allá de las divisiones de género que puedan ser establecidas, una verdadera «autor-mayoría de edad» en el sentido ilustrado (Kant, 2012).

A través de Alice James hemos podido, además, hacer ver una de las fallas historiográficas más importantes que se nos presentan: la escasa o nula visibilización de las mujeres. Alice, como tantas otras mujeres que han aportado su grano de arena a la historia de la humanidad, está prácticamente olvidada. En este trabajo se ha intentado paliar, modestamente, este olvido, presentando a una mujer escritora y transgresora, que supo superar las trabas impuestas socialmente para morir feliz consigo misma, sintiéndose viva y dejándonos su Diario como legado.

El presente artículo supone un pequeño paso en un largo camino de desocultación y descubrimiento de las mujeres, así como de eliminación de las desigualdades, incoherencias e injusticias que todavía enfrentamos. El trabajo, sin embargo, está aún por hacer. Mediante el ejemplo de Alice hemos abierto una interesante vía de análisis que, sin duda, nos ayudará en nuestra tarea. Una tarea, recordémoslo, de todos y no solo de todas.

6. BIBLIOGRAFÍA

- AMSTRONG, Nancy (1991): *Deseo y ficción doméstica. Una historia política de la novela*, Madrid, Cátedra, 1987 (traducción de María Coy).
- BLUM, Deborah (2007): *Ghosts Hunters. William James and the Search for Scientific Proof of Life After Death*, London, Penguin Books.
- CANGUILHEM, George (2005): *Lo normal y lo patológico*, México D.F., Siglo XXI, 1943 (traducción de Ricardo Potschart).
- DE BINGEN, Hildegarda (2009): *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, Madrid, Si-ruela, s.a. (traducción de Victoria Cirlot).
- DEMÓSTENES (1978): *Demosthenis orationes*, Cambridge, Cambridge University Press, s.a. (traducción de Jonh A. Vince).
- DUPEE, Frederick W. (1951): *Henry James*, London, Methuen.
- EDEL, Leon (1953-1972): *Henry James*, 5 vols., Philadelphia, J. B. Lippincott Company.
- EHRENREICH, Barbara (2010): *Por tu propio bien. 150 años de consejos expertos a mujeres*, Madrid, Capitán Swing Libros, 2003 (traducción de M^a Luisa Rodríguez Tapia).
- (2008): *Una historia de la alegría*, Barcelona, Paidós.
- FEINSTEIN, Howard M. (1987): *Becoming William James*, USA, Cornell University Press.
- FISHER, Paul (2008): *House of Wits: An Intimate Portrait of the James Family*, Henry Holt and Co., USA.
- FOUCAULT, Michel (1964): *Enfermedad mental y personalidad*, Buenos Aires, Paidós, 1954 (traducción de Emma Kestelboim).

- (1976): *Historia de la locura en la época clásica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1961 (traducción de Juan José Utrilla).
- (1978): *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 1976 (traducción de Ulises Guinázú).
- (2006): *Los Anormales*, México, FCE, 1999 (edición de Horacio Pons).
- (2007): *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza, 1980 (traducción de Miguel Primera).
- (2012): *Vigilar y castigar*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1984 (traducción de Aurelio Garzón del Camino).
- FOWLER, Virginia C. (1984): *Henry James's American Girl*, USA, The University of Wisconsin Press.
- GALENO (1997): *De locis affectis*, Madrid, Ediciones Clásicas, s.a. (traducción de M^a del Carmen García Sola).
- (1952): *On the Natural Faculties*, Cambridge, Harvard University Press, s.a. (traducción de Arthur John Brock).
- (1968): *On the Usefulness of the Parts of the Body*, Ithaca, Cornell University Press, s.a. (traducción de John Redman Coxe).
- GARRISON, Fielding H. (1963): *An Introduction to the history of medicine*, Philadelphia, W. B. Saunders Company.
- GOFFMAN, Erving (1998): *Estigma: la identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1963 (traducción de Leonor Guinsberg).
- HIPÓCRATES (2003): *Tratados Hipocráticos*, Madrid, Gredos (traducción de Carlos García Gual).
- HOLLY, Carol (1995): *Intensely Family. The Inheritance of Family Shame and the Autobiographies of Henry James*, Madison, The University of Wisconsin Press.
- JAMES, Alice (2003): *El diario de Alice James*, edición y estudio introductorio «Retrato de Alice James» de Leon Edel, págs. 23-46, Valencia, Pre-Textos, 1964 (traducción de Eva Rodríguez-Halffter).
- JANTZEN, Grace (1995): *Power, Gender, and Christian Mysticism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KANR, Inmanuel (2002): *¿Qué es Ilustración?*, Madrid, Taurus, 1784 (traducción de Roberto R. Aramayo).
- KARRAS, Ruth M. (2005): *Sexuality in Medieval Europe*, Londres, Routledge.
- KRAMER, Heinrich, y SPRENGER, Jacob (2006): *Malleus maleficarum*, Londres, Cambridge University Press, 1484 (traducción de Christopher S. Mackay).
- LAQUEUR, Thomas (1994): *La construcción del sexo*, Cátedra, Madrid, 1990 (traducción de Eugenio Portela).
- LE DOEUFF, Michèle (1993): *El estudio y la rueca*, Madrid, Cátedra, 1989 (traducción de Oliva Blanco Corujo).
- LUCKHURST, Roger (2002): *The Invention of Telepathy (1870-1901)*, Oxford, Oxford University Press.
- LÓPEZ VALE, Alma (2014): «Alice James y la muerte como modo de salir *al* camino de la vida», *Dossiers Feministes*, N^o 18, Castellón de la Plana, pp. 21-33.

- MACKAY, Charles (1972): *Memoirs of Extraordinary Popular Delusions*, London, Richard Bentley, 1841.
- MATHIESSEN, Francis O. (2008): *The James Family. A Group Biography*, New York, The Overlook Press.
- MATHIEU, Nicole-Claude (1991): *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Côte-femmes.
- MITRE, Emil (1998): *Historia de la Edad Media*, Barcelona, Ariel (traducción de Jose Ángel García de Cortázar).
- MOMMSEM, Theodor (1983-1988): *Historia de Roma (5vols.)*, Madrid, Turner, 1894-1908 (traducción de Alejo García).
- MONTIEL, Luis (2006): «Síntomas de una época: magnetismo, histeria y espiritismo en la Alemania romántica», *Asclepio* LVIII (2), Madrid, CSIC, pp. 11-38.
- MOORE, R. Laurence (1977): *In Search of White Crows. Spirigualism, Parapsychology, and American Culture*, New York, Oxford University Press.
- MOORE, Robert I. (1987): *The Formation of a Persecuting Society*, Oxford, Blackwell.
- PATEMAN, Carole (1996): «Críticas feministas a la dicotomía público/privado», en CASTELLS, Carme (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, pp. 2-23.
- PICKREN, Wade, y Rutherford, Alexandra (2010): *A History of Modern Psychology in Context*, New York, Wiley.
- PORTAL ESTADÍSTICO DEL MINISTERIO DE SANIDAD (2016): <http://estadisticasviolenciagenero.msssi.gob.es>, consultado el día 7 de enero de 2016.
- EBELL, B. y BANOV, Leon (1937): *The Papyrus Ebers, the Greatest Egyptian Medical Document*, Copenhagen, Levin y Munksgaard, s.a. (traducción de B. Ebell).
- SÁNCHEZ ORTEGA, María Helena (1992): *La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen. La perspectiva inquisitorial*, Madrid, Akal.
- SCULL, Andrew (Ed.) (1981): *Madhouses, Mad-Doctors and Madmen: The Social History of Psychiatry in the Victorian Era*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- SEGURA I SORIANO, Isabel (1987): «La literatura de mujeres como fuente de documentación para la recuperación de la experiencia histórica de las mujeres», en VVAA, *Literatura y vida cotidiana*, Zaragoza, Universidad Autónoma de Madrid Ed.
- SIGERIST, Henry E. (1943): *Civilization and Disease*, Chicago, University of Chicago Press.
- SIMON, Bennett (1978): *Mind and Madness in Ancient Greek*, Ithaca and London, Cornell University Press.
- SKINNER, Marilyn B. (2005): *Sexuality in Greek and Roman Culture*, Massachusetts, Malden.
- SHOWALTER, Eloine (1985): *The Female Malady: Women, Madness, and English Culture, 1830-1980*, New York, Pantheon.
- (1997): *Hystories*, New York, Columbia University Press.
- STROUSE, Jean (2011): *Alice James, A biography*, New York, New York Review Book.
- TURRÓ, Savio (1985): *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona, Anthropos.
- VEITH, Itza (1965): *Hysteria*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.

- WARREN, Austin (1934): *The Elder Henry James*, New York, Macmillan.
- WHARTON, Edith (1997): *Una mirada atrás*, Barcelona, Ediciones B., 1934 (traducción de Jordi Gubern).
- YAEGER, Patricia (1988): *Honey-Mad Women: Emancipatory Strategies in Women's Writing*. New York, Columbia University Press.
- YEAZELL, Ruth. B. (1981): *Death and Letters of Alice James*, Berkeley, University of California Press.

Recibido el 1 de diciembre del 2015

Aceptado 3 de noviembre de 2016

BIBLID [1132-8231 (2016): 145-160]



Retrat homenatge

ELENA PÉREZ ELENA¹

Marjane Satrapi y el poder de las historias de la historia *Marjane Satrapi and the Power of Stories in History*

Cuando pensamos en la historia, tendemos a remitirnos a los grandes acontecimientos: aquellos que están en cierta manera catalogados por día, mes y año y que figuran en los manuales de historia y en los libros de texto. Acontecimientos aparentemente objetivos, irrefutables, verdaderos y universales. Sin embargo, se debe ser consciente de que la historia difícilmente fue, es y será objetiva: desde el



momento en el que se posiciona una cámara para filmar en un determinado lugar, con un determinado ángulo y enfoque, el sujeto ya está condicionando el resultado pues su intencionalidad es tan concreta como el material que anhela obtener. Para el receptor, esta intencionalidad no sólo pasa desapercibida, sino que además es bombardeado con una serie de imágenes que tienden a despersonalizar a quienes aparecen en ellas, creándose un efecto muy complejo y peligroso: ante imágenes de hechos atroces, traumáticos, que pasan sin filtro, se deshumaniza lo plasmado y provoca, en la mayor parte de los casos, un efecto de inmunidad ante las desgracias ajenas. Esto lo hacen los medios de masas de la era del consumismo desenfrenado, que comercializan imágenes en las que la muerte y el sufrimiento dejan de ser patrimonio de quien lo sufre para convertirse en un *Show de Truman* deshumanizado.

Quizá por ello, para ir más allá de lo que se puede plasmar en una fotografía, en una película o en un documental, para recuperar esa humanidad que se ha arrebatado a quienes son filmados y retratados, se ha producido un *boom* en el campo de la novela gráfica autobiográfica como forma de denuncia. Podemos decir que este género se empezó a tomar realmente en serio y a tener en verdadera consideración a partir de la novela gráfica *Maus* de Art Spiegelman, publicada en la revista *Raw* entre los años 1980 y 1991. Spiegelman a través del testimonio de su padre, Vladek Spiegelman, quiso dar a conocer cómo fue sobrevivir al Holocausto y al campo de concentración de Auschwitz. Este artista gráfico consiguió hacer llegar hechos terribles, casi imposibles de asimilar, gracias al cómic, a sus viñetas, a su estética. A partir de este hito, el mundo se dio cuenta de que la historia se podía escribir de otra manera, permitiendo empoderar a las voces silenciadas y dando a conocer las historias de la historia.

