

01058



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

13
207

LA UTOPIA FEMINISTA

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
MAESTRIA EN FILOSOFIA
P R E S E N T A:
AZUCENA ROMO HERNANDEZ



MEXICO, D.F.

1993

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE.....	2
INTRODUCCION.....	4
I.- LAS UTOPIAS DEL PODER: LA MUJER COMO METAFORA.....	13
INTRODUCCION.....	13
1.- La utopía platónica.....	15
1.2. La mujer definida por Sócrates yTrasimaco.....	16
1.3. La metáfora de los metales o la definición de absolutos.....	18
1.4. La mujer o la caverna.....	20
2.- La utopía de Tomás Moro.....	22
2.1. La utopía de las disonancias.....	23
2.2. La mujer: disonancia de las disonancias.....	24
3.- La Nueva Atlántida: la morada del hombre.....	27
3.1. La conjura de los idolos.....	29
4.- La utopía de Tomaso Campanella.....	32
4.1. Utopía heliocéntrica.....	34
4.2. La mujer: Ciudad Maternal.....	35
5.- Jonathan Swift: La utopía de la desesperanza.....	37
5.1. La mujer: metáfora de la doble asimetría.....	39
CONCLUSION.....	46
II.-LAS UTOPIAS DE LA IGUALDAD.....	50
INTRODUCCION.....	50
1.- Protofeminismo.....	54
1.1. Almeas, bayaderas y auletridas.....	54
1.2. Las transgresoras de Hestia.....	55
1.3. Las matronas romanas.....	59
2.- Feminismo Premoderno.....	62
2.1. Las abadesas.....	62
2.2. Las beguinas.....	68
3.- Feminismo Moderno.....	74
3.1. Las brujas.....	75

3.2. Las predicadoras.....	81
3.3. Las sufragistas.....	87
3.3.1. Mary Wollstonecraft.....	89
3.3.2. Harriet Taylor Mill.....	93

III.- LAS UTOPIAS DE LA DIFERENCIA.....98

INTRODUCCION.....98

1.- Margaret Fuller.....	100
2.- Elizabeth Cady Stanton.....	102
3.- Charlotte Perkins Gilman.....	106
4.- Mónica Wittig.....	113
5.- Joanna Russ y Shulamith Firestone.....	122
6.- Margaret Atwood y Graciela Hierro.....	133

CONCLUSION151

BIBLIOGRAFIA.....160

INTRODUCCION

Cuando la mirada domina, el cuerpo pierde su materialidad, es decir, se transforma en una imagen.

El Discurso de los Otros.

Craig Owens

Abordar la utopía feminista significa enfrentar una larga odisea que las mujeres han tenido que vivir, en la lucha por su libertad; aventura extraordinaria y aterradora a la vez, del proceso de desconstrucción-construcción de su propio ser; puesto que han tenido que arrancar hasta desollarse, la piel procustiana implantada por el poder patriarcal y desarrollar, formar e inventar su identidad, a través de una nueva sensibilidad, una nueva racionalidad y una praxis, que les permita, enlazarse en el tejido de reconstrucción y humanización de la realidad.

Tal vez nada nos muestre con mayor claridad la especificidad del lugar que las mujeres han ocupado en la historia, como la historia de las utopías. El papel que las mujeres han jugado en ellas ha sido fundamental, aun cuando ha sido soslayado, oculto o transfigurado; las mujeres, dentro de las utopías, han sido las portadoras del lado oscuro, de las sombras que están en el envés del logos, del orden, de la armonía, de la verdad, o aun de las disonancias: transformándose de metáfora, en metáfora de metáforas.

Hemos, por tanto, de recorrer la trayectoria de la utopía feminista, desde la perspectiva de algunas de las utopías clásicas, más significativas; relectura, que por otra parte, nos permitirá darnos cuenta de la forma en que las mujeres fueron percibidas, nombradas, ubicadas y calificadas por los otros, los varones, los portadores del poder y por tanto, del discurso patriarcal, androcéntrico y mutilador de los marginados, entre los que se encuentran las mujeres, hasta lograr éstas, la conquista de la palabra, arrebatada al logos patriarcal, para definirse en sus propios términos.

Aun cuando las utopías de la Antigüedad, del Renacimiento y de la Ilustración sostienen diferentes filosofías de la historia, la constante, o vínculo entre ellas es la concepción que de las mujeres manifiestan unas y otras, a través del concepto de naturaleza. La propuesta platónica nos muestra una utopía circular y acrítica, con los ojos puestos en un pasado trascendente como horizonte perdido, fundada en valores estáticos, absolutos y metas universales predeterminadas, con base en el supuesto de una naturaleza dada de una vez y para

INTRODUCCION

Quando la mirada domina, el cuerpo pierde su materialidad, es decir, se transforma en una imagen.

El Discurso de los Otros.

Craig Owens

Abordar la utopía feminista significa enfrentar una larga odisea que las mujeres han tenido que vivir, en la lucha por su libertad; aventura extraordinaria y aterradora a la vez, del proceso de desconstrucción-construcción de su propio ser; puesto que han tenido que arrancar hasta desollarse, la piel procustiana implantada por el poder patriarcal y desarrollar, formar e inventar su identidad, a través de una nueva sensibilidad, una nueva racionalidad y una praxis, que les permita, enlazarse en el tejido de reconstrucción y humanización de la realidad.

Tal vez nada nos muestre con mayor claridad la especificidad del lugar que las mujeres han ocupado en la historia, como la historia de las utopías. El papel que las mujeres han jugado en ellas ha sido fundamental, aun cuando ha sido soslayado, oculto o transfigurado; las mujeres, dentro de las utopías, han sido las portadoras del lado oscuro, de las sombras que están en el envés del logos, del orden, de la armonía, de la verdad, o aun de las disonancias: transformándose de metáfora, en metáfora de metáforas.

Hemos, por tanto, de recorrer la trayectoria de la utopía feminista, desde la perspectiva de algunas de las utopías clásicas, más significativas; relectura, que por otra parte, nos permitirá darnos cuenta de la forma en que las mujeres fueron percibidas, nombradas, ubicadas y calificadas por los otros, los varones, los portadores del poder y por tanto, del discurso patriarcal, androcéntrico y mutilador de los marginados, entre los que se encuentran las mujeres, hasta lograr éstas, la conquista de la palabra, arrebatada al logos patriarcal, para definirse en sus propios términos.

Aun cuando las utopías de la Antigüedad, del Renacimiento y de la Ilustración sostienen diferentes filosofías de la historia, la constante, o vínculo entre ellas es la concepción que de las mujeres manifiestan unas y otras, a través del concepto de naturaleza. La propuesta platónica nos muestra una utopía circular y acrítica, con los ojos puestos en un pasado trascendente como horizonte perdido, fundada en valores estáticos, absolutos y metas universales predeterminadas, con base en el supuesto de una naturaleza dada de una vez y para

siempre; las utopías renacentistas, por otra parte, surgidas a la luz del descubrimiento del nuevo mundo, enfrentadas con nuevos sujetos de la historia, se ven obligadas a reformulaciones de carácter axiológico; de aquí se desprenden nuevas perspectivas para abordar la realidad, así como nuevas categorías, resultado de una lógica de la diferencia, a la que coadyuvó la Reforma Religiosa y su aportación al desmoronamiento de la estructura espiritual universal monolítica. Sin embargo, dicha coyuntura propiciatoria de la diferencia, se vio obstaculizada por la penetración de la concepción newtoniana del cosmos, y pretender explicarlo por medio de leyes precisas, que determinaban el lugar de cada partícula de la materia, dándole, así, el estatuto de sistema coherente y ordenado; lo que se hacía extensivo a los asuntos humanos, alcanzando aún, los terrenos de la utopía.

Las utopías clásicas, antes mencionadas; representan deseos, anhelos, ideales y aspiraciones de un saber disociado y aun antitético del poder, en busca de un espacio en donde construir y ejercer el dominio de que se ven privados los autores de utopías, en la realidad concreta. El discurso sobre el poder, se convierte en discurso del poder, del que es excluida la mitad de la humanidad, las mujeres, por no mencionar a los demás marginados, de su proyecto crítico emancipatorio.

Por otra parte, las utopías no pueden reducirse a mero símbolo de lo imposible e inalcanzable, sino que implican la categoría central del aquí y del ahora; categoría que a juicio de Ernst Bloch, es la que nos lleva no sólo a imaginar futuros, sino que exige la realización y la plenitud del presente (1). De esta manera, las utopías se vinculan necesariamente con el concepto de libertad, entendida como posibilidad o elección; aun cuando se trata de una libertad situada, limitada, encuadrada en lo real, relativa y condicionada, su amplitud nos permite desentrañar el itinerario de la construcción de la conciencia humana. Por tanto, la diferencia entre utopías, será el mayor o menor espectro que la libertad proyecte dentro de ellas. Si bien la utopía ha corrido paralela a la historia de la humanidad, debido a que, como señala Ernst Bloch, la estructura de los seres humanos es la utopía misma (2), por su tendencia a trascender los límites que la realidad les ha impuesto, ya sea esto de manera consciente o inconsciente, como conciencia anticipadora; también es cierto que el alcance y proyección de nuestros sueños, soñados despiertos, varía en relación directa al grado de libertad que poseemos. Así pues, el esclavo y la esclava con alma encadenada, pueden también ser soñadores de utopías; pero, la libertad implícita en sus sueños se mostrará limitada. La utopía es creación y juego de la imaginación, empresa de construcción e invención de nuestro propio ser, aquél que desearíamos ser. Por tanto, la libertad, como la utopía, tienen una historia, la cual no ha sido pensada ni expresada en

1 Cfr. Bloch, Ernst, *El Principio Esperanza*, T. I, p. XXI

2 *Ibid.* p. XXVI

todo tiempo y en todo lugar de la misma manera, ni con el mismo grado de extensión.

Las utopías soñadas con anterioridad a la utopía feminista, han sido el sueño de la libertad restringida, en este caso para las mujeres, ya que éstas no estaban incluidas, como tampoco eran considerados, muchos otros marginados, como clases, etnias y edad; pero, para nuestro propósito, lo importante no es saber de la imposibilidad de que alguien pueda soñar el sueño de otros, sino del grado de libertad de los soñadores y soñadoras de utopías, el cual se mide en relación a la inclusión de los otros u otras, puesto que como señala Bakunin, la libertad de los individuos no es un hecho individual, sino colectivo. Ningún ser humano podría ser libre al margen y sin el concurso de toda la sociedad (3).

Para dar cuenta de la utopía feminista, hemos dividido este trabajo en tres partes: en la primera, trataremos lo que llamamos las utopías del poder, en la que se encuentran las utopías clásicas -que hemos considerado de mayor significación para el feminismo- de la Antigüedad, Renacimiento e Ilustración, a través de los autores siguientes: Platón, Tomás Moro, Francis Bacon, Tomaso Campanella y Jonathan Swift; en la segunda parte, tratamos la utopía feminista de la igualdad, desde el protofeminismo hasta las feministas ilustradas modernas; y la tercera parte, la hemos dedicado a analizar la utopía de la diferencia, donde se encuentran tanto feministas modernas como posmodernas.

En el largo proceso de desarrollo de la identidad de las mujeres, hemos de destacar sólo aquellos momentos que consideramos significativos para el feminismo, entendiendo por éste: la conciencia de un ser, un hacer y un valer específicos, que surgen a partir de una toma de conciencia de la propia identidad genérica; lo que implica el reconocimiento de la igualdad-diferencia con respecto al ser y hacer del otro género, traducidos en términos de feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia; llamados así, con base en el énfasis que se haga en uno u otro término; los que se centrarán en la reivindicación y la legitimación, o bien, en la desconstrucción-reconstrucción genérica, según el tipo de feminismo que se sustente.