1 Universidad Autónoma de Madrid.

Este mismo formato fue el que quiso utilizar la multidisciplinar artista iraní Marjane Satrapi nacida en 1969 en Rasht, Irán. Artista que actualmente se encuentra exiliada en Francia, consiguió a través de *Persépolis*, publicada en cuatro entregas entre los años 2000 y 2003, contar la historia del Irán de los últimos cien años haciendo especial hincapié en la transición de la dictadura del shah Mohammad Reza Pahlaví a la de la República Islámica de Irán, instaurada en 1979 tras una dura Revolución.

Marjane Satrapi, artista, mujer, iraní, inconformista y luchadora se ha consagrado como una de las esenciales en el campo de la novela gráfica, pero no sólo en este ámbito –de ahí llamarla multidisciplinar– sino también como ilustradora de cuentos infantiles, pequeñas novelas gráficas para adultos, actriz y directora de cine. Es decir, una artista muy completa que se sabe mover cómodamente entre diferentes disciplinas gracias a esa percepción que tiene ella que le permite jugar con la interseccionalidad.

Sin embargo, por lo que más ha trascendido ha sido por convertir su historia en arte y en denuncia. A través de la narración de su propia historia ha conseguido aunar muchas voces, historias y experiencias. No obstante, hay que tener en cuenta que Satrapi siempre narra los hechos desde su perspectiva más personal y la suya, concretamente, era la de una mujer, hija única, nacida en el seno de una familia acomodada, de clase media alta y de ideología progresista. Tal y como plasma en su *opera magna* por excelencia, Satrapi vivió una coyuntura social, política y cultural muy compleja: el cambio de régimen en el 79, convirtiéndose el día a día de los y las iraníes en una dualidad, en una dicotomía entre tradición y modernidad y entre ámbito público y privado. Con el estallido de la Guerra Irán-Iraq (1980-1988), sus padres, por miedo y gracias a sus posibilidades económicas, decidieron enviarla a estudiar a Europa, concretamente al liceo francés de Viena. Allí, Satrapi sufrió un choque cultural muy fuerte que derivó en crisis identitarias y, al acabar secundaria, decidió regresar a Irán. Acabada la guerra, con las calles llenas de los nombres de los pasdarán, de todos los mártires del régimen, Satrapi terminó por sentirse una occidental en su propio país. No fue capaz de conjugar sus diversas pertenencias identitarias y tras diversos episodios de desarraigo total decidió enderezar su vida, apostar por ella, aunque tuviera que lidiar con lo dictado por el régimen. Marjane cursó Bellas Artes y un máster en Cultura Visual en la Universidad de Teherán pero sus alas querían volar más alto, superar un techo inquebrantable, por lo que decidió exiliarse a Francia.

Fue desde Francia y gracias a la editorial francesa *L'Association*, que decidió hacer lo que mejor se le daba, ser artista, y utilizarlo en favor de una causa: servir de altavoz para dar a conocer la historia de Irán a través de su propia historia. Su testimonio no sólo recogía su propia experiencia sino también cuenta muchas vivencias de aquellos que la rodeaban y que también formaron y forman parte de la historia en Irán. Es decir, a través de esta obra ella ha conseguido ir juntando historias de la historia que la historia en mayúsculas, obvia o silencia. La historia no se puede medir siempre por cifras, por fechas, por acontecimientos únicos: ésta la escribe el pueblo y Satrapi recogió la esencia del suyo y la plasmó en viñetas con

sudor, lágrimas y con todo el dolor de su corazón. Los acontecimientos que narra son tremendamente duros, hirientes a la sensibilidad de quien está leyendo, pero gracias al formato de la novela gráfica, con su dilatada lectura en el tiempo y su estética permite que el lector y la lectora puedan ir asimilando lo que pasó poniendo, en cierta manera, distancia entre ellos y ellas y los acontecimientos. Pero es que hay algo más y es crucial. Al principio hablaba de cómo se deshumaniza con determinadas imágenes o cómo estamos en cierta manera inmunizados ante instantáneas de hechos atroces; pues bien, este formato, a diferencia del bombardeo de imágenes por parte de los medios de masas, consigue que el mensaje cale en el lector y en la lectora, concienciándoles de lo que pasa y sin verse en la necesidad de apartar la mirada de hechos reales que acontecieron, pero que son hirientes a la hora de contemplarlos y estudiarlos.

Ello no quita que la novela gráfica autobiográfica afecte fisiológicamente a quien la está leyendo, pero hace soportable lo insoportable. La novela gráfica autobiográfica, una nueva manera de plasmar la historia, una nueva manera de hacer periodismo, una nueva manera de autoexpresión y de poner al arte al servicio de una causa noble: la denuncia de la ausencia de cumplimiento de los derechos humanos. De ahí la importancia de la mirada. Miradas de denuncia, de lucha, de agotamiento y en este caso, miradas que cuestionan el estatus de las sociedades en el mundo. Miradas que cuestionan el sistema, miradas que reclaman un cambio.

La de Satrapi denuncia tanto hechos acontecidos durante la dictadura del shah como durante el tiempo que vive en Irán bajo el velo de la República Islámica. Denuncia, en época del shah Mohammad Reza, la brutalidad policial, los asesinatos, los enfrentamientos... narra cómo vivió ella la Revolución siendo tan sólo una niña de diez años. Su testimonio en las manifestaciones, de las conversaciones que se tenían en su casa, de los muertos asesinados por la SAVAK, pero también es igual de crítica cuando se trata de hablar de la instauración del nuevo régimen: la violencia de la «justicia», cómo afectó en la educación, en su día a día con la implantación de las figuras de los guardianes y guardianas de la Revolución, la dicotomía entre tradición y modernidad...

Pero es que Satrapi no omite los acontecimientos que fueron más duros para ella, como el asesinato de su tío Anouche o ver a su amiga y vecina Neda muerta entre los escombros, resultado del impacto de una bomba durante el conflicto bélico entre Irán e Iraq que duró ocho largos y dolorosos años.

Satrapi no sólo consigue contar su testimonio antes de su estancia en Viena y su regreso, sino que también abre su corazón al lector y a la lectora mostrando su más profunda intimidad, aunque ello supusiera exponer su alma desnuda. Todo lo que ella vivió, todos los episodios traumáticos, el asesinato de seres queridos, ver la violencia y la muerte con sus propios ojos tuvo que ser duro pero también lo fue el fuerte choque cultural que experimentó con su llegada a Viena siendo una muy joven adolescente. Satrapi narra cómo intentó con todas sus fuerzas integrarse en ese modo de vida, sus esfuerzos por empaparse de esa cultura diferente, aunque ello supusiera desviarse un poco del camino de lo políticamente correcto y dejarse llevar por influencias un tanto tóxicas para ella. Si este choque cultural vino acom-

pañado de crisis identitarias, lo mismo aconteció en su camino de regreso a Irán. Allí acabó por sentirse una occidental en su propio país y tras diferentes crisis llegó incluso a intentar suicidarse aunque sin éxito, tomando la decisión final de luchar por ella, por la vida. Esta manera de desnudar su alma ante un público desconocido quizá no sólo se justifica a través de esa intencionalidad de denuncia, sino que va más allá, trasciende el límite y esta obra se convierte en un proyecto de resiliencia para la artista. Ella, una vez pasado el tiempo, las crisis y esa parte de la historia que un día quiso olvidar, se decidió a reabrir las heridas del pasado, obligarse a revivirlo y plasmarlo a través del arte, concretamente, a través de la novela gráfica autobiográfica. No sólo era una manera de dejar testimonio de lo acontecido sino también, para ella, se convirtió en una forma diferente de reabrir las heridas pero esta vez, para sanarlas.

Satrapi, con *Persépolis*, ha conseguido además de denunciar situaciones históricas del pasado y de servirle a ella como terapia, romper muchos heteroestereotipos acerca de temas referidos a la sociedad iraní, especialmente de aquellos asociados con las mujeres. De hecho, ella también es la autora de la obra magistral *Bordados* (2003), en la que la percepción que pudiese tener un occidental acerca de la mujer en Irán queda totalmente desmontada frente a cómo consigue la artista deshacer tabúes: el sexo, el divorcio, la virginidad o las infidelidades son sólo algunos de los temas que se hablan con total naturalidad una vez los hombres se van a echar la siesta y las mujeres se quedan reunidas a tomar el té.

Marjane Satrapi, una mujer que se ha dado cuenta de cuán poderosa es la herramienta de la novela gráfica autobiográfica y que ha sabido utilizarla no sólo como altavoz para su pueblo sino como elemento canalizador de sus ansiedades. Satrapi, toda una mujer coraje.

Recibido el 15 de noviembre de 2016
Aceptado el 15 de noviembre de 2016
BIBLID [1132-8231 (2016): 163-166]



Textos

CJORINDA MATTO DE TURNER

Las obreras del pensamiento en la América del Sur (1895)¹ (Lectura hecha por la autora en el Ateneo de Buenos Aires, el 14 de diciembre de 1895)

I CABALLEROS, SEÑORAS:

La bondad, que da alientos tan gratos como aroma los juncos de la pampa, y no el merecimiento científico o literario, me franquea los escalones de esta tribuna, desde donde se han desarrollado temas ilustrativos para la humanidad y de vital interés para el adelanto intelectual argentino.

Invitada por el muy digno presidente del Ateneo, señor Carlos Vega Belgrano², para dar una conferencia pública, no podía responder a tan honrosa distinción de otra manera que, aceptándola con la expresión de una voluntad diligente.

Nada nuevo traigo.

Mujer, e interesada en todo lo que atañe a mi sexo, he de consagrarle el contingente de mis esfuerzos que, seguramente, en el rol de la ilustración que la mujer ha alcanzado en los postrimeros días del siglo llamado admirable, será un grano de incienso depositado en el fuego sacro que impulsa el carro del progreso, y, aunque éste no producirá la columna de luz que se levanta en los Estados Unidos del Norte, pretendiendo abarcar la América, él dará, siquiera, la blanquecina espiral que perfuma el santuario.

II

A semejanza de los *Sannyassis-Nirwanys* de los Vedas, que enseñaban en voz baja, en las criptas de los templos, plegarias y evocaciones que jamás se escribieron, la mujer, silenciosa y resignada, cruzó barreras de siglos repitiendo apenas, con miedoso sigilo, las mágicas palabras: libertad, derecho.

Así como del choque de la piedra pedernal y el acero brota la chispa, al golpe de dos martillazos, uno en el Gólgota, otro en la Bastilla, centelló la luz para la causa de la mujer, quedando en la ceniza del oscurantismo las cadenas que sujetaban su cuerpo y embrutecían su alma.

1 Este texto está extraído del libro *Aves sin nido* publicado en la editorial Sendes de la Universitat Jaume I de Castellón.

2 Carlos Vega Belgrano, presidente del Ateneo de Buenos Aires, fue más tarde el segundo director de la Biblioteca Pública de la Universidad Nacional de la Plata, 1908-1930.

El cristianismo, con su antorcha novadora, despidió las tinieblas, y en las róseas claridades de la nueva era, apareció Jesús, quien, no permitiendo que se prosternara a sus pies la pecadora de Naim, practica la doctrina que enseña. El filósofo Dios de la dulce mirada y de túnica inconsútil, patrocina los derechos de la mujer, destinada a ser la compañera del varón, y, como la llama Jacolliot, descanso del trabajo; consuelo de la desgracia³.

Su causa, empero, ¿quedaba triunfante al pie del árbol simbólico donde cayeron, como perlas de Oriente, las lágrimas de la enamorada de Magdala?⁴

¡No!

Los obscurantismos, los protervos y los egoístas interesados en conservar a la mujer como instrumento del placer y de obediencia pasiva, acumulan el contingente opositor; la cámara obscura para lo que ya brilla con luz propia, sin fijarse en que, de la desigualdad absoluta entre el hombre y la mujer, nace el divorcio del alma y del cuerpo en lo que llaman matrimonio, esa unión monstruo cuando no existe el amor.

La lucha se inició.

Por una parte batalla el Egoísmo, vestido con las ya raídas telas de la reyecía y el feudalismo; por otra, la Razón, engalanada con atavíos de la Libertad y alentada por la Justicia.

Lucha heroica entre lo viejo y lo nuevo: de la noche con la alborada, bajo el cielo republicano.

El último martillazo dado por los hombres de blusa rayada en los alcázares monárquicos decidió el asunto, echando por tierra el carcomido edificio, y, de entre las ruinas del pasado oprobioso, aparece la figura de la mujer con arreos de la victoria, alta la frente, alumbrada por los resplandores de la inteligencia consciente; fuerte el brazo por el deber, y la personería.

Surgen también espíritus retemplados con el vigor de los cuerpos sanos, que, estudiando la naturaleza y condiciones sociales de la época, comprendieron que postergar la ilustración de la mujer es retardar la ilustración de la humanidad; y nobles, se lanzan como paladines de la cruzada redentora.

En nuestro planeta, todo tiene que regirse por las leyes de la Naturaleza; por ellas el débil busca la protección del fuerte. La gota de agua vive de la nube; la nube de la mar. «La endeble enredadera busca la tapia para trepar el tronco del árbol para circundarlo». La mujer necesitaba el concurso del cerebro masculino para que, sirviéndole de guía, la condujera a la meta anhelada.

Ya tenía apoyo en el corazón del hombre ilustrado. La nube negra que escondía el astro de la personalidad de la mujer, vino a disiparse con la proclamación del principio sociológico: el trabajo con libertad, dignifica; el trabajo con esclavitud, humilla.

3 Bible dans l'Inde [CMT]. El interés por el cristianismo originario fue una constante en la ideología de Clorinda Matto. Este cristianismo tiene menos que ver con la Iglesia como organización estructurada y más con el mensaje libertador de Jesucristo. No olvidemos que la autora tradujo al quechua varios libros del Evangelio.

4 Esta referencia a la «Magdala» puede referirse al cuento «La Magdala», de Coelho Netto, que se publicó en la revista *El Perú Ilustrado* cuando Matto era su directora. Este cuento causó gran revuelo entre la jerarquía católica, que inició una ofensiva contra la autora y la revista.

Las palabras del erudito tuvieron eco de repercusión simpática en la patria donde se rinde culto a esa libertad invocada en el altar de la igualdad.

Si queréis reinar sobre cuerpos de esclavos y sobre conciencias embrutecidas –dice el autor que cité antes– hay un medio de sencillez sin igual que nos muestra la historia de las épocas vergonzosas: degradad a la mujer, pervertid su sentido moral y pronto habréis hecho del hombre un ser envilecido, sin fuerzas para luchar contra los más sombríos despotismos, ¡porque la mujer es el alma de la humanidad!

Pero bien.

La redención de toda esclavitud, el triunfo de toda idea grandiosa, han necesitado de sangre, como si el licor de la vida del hombre fuese el abono que los fructificara; sólo la causa de la ilustración de la mujer no ha necesitado más que paciencia, con el heroísmo del silencio, después, audacia sobre el pedestal de la perseverancia.

En estas condiciones se sembró la semilla que, germinando durante tan enorme lapso de tiempo, brotó y se desarrolla, con proporciones gigantescas en el terreno fértil de nuestra América.

Hoy, puede afirmarse que es ya el árbol fuerte como los cedros bíblicos, bajo cuya fronda trabajaban millares de mujeres productoras que, no sólo dan hijos a la patria, sino, ¡prosperidad y gloria!

Estas son LAS OBRERAS DEL PENSAMIENTO, de quienes voy a ocuparme en seguida⁵.

III

No buscaremos en la patria de Washington el lago plácido para beber las noticias sobre el progreso intelectual de la mujer americana; que allá todo es grandioso, y, más de cuatro mil empleadas en el servicio civil del gobierno, más de tres mil periodistas, escritoras y traductoras; cerca de cuatro mil empleadas en las notarías, en los bancos y casas comerciales, y todo el cuerpo docente educacionista del estado, fuera de las que ejercen la cirugía y la medicina, nos dirían, parafraseando a Miss Alice Mc. Guilleway⁶: el puente levadizo que cerraba la entrada de la mujer al palacio encantado del saber, del trabajo y de la fortuna, ha caído derribado para siempre por las exigencias de la época y la protección de los hombres.

El ilustre Bolet Peraza⁷ agregaría: escuelas, talleres, universidades, academias, cortes, tribunales: por todas partes la mujer en actividad fecunda. No hay que alarmarse por ese estallido de la antigua costra social que se resquebraja.

5 A partir de este punto Matto da cuenta, a vista de pájaro, de muchas de las mujeres que contribuyeron con su aportación a diversos campos sociales en América Latina. Mary Louise Pratt (1995) destaca la inserción en los ensayos de las escritoras decimonónicas de «catálogos históricos», consistentes en la enumeración de mujeres que destacaron en la historia, como una de las categorías discursivas del «gender essay» (ensayo de género). Véase Pratt, Mary Louise (1995): «Don't Interrupt me. The Gender Essay as Conversation and Countercanon». En: Meyer, Doris (ed.) *Reinterpreting the Spanish American Essay. Women Writers of the 19th and 20th Centuries*. Austin: University of Texas Press, pp. 10-26.

6 No encontramos ninguna referencia a esta autora mencionada por Matto.

7 Nicanor Bolet Peraza (1838-1906), escritor costumbrista, periodista y orador venezolano. Dirigió la prestigiosa *Revista Ilustrada* de Nueva York y fue fundador de *Las Tres Américas*.

Es que la mujer toma posesión de sus derechos.

Es la sociedad que se perfecciona.

Es la humanidad que se completa.

Concentremos nuestra mirada hacia las repúblicas del sur y centro de América: son las que más cerca interesan a nuestra raza y a nuestro idioma.

Para ocuparnos, de una vez, del estado de la ilustración de la mujer americana, la buscaremos en aquellas que, porta-estandartes de la legión empeñada en la gran evolución social, han desafiado, desde la ira alta, hasta el ridículo bajo, para ir siempre adelante con la enseña civilizadora.

Me refiero a las mujeres que escriben, verdaderas heroínas que, con el valor de Policarpa Salavarrieta⁸, aceptando la muerte antes que delatar los secretos de su patria y con la convicción de los mártires en la verdad de la obra, luchan, día a día, hora tras hora, para producir el libro, el folleto, el periódico, encarnados en el ideal del progreso femenino.

Y ¿con qué aliciente?

La gloria. ¡Oh, la gloria, que casi siempre arroja sus laureles sobre ataúd, donde han caído derribadas por el hambre del cuerpo o los supremos dolores del alma!

¡No importa!

Con la planta herida por los abrojos del camino y la frente iluminada por los resplandores de la fe en los destinos humanos, ellas, las obreras del pensamiento, continuarán laborando.

IV

La República Argentina, que tiene héroes de la guerra magna, porque sus madres supieron amamantarlos con el seno de las espartanas, habrá de enorgullecerse también de ser la patria de Juana Manuela Gorriti, muerta hace tres años, después de haber ilustrado su época con multitud de libros cuyo número me excusa de la enumeración. Juana Manuela, rodeada del respeto y de la admiración, no por haber sido esposa y madre de presidentes de una república⁹, sino por haber sido escritora.

Eduarda Mansilla de García, la fantástica Eduarda, hermana de un general, madre de un marino distinguido, no vivirá en la posteridad por ellos, sino por sus obras.

Las de mayor notoriedad son, el libro de viajes y la novela titulada *El médico de San Luis*.

Josefina Pelliza de Sagasta, la noble dama de elevados pensamientos que escribió por la mujer y para la mujer; arrebatada a la vida en horas preciosas, dejó un

8 Policarpa Salavarrieta (1795-1817), conocida como La Pola, es la heroína colombiana más popular de la época independentista a principios del siglo XIX, que no se amilanó ante la violencia de los españoles, contra los que luchó por la independencia, hecho por el cual fue ejecutada. La muerte de la Pola es reivindicada por la población contra la barbarie impuesta por Juan Sámano, último virrey español en la época de la reconquista.

9 Se refiere al hecho de que Gorriti se casó con un soldado, Isidoro Belzú, quien más tarde llegó a ser presidente de Bolivia (1848-1855).

volumen de *Conferencias* educacionistas filosóficas; y la señora Juana Manso, cuya labor sobre educación fue tan fecunda en resultados, son las mujeres argentinas que ya entregaron a Dios su espíritu abrigado por la ilustración y purificado en el crisol del heroísmo porque ellas, más que las de la presente generación, tuvieron que sostener lucha tenaz contra las preocupaciones, pues lo que en Europa y América del Norte constituye una profesión honrosa y lucrativa, en América del Sur es casi un defecto.

Los nombres que he mencionado bastarían para la gloria literaria de un pueblo; no obstante, aún tengo otros que agregar: Ana Pintos, que tan galanamente maneja el idioma, escondida tras el seudónimo de *Amelia Palma*; Amalia Solano, de las nutridas revistas; Carlota Garrido de la Peña, autora de las novelas *Mundana* y *Tila*; María Emilia Passicót, Eufrasia Cabral, Aquilina Vidal de Bruss, María E. Cordero, Adela A. Quiroga, Isabel Coronado, María Luisa Garay, Elena Jurado, María Brown, Arnold de González, Benita Campos, Elia M. Martínez, Yole Zolezzi, Macedonia Amavet, C. Espinosa, la señora de Funes y algunas otras que tal vez no he alcanzado a conocer, son, pues, las que hoy forman la legión de honor en la patria de Alberdi y de Sarmiento, con la particularidad de que las más de ellas son de provincias, muy pocas de esta gran Buenos Aires, con propiedad llamada la Nueva York del Sur.

En la patria uruguaya, donde se guarda la bandera de los Treinta y Tres¹⁰ y se hace memoria de los héroes que «tomaron a ponchazos» los cañones del enemigo, pulsan la lira de Apolo dos hermanas en la sangre y en el arte: Dorila Castell de Orozco y Adela Castell. Tierna como paloma la primera, canta para las almas sedientas de consuelo, y si abandona esa entonación, es cuando el patriotismo la exalta. Las composiciones tituladas *Un día más*, *Anhelos*, *Dudas*, *La campesina*, son las más popularizadas; pero las mejores formarán un volumen próximo a publicarse, cuyos originales deleitaron las horas que pasé en la culta Montevideo.

Más asimilada al modernismo, Adela, burila sobre planchas de concha madre, estrofas filosóficas, como las siguientes que tomo del perfumado manajo, siempre al alcance del gusto:

¿Cómo tu imagen fue a quedar grabada
Cual con buril de acero
En mi intranquila y soñadora mente?
No ves que no lo entiendo...
¿Cómo en nerviosa célula es que pudo
Fijarse tu recuerdo?
Si tu recuerdo es sol ¿cómo engarzado
Quedó en marco de nervio?
No comprendo por más que me lo expliques
Ni llegaré a entenderlo,

10 Se refiere a la Bandera de los Treinta y Tres Orientales, creada en Uruguay por la Ley del 26 de agosto de 1825 para rememorar el Desembarco de treinta y tres soldados en la Playa de la Agraciada, el 19 de abril de 1825, para iniciar la lucha contra España por la libertad de Uruguay.

Corriente cerebral que sea el cariño...
 ¡Materia el pensamiento!...
 ¡Ah, qué extraño problema! Me parece
 que no he de resolverlo;
 Renuncia a creer que tengo un alma
 Si con otra yo sueño...

Junto a las dos poetisas ya de renombre americano, están como capullos que se abren llenos de perfume y colores, Ernestina Méndez Reissig y María Vaz Ferreyra, presuntas glorias uruguayas; y como pensadora elegante y concisa, Casiana Flores¹¹.