Cabe señalar, que el hacer que las mujeres han realizado como sujetos de la historia, manifiesto a través de la utopía feminista, se muestra diferente al de otros sujetos históricos, según las diferentes opciones que las mujeres han escogido entre las posibles, condicionada su elección por influencias de carácter cultural, político y económico, en una palabra, por influencias recibidas, producto de formas dominantes de pensamiento (4). Hemos de percibir también, su ausencia, su

3 Bakunin, Miguel, Obras Completas, p. 230

4 Cfr. Pereyra, Carlos, El Sujeto de la Historia, pp. 89-90

omisión o exclusión, de espacios considerados fundamentales, en términos de poder, como es el ejército, la política, la religión, los saberes, lo cual sólo muestra las contradicciones estructurales a las que como agentes históricos se vieron sujetas. La acción de las mujeres pudo no ser la correcta, pero, como señala L. Althusser, lo que importa es lo que el error esconde (5).

El protagonismo de las mujeres estará involucrado en proyectos tanto ajenos como propios, ya sea como agente-medio, o como agente-sujeto, donde lo propio va variando de significado, derivándose éste de sí mismas o del otorgado por los otros: desde lo propio para-el-otro, o como expropiación y exclusión del otro; hasta lo propio con-el-otro: auténtico para-sí; constituyéndose los otros en el ámbito de encuentro de la propia identidad.

La forma en que la utopía feminista se ha ido configurando, ha sido un proceso, a través del ajuste de cuentas que ha hecho con el poder, llámese éste tradición filosófica, religiosa o política, al mismo tiempo que se vuelve contestataria de aquél, incidiendo, según Amelia Valcárcel, en la discusión sobre el poder y el mismo poder (6). Las principales corrientes del pensamiento antropocéntrico se convierten en centro del debate de la propia teoría feminista; de tal manera, que de la Antigüedad al Medievo, en las mujeres portadoras de la utopía feminista, consideradas extraordinarias, -ya se trate de hetairas, beguinas, cortesanas, santas o reinas-, se vislumbran actitudes de protesta, en contra del discurso del poder, vinculadas al saber hegemónico de la época, en este caso, al ámbito filosófico o religioso; así como las mujeres de la Modernidad, influenciadas por los movimientos políticos, serán herederas de la ideología de la Reforma, del Liberalismo y de la Ilustración, lo que les permite asumir las nuevas categorías emancipatorias, forjadas por estos movimientos, al mismo tiempo que se constituyen en impugnadoras de los mismos; así como las posmodernas, construirán sus teorías con base en los ejes sustentadores del Anarquismo, el Socialismo y el Freudismo: coyunturas ideológico-político-filosóficas, en torno a las cuales girarán sus debates y aportaciones. Por tanto, hemos de rastrear la forma en la que la teoría feminista se ha ido gradualmente formulando, enfrentada a ideologías heterónomas, que han pretendido omitir, subordinar o aplazar a la liberación femenina; teorías que abordan dicha liberación, en el mejor de los casos, sólo tangencialmente, supeditadas a los intereses del poder patriarcal, en las que están ausentes los conflictos de género; entendido éste como categoría construida culturalmente, a partir de una interpretación social de la biología, que remite a la identidad femenina a la mujer, y

5 Althusser, L., citado por C. Pereyra, op. cit., p. 90
6 Valcárcel, Amelia, Sexo y Filosofía, p. 65

masculina al hombre; identidad, por tanto, artificial, asignada y adquirida (7).

A partir de algunas de las representantes más significativas de los diferentes feminismos, observaremos cómo las mujeres van trascendiendo su propio ámbito de marginación y opresión; proceso en el que van solidarizándose paralelamente con otros marginados, como condición de posibilidad de la propia libertad e igualdad, lo que implica el compromiso de apoyar a nuevos sujetos sociales, que desde diferentes trincheras impugnan al sistema y plantean nuevas alternativas. La solidaridad del feminismo con los demás marginados se debe a que es un macromovimiento cultural, que implica la transformación y reestructuración de las instituciones fundamentales, subsumidas bajo el sistema patriarcal, el mismo que el feminismo trata de abolir. De esta manera, el feminismo responde a lo que Amelia Valcárcel señala como *transitividad*, al hacerse cargo de otras causas, ya que la desigualdad no sólo es sufrida por las mujeres (8).

Ante tal compromiso, la utopía feminista ha tenido que trazar nuevas líneas metodológicas no sexistas, así como crear nuevas categorías tanto de carácter epistemológico, como ontológico y axiológico, lo que equivale a proponer la revolución de mayor radicalidad, como condición de posibilidad del nacimiento de un nuevo ser humano, dentro de un ámbito igualmente humano.

Así pues, la utopía feminista tendrá que ser, la portadora de una nueva realidad, en la que se redimensionen y resignifiquen categorías desprendidas de las utopías del poder, abstractas y voluntaristas; categorías tales como: la naturaleza, el conocimiento, la libertad, el orden, la verdad, la revuelta, la racionalidad y el mal, así como el poder mismo; hecho que corre paralelamente a la transfiguración de la identidad de las mujeres.

Por tanto, el análisis de la utopía feminista, portadora de una nueva realidad, ha de estar fundado en una filosofía también revolucionaria, que nos permita hacer una lectura innovadora de aquélla, así como de la utopía misma. La filosofía de Ernst Bloch será la que nos proporcione un modelo categorial básico y normativo para interpretar la realidad y constituir la utopía feminista como utopía concreta; ya que su pensamiento representa una instancia crítica ante la utopía: a) especulativa, voluntarista y negativa; así como la utopía: b) catastrófica o totalitaria; para lo cual se apoya en la tradición judeo-cristiana y en el idealismo alemán, especialmente en Shelling; sin embargo, será el marxismo la influencia privilegiada en Bloch; sobre todo, el marxismo cálido, cercano a Hegel y Feuerbach, preocupado por la construcción de una sociedad

7 Cfr. Lamas, Marta "La Antropología Feminista y la Categoría de Género", en Rev. Nueva Antropología, No. 30, p. 186

8 Cfr. Valcárcel, A., op. cit., p. 158

humanizada e integradora, donde desaparezca la alienación y se imponga la libertad.

La filosofía de E. Bloch nos permitirá hacer una división entre utopías del poder y la utopía feminista. Las primeras estarán sustentadas en una metafísica considerada por Bloch, cerrada, estática e inmutable; en la que el devenir se resuelve en **anamnesis**, es decir, la utopía se constituye recurriendo al pasado, a la tradición o a la restauración cíclica de ésta; convirtiéndose en simple apoyo de la ideología dominante. La utopía feminista, en cambio, es contemplada desde la ontología blochiana, de corte heracliteano, según la cual la realidad es un proceso inacabable, de dinamismo constante, en donde la existencia humana está siempre en condiciones de apuntar hacia un futuro posible (9). La realidad, dentro de este contexto, integra al pasado como excedente utópico, al presente como latencia de utopía y al futuro como plenitud. Por tanto, la realidad es latencia de utopía y tendencia, así como disposición de futuro.

En un momento en el que se cuestiona tanto el valor de la metafísica -desplazada por la ciencia y la técnica-, como la acción del sujeto -perdido en las estructuras-, así como el factor de la esperanza, la filosofía blochiana salva estas tres instancias. Bloch propone una ontología que recoge la tradición de la izquierda aristotélica, la que superó la concepción de la materia, entendida como receptiva y pasiva, informada y disociada por y de la forma, delegando a ésta, la capacidad de iniciativa en el proceso dialéctico. Bloch, retoma el planteamiento de Avicena y Averroes, sobre la materia, quienes la consideran dinámica, "madre de todas las formas", superando así el dualismo aristotélico de materia-forma; dinamizando a la materia y transportando hacia ella la energía, la acción y la tendencia o la disposición hacia algo (10). De esta manera, el demiurgo no es más que los procesos de la materia que se autoexplicitan (11). Por tanto, Bloch trastoca la realidad de la naturaleza en historia, en la cual se inserta tanto la materia como el mundo y la sociedad; lo que explica que el ser se diluya en acontecer, en contra de la absolutización y cerrazón del presente.

Dentro de la filosofía blochiana, la negatividad se constituye en el fermento del proceso dialéctico o factor productivo que transforma la realidad en porvenir; el no, la carencia o la penuria es la generadora del movimiento, transformándose en tendencia o impulsos hacia lo que falta. En la ontología blochiana del devenir, la categoría central es la posibilidad, de donde se desprende el concepto de libertad, puesto que aquélla es entendida como lo parcialmente condicionado, así

9 Cfr. Bloch, E. *El Principio Esperanza*, T. I.

10 Cfr. Bloch, E., *Avicena y la Izquierda Aristotélica*.

11 Cfr. Gómez-Heras, José Ma. *Sociedad y Utopía en E. Bloch*, p. 108

como: poder de hacer o devenir de modos diversos (12). La posibilidad activa, capaz de crear configuraciones que surgen del proceso de la materia, permite a Bloch, salvar a la realidad del determinismo.

Por otra parte, el vínculo entre subjetividad, parte antropológica y parte natural o material, se establece por medio de las categorías hegelianas de sujeto-objeto (13). En la ontología blochiana, el sujeto es concebido como el libre portador del correlato material de la esperanza positiva: fundamento de la posibilidad real (14). Asimismo, la subjetividad ha de entenderse como lo aún-no-consciente, correlato de lo aún-no-acontecido. La esperanza, a su vez, representa el vínculo entre ser-según-posibilidad y ser-en-posibilidad; entendiendo por ser-según-posibilidad, el contexto de condiciones existentes, para que la utopía sea realizable y por tanto, concreta; en tanto que el ser-en-posibilidad remite al potencial, por el que la utopía tiene un fundamento en el mundo (15). Por tanto, existe un vínculo recíproco de carácter dialéctico entre actividad consciente y objetividad determinada. Cabe mencionar, que en la relación sujeto-objeto, así como en la dialéctica, Hegel es superado por Bloch, porque en la relación sujeto-objeto no se establece identidad, así como la dialéctica es una instancia de carácter material, discontinua, no inevitablemente triádica y nunca garantizada a priori (16).

La filosofía blochiana, hilo interpretativo de la utopía feminista, nos permitirá realizar el itinerario del deseo de las mujeres, a manera de una fenomenología y pedagogía de la esperanza; categoría que para E. Bloch, constituye el motor de la historia y núcleo central de la utopía. La esperanza es la afección fundamental de los seres humanos: punto de contacto entre el sueño y la vida, factor que alimenta los deseos con un futuro aun-no-acontecido, pero ya entrevisto a través de los fenómenos históricos, mediadores de la conciencia anticipadora (17). En la utopía blochiana, el sueño despierto, a diferencia de la interpretación feudiana, está cargado no sólo de pasado, sino de utopía, es decir, de futuro (18). Para Bloch, el sueño despierto, sueño con los ojos abiertos, remite a elaboraciones propias, a construcciones posibles y no sólo ficticias (19).

A lo largo de la aventura feminista, percibiremos la manera en que las mujeres se han ido constituyendo en sujetos, por medio de la gradual articulación del deseo y el pensar, impulsados por

12 Cfr. Zecchi, Stefano, Ernst Bloch: Utopía y Esperanza en el Comunismo.

13 Cfr. Bloch, E. Sujeto-Objeto pp. 473-481

14 Cfr. Bloch, E. Avicena y la Inquietud Aristotélica, pp. 38-39

15 Cfr. Gómez-Heras, José Ma., Sociedad y Utopía en E. Bloch, p. 113

16 Cfr. Bloch, Ernst, Sujeto-Objeto, pp. 473-481

17 Cfr. Gómez-Heras, op. cit., p. 27

18 Cfr. Bloch, E. El Principio Esperanza, T. I

19 Cfr. Zecchi, Stefano, Ernst Bloch: Utopía y Esperanza en el Comunismo, p.

la negación y conducidos hacia la praxis, es decir, hacia la transformación de lo acontecido. Proceso mediante el cual, el factor utópico que impregna toda la realidad, el que subyace como latencia de futuro en los contenidos de conciencia, va madurando, y se va constituyendo en la construcción de la conciencia feminista de las mujeres; historia que según E. Bloch, se manifiesta como el éxodo hacia su plenitud, o abolición de la alienación. Lo que implica no sólo el establecimiento de un creciente compromiso de las mujeres consigo mismas, sino aun con los otros, puesto que está en juego la transformación del mundo.