No olvidaré a Lola Larrosa de Ansaldo, autora de las novelas *El lujo*, *Los esposos*, *Hija mía*, así como de trabajos sueltos, unos reunidos en un tomo con el nombre de *Ecos del corazón*, esparcidos otros en diarios y revistas. Lola, que apenas a los 38 años de existencia, el 25 de Septiembre último, vistió el sudario de la muerte, en condiciones dolorosas que no es del caso recordar.

Carezco de noticias sobre la república del Paraguay y cambiaremos de rumbo.

No detendrá nuestra atención Sor Úrsula Suárez. La ilustre Mercedes Marín del Solar, autora de la magistral oda *A la muerte de Diego Portales*, y de cincelados sonetos. Luisa Montt de Montt, delicada, afectuosa, con flores primaverales en búcaro de alabastro; Delfina María Hidalgo de Marín, Carlota Joaquina Bustamante y Rosario Orrego de Uribe, son las que, entre otras, han sobresalido en Chile, así en la prosa seria como en el verso fluido.

Bolivia, la patria de las mujeres de Cochabamba, tiene a Mercedes Belzú de Dorado¹², la ferviente traductora de los *Salmos de David*, autora de composiciones magníficas como el canto *Al Misti*, hecho después de contemplar el volcán a cuyas faldas se encuentra la ciudad de Arequipa, del territorio peruano.

María Josefa Mujía, la pobre ciega que conmueve el alma cuando nos dice:

¡Todo es noche, noche oscura!
 Ya no veo la hermosura
 De la luna refulgente;
 Del astro resplandeciente
 ¡Tan sólo siento el calor!

Las inteligentes Adela Zamudio, Natalia Palacios y la señora de Campero¹³, completan las noticias que de aquella república tengo.

11 «Ya falleció esta escritora» [CMT]

12 Mercedes Belzú fue la hija de la escritora Juana Manuela Gorriti (1819-1892) con el que llegaría a ser presidente de Bolivia, Isidoro Belzú.

13 «La señora Lindaura A. de Campero falleció en el año de 1898» [CMT].

La desventurada Dolores Veintemilla de Galindo¹⁴; Dolores Sucre, la democrática cantora del *Carpintero*; Marieta Veintemilla, autora de *Páginas del Ecuador*, libro que levantó ardiente polémica histórica; Rita Lecumberri, Ángela Caamaño de Vivero, Carmen Pérez de Rodríguez y la señora de González, representan a la patria de Olmedo, y en Colombia encontramos espíritus preparados como el de Soledad Acosta de Samper, laboriosa posadora que acaba de completar sus obras con el libro *La mujer*, publicado en París. Agripina Samper de Ancisar, muerta en la plenitud de la fuerza creadora, enriqueció el parnaso colombiano bajo el anagrama de «Pía Rigan», Elena Miralla Zuleta, espíritu batallador, reverso de la medalla, con Silveria Espinosa de Rendón, la mística poetisa que cantó a la Cruz y murió en esa cruz esperando. Agripina Montes del Valle y la aplaudida Mercedes Álvarez de Flores, la de los versos de fuego en tarde de tempestad. Sus estrofas en *Sueño a Él* y otras, son hechas con saeta eléctrica para exaltar los corazones fríos. A este nombre agregaremos los de Josefa Acevedo, Isabel B. de Cortés, Waldina Dávila de Ponce y la señora Párraga de Quijarro.

México es la nación que ha dado mayor número de escritoras. A noventa y cinco llega la cifra de poetisas en la colección publicada en el año 93 por Vigil, bajo la protección de Carmen Rubio de Díaz, la esclarecida y simpática protectora de las ideas nobles en la tierra del Anahuac.

Enumerarlas sería extender mucho este bosquejo, así es que, sin remontarnos hasta sor Juana Inés de la Cruz¹⁵, poetisa de los sublimes histerismos de Teresa de Jesús, recordaremos a Esther Tapia de Castellanos, Dolores Guerrero, Severa Aróstegui y Laura Méndez de Cuenca. Esta última es una poetisa de un vigor sorprendente. Sus estrofas parecen hechas con el escarpelo anatómico que tritura la carne mórbida de igual manera que los nervios crispados o en tensión. Si Laura Méndez de Cuenca no tuviese tantas composiciones y rico bagaje literario en el periodismo, la que titula *¡Oh corazón!* le bastaría para renombre como poetisa de primer orden.

La república de San Salvador, tan fecunda en hombres de letras, acaba de perder a la genial poetisa Antonia Galindo, que era de pocas mujeres que allá han publicado algo.

Otro tanto diré de Venezuela, citando a Carmen Brige, donde la espiritual Polita de Lima al frente de la «Sociedad Alegría», de Coro trabaja por el brillo de las letras venezolanas y persigue con tesón la verdadera y recíproca ilustración del hombre y de la mujer.

Y en verdad que si la mujer se ocupase más de estudiar las aficiones y el carácter del esposo para colmarlo de las complacencias del hogar, desaparecería esa riva-

14 Dolores Veintemilla (1830-1857) se suicidó después de lanzar una campaña en contra de la pena de muerte, campaña que hizo de ella una paria social. Fue amiga intelectual de Ricardo Palma y Guillermo Blest Gana. Su ensayo en contra de la pena de muerte sobrevive en la semblanza que Ricardo Palma le dedicó: «Dolores Veintemilla. Apuntes de mi cartera». *Tradiciones peruanas completas*. Ed. Edith Palma. Madrid: Aguilar, 1964, pp. 1422-1430.

15 Quizá la escritora más estudiada de Latinoamérica, la mexicana Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695) participó en la vida intelectual del virreinato de la Nueva España. Véase un reciente y espléndido análisis de la obra de Sor Juana en: Glantz, Margo (2005) *La desnudez como naufragio. Borriones y borradores*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.

lidad que existe entre la casa y el club, nacida sólo de la preocupación de muchas que, erradamente, creen que el pretendiente cuando deja de ser tal, entra en el rol de siervo.

El simpático y querido nombre de Rafaela de Darío responde galanamente a la historia literaria contemporánea de Guatemala; en Nicaragua parece que impulsan las letras las hermanas Selva; y en Nueva Granada, Dolores Haro.

En las repúblicas de Costa Rica, Dominicana y de Honduras, sólo podría citar seudónimos como «Esther», «María» y otros que, unas veces son el velo de la natural timidez y otros originan chascos literarios, como el de *Edda*, con el que escribió Rafael Pombo; *Leonor Manrique* seudónimo de Vicente Holguín, escritor colombiano, y el de *Rebeca*, de Fernando Guachalla, boliviano.

Tócame, en fin, ocuparme del Perú, mi amada patria, cuyo pabellón blanco y rojo, hecho con la sangre de los héroes de la independencia y el velo de las vírgenes del sol¹⁶, fue glorificado por mujeres de la talla de Francisca Zubiaga, esposa del generalísimo Agustín Gamarra.

Carolina Freyre de Jaimes¹⁷, poetisa y prosadora elegante, hija de la ciudad de Tacna una de las cautivas de la guerra del Pacífico, ha hecho el paseo triunfal hollando palmas desde el teatro con sus dramas *Pizarro*, *Maria de Vellido*, *Blanco de Silva*, hasta las columnas del semanario pulcro y el diario vertiginoso.

El periodismo femenino debe a Carolina Freyre de Jaimes páginas como de *El Álbum*, que fondo en el Perú y continuó en Bolivia, y, en el bagaje literario de la galana escritora, encontramos, no sólo las novelas cortas tituladas *El regalo de boda* y *Memorias de una reclusa*, sino también el poema *Sin esperanza* y la colección de versos *A la memoria de mi hijo Federico*, donde brillan las filigranas del alma y las mariposas de oro que revolotean junto a la cuna del hijo, ese supremo bien, pedazo de nuestro propio ser, para quien guardamos todo cuanto de dulce, de noble y de tierno atesora el amor maternal.

Dice la poetisa madre:

A FEDERICO

Como pálido lirio tronchado

Dobló la cabeza.

Y el fulgor se apagó que animaba

Tan dulce existencia.

16 En el marco de la sociedad inca, la institución religiosa femenina más importante era la de las Vírgenes del Sol, como las llamaron los colonizadores españoles. Se trataba de un grupo de mujeres seleccionadas desde la pubertad, entre las hijas del pueblo y las de la nobleza. Eran educadas y preparadas para cumplir importantes misiones: desde el perfeccionamiento del idioma y las artes domésticas, hasta la iniciación en los secretos de la religión y el culto.

17 Carolina Freyre de Jaimes fue la madre del poeta boliviano Ricardo Jaimes Freyre (1868-1933), nacido en Tacna, propulsor del modernismo boliviano, parte del movimiento en Buenos Aires, que heredó el interés literario de su madre.

De pulido marfil parecía
 Su forma hechicera,
 Sus pupilas dos astros opacos
 Tras nube ya densa,
 Y sus labios sin vida, la rosa
 ¡Que el estío quema!...

Rota estatua de mármol vencida
 Por ruda tormenta,
 Sólo quedan de ti los despojos
 Tras muros de piedra.

Mercedes Cabello de Carbonera¹⁸, natural de la ciudad de Moquegua, la renombrada novelista y pensadora, dejó la lira que pulsaba con la entonación de *Aurora* para dedicarse a la novela.

Tiene publicadas en este género: *Sacrificio y recompensa*, *Blanca Sol*, *Los amores de Hortensia*, y *El conspirador*.

Un estudio crítico del ruso León Tolstoï, y los folletos *La religión de la humanidad*, y *La novela moderna*, le han conquistado, también, más laureles sobre los que ostenta su frente de reina.

Teresa González, viuda del marino Fanning¹⁹, muerto gloriosamente en la guerra con Chile, después que vio disiparse la felicidad del hogar junto con la existencia de su esposo, se dedicó al magisterio y a la literatura. Ha hecho algunos versos, muchos magníficos cuadros de costumbres, varios textos de Geografía, Geografía e Historia, un tomo titulado *Lucecitas* cuyo modesto rubro dice mal con el mérito de la obra.

Juana Rosa de Amézaga ya tenía conquistado el renombre como poetisa de astro vibrante cuando entregó a la prensa su libro *Pensamientos y Máximas*, donde resalta una labor filosófica y proficua en beneficio de la mujer peruana: sus ideales educacionistas están cristalizados con mano maestra.

Carolina García de Bambaren, poetisa de las dulcedumbres del hogar, acariñada de la lira modulada en el tono melancólico; y a esta escuela pertenecen también Justa García Robledo, talentosa e inspirada, e Isabel de la Fuente.

Juana Manuela Lazo de Eléspuru y su hija Mercedes, cultivan la gaya ciencia con la inspiración; y entre las que han dado el vigor de su cerebro al periodismo, descuella Lastenia Larriva de Llona, directora de *El tesoro del hogar*, autora de las novelitas *Oro y escoria*, *Oro y oropel* y *Luz*.

18 Mercedes Cabello de Carbonera (1845-1909) además de sus novelas sociales, que Matto menciona en su resumen, también redactó ensayos de mucho valor como *Influencia de la mujer en la sociedad* (1874), y otros dos que Matto no olvida, *La novela moderna* (1892) y *La Religión de la Humanidad* (1893). El primero es muy importante en cuanto a la propuesta moral, así como las posturas de Manuel González Prada, y en cuanto a la idea de que la mujer es la que va a civilizar al hombre, proposición que también aparece en González Prada y en Clorinda Matto. Cabe mencionar una reciente biografía de Cabello que tiene en cuenta su ensayística: Pinto Vargas, Ismael (2003) *Sin perdón y sin Olvido. Mercedes Cabello de Carbonera y su mundo*. Lima: Universidad de San Martín de Porres.

19 Teresa González de Fanning (1835-1918) fue una destacada escritora y educadora.

Amalia Puga de Losada, la juvenil musa del parnaso peruano, conquistó los laureles de la popularidad como poetisa, y en la prosa ha descollado como donosura y buen juicio.

Margarita Práxedes Muñoz²⁰, tiene publicados trabajos científicos sueltos y un libro con el título de *La evolución de Paulina*. Grimanesa Masías, pensadora delicada, que de vez en cuando entrega al público una florecita velada por el seudónimo; y Rosalía Zapata, cuyo porvenir promete; Adriana Buendía, la donosa niña de la lira de oro, ha derramado profusamente las flores de su ingenio en el camino de la gloria. Para muestra, recordaré la que titula *Flores y perlas*, dirigida a una amiga de la infancia:

En el cáliz de plata
de una azucena,
cierto día la aurora
vertió una perla;
y el sol ardiente
consumió esa preciosa
gota de nieve.

De tus ojos azules
brotó una lágrima,
y del mar en el fondo
quedó guardada.
¡Qué feliz reina
será la que consiga
tan linda perla!

Fabiana de Dianderas, alma poética, consagrada sólo a la musa del hogar, ha cantado a su madre, a su hermano, a sus hijas, y ha llorado en la muerte de Daniel Matto con la espontaneidad del ruiseñor que gorjea notas ora dulces, ora tristes.

La gentil Matilde Guerra de Miró Quesada, cuya pluma ostenta la fluidez del estilo en prosa correcta y atrayente.

Ángela Carbonell, la picaresca y festiva escritora que tanto lustre dio a *La Alborada* y a *La perla del Rímac*, ha obsequiado a la prensa sus magistrales traducciones francesas con todo el galano decir de Víctor Hugo o el incisivo lenguaje de Balzac.

Estas son las que actualmente sostienen el torneo intelectual dentro y fuera de la república; tal vez he olvidado a algunas con el deseo de recordar, cuanto antes, a las que temprano murieron, dejando en las filas claros de luz.

Manuela Villarán de Plasencia fue una poetisa festiva e ingeniosa. Sobre su frente parpadeaba siempre el astro de la mañana.

20 Margarita Práxedes Muñoz fue la primera mujer que obtuvo en la Universidad Mayor de San Marcos (Lima, Perú) el grado universitario de Psiquiatría. Ejerció en Santiago de Chile y en Argentina. De hecho, Margarita Práxedes y Trinidad María Enríquez (1846-1891), profesora de Matto en la etapa escolar de ésta en Cuzco, fueron las primeras mujeres peruanas en obtener un título universitario.

La composición *En un campanario*, es un modelo del género que cultivó; pero cuando el plomo de la guerra del 79 le quitó a su hijo Ernesto, esa alma desbordante de amargura lloró sobre la lira enlutada y de sus quejidos brotaron las magistrales estrofas *A Ernesto*. Madre esposa modelo, amiga incomparable; su muerte fue un dolor patrio.

Leonor Saury, la dulce Leonor, de la lira de marfil, pulsada siempre con los ojos levantados hacia el cielo. Todos sus versos son filigranas de plata con fondo azul; su vida, comparable con la de una gardenia, fue todo un perfume y duró tan sólo una mañana.

Manuela Antonia Márquez, poetisa de sangre escribió poco, pero bueno, y la música acompañó a su musa. Compuso una zarzuela, cuyo libreto, con el título de *La novia del colegial*, hizo su hermano Luis Márquez. Murió en la plenitud de la vida; su nombre es una gloria de familia.

Carmen Póts de Pérez Uribe y María Natividad Cortés, también pertenecían al número de las escritoras con los nobles anhelos femeninos; así como Trinidad María Enríquez, cuzqueña audaz, fue la primera que en el Perú acometió las aulas universitarias en la facultad de jurisprudencia.

Escribió en prosa correcta, fundó un colegio para señoritas y una escuela para artesanos donde ella misma daba lecciones a los obreros.

La estrechez del escenario tal vez asfixió esa alma generosa: el vendaval del infortunio la arrastró, despiadado, hacia temprana sepultura; pero su nombre está escrito en el corazón del pueblo y no la olvida el país nativo.

V

Bastante he fatigado ya vuestra atención y os pido excusa.

La enumeración, aunque incompleta, que he hecho, sirva de recuerdo agradecido para las obreras del pensamiento en América del Sur; verdaderas heroínas, repito, que no sólo tienen que luchar contra la calumnia, la rivalidad, el indiferentismo y toda clase de dificultades para obtener elementos de instrucción, sino hasta correr el peligro de quedarse para tías, porque, si algunos hombres de talento procuran acercarse a la mujer ilustrada, los tontos le tienen miedo.

¡Ah, no es tan desgraciado el ciego de nacimiento, sin idea de luz y color, como aquel que, en hora triste, sintió hundirse en la noche eterna la vida de las pupilas!

Consideremos por este símil la situación de la mujer que está en lucha abierta entre la ceguera que amenaza y la luz que es preciso dilatar.



Creación literaria

SANDRA JOHANA SILVA CAÑAVERAL¹

Vestidos orales

Oral Dresses

Este texto –de corte anecdótico– trata acerca de mi primer encuentro con tres, de las cinco mujeres transgénero de El Parque La Libertad con quienes sucedió el acontecimiento estético-artístico que dio cuerpo a la obra de arte relacional *Vestidos Orales*.

Carrera 9 con calle 14, esquina. Parque La Libertad de Pereira, Risaralda-Colombia.

El recorrido inicia desde la calle catorce con carrera séptima en compañía de Abelardo (el periodista). Una vez cruzo el Parque La Libertad el dolor de cuello se incrusta en el cuerpo como si llevara un bulto a cuestas. Son las miradas de las personas las que me resultan inquietantes. Puedo sentir el peso de su acecho.

– ¡Vienen por nosotros Abelardo, nos van a robar, ellos saben que no pertenecemos a este lugar!–.

El periodista responde de manera contundente: ¡Cálmate!, en los muchos recorridos que he realizado por el parque nunca he sido víctima de un episodio delictivo. Además, tengo una conocida en el sector–.

Apuramos el paso hasta la carrera novena en búsqueda de Martha, la conocida de Abelardo, una mujer de aproximadamente sesenta años dedicada a la prostitución y quien el fin de semana pasado le había prometido al periodista ponernos en contacto con su líder, una travesti apodada «La Pulga».

No era difícil ubicar a Martha porque permanecía parada en la puerta de un prostíbulo aledaño al parque. Pese a nuestra cita, Martha no estaba. Así que decidimos lanzarnos a preguntar por ella. Al acercarnos a la puerta y saludar, ha salido de la oscuridad una mujer, que con voz grave, exhibiendo sus senos y lanzándonos una fumarada de marihuana a la cara contesta que Martha se ha ido para su casa.

– ¡Ay Jueputa qué susto!

Con mis voz entrecortada e intentando sobreponerme a la confusión, pues tal mujer parecía más bien un travesti, le pregunté por «La Pulga». El periodista intervino rápidamente diciendo:

1 Artista Visual. Colombia

– Estamos buscando a «La Pulga», ¿saben dónde podemos encontrarla?

Ellas, las mujeres transgénero al interior del prostíbulo, más conocidas por la jerga popular como las travestis o las *trans*, que también parecían estar asustadas porque las sorprendimos fumando, contestaron de forma amable diciendo que habían visto a «La Pulga» tomar un bus, que nos acercáramos a la señora del carrito de dulces para que nos diera más información.

Al preguntarle a la señora por «La Pulga» nos contestó con tono recio que ella había salido para el médico, que la llamáramos a ver si volvía a la catorce. Con el número telefónico de «La Pulga» apuntado en mi libreta, pero con el miedo consumado en la boca, tuve que llamarla.

– Buenas tardes «Pulga». Mucho gusto, soy Sandra Silva, artista, me interesa hablar con usted sobre un proyecto de arte en el Parque La Libertad. ¿Nos podríamos ver?

En un tono, algo flemático, contestó que regresaba al parque a las cuatro de la tarde, que la buscara en la puerta de HB. Me despedí casi a viva voz con la intención de hacerle saber a las personas alrededor que nos conocíamos.

Cuatro en punto de la tarde, un malestar corporal que parecía no tener fin y ahora sin la compañía del periodista. Por un momento pensé en posponer la cita. Pero de inmediato concluí que no asistir sería el equivalente a perder la confianza de la comunidad. Caminé hasta el Parque La Libertad, esta vez decidida en que si las cosas no se concretaban en tal encuentro, sería la señal para abandonar la idea de intentar un proceso en ese lugar. Por teléfono «La Pulga» me mencionó un lugar de encuentro. Esa era la clave. Intuí que era un prostíbulo, aunque, no me fue familiar el nombre.

Al aproximarme a las puertas de las residencias del parque sentí cómo los pies se fueron poniendo más pesados, como si los zapatos fueran de hierro macizo; y el oído, en una fragilidad indescriptible, perdía agudeza sonora.

– ¡Buenas tardes, chicas! ¿Aquí se encuentra «La Pulga»?

Una *trans* de casi dos metros de altura vino a mi encuentro para indicarme con su dedo índice en qué puerta se hallaba. En seguida vociferó mirando para HB:

– ¡La pequeña, necesita a «La Puga!».

Se estaba refiriendo a mí como la pequeña. Llevaba treinta segundos en la puerta y ya tenía mi propia chapa. Con el corazón latiendo vertiginosamente caminé hacia HB. Al asomar la cabeza por el resquicio de la puerta, la voz impasible que me había atendido por teléfono se hizo cuerpo:

– ¡Quiubo!, dijo ella.

– ¡Buenas tardes, ¿usted es La Pulga? Yo soy Sandra, la persona que la llamó por la mañana.

Ella asintió con la cabeza y luego dijo:

– Si quiere que hablemos es mejor arriba. ¡Valeria, Diana! vengan ustedes también.

Empezamos a subir por las escaleras y a sortear entre los peldaños unos pequeños recipientes con pegamento búmer. Después de esquivar olores y rostros jamás vistos y jamás sentidos nos dirigimos a una habitación de cuatro metros por cuatro metros.

A puerta cerrada y en un silencio ensordecedor, Diana y Valeria me dieron la mano en señal de saludo.

– Mucho gusto, Diana, Valeria.

Entonces di inicio a la que sería la conversación más importante de todo este proceso creativo. Descargando las manos sobre la ventana para evadir el temblor comencé a contarles qué me traía al lugar. Pasada una hora, la náusea y el sudor habían desaparecido. De pronto, ya no tuve miedo, y ellas tampoco.

Vestidos Orales es una obra creada y activada por Leidy (La Pulga), Diana, Valeria, Yuri y Gia, cinco mujeres transgénero de El Parque La Libertad y, un equipo de estudiantes y profesorxs creadorxs. Enfocada en la visibilización de *otras* formas de existir y conocer, esta experiencia da cuenta, a través de un diálogo convertido en código de moda, del encuentro entre unos seres, ellas y nosotrxs, que han sido marginados de la construcción del mundo y del saber. Para materializar ese artefacto sensible, con el cual daríamos a conocer esa construcción individual y colectiva del género en Leidy, Diana, Valeria, Yuri y Gia, fue esencial valorar los repertorios de saber en cada grupo: ellas poseen el saber sobre el género y nosotrxs el saber sobre las imágenes.

Esta experiencia inició en agosto de 2014 y culminó en agosto de 2015 con una exposición en el Museo de Arte de Pereira, una exhibición de piezas publicitarias en espacio público, la creación de dos piezas audiovisuales que circulan en internet como *Días de Afrodita* y *Vestidos Orales*, el desfile y exhibición de los trajes en la Marcha por la Diversidad Sexual y de Género y, un conversatorio sobre género y creación también en el museo.