Para esta investigación hemos consultado la historia de algunas mujeres feministas, destacando el grado de su conciencia genérica; tarea que nos ha llevado a realizar una relectura de la historia. Asimismo, hemos consultado las utopías escritas por feministas, modernas y posmodernas, como son: Mary Wollstonecraft, Harriet Taylor Mill, Margaret Fuller, Elizabeth C. Stanton, Charlotte Perkins Gilman, Mónica Wittig, Joana Russ, Shulamith Firestone, Margaret Atwood y Graciela Hierro.

Los métodos usados han sido: el no-sexista, el dialéctico y el hermenéutico; éste último nos ha permitido contemplar el futuro, como el ámbito desde el cuál la lectura del pasado es posible. Puesto que para Bloch, lo nuevo se encuentra al final, y no al principio; el fin es el que confiere profundidad y amplitud de horizontes, porque el *omega se explicita no a partir de un acontecimiento primordial, hipotético alfa, sino a la inversa, el principio se conoce a partir del novum del final, donde encuentra realización de sí mismo* (20).

De manera que, el factor utópico que impregna toda la realidad, el que subyace como latencia de futuro en los contenidos de conciencia, será el que nos conduzca a lo largo de la historia de la construcción de la conciencia feminista de las mujeres. Por otra parte, hemos de descubrir el factor utópico, en momentos de crisis o de transición, como un aún-no-consciente, o como conciencia anticipatoria, que va creando no sólo sueños, sino las posibilidades mismas que configurarán el futuro, en este caso la liberación de las mujeres.

El fin de la historia, o *fin de los tiempos*, de la utopía feminista, como utopía de la libertad, de la igualdad y de la diferencia, supone el logro de una plenitud parcial o fragmentaria. Puesto que, para Bloch, no hay *camino sin meta, ni meta sin camino*, pero este ha de ser constantemente renovado; cada arribo, es un logro no exento de ausencias; la ausencia de *Totum* garantiza la apertura de la materia, así como su carácter tendencial, evolutivo y dialéctico (21).

20 Gómez-Heras, op. cit., p. 209
21 Ibid p. 113

En suma, las utopías -y distopías, como el envés de aquéllas- propuestas por las teóricas feministas, serán definidas no sólo como ideas reguladoras impregnadas de un cierto carácter normativo, en cuanto *deber ser* por alcanzar, sino que también implicarán una alta carga de viabilidad, en tanto utopías concretas; entendiéndose por ello la creación de nuevas realidades. La utopía feminista, ha de ser además constituida por una de aquellas cualidades que Italo Calvino aconsejara para cualquier propuesta a fines de milenio: la multiplicidad; representando además de visiones diferentes sobre la libertad, visiones maduras, alimentadas de una realidad no clausurada; apertura que a la luz de la posmodernidad significa diversidad.

Así pues, la utopía feminista, que comenzó siendo la aventura de las mujeres en lucha por su reivindicación e identidad, se convierte en el punto de partida de una reestructuración de la totalidad, entendida como la concibe Franz Hinkelammert, *imagen de plenitud imposible, pero indispensable para descubrir lo posible* (22), o mejor aún, imagen de plenitud posible, que se materializa parcialmente a cada instante, a través de lo posible.

22 Hinkelammert, Franz, citado por Norberto Lechner, "De La Revolución a La Democracia", en *Rev. Debate Feminista*, No. 1, p. 37

I.- LAS UTOPIAS DEL PODER: LA MUJER COMO METAFORA

El hombre es el que habla, quien representa la humanidad. La mujer es representada; como siempre sucede ya han hablado por ella.

El Discurso de los Otros

Craig Owens

INTRODUCCION

La utopía platónica no es la primera de las utopías, pero sí la más significativa, la que podríamos considerar la utopía paradigmática del mundo antiguo, la que nos legó la vasta herencia recogida por el pensamiento renacentista, manifiesta en los proyectos utópicos expresados por Tomás Moro (23), Francis Bacon (24), Tomaso Campanella (25) y Jonathan Swift (26); fuente de las categorías, que conformarán los ejes de sus proyectos utópicos, tales como: la racionalidad, la libertad, el orden y la asimetría. Categorías, que a su vez, nos remiten a tres ejes fundamentales: el conocimiento, la naturaleza y el poder.

Las utopías que trataremos en esta primera parte, utopías del poder, de corte platónico, tendrán como sustrato a la metafísica clásica, según la cual, la realidad es una instancia tanto estática y cerrada, como trascendente; lo que determina en todas ellas el concepto mismo de utopía, como *anamnesis*, es decir, en donde la esencia se identifica con lo ya-sido.

El Renacimiento, aun cuando neoplatónico, se basará en el paradigma del conocimiento de carácter geométrico, matemático, circunstancia que le permitirá al pensamiento considerarse, si no creador, sí constructor de mundos. El ser humano convertido, una vez más, en demiurgo, puede darle forma a la materia. Idea actualizada por el pensamiento renacentista a través de Copérnico y Galileo, al aportar la concepción de que el mundo externo es un solo cosmos, por lo que podía ser determinado y organizado con precisión el movimiento y la posición de cada partícula de la materia, antes considerada como simple masa caótica de datos. El mismo ser humano podía ser controlado de la misma manera, como parte que era de la naturaleza, la cual se consideraba inmutable y universal.

La coincidencia entre las utopías clásicas, medievales y renacentistas e ilustradas, estriba en su concepción

23 Moro, Tomás, Utopía

24 Bacon, Francis, La Nueva Atlántida

25 Campanella, Tomaso, La Ciudad del Sol

26 Swift, Jonathan, Los Viajes de Gulliver

antropológica, al sostener que el ser humano es un ser carente y limitado, sujeto necesitado de salvación; sin embargo, la forma en la que concibe la plenitud, estará determinada por su concepción del hombre, ya sea criatura o creador. Para el pensamiento utópico medieval, el ser humano-criatura: *no puede obtener la perfección a través de sus propios esfuerzos; sólo la ayuda de la gracia divina lo salva...ningún hombre puede construir una habitación duradera en este valle de lágrimas...peregrinos aquí abajo, en busca de un reino fuera de este mundo* (27). En cambio, para el renacentista o ilustrado, el hombre creador, aun cuando está atado al pecado original, móvil de la utopía, abandonado a sus propios recursos, contempla el horizonte de la redención, más cercano al cocimiento que a la gracia; lo que lo lleva a coincidir con la utopía platónica, en la que la salvación se visualiza por medio del conocimiento, identificado con la virtud y ésta con la justicia y la felicidad.

Tanto la utopía platónica como las renacentistas e ilustradas, surgen dentro de un contexto socio-político altamente conflictivo; en ellas se plantea el problema de restituir o implantar la unidad y la libertad democrática, democracia directa, en unos, y representativa en los otros, en estructuras sociales rotas, fragmentadas y dispersas. La utopía platónica apoyada en la filosofía, basada en la metafísica y en la ética, principalmente, trata de salvar a Atenas del anarquismo y del individualismo, a través de una concepción unitaria de la realidad y una teoría de las virtudes, teniendo en mente a Esparta, como su modelo a seguir; para lo cual requiere prestar atención a las necesidades prácticas y al gobierno, así como a la organización social (28). Por otra parte, las utopías renacentistas e ilustradas, apoyadas en la filosofía política, tratan de resolver los problemas generados por el despertar de ese largo sueño religioso-medieval, de cara a la ciencia y al capitalismo naciente, a través de la instauración de un nuevo orden político, secularizado, independiente de la metafísica y de la ética, materializado en el nuevo estado-nación. Por medio del contractualismo, se modifica la dinámica del poder, implantando un nuevo centralismo, o régimen absolutista, y posteriormente un régimen liberal, enfrentados ambos a los privilegios aun reinantes de la nobleza y de la Iglesia, apoyados en el nuevo concepto de la *soberanía popular*. Sin embargo, como señala Amelia Valcárcel, salvo el lapso de mil años en que la filosofía e Iglesia eran indiscernibles y el discurso filosófico era representante del poder, la filosofía es consolación (29), instancia contestataria del poder mismo. El género utópico desarrollado en los siglos XVI, XVII y XVIII, lucha por la libre expresión y las reivindicaciones de la burguesía que aún no se incorpora al poder. Aunque, como ya apuntábamos con anterioridad, desde la perspectiva feminista, el

27 Berlin, Isaiah, "Decadencia de la Utopía", en Rev. Vuelta, No. 112, p. 17

28 Cfr. Calsh Chad, *From Utopia to Nightmare*, pp. 32-37

29 Cfr. Valcárcel, Amelia, op. cit., p. 75

discurso utópico se manifiesta como una instancia de poder, poder sobre, es decir, instancia de dominio.

El propósito de la primera parte de esta investigación, será dar respuesta a la preguntas, sobre cuál es el papel que las mujeres juegan en ese sueño soñado por los otros y de qué manera los ejes a partir de los cuales las utopías clásicas se estructuran: conocimiento, naturaleza y poder, e inciden en ellas en términos de ausencia de libertad.

Cabe recordar, que para E. Bloch, estas utopías clásicas representaron, en su momento, la posibilidad para una nueva ontología y una nueva axiología; pero las cuales, a la luz del socialismo resultaban insuficientes. Asimismo, estas mismas utopías se muestran estrechas desde la perspectiva del feminismo. Baste señalar que en todas ellas, en tanto platónicas, es decir, sustentadas en el mismo tipo de metafísica, se establece una jerarquización de seres a partir de la perfección de los mismos; el mayor o menor grado de perfección estriba en que se acercan o alejan de lo que posee la máxima entidad: el hombre (30). De aquí se derivará la ecuación ser-valor, en donde el máximo valor lo determina la clase o grupo establecido, es decir, los hombres, con respecto a los cuales las mujeres serán valoradas, determinando así su condición dentro de las utopías.

1.- LA UTOPIA PLATONICA

...the fact that the cave is and was a place where such visions were possible is itself a sign of the power of the cave and crucial message of the parable of the cave, a message to remind us that the cave is not just the place from which the past is retrieved but the place where the future is conceived...

My Antonia

Willa Cather.

La República representa la expresión sintética del anhelo mucho antes sentido por muchos otros, de crear la institución capaz de

30 Cfr. Gómez-Heras, J. Ma. Sociedad y Utopía en Ernst Bloch, p. 184

responder al orden moral universal que permitiera el cumplimiento de la justicia, la que se extiende del alma individual al Estado y que reside en el principio por virtud del cual, cada miembro del organismo social debe cumplir con la mayor perfección con que cada clase dentro del Estado abraza su virtud específica y cumple la misión que le corresponde (31). Agrega W. Jaeger, que la justicia en el verdadero sentido de la palabra, no es esta imagen ampliada dentro de la estructura de la comunidad, sino que su verdadera esencia se encuentra al interior mismo del hombre, puesto que su alma presenta la misma estructura que el Estado (32); siendo así, la justicia tiene un carácter ontológico absoluto; se trata de que cada uno, logre la virtud, su virtud, al realizar la materia según su naturaleza específica. Cada individuo es libre de realizar su función, sustentadora de la arquitectura total. Se trata por tanto, de una sociedad escalonada y jerárquica, con base en la naturaleza, hasta cierto punto inalterable, como después veremos, capaz de perfeccionarse sólo a través de la educación.