Llibres

MARÍA ÁNGELES GOICOECHEA GAONA, OLAYA FERNÁNDEZ GUERRERO, MARÍA JOSÉ CLAVO SEBASTIÁN Y REMEDIOS ÁLVAREZ TERÁN

Chicas que entienden. In-visibility lesbiana

Madrid: Egales, 2015.

221 páginas.

Con la publicación de esta obra el grupo de investigación *Igualdad y género* de la Universidad de La Rioja (España) consolida su trayectoria y se afianza en el campo de los estudios de género. Cuestiones como el multiculturalismo, la diversidad afectiva y sexual, el derecho y la sociología de género y, particularmente, la incidencia de estos aspectos en el ámbito educativo, son las temáticas que orientan el trabajo.

Para contribuir a la visibilización del lesbianismo se ha dado espacio y voz a las mujeres que han optado por vivir su sexualidad libremente. Para ello, el trabajo de campo ha consistido en entrevistar a 16 mujeres con edades comprendidas entre los 69 y 21 años. Cabe aclarar que la mitad de las entrevistadas se encontraba en la franja etaria de los treinta años y solo dos, en la de los veinte años, siendo el grupo más numeroso el de aquellas cuyas edades fluctúan entre los 40 y los 34 años. Se ha trabajado con entrevistas semiestructuradas dirigidas a la población de la comunidad autónoma de La Rioja, lo que garantiza la actualidad y validez de los resultados presentados.

En esta obra, se realiza una revisión conceptual de las construcciones sociohistóricas surgidas en torno a la categoría de género y las nociones de masculinidad y feminidad. Lejos de imponer definiciones categóricas, se trata de precisar y establecer insumos para profundizar en el estudio de estos aspectos, de los que poco se habla en la escuela.

La obra está organizada en cuatro partes. Las dos primeras tienen el objetivo recién explicitado, abordado desde la filosofía; la tercera se ocupa de la visibilización del lesbianismo desde un punto de vista histórico y desde la experiencia de las mujeres entrevistadas, y la cuarta presenta una síntesis del análisis de las entrevistas y pone en evidencia el sentido de vivir libremente la propia opción sexual, lo que las autoras denominan «resistencia y educación».

La trayectoria del grupo muestra la construcción de un espacio de formación e investigación iniciado en 2009 con el fin de indagar sobre las desigualdades que el hecho de ser mujer y extranjera suscita entre las integrantes del colectivo pakistání en La Rioja, alertadas por el impacto que genera en el sistema educativo. Enfoque que tiene continuidad en el estudio de las desigualdades que la orientación sexual y las distintas modalidades de expresión afectivo-sexual ocasionan. Por tanto,

con esta obra las autoras se proponen continuar combatiendo la invisibilidad que afecta a las mujeres: anteriormente sacando a la luz la situación de las mujeres musulmanas residentes en la comunidad autónoma de La Rioja y, actualmente, de las mujeres que aman a otras mujeres.

Las voces de mujeres (entrevistadas y autoras) comprometidas con la educación y la formación se abre paso entre los discursos dominantes para romper con conceptualizaciones binarias e introducir el debate en la formación docente.

María Victoria Goicoechea Gaona
Centro Regional Universitario Bariloche
Universidad Nacional del Comahue
marivi.goico@gmail.com.ar

Recibido el 18 de marzo de 2016
Aceptado el 3 de noviembre de 2016
BIBLID [1132-8231 (2016): 189-190]

ITZIAR PASCUAL ORTIZ

La AMAEM Marías Guerreras: Asociacionismo de mujeres y acción cultural.

Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, 2014.

283 páginas.

La periodista y dramaturga Itziar Pascual nos presenta un libro destinado a ocupar un destacado lugar en la escasa investigación que hasta ahora se ha realizado en cuanto al asociacionismo cultural de mujeres, concretamente en las artes escénicas. El recorrido que nos ofrece a través de distintas creaciones artísticas realizadas por mujeres, revela las artes escénicas como un espacio propio, idóneo para ellas, un lugar en el que asociarse es sinónimo de empoderamiento y sororidad, dotando de las herramientas necesarias para transformar la realidad a través de la acción propia y colectiva.

La autora, consciente de la necesidad de no caer en los errores de interpretación que surgen todavía a la hora de tratar conceptos como género, feminidad o creación feminista, se ayuda generosamente de la cita de autores, especialmente mujeres, para categorizar dichos conceptos de forma correcta. El género, no sería otra cosa para Itziar Pascual que las diferencias sociales o culturales motivadas por el sexo de las personas. A su vez, utiliza el planteamiento de Celia Amorós que sostiene la inexistencia de diferencias biológicas entre mujeres y hombres, que fundamenten dichas diferencias culturales. Por otro lado, matiza la disimilitud entre la creación femenina, muy ligada siempre a la esfera privada y afectiva y a la mística de la feminidad como señala Rosario Castellanos, y la creación feminista, relacionada con esa *mirada iracunda* de la que nos habla Amelia Valcárcel y que refleja la posición crítica de muchas mujeres ante la igualdad prometida pero no realizada.

Tras estas matizaciones, y aunque el tema principal del libro gire en torno al asociacionismo cultural de mujeres y el ejemplo concreto de las AMAEM Marías Guerreras, Pascual aborda inicialmente el tema de la desigualdad laboral por razón de género en un primer momento, para luego centrarse en las desigualdades en la creación teatral.

Con una vigencia de más de siete años, la Ley Orgánica de Igualdad Efectiva entre Mujeres y Hombres no ha sido suficiente para apagar indicadores como la feminización de la economía sumergida, la brecha salarial, o el elevado porcentaje de contratación a tiempo parcial; indicadores que sin duda muestran que las mujeres se ven sometidas a una desigualdad laboral que repercute de manera integral en su vida, por lo que a juicio de la autora, afecta realmente al conjunto de la sociedad.

En el sector cultural, no resultan abundantes los estudios que permiten evaluar las condiciones concretas en este ámbito. Sin embargo, los datos que aportan instituciones como el Ministerio de Cultura, el Laboratorio de Estudio de Perspectiva de Género, la AISGE, el Projecte Vaca o la asociación de Clásicas y Modernas, han sido bien recogidos por la autora para evidenciar que no arrojan muchas diferencias respecto a la desigualdad laboral en el resto de sectores no culturales.

Aunque el artículo 26 de la ley citada anteriormente promueve la igualdad en el marco de la creación y producción artística, los datos no engañan cuando observa-

mos las diferencias que se producen en el ámbito de las artes escénicas. Mientras la presencia femenina es más abundante durante los procesos formativos escénicos, son ellos los que dirigen las instituciones de enseñanzas artísticas de forma mayoritaria. A su vez, las autoras y directoras están infrarrepresentadas, siendo los estrenos de autoría y dirección masculina los que copan las salas. Además, ellos no sólo dominan tanto los papeles protagonistas como los secundarios, sino que cobran más por ello. Y por supuesto, mientras ellos reciben los medios económicos, ellas encabezan las actividades escénicas sin ánimo de lucro, en muchos casos, de asociaciones culturales.

Por ello, entrando ya de lleno en el asociacionismo, cabe entender éste como un movimiento transformador desde el momento en que se convierte en un instrumento de participación social, pues se constituye como una fuente de acción política. La transformación inherente a la asociación viene dada en primer lugar por la toma de conciencia que permite a la mujer identificarse como un sujeto político que no tendrá entidad propia mientras no se salven los estereotipos impuestos por el patriarcado. De esta forma, la relación entre el asociacionismo de mujeres y el concepto de sororidad política, ética y práctica propio del Feminismo contemporáneo, resulta realmente estrecha, pues la autora parafrasea a Lagarde para explicar que asociarse representa una «alianza entre mujeres, distintas y pares, cómplices que se proponen trabajar, crear, convencer y que se encuentran y reconocen en el feminismo para vivir la vida con un sentido profundamente libertario».

En España, los primeros síntomas de asociacionismo de mujeres se corresponden al siglo XIX, sin embargo, no será hasta la Segunda República cuando la vindicación sobre el acceso a la cultura tome fuerza. Además de la muy conocida Clara Campoamor, sobresale la figura de María Lejárraga, fundadora de la Asociación Femenina de Educación Cívica, abierta a aquellas mujeres interesadas en el arte y la cultura, y de cuya inclinación por las artes escénicas nacería luego el Club Teatral Anfístora. Sin embargo, las conquistas igualitarias cedieron su lugar ante la coacción y la exclusión que sufrió la sociedad en general como consecuencia de la Guerra Civil y la dictadura franquista, por lo que los movimientos de las mujeres sufrieron un proceso de hibernación y aletargamiento hasta que con la Ley de Asociaciones de 1964, surgieron las primeras organizaciones de amas de casa que supondrían el origen de posteriores colectivos feministas más ideologizados. Tras la muerte de Franco en 1975, se vive en España un aumento considerable del asociacionismo de mujeres, convirtiendo este periodo en un momento clave de las vindicaciones feministas gracias a las distintas tareas de los colectivos. Sin embargo, ni la fundación del Partido Feminista de España en 1979, ni la I Jornada Feminista de Granada del mismo año consiguieron solucionar la disgregación del movimiento como consecuencia de la incapacidad de establecer un espacio y unos mínimos comunes. Es por ello que frente a esta ruptura, el asociacionismo de mujeres cobra una importancia significativa al establecer un vínculo con el feminismo, compartiendo ambos un carácter social que no necesariamente se encuentra uniformado, pero que en palabras de Yeves recogidas por la autora, engloba un «movimiento amplio de mujeres».

Prueba de ello resultan los ejemplos que Itziar Pascual utiliza para aproximarnos al teatro creado por mujeres en la segunda mitad del siglo xx y principios del siglo xxi. A nivel nacional, destacaría Lidia Falcón, abogada, escritora y periodista feminista, quien respaldó ya a finales de los años 80, lo que sería la primera y única Muestra Internacional de Teatro Feminista en España. Única, porque pese a contar con el respaldo de Vindicación Feminista y el de distintos organismos, y presentar un programa que incluía propuestas de colectivos nacionales y extranjeros, fue recibido de forma irregular por la crítica profesional, discutiendo en muchos casos la calidad de la programación. Pero aunque esta I Muestra no se repitiese en el tiempo, la autora sostiene que supuso un elemento fundamental en la constitución de un teatro feminista español, aunque durante los años posteriores, dicho teatro sólo tuviera una presencia puntual en los escenarios.

Es en 1996 cuando surge el ambicioso proyecto de aunar en Cádiz a numerosas creadoras del ámbito de la escena latinoamericana y española, bajo el nombre de Encuentro Mujeres Creando. Fundado por la autora y directora escénica Margarita Borja con la contribución de otras autoras como Diana Raznovich, sobresale en el panorama español debido a una longeva trayectoria defendiendo la paridad como criterio cultural y el intercambio artístico entre las distintas creadoras de ambos lados del Atlántico. Además de funcionar como espacio desde el que visibilizar y reconocer el trabajo de la creación femenina, ha contribuido desde su aspecto más teórico a la aparición de una interesante bibliografía relacionada con las actas propias del encuentro, donde se recogen las actividades que se han realizado en el mismo. Igualmente, su vertiente más práctica cuenta con distintas acciones pedagógicas como talleres, laboratorios y espectáculos que se inscriben dentro del marco del Festival Iberoamericano de Teatro. Asimismo, como resultado de la vindicación de la paridad cultural, nace la Asociación Clásicas y Modernas, una asociación para la igualdad de género en la cultura que pretende poner en valor las tareas que llevan a cabo las diferentes asociaciones escénicas formadas por mujeres, pues Clásicas y Modernas se ha constituido como un ejemplo para todo tipo de iniciativas venideras que persigan impulsar el cumplimiento de la Ley de Igualdad y la paridad entre creadoras y creadores.