De esta manera Sócrates-Platón, se convierte en el arquitecto del mundo, a semejanza del operario o demiurgo divino, y como éste, sólo impone el orden y la estructura a la materia, a partir de formas ya dadas; el mundo organizado con base en el eje central de la justicia, se convierte en mundo ordenado, coherente, armónico y racional; mundo constituido por la síntesis dialéctica de los opuestos: la materia y la idea; mundo dual en el que el logos, la inteligibilidad, es diferente al receptáculo universal, la masa maleable o espacio y en el que el filósofo aprende a descifrar el lenguaje de las sombras. De manera que Platón, filósofo, no sólo construye sino también valora y nombra; en posesión del logos se convierte en tirano y dictador. En posesión de la palabra, como Dios, será el que destine el lugar a las mujeres en el orden por él construido; será el que las nombre y las califique. Las mujeres, al margen de la palabra, del poder, del logos, serán simplemente el envés de éste, por tanto, serán la materia, la masa maleable, la sombra, el receptáculo universal. Platón, Dios subalterno, convierte su utopía, a juicio de E. Bloch, en profunda inmoralidad, pese a la anhelada ética del Estado (33).

1.2. LA MUJER DEFINIDA POR SOCRATES Y TRASIMACO

El lugar que Platón le asigna a las mujeres, ya puede advertirse claramente en el *Timeo*, diálogo considerado como el más significativo y representativo del modo de pensar platónico; en este diálogo la serie de nacimientos del hombre, se mide con base en su excelencia, siendo los justos, los que vuelven al astro que les es propio y compartir una vida de felicidad,

31 Jaeger, Werner, *Paideia*, p. 635

32 *Ibid*

33 Bloch, E. op. cit., T. II, p. 50

mientras que los cobardes serían transformados en mujeres en un segundo nacimiento (34).

En La República, la concepción platónica con respecto a las mujeres puede percibirse, a través de la tesis de justicia expresada tanto por Trasímaco como por Sócrates. Para el primero: la justicia no es otra cosa sino aquello que es ventajoso para el más fuerte...no es sino el provecho de aquél que tiene en sus manos la autoridad (35). Por otro lado, una buena educación hace naturales hermosos (36). Pero, es al poder al que le compete la selección de quiénes y cómo deben ser educados.

De manera que el lugar de cada individuo, no sólo el de las mujeres, está dictado por el poder, manifestado en el juicio de Trasímaco. Tesis que es refutada por Sócrates, cuando señala que: ninguna autoridad apunta a su propio y exclusivo interés, sino...al interés del súbdito más débil y no al del más fuerte (37). Sócrates instituye a la justicia como instancia niveladora, capaz de construir un Estado armónico y equilibrado, reflejo y expresión del orden cósmico, en donde cada uno ocupa el lugar que la naturaleza le ha destinado; la justicia y la naturaleza se apoyan para lograr tal orden de cosas. Sólo que esa naturaleza, en la que la justicia se sustenta está determinada desde una óptica androcéntrica: Queremos que...en los servicios que pedimos se tenga en cuenta la debilidad de las hembras y la fuerza de los machos (38).

Se trata de una apreciación hecha desde una perspectiva en la que se valora como fuerza, la fuerza física, aquélla que se despliega en las batallas o en el gimnasio. La debilidad de las mujeres a la que alude Platón, es aquélla que se revela como tal a la luz de los fines que el hombre se propone, de los instrumentos de que dispone y de las leyes que se impone (39). Según S. de Beauvoire, la noción de debilidad sólo puede definirse a la luz de referencias existenciales, económicas y morales (40). Siendo así, habría que definir la debilidad de las mujeres, dentro de su propio contexto y de su desempeño en las tareas rutinarias y demoledoras de la vida cotidiana.

34 Platón, "Timeo", en Diálogos, p. 681

35 Platón, Diálogos, p. 443

36 Ibid., p. 497

37 Ibid., p. 449

38 Ibid., p. 513

39 Beauvoire, Simone, El Segundo Sexo, T. I, p. 58

40 Ibid

1.3. LA METAFORA DE LOS METALES O LA DEFINICION DE ABSOLUTOS

La utopía platónica es la configuración de un mundo limitado, estrecho y adinámico; mundo de castas, en donde la justicia como una mano invisible: asegurará a cada cual la posesión de aquello que le pertenece y el libre ejercicio del empleo que le conviene (41). La justicia es el principio tanto axiológico como ontológico, que actuará según naturaleza y destino.

Las mujeres y los varones estarán clasificados dentro de los grupos existentes, según su naturaleza, ya se trate de oro, plata, hierro, o bronce, derivándose de ello sus funciones respectivas; las mujeres son consideradas tan aptas para cualquier trabajo como los varones, aun dentro de la más alta jerarquía social, como puede ser la de los guardianes, lo que Platón explicita, cuando compara a las mujeres con las hembras de los perros que: *...deben velar como éstos en la custodia de los rebaños, ir con aquéllos de caza, y hacerlo todo en común...*(42). Y agrega: *¿qué arte o empleo hay en la sociedad para el cual no hayan recibido de la naturaleza las mujeres las mismas disposiciones que los hombres?...de las diversas artes a que los dos sexos se aplican en común ¿hay una sola en que los hombres no tengan la palmaria superioridad sobre las mujeres?...la diferencia de esto es sólo de más o menos* (43). Como podemos apreciar el punto de vista del varón es la referencia valorativa para definir a las mujeres, dado el carácter dependiente de éstas.

Por otra parte, Platón considera la necesidad de proporcionar a las mujeres la misma educación que a los varones, según grupo social y naturaleza, puesto que: *si reclamamos para las mujeres idénticos servicios que para los hombres, fuerza será que les demos la misma educación* (44). Sólo que para Platón, la educación va aunada a la experiencia, binomio capaz de perfeccionar el alma: *todo animal que nace en clima favorable, que no tiene por otra parte, la nutrición, ni la temperatura que necesita, se corrompe tanto más cuanto más robusta es su naturaleza...las almas mejor nacidas se tuercen con una mala educación* (45). Y añade que: *la razón sólo adquiere a costa de grandes esfuerzos...las cualidades que constituyen al filósofo, si son pervertidas por una mala educación, contribuyen en cierto modo a apartarse de su natural destino...*"(46).

Podríamos inferir, por tanto, que la educación al no cumplir el carácter de salvación, en el caso de las mujeres, es debido a la falta de condiciones adecuadas, dado que aquél menos en relación a los hombres, nunca llega a desaparecer; les resulta imposible

41 Platón, Diálogos, p. 503

42 *Ibid.*, p. 513

43 *Ibid.*, p. 516

44 *Ibid.*, p. 513

45 *Ibid.* p. 538

46 *Ibid.* p. 540

alcanzar el nivel de excelencia obtenido por los hombres. En otras palabras, si la educación transforma la naturaleza humana, en el caso de las mujeres no es del todo perfeccionada por aquélla. Lo que es explicable, si como sabemos esa coeducación no es tal, dado que no es una educación neutra, sino sexista, y no sólo formal, sino informal, por tanto, reforzada a través de un tipo de experiencia diferente, en relación a la vivida por los hombres.

Siendo así, la naturaleza en las mujeres se convierte en un doble absoluto: primero, el que respecta a una naturaleza que la educación no logra transformar, lo que la coloca dentro de un grupo social determinado, suerte que comparte con otros varones: y aquél otro, que la determina, sea cual sea su posición social, dentro de un subgrupo, en relación a cualquier hombre, referida dicha distinción a su calidad de mujer, es decir, se trata de una determinación sexista, interclasista. De tal manera que el control que sobre las mujeres se opera dentro de La República, es un doble control.

Señala W. Jaeger, que el punto en el que Platón se muestra más utópico es el relativo a la comunidad de mujeres; comunidad aristocrática, de guardianes y guerreros, en donde a imitación de los espartanos, un viejo podía entregar a su mujer a otro o prestarla... así como ...provisiones o instrumentos ajenos podían utilizarlos en común las castas guerreras...las mujeres deben ser comunes para todos los hombres y ninguna cohabitará privadamente con ninguno...hijos también comunes y ni el padre conocerá a su hijo, ni el hijo a su padre... (47). Tal afirmación no contradecía la esencia femenina dado que por naturaleza los sexos están destinados a vivir en comunidad (48); el varón-sujeto es el que elige a la mujer-objeto, lo que se explicita cuando Platón señala que: estas son las mujeres que los guerreros deben escoger...para que compartan el cuidado del Estado (49).

Las mujeres tradicionalmente consideradas como botín, elemento de unión o alianza entre grupos sociales o pueblos, son aquí, las portadoras de un nuevo orden social, aquél que permite una verdadera igualdad, a través de la abolición de toda posesión; pero, esto es sólo a costa de convertir a las mujeres en seres despersonalizados u objetos intercambiables. Al abolir la propiedad privada y rechazar a la familia, dentro de la clase privilegiada, parecería que las mujeres se ven favorecidas, pero esto es sólo aparente, porque aun en Esparta, las mujeres son tratadas en términos de igualdad relativa a los hombres; las mujeres no estaban sujetas a un amo, porque éste al no poseer propiedad o bien propio, tampoco podía poseer mujer; los hijos mismos no constituían una carga, porque eran cuidados en común.

47 Bloch, E. op. cit. p. 48

48 Jaeger, W. Citado por Eduardo García Máynez, Teorías sobre la Justicia en los Diálogos de Platón.

49 Platón, Diálogos, p. 516

Sin embargo, como señala S. de Beauvoire, *suprimir a la familia no es necesariamente liberar a las mujeres* (50), puesto que el amo se desplaza al Estado, el mismo que pretende reglamentar tanto las relaciones amorosas, como las procreativas; en uno y en otro caso las mujeres siguen sujetas al poder patriarcal.

1.4. LA MUJER O LA CAVERNA

La relación que se establece entre naturaleza y poder -ejes de la utopía platónica- se deriva de la forma en la que la naturaleza ha sido definida, lo que sirve para justificar la ubicación que se le da a las mujeres dentro del orden utopizado de la república. El tercer eje, el del conocimiento, es al mismo tiempo causa y efecto de las otras dos categorías, antes mencionadas de naturaleza y poder.

El mundo platónico ha sido estructurado con base en el orden, la coherencia, la armonía y la racionalidad que el logos del poder impone a la naturaleza, en la cual se encuentra inmerso; siendo él mismo el que *anuncia, ilumina y racionaliza al ente, hace transparente las cosas porque la naturaleza no es translúcida* (51). En el *Timeo*, Platón señala cómo, a través del juego triádico, repetido una y otra vez a todos niveles, se manifiestan tres géneros de realidad diferentes: *lo que va a ser, en lo que se convierte y a semejanza de qué se convierte; compara lo que recibe, con la madre; el padre es el que proporciona el modelo, y el hijo, será toda la naturaleza intermedia* (52). Siendo la mujer, como podemos ver, naturaleza pasiva, simple receptáculo.

Por otra parte, el dualismo masa maleable, materia o receptáculo y logos, se ve traducido de varias maneras: inteligibilidad-receptáculo universal, Idea-materia, mente-materia, hombre-mujer; dentro de este contexto la materia y la naturaleza son *conceptos femeninos* (53); la naturaleza es considerada como simple recipiente pasivo, así como opacidad, para derivarse finalmente, en la concepción misma de caverna: *conviene que lo que está destinado a recibir...reproducciones exactas de seres eternos sea extraído a toda forma...madre de las cosas...ser invisible e informe, participe de lo inteligible pero de manera oscura...* (54).

Lo señalado en el *Timeo* se explicita en el *Mito de la Caverna*, al definir el objeto del conocimiento como fuera del dominio de lo temporal; se trata de una naturaleza desmaterializada (55),

50 De Beauvoire, Simone, *El Segundo Sexo*, T. I., p. 80

51 Agolia, Rodolfo, M. Platón, *Introducción*.

52 Platón, "Timeo", en *Diálogos*, p. 687

53 Merchante, Carolyn, *The Death of Nature*, p. 10

54 Platón, "Timeo", en *Diálogos*, p. 687

55 Fox Keller, Evelyn, *Reflections on Gender and Science*, p. 24

de la que tratan de liberarse los prisioneros; naturaleza comparada por algunos como destino o sepulcro: la mujer es caverna y el hombre es el que conoce la caverna, la analiza, le da significado y la valora, interpreta sus signos y su lenguaje (56).

Pero, así como el hombre y la mujer están en condiciones de iluminar la materia y descifrarla, también estarán en poder de oscurecerla, y es aquí donde se nos revela una nueva lectura de la caverna, en la que ésta resulta una representación de la representación, porque, según Luce Irigaray, esta caverna simboliza a la otra caverna, la de la Metafísica de Occidente. Al alumbrar el antro, la tierra, la materia, la mano del hombre se convierte en el Sol, por gracia del cual se produce un heliotropismo que permite distinguir la copia de los simulacros; pero también es el hombre quien diseña el teatro mismo de las representaciones, y el que reparte los roles que cada uno ha de seguir. De esta manera, el hombre se convierte en *Sol, padre, Dios, creador de todo* (57).

El logos del poder, es el que en la tradición filosófica de Occidente, ha dado cuenta de todas las dicotomías: el afuera y el adentro, la verdad y la mentira, la realidad y el sueño, el bien y el mal. De manera que la cueva se convierte en la entrada a otro sueño, sueño ideológico en el que se inventan nuevas valoraciones y nuevas diferencias.

Para Luce Irigaray, el muro de la caverna es una construcción artificial, edificado a espaldas de los seres humanos a los que evalúa. El hombre ejercita su poder al nombrar a los prisioneros y encadenarlos, como lo hace con las mujeres a través de otro tipo de cadenas: las del lenguaje. Ajeno a quienes nombra, el hombre que nombra, se encuentra cegado por el fuego que él mismo proyecta sobre el muro: su poder traducido en sol, proyecta sólo fantasmas sobre fantasmas. A las mujeres, incluidas en su reparto como meras comparsas, les ha quitado la voz y con ello la presencia. Siendo así, esta representación subterránea, llevada a cabo en complicidad con las tinieblas, porque la luz se ha convertido en su contrario, se transforma en una obra de un solo personaje, a manera de monólogo: diálogo del hombre con hombres, en donde la mujer se convierte en copia de la copia o representación de la representación (58).

Así pues, las mujeres han de ser las que derriben por ellas mismas los muros de la caverna y empiecen a nombrar con palabras propias la realidad, antes convertida en pura apariencia, sombra de sombras; lo que permitirá no sólo desencadenar a los

56 Shelly, Mary, citada por Sandra H. Gilbert et al, en *The Mad Woman in the Attic*, p. 96

57 Irigaray, Luce, *Speculum de L'Autre Femme*, pp. 301-331

58 *Ibid*

prisioneros de la caverna, sino aún a aquéllos que juegan a ser libres.

2.- LA UTOPIA DE TOMAS MORO

Reiterados dardos acaban por alcanzar a Venus.

UTOPIA

T. Moro.

Si quisiéramos sintetizar lo que es el espíritu del Renacimiento, bastaría la Utopía de Moro, para darnos cuenta de la manera en que se trató de revivir al mundo antiguo, bajo una perspectiva cristiana. Moro trata de dar respuesta a los conflictos de su momento histórico a través de una alternativa de salvación, no trascendente, sino terrena, corpórea y secular (59).

T. Moro retoma categorías fundamentales de La República platónica, las que bajo la óptica cristiana alcanzan una mayor extensión; conceptos tales como: libertad, igualdad, democracia y tolerancia, servirán de preludio a las revoluciones que permiten el surgimiento del mundo moderno, bajo un nuevo orden económico.

El concepto de igualdad, en el que se apoya el postulado fundamental de la liberación capitalista, de carácter meramente formal, apunta que: *la naturaleza nos ha hecho a todos de la misma madera con el fin de que cada uno vea en el otro su propia imagen, a su hermano* (60). El igualitarismo de Moro pretende rebasar el ámbito formal, al proponer a la igualdad como correlato de la libertad política y religiosa; por tanto, va más allá de la simple democracia, llamada más tarde sustancial, al combinar libertad, igualdad y justicia social, por medio de una economía colectivista: *libertad que...inscrita en lo colectivo, es una verdadera democracia* (61), a diferencia de Platón cuyo comunismo aristocratizante se constituye en el privilegio sólo de algunos.

59 Imáz, Eugenio, "Topía y Utopía", en *Las Utopías del Renacimiento*

60 De la Boetie, Etienne, citado por E. Bloch, op. cit. T. II, p. 79

61 Ibid., p. 80

2.1. LA UTOPIA DE LAS DISONANCIAS

La utopía de Moro es una crítica, tanto al poder monárquico y religioso, como al Capitalismo que aun cuando naciente, muestra ya su voracidad, al despojar a los campesinos de sus tierras, en aras de la prometedora industrialización; lo que lo lleva a acusar a la naciente burguesía de codiciosa: *vuestros ovejas...de tal modo voraces e indómitas que se comen a los propios hombres y devastan y arrasan sus casas los campos y las aldeas* (62). Situación que provocaba la emigración, la mendicidad, el robo y la muerte.

La crítica de Moro nos parece visionaria, sobre todo cuando ataca o señala la inconveniencia de la formación de monopolios, que llevan al empobrecimiento de los muchos en beneficio de unos cuantos. También nos resulta una voz cercana, cuando enuncia las contradicciones implícitas a la política económica con respecto a algunos pueblos extranjeros, así como cuando justifica las desigualdades y la consecuente explotación de los pueblos fuertes, con respecto a los pueblos débiles: *muchas naciones les adeudan enormes tesoros* (63); lo que permite a los pacíficos y humanitarios utopianos, con el incremento de sus riquezas, proporcionadas a través de la usura impuesta a los demás necesitados, pagar mercenarios, quienes sí pueden guerrear, debido a que son *pueblos incultos, agrestes, feroces, gente dura, resistente a los sufrimientos...nacidos sólo para la guerra* (64). Tal posición resulta coherente, puesto que para Moro, la moral tiene un sustrato material. Idea que después explicitará.

Moro se declara enemigo de la guerra, pero principalmente, de la guerra expansionista, en un momento en que Inglaterra tenía como política abrirse a la conquista: *esos proyectos de guerra que a tantas naciones perturban, agotando sus recursos y aniquilando al pueblo, no reportan en definitiva más que desgracias* (65). No obstante, justifica la colonización, al señalar que *...si acontece que la isla se encontrase demasiado poblada, funda...colonias en algún sitio del continente donde los naturales tengan tierras sin cultivar...si se resisten, les declaran la guerra, pues consideran suficiente motivo para hacerlo el que un pueblo no utilice la tierra dejándola infecunda* (66). Señala E. Bloch, que el justificar moralmente la colonización, bajo la excusa del mejor aprovechamiento de la tierra, que la que llevan a cabo sus legítimos propietarios, resulta una actitud típicamente inglesa: *nada es más inglés que la guerra colonial justificada moralmente* (67).

62 Moro, T. "Utopía", en *Las Utopías del Renacimiento*, p. 53

63 *Ibid.*, p. 119

64 *Ibid.*

65 *Ibid.*, p. 65

66 *Ibid.*, p. 86

67 Bloch, E., op. cit., p. 83

De igual forma, justifica Moro la guerra si es con el fin de proteger...expulsar de territorios amigos al invasor o libertar con fuerzas y llevados de sentimientos de humanidad a los pueblos tiranizados del yugo y servidumbre de su opresor (68), y agrega que: lo único que los mueve a declarar la guerra es conseguir algo cuya previa concesión habría evitado hostilidades (69). Tenemos la experiencia de guerras emprendidas con fines humanitarios, en donde siempre nos ha quedado poco claro bajo qué términos se llevaba a cabo dicha concesión.

Lo anterior es lo que lleva a E. Bloch a lanzar una crítica a la utopía de Moro, llamándola utopía de las disonancias; propia de un capitalismo burgués, que pretende ser anticlassista, antibélico y anticolonial (70); categorías que resultan tan contradictorias como la lógica misma del Capitalismo.

2.2. LA MUJER: DISONANCIA DE LAS DISONANCIAS

El carácter revolucionario de Utopía se manifiesta desde las primeras páginas, en las que pretende salvar a los humillados y ofendidos, aquí y ahora, sin posponer la justicia a mundos trascendentes, ni escatimar la libertad para nadie.

Moro señala la nula distancia que existe entre las palabras: servir y siervo, habiendo sólo, según declara: una sílaba de diferencia (71); pero también apunta que las mujeres sirven a sus maridos como los hijos a sus padres... (72). De manera que el papel de sierva aplicado a las mujeres, estará justificado por su estatuto ontológico, en tanto seres-niñas, seres-carentes y legitimar la desigualdad, según la misma línea de pensamiento, en otro tiempo, explicitada por Aristóteles.

No es de extrañar que las mujeres dentro de la estructura social, de Utopía, ocupen el lugar secundario que les ha sido determinado por el constructor de ésta: al llegar a la edad oportuna, se instalan en el domicilio del marido (73). Al respecto señala S. de Beauvoire, que el lugar de la mujer en la sociedad es siempre el que le asignan...en ningún tiempo ella ha impuesto su propia ley (74); por su parte, C. Lévi-Strauss comenta que: la permanencia de la residencia matrimonial, certifica la relación básica de asimetría entre los sexos que caracteriza a la sociedad humana (75).

68 Moro, T., op. cit., p. 116

69 Ibid., p. 118

70 Cfr. Bloch, E., op. cit., p. 83

71 Moro, T., op. cit., p. 47

72 Ibid., p. 87

73 Ibid., p. 86

74 Beauvoire, S., op. cit., p. 101

75 Lévi-Strauss, C., citado por Simone de Beauvoire, op. cit., p. 96

Moro postula una revolución axiológica, para lo cual, se remite al origen mismo del valor, a la economía, enfrentando a la dinámica misma del capital. Propone una transvaloración en donde el oro y las piedras preciosas son empleadas en los usos más sórdidos, mostrando así, la relativización del valor, el que se extiende al ámbito de la moral secularizada, al margen de cualquier connotación trascendente. Dicha moral, tiene como base las condiciones materiales de existencia; criterio que se aplica, cuando está referida a los hombres, dejando al margen de dicha revolución a las mujeres; es decir, estima que el mal surge de las condiciones de existencia precarias, así como de la mala educación: tal encarecimiento de la vida da lugar...a mendigar o a robar...siendo ahora vagabundos, criados o haraganes, están a punto de parar en ladrones...por qué consentir que los ciudadanos se eduquen pésimamente y que sus costumbres vayan corrompiéndose poco a poco...para castigarlos cuando...hombres (76). Sin embargo, Moro señala más tarde, que antes de acudir al templo de los días finales de fiesta, las mujeres se echan en las casas a los pies de sus maridos, así como los hijos a los de sus padres, confesando sus pecados...y piden su perdón (77). Moro revolucionario, es conservador cuando se refiere a las mujeres, dado que el mal al que alude, en este caso, no tiene una connotación objetiva, referido implícitamente al origen o estado primigenio, es decir, al pecado original; el que pese a la secularización de la moral, se muestra como impronta imborrable, al margen de las condiciones específicas de vida de las mujeres. Por otra parte, al establecer la analogía entre la condición moral de las mujeres y la de los niños, pareciera que es derivada del incompleto desarrollo de la razón, lo que repercute, necesariamente, en la conciencia moral. Apreciación que nos recuerda la filiación platónico-racionalista, del pensamiento de Moro, revelando asimismo, relaciones piramidales entre los seres humanos, en donde mujeres y niños, están colocados en un nivel de inferioridad respecto al hombre, quien semejante a Dios, castiga o absuelve, como en la sociedad escalonada platónica, en cuya cúspide se encuentra el filósofo.