Además del repaso por nuestro país, la autora toma como ejemplo dos particulares proyectos exógenos, para ayudarnos a comprender mejor el escenario, valga la redundancia, del asociacionismo escénico de las mujeres en otras partes del mundo. En primer lugar, nos presenta el caso del *Magdalena Project*, nacido en Gales en 1986 como una red internacional de mujeres cuyo objetivo es la difusión y exhibición de la producción escénica llevada a cabo por éstas, que destaca no sólo por sus actividades prácticas sino por su carácter flexible que permite que el festival se celebre en distintas ciudades de todo el mundo. Y en un contexto geográfico absolutamente diferente, surge Fortaleza de la Mujer Maya o FOMMA, en el estado mexicano de Chiapas en 1994, asociación que logra a través de la creación femenina y el teatro, la capacitación de las chiapanecas frente a su problemas cotidianos y la triple discriminación que sufren como mujeres, como indígenas y como migrantes del mundo rural.

Finalmente, tras este recorrido por la creación escénica de las mujeres en el siglo xx y principios del xxi y tras los ejemplos del *Magdalena Project* y FOMMA, la autora nos adentra en las prácticas concretas de la AMAEM Marías Guerreras. La Asociación de Mujeres en las Artes Escénicas de Madrid nace como una asociación cultural sin ánimo de lucro, recogiendo en cierto modo el testigo de la Asociación de Dramaturgas Españolas y el Teatro de Sorámbulas, de donde surgió el Encuentro de Mujeres Creadoras de Cádiz que resultaría decisivo para la proliferación de nuevas asociaciones escénicas de mujeres. Junto a dicho Teatro de Sorámbulas, la AMAEM comparte actividad asociativa con otras dos organizaciones como son la catalana *Projecte Vaca* y la valenciana *Dones en Art*, promoviendo la visibilización de aquellas creaciones escénicas de mujeres en las que éstas adquieren protagonismo por sí mismas y en las que transforman a la vez su propia realidad social, tanto de forma individual como colectiva.

Para adentrarnos en la red de la AMAEM, Itziar Pascual analiza extensivamente desde los inicios de la asociación, hasta los rasgos más destacables de su producción escénica, pasando por los órganos de decisión y de gestión que la integran o los objetivos y posición ideológica que defienden.

Aunque cuando se constituyen como asociación en el registro madrileño en 2001, el nivel de conciencia feminista no es homogéneo, las quince firmantes que suponen el grupo de socias fundadoras tienen clara la necesidad de desmarcarse del concepto de producto escénico propio de las leyes del mercado cultural y alejarse de la idea de una mera compañía teatral de mujeres. Las distintas actrices, directoras de escena o dramaturgas, entre las que se encuentra la propia autora del libro, aspiraban a ser algo más que eso, aunque su concreción fuera difícil. Tras el ingente número de encuentros en los que el proyecto fue tomando forma, se elaboraron definitivamente los estatus que reflejaban los principales objetivos de la AMAEM.

En primer lugar, la promoción y divulgación de la presencia de mujeres en las artes escénicas en todas sus vertientes. En segundo lugar, la edificación de un lugar común de creación e investigación escénica dirigido por creadoras que trabajen cooperativamente. Y por último, la construcción de las oportunas relaciones con los organismos que muestren objetivos comunes o cercanos.

Por lo que respecta a la organización interna de la asociación, es importante repasar brevemente algunos aspectos de los órganos fundamentales de gestión y de decisión. Destaca que, a diferencia de la mayoría de entidades en las que las responsabilidades y toma de decisiones recaen sobre un grupo reducido de personas, en la AMAEM se apuesta por la existencia de grupos de trabajo compuestos por las socias desde los que parten las distintas iniciativas. Para velar por su funcionamiento, cuentan con una Comisión de Garantías que se muestra como solución mediadora en caso de choque con la Junta Directiva. Además, combina unos estatutos casi inamovibles con un reglamento interno convenientemente flexible, que da como resultado una organización fuertemente estructurada que ha permitido una evolución en la gestión de la entidad hacia la profesionalización. Su posicionamiento reivindicativo como asociación que colabora en el entramado sociocultural de Madrid, se suma a su propuesta escénica vindicadora también de una cultura de igualdad.

A través de los medios audiovisuales, la presencia de la palabra, el canto y la danza, la AMAEM define sus propios lenguajes escénicos, entendidos como herramientas de expresión, lucha y compromiso estable con los derechos de las mujeres. Pero es sin duda en *Tras las tocas*, su primer montaje, donde resulta más ilustrativo el trabajo de la asociación. En él, las creadoras realizaron una minuciosa revisión de varios de los personajes femeninos más destacados en la literatura y el teatro universal, y comenzaron a presentar el género como una performatividad a través de la cual superar trabas y eliminar prejuicios y juicios que se han depositado no sólo sobre los célebres personajes de la obra, sino sobre las mujeres en general.

La obra, compuesta por un compendio de escenas corales y monólogos, nos muestra lo que en un principio parecen ser cuatro monjas sumisas acatando la monotonía de la vida conventual, pero termina siendo el descubrimiento de los cuatro relatos de Salomé, Medea, Ifigenia y Adela. Estos grandes mitos, como acto de transgresión y tras deshacerse de la mascarada que suponen las tocas, desnudan sus propias identidades silenciadas a través del desvelo de sus auténticas preocupaciones y anhelos, evidenciando una necesidad de compartir su pasado y ser escuchadas.

Así pues, el desenmascaramiento es utilizado como una estrategia dramática performativa que exhorta a las mujeres a deshacerse de sus propios hábitos impuestos por el patriarcado y encontrarse realmente con su propia liberación. Esta construcción de un nuevo relato tan relacionada con la construcción identitaria, y la conciliación del pasado y el presente en favor de una memoria viva, serían para la autora, a modo de conclusión, cimientos sobre los que edificar los feminismos si se pretende conseguir una sociedad ecuánime y dispuesta a liberarse.

En definitiva, Itziar Pascual nos ofrece un libro que se constituye como indispensable para aumentar la escasa bibliografía existente, no sólo sobre el asociacionismo cultural y teatral de las creadoras españolas, sino sobre las desigualdades presentes en la escena contemporánea. En algunos casos desde la concreción de la terminología y en otros, tras el exhaustivo análisis de los datos que arrojan distintos estudios sobre igualdad, nos plantea el estado de la cuestión de forma que luego podamos valorar la importancia que adquieren asociaciones como la AMAEM, quienes a través de prácticas de colaboración y sororidad mediante el teatro, ofrecen un espacio de vindicación y denuncia en el que las mujeres se convierten en sujetos transformadores de su realidad social.

María Angélica Cuevas Calderón
Universitat Jaume I
al096173@uji.es

Recibido el 11 de abril de 2016
Aceptado el 3 de noviembre de 2016
BIBLID [1132-8231 (2016): 191-195]

MARÍA LLOPIS

Maternidades Subversivas.

Tafalla: Txalaparta, 2015.

312 páginas.

«YO CREO EN LOS CUERPOS. Me la suda la cultura, la intelectualidad, la ciencia y el conocimiento. Yo creo en lo salvaje, en la naturaleza, en la fuerza de nuestros instintos» (p. 17). Vehemente, frontal, directa y sincera, así nos introduce María Llopis en el mundo de *Maternidades Subversivas* (Txalaparta, 2015).

Feminista pro-sex, activista postporno y desde que parió a Roc, madre subversiva -no podía ser de otro modo-, María Llopis (Valencia, 1975) es una artista polifacética y multidisciplinar. Licenciada en Bellas Artes por la Universidad de Valencia, desarrolla su trabajo en diferentes medios y soportes como la fotografía, el vídeo y las *live performances*. Co-creadora del grupo sobre pornografía y feminismo *Girlswholikeporno* (2004-2007), autora del libro *El postporno era eso* (Melusina, 2010) y artista en la muestra colectiva *Genealogías feministas en el arte español: 1960-2010* comisariada por Juan Vicente Aliaga y Patricia Malayo en el MUSAC (2013); Llopis ha recorrido mucho mundo impartiendo talleres, conferencias y exponiendo su trabajo en Barcelona, Berlín, Liubliana, Rio de Janeiro, Londres, San Francisco, Montreal o Mumbai, entre otros lugares; ha vivido en muchas ciudades en Europa y Canadá, y ahora reside en Benicàssim –su pueblo de adopción– donde nació su criatura.

El trabajo de Llopis se centra en la sexualidad, en la identidad sexual y de género. La artista parte de un arraigado y potente posicionamiento feminista; pero va más allá, Llopis deconstruye el sujeto sexual del feminismo y lo lleva hacia el feminismo pro sex y el transfeminismo, hacia una visión alternativa de la identidad sexual y de género. Su trabajo es audaz, franco, espontáneo y lleno de vida, de esas vidas paralelas y a la par divergentes de la dictada por el *mainstream*, por la sociedad heteropatriarcal que tanto cuestiona Llopis y que tanto necesita ser cuestionada.

En este libro, la autora aborda la maternidad: la politiza y la sexualiza. La visibiliza como un estadio más en el *continuum* sexual de los cuerpos. La sexualidad no se nos quiebra cuando nos embarazamos, no se interrumpe cuando maternamos, no se pone en pausa cuando parimos. La sexualidad es un *continuum* que evoluciona, que se transforma a la vez que nos transformamos, es intrínseca a nuestro ser, y crece con nuestros cuerpos. Hay sexualidad en las criaturas recién nacidas, en los cuerpos gestantes, la hay en el parto, en el puerperio, en la lactancia, en la crianza... en definitiva, en todas las facetas de nuestra vida. Es el potente mensaje que nos lanza la autora, el de considerar la maternidad como un estadio sexual de los cuerpos. El reto consiste en contactar con nuestra sexualidad salvaje, a través de la maternidad, para así conectarnos con lo sagrado y con lo divino. «Tanta racionalidad nos tiene idiotizados [...] En tanto estemos desconectados de esa energía sagrada, sexual y maternal, estaremos jodidos» (p. 18).

El título *Maternidades subversivas* hace una clara alusión a la intención de la autora, subvertir la concepción de maternidad que nos dicta el sistema patriarcal hegemónico. En una entrevista publicada el 24 de febrero de 2016 en el blog de Verkami –la plataforma de *crowdfunding* a través de la cual ha logrado reunir los fondos para financiar su libro– Llopis afirma que la maternidad tiene un poder subversivo y revolucionario, poder que radica en el goce, «la mayor revolución» según la autora, «en gozar la maternidad en cada uno de sus estadios: embarazo, parto y crianza, todo lo que puedas [...] Y en vivirla acorde a tu sentir de la sexualidad y de la vida. No es lo mismo si ma-paternas como mujer o como trans, obvio».

A través de una sucesión de 18 entrevistas distendidas y cercanas, Llopis visibiliza otras realidades, vivencias y prácticas que nos ofrecen una visión de la maternidad como algo gozoso y no normativo; una maternidad sexualizada, resignificada, desvinculada de la función meramente reproductiva y productiva de mano de obra para el sistema, una maternidad creadora y empoderada que cuestiona los valores de la sociedad patriarcal en la que vivimos. Son testimonios de padres y madres –biológicos, de acogida, adoptivos, o participantes en proyectos de crianza compartida– y de personas que han elegido no serlo, que la autora ha seleccionado para ilustrar formas de vivir la maternidad de una manera diferente.

Partos extáticos, maternidad como estadio sexual, creación y crianza en las prácticas artísticas, intersexualidad y crianza queer, feminismo pro-sex, postpornografía y maternidad, ma-paternidad trans*, crianza compartida y queer, sexualidad en la infancia, aborto y pérdidas gestacionales, partería tradicional, maternidad trans-hack-feminista, orígenes de la ginecología, lactivismo, matriactivismo, lactancia compartida, sexualidad y crianza, maternidad y de-colonialismo, partenogénesis, sociedades matriarcales en la actualidad, ecosexualidad, y maternidad y ecofeminismo son los temas por los que transcurren las conversaciones con las personas entrevistadas por la autora.