De acuerdo con el hedonismo renacentista, Moro diseña una utopía en donde impera el bienestar, dado que la naturaleza prescribe un mundo agradable, donde, destruir el bienestar ajeno para conservar el propio es injusto (78), en donde todas nuestras acciones...tienden al placer y a la felicidad como fin... (79); dicho bienestar, por otra parte, no excluye el placer sexual, con lo cual reivindica al cuerpo mismo, tan glorificado por el Renacimiento.

Con el fin de garantizar una mayor armonía y placer dentro del matrimonio, propone que los novios muestren sus cuerpos: la

76 Moro, T., op. cit., pp. 54-55

77 Ibid., pp. 54-55

78 Ibid., p. 99

79 Ibid., p. 100

prometida...virgen o viuda, es expuesta desnuda...a su vez el novio...no sea que se encubra alguna madadura... (80). Moro abandona el silencio medieval respecto al cuerpo, según la clásica separación alma-cuerpo, asumida por la Iglesia; devaluación explicitada por el mismo Platón cuando señala que: *el filósofo desprecia profundamente el cuerpo* (81); aunque la consideración hecha por Moro con respecto a la carnalidad, que después se derivará en sexualidad, dista mucho de ser lo que Aida Aisensohn Kogan apunta como, noción fundamental en las manifestaciones humanas, elevada a rango de entidad decisiva en la disposición anímica del sujeto (82). En Moro la *carne*, es contemplada a cierta distancia, como un objeto, calificado con fines productivos, procreativos -cuerpo pasivo, en donde el deseo del hombre opera-: la futura esposa es *viuda*, o *virgen*; mientras que al referirse al cuerpo de los hombres, éstos se muestran sin previa adjetivación. Si Moro se declaró contra la propiedad privada, las mujeres siguen siendo objeto de posesión *íntegra*. Comparada nuevamente a la naturaleza, la mujer tiene que ser no sólo fecunda, sino intocada.

En lo referente al trabajo, Moro propone jornadas cortas y libre acceso a todos los oficios, según preferencias, lo que se hace extensivo también a las mujeres; esto es posible debido a que ambos sexos reciben una educación igualitaria; *pero como débiles, las mujeres se ocupan en los menos penosos como es el trabajo de la lana y el lino y los hombres se encargan de los restantes y más pesados menesteres* (83). Por tanto, el igualitarismo de Moro sigue limitado a la ética burguesa, al destinar a las mujeres al hogar, imponiendo a éstas el modelo de domesticidad y repliegue sobre la familia. Se inclina, de esta manera, a la tendencia capitalista, que apuntaba en ese momento, de alejar a las mujeres del ámbito productivo, recluyéndolas al de la procreación, pese a haberse visto beneficiadas de la coeducación, supuestamente igualitaria.

Es más que evidente la miopía que manifiesta Moro con respecto a la situación de las mujeres, sobre todo si la comparamos con la amplia perspectiva con la que mira los efectos del Capitalismo; el igualitarismo y la libertad como su correlato, está en Moro limitado por su perspectiva histórica. Utopía no escapa a la jerarquización y al autoritarismo, traducidos con categorías patriarcales y androcéntricas.

Irónicamente, Utopía está expresada en términos de toponimia de la Nada, ya que Moro se refiere a Nusquama, país de ninguna parte, en donde se encuentran ciudadanos sin ciudad o alaopitanos, regidos por un príncipe sin pueblo o Ademo; la isla-ciudad de Utopía, de la que nos habla Moro, es una ciudad

80 Ibid., p. 110

81 Cfr. Atkinson Kogan, Aida, "La Significación del Cuerpo Vivido", en *Cuerpo y Persona*, p. 279

82 Ibid

83 Moro, T., op. cit., p. 81

niebla, a la que llama Amauroto, la cual está situada sobre un río sin agua, es decir Anhidris; si como señala Jean Servier, las utopías son una metáfora de mujer, ciudad maternal (84), entonces, se trata de una mujer desdibujada, carente de sustancia, es decir, mujer sin vida, sin palabra, sin libertad, ni conciencia; ciudad fantasmagórica.

3.- LA NUEVA ATLANTIDA: LA MORADA DEL HOMBRE

The male channeled his energy...into technology, into transforming his world; this gave him a sense of power an enabled him to sense that he was trascending his condition.

New Woman, New Earth

Rosemary Radford Ruether

El pensamiento de Francis Bacon constituye una pieza clave para entender la racionalidad inaugurada por el mundo moderno, producto de una reestructuración secularizada y autónoma de la cultura, bajo un nuevo orden económico, que repercute a todos niveles e incide por tanto, en el patriarcado, adoptando éste una nueva modalidad.

El hombre del Renacimiento, al ser desplazado del centro del universo, trata de conservar su poder a través del conocimiento, como resultado de una nueva actitud y un nuevo método; animado por el espíritu científico, resignifica y construye su realidad, convirtiéndose en el amo explícito de ésta.

La ciencia se constituye en el punto de apoyo, que permite al hombre mitigar su inseguridad y vulnerabilidad ante la infinitud del universo, haciendo posible que la aventura humana se despliegue sin angustia (85). Sin más defensa que su propia razón, intenta hacer frente a las nuevas contradicciones que se generan a partir de este nuevo orden de cosas.

La naturaleza, a la que se propone conquistar, para poder crear una segunda naturaleza, objeto de conocimiento, se convierte en un reto, debido a la vastedad y complejidad de sus propias leyes; las mismas que en su mayoría son interpretadas desde una óptica antropomórfica, traduciéndose éstas, según el grado de su indocilidad, como malformación o maldad.

84 Cfr. Servier, Jean, op. cit., pp. 108-109

85 Servier, J. La Utopía, p. 59

La razón misma, durante el Renacimiento, se consideró una fuerza contradictoria mezclada con instancias éticas, a menudo aliadas con el diablo... (86). Para ejemplificar esta contradicción, Agnes Heller se vale de la metáfora de Leonardo, quien resignifica el Mito de la Caverna platónica y caracteriza a la razón por su curiosidad incansable, lo que hace que el hombre abandone la brillante luz del día, para acceder a la oscuridad desconocida y misteriosa de la cueva (87), representada ésta por la naturaleza.

F. Bacon, como la mayoría de los pensadores renacentistas, sostenía una filosofía de la historia impregnada de pesimismo antropológico. La historia era concebida como la alternancia cíclica del bien y del mal, debido a que su pensamiento aunque secularizado, no había podido desprenderse del pecado original, como en el caso de Moro; la caída del hombre sólo podía ser reivindicada por medio del método científico, único capaz de enfrentar la falibilidad humana (88).

En consecuencia, se establece una aparente paradoja en la relación entre conocimiento y moral: si el pecado original surgió de la soberbia, deseando los hombres ser como dioses al comer del árbol del conocimiento del bien y del mal, entonces el conocimiento puro de la naturaleza conduciría a recuperar su original dominio sobre la creación y recobrar con ello el paraíso perdido; sólo que ahora, éste sería construido artificialmente, al ser creado por el hombre mismo; por tanto, resulta comprensible el por qué para Bacon la cultura tiene una misión moralizadora y reivindicadora: *si el hombre perdió a la vez, su inocencia y dominio sobre la creación, podía recuperar la primera por la religión y la fe y la segunda por las artes y las ciencias* (89).

Debido a que a través de la ciencia el hombre tiene acceso a la soberanía y al dominio, la atmósfera ideológica del pensamiento baconiano está determinada, en su mayor parte, por la relación saber-poder; lo que repercute a nivel político, justificándose así el absolutismo, extendido a todos los niveles de la realidad, dando un nuevo matiz a la estratificación social y específicamente a la situación de las mujeres, a través de la nueva forma adoptada por el patriarcado, a partir de la aparición de la familia nuclear.

Simultáneamente a las nuevas contradicciones, van surgiendo nuevos dogmas, contruidos por esta nueva casta cultural conformada por hombres de ciencia, quienes encerrados en una hermandad de iniciados, rodeados de una atmósfera, que como mánadas sin puertas y sin ventanas, imposibilitan todo

86 Cfr. Heller, Agnes, *El Hombre del Renacimiento*, p. 20

87 Ibid

88 Cfr. Nisbet Robert, *La Idea de Progreso*, p. 157

89 Davis, J. C., *La Utopía y la Sociedad Ideal*, p. 129

intercambio con el exterior, produciendo con ello, verdades igualmente cerradas, adialécticas e inertes.

En La Nueva Atlántida, en la Casa de Salomón, palacio del saber, en donde habita la aristocracia del espíritu, el poder que el hombre experimenta es tal, que como Dios, podrá *conocer sin ser conocido...permanecer oculto e invisible para unos y...ver a otros transparentemente...* (90); el hombre de ciencia será, en tanto constructor de su propio mundo, el amo y señor que sitúa, nombra y califica a quienes habitan en él. Con respecto a las mujeres, como el otro polo que sustenta su nueva morada, podrá tanto ocultarlas y hacerlas invisibles, como obligarlas a mostrarse hasta entregar sus más íntimos secretos; calificándolas, según sea el caso.

3.1. LA CONJURA DE LOS IDOLOS

El lugar secundario, destinado para las mujeres en la sociedad baconiana, es explicitado en La Nueva Atlántida, en la llamada *Fiesta de Familia*, ceremonia pagada por el Estado en honor de *todo hombre que llega a reunir vivos treinta descendientes de su cuerpo...* (91). En esta celebración, se ensalza la función reproductora del varón, así como su longevidad, haciendo hincapié en la capacidad de fecundar; actitud por demás oportuna, en un momento de transición, en donde las nuevas estructuras económicas pedían ir contra la *disminución de la familia nuclear...*(92), y el aumento de lo que después se llamaría fuerza de trabajo. El padre de familia llamado el *Tirsán*, es visible, mientras la madre, procreadora de su descendencia, es colocada al *lado...sobre una plataforma, con una puerta privada y una ventana de cristal tallada ribeteada con oro y azul, donde ella se acomoda, pero quedando invisible* (93). Dicha ceremonia, es sólo la glorificación del patriarca: acto público, en donde, a través de una alianza entre varones, se perpetúa el poder.

La relación que Bacon establece con las mujeres, se manifiesta por medio de las metáforas sexuales, desprendidas a su vez de las relaciones que se van constituyendo entre naturaleza, conocimiento y poder; las mujeres despedirán diferentes aromas y atmósferas, como señalara Virginia Woolf, en *Tres Guineas*, desde *aromas deliciosos...hasta el olor infecto y obsceno* según se encuentren: en ámbitos privados y sumisos, o invadan, como transgresoras, los públicos y masculinizados, territorios del poder (94).

90 Bacon, F., *La Nueva Atlántida*, p. 225

91 *Ibid.*, p. 260

92 Davis, op. cit., p. 117

93 Bacon, F., op. cit., p. 259

94 Wolff, V. *Tres Guineas*, pp. 74-75

En La Nueva Atlántida, la mujer es descrita a través de la metáfora de la *nación casta...exenta de toda corrupción e impureza...virgen del mundo* (95). Como en las anteriores utopías, la mujer es comparada con la ciudad despojada de toda connotación erótica, semejante al seno materno, nutriente, tranquilo y puro, proveedor de todas las necesidades, contemplada como virgen-madre (96).

La mujer es calificada nuevamente de casta, a través de la metáfora en donde Bacon establece la relación mente-naturaleza; dicha relación se asemeja al vínculo amoroso que se efectúa entre hombre y mujer, a través de la institución matrimonial, mediante la cual la mujer-naturaleza será domesticada, modelada y sojuzgada por la mente científica cuyo proyecto es establecer *...un casto y legítimo matrimonio entre mente y naturaleza...unir castamente a la naturaleza con las cosas mismas, a través de un vínculo sagrado y legal. Y de esta asociación resultará, superanado las expectativas...de los matrimonios ordinarios, el surgimiento de una raza bendita de héroes y superhombres* (97).

Los adjetivos empleados para designar a las mujeres, se vuelven más agresivos y la comparación entre hombre y mujer se muestra más asimétrica, a medida que la naturaleza muestra mayor resistencia a su dominio; la naturaleza será ahora, comparada con la hembra; mientras que el hombre, equiparado con la ciencia, será el hombre por excelencia, el representante de la razón, la objetividad y lo impersonal. En esta forma, la naturaleza deja de ser la invitada a un encuentro amoroso, viéndose más bien, seducida, conquistada y aun violada (98).

El carácter dialéctico de la imaginaria baconiana representa tal diversidad de matices, que no nos resulta extraño, que la metáfora de la ciencia que conduce a la soberanía, al mismo tiempo que afirma que *la ciencia del hombre es la medida de su potencia...*, acepte también que, *no vence a la naturaleza sino obedeciéndola...* (99).

La metáfora sexual se hace más rica en la obra *The Masculine Birth of the Time*, al arrojar más luz sobre la concepción patriarcal del pensamiento baconiano y evidenciar la ausencia de la mujer como sujeto, representada sólo como la *vieja ciencia*, semejante a una *...hembra...pasiva y débil, expectante...*, pero capaz de dar a luz a la nueva mente que está en juego en la ciencia moderna: al *hijo activo, fuerte, productivo*. La mente humana para Bacon, se masculiniza, en tanto esté abierta y limpia, despojada de prejuicios, *falsas concepciones o ídolos* que la bloquean; sólo entonces puede dar nacimiento a la ciencia

95 Bacon, F., op. cit., p. 259

96 Cfr. Servier, J., op. cit., pp. 108-120

97 Fox Keller, E., op. cit., p. 369

98 Ibid., pp. 33.37

99 Bacon, F. *Novum Organon*, p. 37

viril, potente y fuerte, agente activo en su relación con la naturaleza (100). Para Evelyn Fox Keller, esta metáfora, condensa el impulso dual de apropiación y negación de lo maternal, semejante a la ambición edípica que busca una compensación para actuar sin la madre. El niño por medio de la identificación con el padre, asegura su omnipotencia; lo que permite, tanto una apropiación, como una negación de la mujer. De esta manera, el niño y la ciencia pueden entrar a situarse en el mundo del hombre (101).

Bacon utiliza la metáfora de la mujer-bruja, al someter a la naturaleza, con el propósito de extraer de ésta el máximo potencial, en beneficio del orden económico; de aquí se desprende la metáfora que pone en relación al método inquisitorial, con el método inductivo, a través del cual poder alcanzar una ...nueva luz...no sólo para lograr un juicio verdadero...sino para poseer los secretos de la naturaleza (102). Si por culpa de una mujer, el varón fue arrojado del paraíso, por medio de otra mujer, la naturaleza, podía recuperarlo, aun cuando tuviera que someterla a infatigable interrogatorio. La naturaleza en otras ocasiones casta, luego *common harlot*, ramera, ahora bruja, requirió ser sometida al orden específico dictado por el sistema patriarcal. La interrogación de la naturaleza, como elemento de orden, simbolizado por el interrogatorio con el cual se subyugaba a las brujas, por parte del tribunal de la Inquisición, para lo cual se servían de implementos mecánicos, fue fundamental al método empírico, que producía una nueva forma de conocimiento y una nueva ideología y objetividad, asumida tanto política, como culturalmente.

La nueva racionalidad que dominó a la naturaleza, es la del científico, que como un sacerdote con el poder de absolver las miserias humanas por medio de la ciencia...se transformó de mago y sirviente de la naturaleza en manipulador de ella; al someterla a la técnica, forzó a la naturaleza a nuevas formas de control, en beneficio del poder, de la producción (103).

La experimentación, en la que la ciencia moderna se basa, surge de la nueva imagen de la naturaleza, con rostro femenino, cuyo control se legitima, con base en la carga que tradicionalmente se le adjudica de maldad e irracionalidad genérica. La madre nutriente que se preservó en la ideología popular del Renacimiento, fue despojada de sus ropas al someterla a una nueva imaginaria. De ser dadora de vida y de refugio, se transformó no sólo en insensata o necia de cuerpo sumiso y complaciente, sino también, en una transgresora.

100 Cfr. Fox Keller, E., op. cit., p. 38

101 Ibid., p. 41

102 Merchant Carolyn, *The Death of Nature*, p. 168

103 Davis, J. C., op. cit., p. 182

El telescopio, bautizado como el canon moral que debía acabar con toda superstición, resultó ser un débil catalejo (104). La imagen de la mujer no fue liberada de los ídolos: éstos habían previamente dictado su conjura en contra de ella. Los ídolos de la tribu siguieron percibiéndola desde una perspectiva antropocéntrica y antropomórfica; los ídolos de la caverna continuaron juzgándola según los cánones elaborados por una sociedad patriarcal; los ídolos del mercado, se encargaron de aplicarle los tradicionales adjetivos; la carga de la tradición filosófico-religiosa que pesaba en su contra, se encargó de retener y reforzar a los ídolos del teatro. De manera que la imagen de la mujer permaneció petrificada, preservando el mal genérico inscrito culturalmente, en su naturaleza.

La ciencia moderna inaugurada por Bacon, no logró arrojar más luz sobre la naturaleza, aunque sí amplió el dominio sobre ella, ya que no es lo mismo dominar que entender; de manera que el diálogo con la naturaleza no era tal; era sólo un simulado diálogo del hombre con él mismo: monólogo del poder. El científico, el hombre, el varón, al olvidar que él mismo es naturaleza, en su actitud autista, corre el riesgo de quedar él mismo atrapado en el silencio.

4.- LA UTOPIA DE TOMASO CAMPANELLA

El sol tiene su representante en la tierra: el hijo de Dios que, como el principio solar es masculino. Rex y pater familias son los conceptos que hasta nosotros han llegado de esa representación de principio solar totalitario que cobra características andromórficas y se convierte en Dios varón...

Violencia. Un Enfoque Psicológico.

Aida Reboredo Arroyo.

Campanella, influenciado como Moro y Bacon por los efectos del Capitalismo del siglo XVII, se propone recrear un mundo, bajo cuyo orden sea capaz de recobrar la unidad de la comunidad cristiana. Ante un mundo cuya expansión comercial produce simultáneamente bienes y pobreza, al desplazar al artesano de los grandes talleres, considera que se requiere la creación de un Estado centralista, autoritario y burocrático, que unifique y administre la economía a través de reglas colectivas; así pues, esta utopía representa el antípoda de la utopía de Moro.

El Estado que Campanella propone crear, está conformado bajo el signo de la revolución copernicana; buscando la concordia

cósmica, considera al Estado como la *ampliación de la perfección de Dios* (105), cuya severa organización da por garantizada la felicidad terrena. Dios, en tanto soberano universal, ejerce un patriarcalismo cósmico, el que representado por el sol, produce el mundo y lo estructura por irradiación a través de un poder central, representado por un príncipe filósofo o metafísico, como aquél rey-filósofo platónico, sólo que éste está asistido por tres magistrados, representantes de tres fuerzas fundamentales: la sabiduría, el poder y el amor.

En la comunidad creada por Campanella, todo está interrelacionado orgánicamente. Se trata de un mundo en donde la libertad está desterrada; el poder es impuesto desde arriba, poder impersonal, capaz de *suprimir lo incontrolado*, con lo cual trata de recrear la verdadera comunidad a través de una igualdad en donde todos son ricos y pobres: *ricos porque todo lo tienen y pobres porque nada poseen...no sirven a las cosas, éstas los obedecen* (106).

La jerarquía dentro de este contexto, está determinada con base en el saber y no en la propiedad; pero ésta no hizo desaparecer la desigualdad: *el pathos de la astrología limitó la liberación en un espacio preordenado* (107), al punto de que son iguales los que *nacen bajo la misma constelación: semejantes en virtudes, costumbres y físico, difieren sólo en ingenio* (108).

En la *Ciudad del Sol*, Campanella trata de vencer el horror a la nada, al caos, lo que corresponde con la idea del mundo que desde el siglo XVII se concibe...por lo cual se requiere de la armadura de leyes que corresponde al hombre descubrir y aplicar, dada la necesidad que tiene de encontrar una armonía que le permita integrarse...encerrándolo en un horizonte seguro e indestructible (109); también es necesario atribuirle un lugar y una función a cada uno, la que al cumplirla debidamente, recordando el ideal platónico, le permitirá al ciudadano alcanzar su virtud, ya que no hay diferencia entre hombre bueno y buen ciudadano; de esta manera se concilian nuevamente, ética y política, ley social y ley moral. Siendo así, los sacerdotes, tienen la misión de administrar la moral que purifica las conciencias de los solares. A semejanza de Bacon, sostiene un pesimismo antropológico: domina el mal sobre el bien, lo que obliga a imponer un orden semejante al régimen monacal.

105 Bloch, E., op. cit., T. II, pp. 86-96

106 Campanella, T. "La Ciudad del Sol", en *Las Utopías del Renacimiento*. p. 167

107 Bloch, E. op. cit., p. 90

108 Campanella, T., op. cit., p. 90

109 Servier, op. cit., p. 91

4.1. UTOPIA HELIOCENTRICA

Campanella en su intento por crear un refugio contra los problemas del siglo, recupera la idea del comunismo, como antes lo hicieran Platón y Moro, tratando de alcanzar la armonía social a imitación de la concordia cósmica: todo debe ser común, sólo la autoridad de los magistrados debe regular su distribución (110). La propiedad, fuente del amor propio, debía ser abolida y despertar así el amor a la comunidad, sólo que nuevamente la mujer se convierte en el centro de gravedad de este nuevo orden social, porque ...la propiedad en cualquiera de sus formas nace y se fomenta por el hecho de que cada uno posee un título exclusivo, casa, hijos y mujeres (111).

Dentro de esta estructura social, los astros determinan el espacio y destino de las mujeres; éstas deben ser comunes tanto en el mutuo obsequio como en cuanto al lecho, pero no siempre, ni al modo de las fieras, las que se unen sexualmente a cualquier hembra (112). Más adelante aclara que la promiscuidad de las mujeres no se opone al derecho natural, ni destruye a las personas, ni impide la procreación, por el contrario, ayuda grandemente al individuo y al Estado (113). La mujer es el elemento pasivo, convertida en un bien más, a la que cada cual elige, según le agrada. El derecho natural, que en algunos pensadores servirá para legitimar el poder y la propiedad privada, como es el caso de Hobbes y de Locke, aquí aparece en apoyo del poder patriarcal. La comunidad de mujeres no violenta el derecho natural, porque se trata de un derecho interpretado, proclamado y destinado a cubrir a los que sustentan el poder, a través de leyes justas que apoyan la división sexual del trabajo, la estructura jerárquica patriarcal, y la preeminencia de sabios, reyes filósofos, así como la desigualdad de hombres y mujeres.

Las mujeres participan de la misma educación que los varones, debido a que la igualdad, la determinan los astros; pueden participar tanto en lo que respecta a las artes especulativas, como a las artes mecánicas; pero, dado que sólo difieren en ingenio unos y otros, por esta misma determinación astral, las mujeres se ven excluidas de ciertos trabajos o labores pesadas, como en las utopías anteriores. Se establece nuevamente la analogía con los niños, quienes, al igual que las mujeres no pueden fabricar armas y trabajar en madera (114); ideología que surge en apoyo de lo que ocurría en los gremios, de donde las mujeres eran excluidas, miradas como competidoras; sin embargo, las mujeres sí podían hacer la comida y los niños poner la mesa.

110 Campanella, T., op. cit., p. 151

111 Ibid

112 Ibid

113 Ibid

114 Campanella, T., op. cit., p. 164

Olvidando que tanto unas como otros representaron una fuente de riqueza dentro de las fábricas domésticas, en el mundo feudal.