Es tan amplio el abanico de temas cubierto en las diferentes entrevistas que resulta imposible reseñar todas las ideas que van surgiendo a lo largo de las mismas. «La maternidad subversiva es sexualidad gozosa, transfeminismo, ecología, ecosexualidad, espiritualidad, sanación y magia» afirma Llopis en la introducción de una de las entrevistas (p. 244). Es así, a través de las entrevistas se va vislumbrando que la maternidad puede ser todo esto y mucho más.

Las personas entrevistadas nos hablan de cómo la maternidad les ha descubierto una nueva forma de sentir la sexualidad, de cómo ha supuesto una nueva fuente de inspiración y un motor de creación, de cómo les ha dado la fuerza para reinventarse y empoderarse como personas y como revolucionarias. Reflexionan sobre cómo el sistema patriarcal dominante ha impuesto un modelo masculino en la sexualidad y en los cuerpos, separando cuerpo-mente, patologizando el cuerpo y la sexualidad de la mujer, creando un modelo de «madre patriarcal libidinalmente aséptica» (p. 243). Dialogan sobre cómo el modelo resultante –invasivo, intervencionista, patológico y poco amable– utiliza la violencia obstétrica en los partos y en los abortos, separando a la madre de la criatura en un momento tan crucial como es el de la bienvenida al mundo de un nuevo ser. Hablan también de la importancia

de la lactancia, de reivindicarla como revolución feminista por todos los valores que conlleva –gratuidad, altruismo, generosidad, reapropiación de los cuerpos y de sus funcionalidades, cuidado...– de cómo la lactancia compartida es «una manera muy hermosa de dar amor» (p. 208). Dirigen también la atención a la invisibilización del trabajo de las personas que maternan, a la necesidad de reconocer social y económicamente el valor sociopolítico de la lactancia y del cuidado, aventurando que «el día en que las putas y las amas de casa se sienten en la mesa a dialogar, se acabó el patriarcado» (p. 72). Nos recuerdan la importancia de la sororidad, de la unión, de la alianza entre mujeres, de incorporar en la lucha feminista a las madres y a las mujeres: «se dice que las mujeres son la revolución dentro de la revolución. Las madres somos la revolución dentro de la revolución dentro de la revolución» (pp. 238-239). Nos plantean retos para la crianza como el de trascender las limitaciones que impone la asignación pasiva de género, diferenciando entre biología y construcción social de género, recordándonos que lo realmente importante en la crianza es generar una conciencia positiva del cuerpo. Abordan también el tema de la sexualidad infantil, reflexionando sobre cómo la educación sexual infantil se basa en la procreación, en cómo se procrea y cómo tener sexo sin procrear, «decimos a las criaturas que sus cuerpos son máquinas misteriosas que apenas pueden controlar. Mantener a la gente en la ignorancia y en la oscuridad sobre sus cuerpos y sexualidades es una excelente manera de controlarlos» (p. 147).

Son muchas, muchísimas las ideas que afloran a lo largo de las entrevistas, tantas que hay que releer algunas entrevistas concienzudamente para no perderse ninguna. El elevado número de personas entrevistadas y el formato empleado -entrevista abierta, relajada, cordial- fomenta este gran número de ideas, en detrimento quizás de la profundidad: hay veces que se echa de menos una mayor profundidad en el desarrollo, o análisis de las ideas, otras que directamente saben a poco y dejan a la lectora con ganas de más, buscando un apartado de “para saber más”. No considero que la intención de la autora sea la de ofrecer un modelo o manual sobre cómo maternar o subvertir la maternidad, ni de idealizar la maternidad, de hecho, en diversas entrevistas se reflexiona sobre las luces y las sombras de la maternidad, sobre sus dificultades y cómo esta «se hace aprendiendo» (p. 167). Lejos de pretender imponer modelos se reivindica la necesidad de respetar todos los modelos de crianza posibles, recordando que la verdadera libertad reside en la capacidad de elección.

El valor de esta obra reside en la exposición a las ideas, en mostrarnos cómo son muchas las personas que viven la maternidad de una forma plural, más allá de las limitaciones que imponen las construcciones sociales, más allá de las restricciones de una sociedad heteronormativa, más allá de los límites de la sexualidad coitocentrista. Más allá de cómo el patriarcado capitalista ignora los cuidados, que son la base de la supervivencia de la sociedad. Como reflexiona una de las entrevistadas, la artista argentina Ana Álvarez-Errecalde,

Creo que hacen falta muchas historias de vidas que trasgredan el orden establecido para que luego la sociedad valide esas experiencias y logre ofrecer un tejido de contención a esas nuevas necesidades. Veo a las nuevas concepciones familiares

como pioneras en el desafío al modelo hegemónico que ampara sólo las necesidades de las familias que sirven con mayor fidelidad al sistema (p. 44).

Maternidades subversivas es una obra que va más allá de la maternidad. Es una obra sincera y frontal que trata cuestiones de género, de libertad y de autodeterminación, incitando a la crítica, desde el reconocimiento de la diferencia y el respeto.

Magdalena Sancho Moreno
Universitat Jaume I

Recibido el 27 de abril de 2016
Aceptado el 30 de mayo de 2016
BIBLID [1132-8231 (2016): 196-199]

Selección de artículos

Los trabajos presentados a *Asparkía. Investigació feminista* serán sometidos a la evaluación confidencial de dos expertos/as. En el caso de que los/as evaluadores/as propongan modificaciones en la redacción original, será responsabilidad del editor/a –una vez informado el autora o autora– del seguimiento del proceso de reelaboración del trabajo. Caso de no ser aceptado para su edición, se remitirán al autor/a los dictámenes emitidos por los/as evaluadores/as. En cualquier caso, los originales que no se ajusten a las normas de edición de esta revista serán devueltos a sus autores/as para su corrección, antes de su envío a los evaluadores y evaluadoras. Consultar Normas de edición en el siguiente enlace:

<http://www.e-revistas.uji.es/index.php/asparkia/about/submissions#authorGuidelines>

Envío de los artículos

Los/as autores/as omitirán su nombre, así como también la universidad o el organismo al que pertenecen, para asegurar la revisión ciega por pares. Para poder entregar el artículo es necesario registrarse a través de la plataforma Open Journal System, en el siguiente enlace: <http://www.e-revistas.uji.es/index.php/asparkia/user/register>. El sistema permite registrarse de manera gratuita así como subir archivos.

Próximos números monográficos de Asparkía

Asparkía 30 (2017)

Monográfico: Mujeres y saberes. En los límites de lo permitido

Edición a cargo de: Carmen Corona Marzol (Universitat Jaume I) corona@uji.es

Asparkía 29 (2016) (en prensa)

Monográfico: Miradas feministas que interrogan

Edición a cargo de: Maria Medina-Vicent (Universitat Jaume I) medinam@uji.es

Call for papers:

<http://www.e-revistas.uji.es/index.php/asparkia/announcement>

Selecció d'articles

Els treballs presentats a *Asparkia. Investigació feminista* seran sotmesos a l'avaluació confidencial de dos experts/es. En el cas de que els/les avaluadors/es proposen modificacions en la redacció de l'original, serà responsabilitat de l'editor/a – una vegada informat l'autor o l'autora– del seguiment del procés d'elaboració del treball. Cas de no ser acceptat per a la seua edició, es remetran al autor/a els dictàmens emesos per els/les evaluadors/es. En qualsevol cas, els originals que no se subjecten a les normes d'edició d'aquesta revista seran retornats als seus autors/es per a la seua correcció, abans del seu enviament als avaluadors i avaluadores. Consultar Normes d'edició en el següent enllaç:

<http://www.e-vestigues.uji.es/index.php/asparkia/about/submissions#authorGuidelines>

Enviament dels articles

Els/les autors/es ometran el seu nom, així com també la universitat o l'organisme al que pertanyen, per a assegurar la revisió cega per parells. Per a poder lliurar els articles és necessari registrar-se a través de la plataforma Open Journal System, en el següent enllaç: <http://www.e-vestigues.uji.es/index.php/asparkia/user/register>
El sistema permet registrar-se de manera gratuïta així como pujar arxius.

Pròxims números monogràfics d'Asparkia

Asparkia 30 (2017)

Monogràfic: Mujeres y saberes. En los límites de lo permitido

Edició a càrrec de: Carmen Corona Marzol (Universitat Jaume I) corona@uji.es

Asparkia 29 (2016) (en premsa)

Monogràfic: Miradas feministas que interrogan

Edició a càrrec de: Maria Medina-Vicent (Universitat Jaume I) medinam@uji.es

Call for papers:

<http://www.e-vestigues.uji.es/index.php/asparkia/announcement>



Marina Tsvetáieva
EL RELATO DE SÓNIECHKA

Edició i publicació de Maria García Borrás



Mª Carmen África Vidal Clavemente
**LA MAGIA DE LO EFÍMERO:
REPRESENTACIONES DE LA MUJER
EN EL ARTE Y LITERATURA ACTUALES**

Prólogo de Almudena Grandes



María José Gómez Fuentes
**CINEMATOGRAFÍA
LA MUJER EN EL CINE Y
LA LITERATURA DE LA DEMOCRACIA**

Prólogo de Ciro Pironi



Juncal Caballero
**LA MUJER EN EL IMAGINARIO
SURREAL. Figuras femeninas
en el universo de André Breton**



PREMIO NACIONAL DE EDICIÓN UNIVERSITARIA
MEJOR COLECCIÓN 2004

**VOCES PROFÉTICAS.
RELATOS DE ESCRITORAS
PERIODICIDADES
DE ENTRESIGLOS (1840-XX)**

Selección, introducción y prólogo crítico a cargo de:
Piedad Alcaraz, Susana Cordero y Concha Barral - Cordero



MUJERES MAXIMALISTAS

Selección, introducción y prólogo crítico a cargo de:
Piedad Alcaraz y Leticia Vilagrosa



Sunil Nampashi
FÁBULAS FEMINISTAS

Introducción y publicación de Ana García Aragón



Pilar Godoy
IONES DE BLOOMSBURY

Prólogo de María Paz Zamora



Clotilde Mato de Turrer
AVES SIN NIDO

Edición crítica de Susi Sales Salvador
Prólogo de Susi Sales Salvador



COLETTE UNIVERSAL

Laura Vilagrosa y Gabriel Llanos, eds.



Duquesa de Abrantes
RELATOS ROMÁNTICOS ESPAÑOLES

Edición y publicación de María Luisa Burguete Tostel



María Pilar Matas Aznar
VIOLENCIA DE GÉNERO

Introducción y publicación de Ana García Aragón



María Iordánidu
LOKANDRA

Introducción, traducción de Piedad Alcaraz, Susana Cordero y Concha Barral - Cordero
Prólogo de la autora, María Iordánidu
Edición de Piedad Alcaraz



Nieves Muñoz Muñoz
LOS ECOS DEL BANQUETE NO ESCRITO



Eua Mendieta
EN BUSCA DE CATALINA DE ERAUSO
Identidades en conflicto en la vida
de la Monja Añerz



**OLIMPIA DE GOUGES
O LA PASIÓN DE EXISTIR**

Edición de Margarita Bujá y prólogo de la autora
Catalina de Gouges, O la pasión de existir
de Margarita Bujá y Clara Román



**MUJERES EN LA HISTORIA
DEL TEATRO JAPONÉS
DE AMATEASU A MINAKO SEKI**

Prólogo de Lolita



Clotilde Rafols-Ferri
Ni ZANAKO (MI HIJA)

Edición crítica y publicación
de Susana Cordero y Concha Barral - Cordero



Itziar Pascual Oñate
LA AMAEN MANIAS GUERRERAS
ASOCIACIONISMO DE MUJERES
Y ACCIÓN CULTURAL



Preu: 8 €