Como Platón, Campanella también permite a las mujeres ir a la guerra; la mujer es la que premia o se les encomienda lo que requiere poca fatiga...para que defiendan las murallas y apronten socorros...sólo las reforzamos para que sirvan a la defensa y a la prole...lo que no va contra su naturaleza...(115).

La Ciudad del Sol es un mundo regido por hombres: *sostengo la comunidad en las funciones, pero no en lo referente a la gobernación del Estado. Las mujeres no pueden ser magistrados ni instruir a los hombres, sino sólo entre mujeres y en el ministerio de la creación...* (116). Los hombres amparados en los astros, excluyen a las mujeres de toda actividad relacionada con el prestigio social y el poder: no poseedoras, pero sí poseídas; no poderosas, pero sí sometidas, hasta que: *los signos celestes de carácter femenino prevalezcan* (117). Aun cuando siguen siendo los varones los intérpretes de los astros. No obstante, la clara situación de subordinación de las mujeres, no falta quien señale que, la vida de las mujeres era más liberal, dentro de esta comunidad utópica androcéntrica, que la que vivían en el siglo XVII (118).

4.2. LA MUJER: CIUDAD MATERNAL

Campanella, heredero de Telesio, sostenía que la naturaleza estaba dividida en dos principios o substratos: uno pasivo, corporal y material, y otro activo, solar, incorporeal, los que a través de su relación dialéctica, producían la individuación en la materia y los diferentes cambios en los objetos. La naturaleza era concebida completamente uniforme, muerta y pasiva -según la metafísica clásica-, cuya función era recibir y conservar la actividad de la substancia incorporeal (119); principios de los cuales se desprenderá la concepción tanto del varón como de la mujer. El sol será el símbolo masculino, la transfiguración del poder de Dios sobre el mundo; la mujer será representada por la ciudad maternal.

Telesio, por tanto, sirve de apoyo a Campanella para hacer más explícita la relación que se establece entre utopía y mujer, señalada por Jean Servier, para quien la mujer es el símbolo de la metáfora de la utopía, retorno al nirvana-útero materno;

115 Ibid., pp. 221-222

116 Ibid., p. 189

117 Ibid

118 Merchant, op. cit., p. 113

119 Ibid., op. cit., p. 111

constante que prevalece en todas las utopías del poder, que hasta aquí hemos expuesto.

La ciudad utópica, símbolo de la quietud, proporcionada por el retorno a la pureza del seno materno, lleva a Campanella, como a sus predecesores, a despojar a las mujeres de toda connotación erótica. La mujer reducida a la procreación, es el elemento nutriente, satisfactor de todas las necesidades, dadora de vida y de refugio. La familia comunitaria de los solarios comparte tanto el comedor como el dormitorio, porque las mujeres pertenecen a todos, lo que lejos de pretender degradarlas, se trata con este hecho de que se purifiquen; al ser poseídas por todos, desaparece la relación de exclusividad dada por una sola pareja; la imagen del esposo se reemplaza, al ampliarse la imagen de la madre, concebida como ciudad maternal (120). La mujer idealizada permite la homogeneización de los solarios: *vestidos todos iguales*, porque son hijos de la misma madre; los vestidos representan la *membrana fetal*: nueva piel dada por la madre común, la ciudad (121).

La mujer procreadora es transformada en virgen madre; el padre ha sido rechazado no sólo como esposo, sino como proveedor: a medida que minimizan el poder del padre, transponen y purifican las relaciones de los hijos con la madre, a través de lazos tan austeros y vigorosos que el individuo se somete dócilmente a la sociedad. Así, más que comunidad de mujeres, se da una represión de la individualidad sexual, controlada ésta por el Estado. El *Primer Magistrado*, amor, es encargado de supervisar el apareamiento entre las parejas, según signos astrales, en aras de una racionalidad eugenésica. Si se diera el caso de que una mujer *no es fecundada por el varón asignado, es apareada con otro...si es estéril...común para todos...pero no se le concede el honor de sentarse entre las matronas, en la Asamblea de la Procreación...con lo cual se logra que con afán de lujuria se logre artificialmente la esterilidad* (122).

Dos paradojas son plenamente destacadas dentro de la Ciudad del Sol: 1) la sociedad sustituye a la madre trascendiendo el apego a ésta y extiende su amor a la ciudad; 2) en una sociedad estructurada patriarcalmente, la autoridad del padre es eliminada hasta desaparecer; padre eliminado y reprimido. El poder queda en manos del saber del filósofo -como antes en el filósofo-rey-, transfiguración del sol, de Dios, del hombre.

La utopía de Campanella no aporta ningún elemento, que no hubiera aparecido en las utopías anteriores, sin embargo, lo que sí cabe hacer notar es que los planteamientos sobre la represión se radicalizan. Se trata de un poder centralizado, totalitario, cuya metáfora del sol no puede ser más pertinente, ya que no hay elemento en el cual él no incida y quede bajo su control.

120 Cfr. Servier, J. op. cit., pp. 108-109

121 Ibid., p. 120

122 Ibid., p. 162

Pareciera que en esta utopía el orden es el elemento que sirve de metáfora de toda la violencia posible, ejercida sobre las mujeres, por el poder absoluto del hombre-sol-dios-Campanella.

5.- JONATHAN SWIFT: LA UTOPIA DE LA DESESPERANZA

...nos observaba...como a través de un enorme telescopio al revés, mirando nuestras minúsculas figuras perfiladas en el horizonte de sus propios planes y esperanzas.

JUSTINE

Lawrence Durrell.

La utopía de J. Swift representa una crítica a lo que el siglo XVIII va a erigir como el centro de su reflexión, núcleo de la filosofía de la Ilustración: la razón.

Swift se vuelve contestatario de su tiempo, al percatarse de que es la bestialidad y no la razón, la que realmente guía las acciones humanas; su desengaño ante la llamada *Edad de la Razón*, lo llevó a señalar la forma en que la humanidad disfraza su irracionalidad por medio de falacias, con el fin de engañarse a sí misma (123).

Swift echará por tierra la pretensión baconiana de la posibilidad de alcanzar un conocimiento desprejuiciado, ascético, para mostarnos de qué manera los seres humanos, sólo pueden juzgar desde su propia perspectiva, imprimiéndole al conocimiento toda la carga de intereses personales; las relaciones humanas, lejos de valerse de la ciencia y del discurso científico para acortar las diferencias, semejan una Torre de Babel, en la que se lleva a cabo, no el encuentro, sino el desencuentro entre los seres humanos, cuyas relaciones son desfasadas y asimétricas; torre desde donde lo único que podemos percibir es la disonancia (124). Swift percibió con gran penetración que *nuestros principios opresores son el prejuicio, la comodidad y la cobardía; que no hay cárceles tan herméticas como las de la mente* (125). Para libararnos y para animarnos a saltar al abismo entre lo que el hombre es y lo que puede ser, se burló sin piedad, *incesantemente de la pedantería intelectual* (126).

123 Cfr. Brudbury, Ray, *Introducción, Escritos Subversivos.*

124 *Ibid*

125 *Ibid*

126 *Ibid*

Swift, cercano al mundo de la posmodernidad, echa por tierra al *cartesianismo*, al *yo pienso*, que pone al hombre en el centro de la experiencia, como sujeto que constituye la norma de validez del conocimiento y medida de la realidad, para constituirse en el logos del poder, que excluye a los otros, al mismo tiempo que les impone sus criterios sobre lo real. Desde la perspectiva feminista, según Amelia Valcárcel, el sujeto cartesiano, es el sujeto genérico hombre, solipsista, que monologa consigo mismo, sujeto definido como sub, es decir, el que está debajo del peso de la realidad a la que fundamenta; realidad a la que por otra parte, ha definido a su vez, como *única, clara y distinta...única realidad legítima* (127). Siendo las mujeres sujetos, al ser-estar sujetas, porque la condición de las mujeres es ser sujetos por medio de esa sujeción (128).

Ante el desencanto provocado por la razón, el logos científico se convierte en simple baluceo proferido por seres humanos a medias. Como Ciorán, Swift nos hará pensar, que para diseñar con convicción un proyecto de sociedad ideal se requiere una gran dosis de ingenuidad, siendo las únicas utopías posibles, las únicas legibles...las falsas, las escritas por juego y diversión o misantropía, las que como los Viajes de Gulliver son la biblia del hombre desengañado... (129). Ciorán agrega, que Swift, por medio de sus sarcasmos, desestupidizó el género utópico (130).

La utopía de Swift mostrará grandes divergencias con respecto a Bacon, Moro y Campanella. Mientras que Moro trata de diseñar un mundo basado en una racionalidad, que como la república platónica, escape a la ley del más fuerte; en contra de Trasímaco, piensa en un mundo regido por la armonía dada por el derecho y salvar así la libertad; por otra parte, Bacon coincide con Swift, en tanto que ven ambos el mundo como un *detritus*; sólo que mientras el primero considera que puede el hombre salvarse por medio de la ciencia, tesis que posteriormente también enarbolarán los enciclopedistas, Swift, que pareciera que va ya de regreso en relación a sus contemporáneos, decepcionado de lo que tal racionalidad ha hecho del mundo, se vale del microscopio no para ensalzar al hombre y a la mujer, sino para ridiculizarlos, dado que así puede ver más de cerca la pequeñez humana: *invierte el ojo a su anteojo, para aumentar y minimizar las imágenes* (131). Swift se convierte en un brujo desengañado, escéptico, al ser burlado por sus propios conocimientos y construcciones.

127 Cfr. Valcárcel, A., op. cit., pp. 114-115

128 Ibid

129 Ciorán, E. M., "Hocanismo de la Utopía", en *Historia de la Utopía*, p. 79

130 Ibid

131 Alfau, Montserrat, Prólogo, *Los Viajes de Gulliver*, p. X

5.1. LA MUJER: METAFORA DE LA DOBLE ASIMETRIA

La obra de Swift es una sátira, género definido por Swift como el espejo en el que todos podemos mirarnos y descubrir lo verdadero de los rostros, excepto el propio; razón por la cual, generalmente, este género goza de mucha aceptación, aun cuando *tan pocos se sientan afectados por ella* (132). Es decir, es una crítica en la que los otros son reconocidos en ella, pero no quien la elabora.

Swift, sin embargo, trata de escapar al hechizo del espejo de la sátira, en la que no encontramos nuestro rostro; él como los demás, trata de mirarse en ella; se juzga cínicamente como misántropo, pero no ve la imagen de su misoginia; el espejo termina por traicionarlo.

En Lilibut, Swift nos muestra la eterna lucha por el poder mundano; crítica a los príncipes y sus cortes, así como a sus ministros, unidos a través de los hilos de la complicidad del crimen, las intrigas y el servilismo; decepcionado de la virtud de *las leyes justas, impotentes para vencer la naturaleza humana perversa y degenerada...la corrupción escandalosa en que estas gentes han caído debido a la degenerada naturaleza del hombre...haciendo cabriolas y equilibrios sobre la cuerda floja y otorgando distinciones y favores a los que mejor saltan sobre varillas o se arrastran bajo ellas...* (133).

Contra la actitud sostenida por una sociedad que ha reconstruido sus nuevos muros sobre la familia nuclear, como fundamento de un orden moral, en el mundo liliputiense, Swift considera que dado que el hombre y la mujer se unen con fines concupiscentes, como lo hacen los demás animales, y puesto que el amor a sus hijos se deriva de este mismo principio, estima que ninguna criatura está obligada a su padre por haberle engendrado, ni a su madre por haberle traído al mundo, ya que la vida humana está plagada de miserias, al nacer no se recibe ningún beneficio; por otra parte, si el traer hijos al mundo no tiene una connotación amorosa, nada garantiza para Swift que los padres sean idóneos para educar a sus propios hijos; función que recomienda sea llevada a cabo en lugares con gentes especializadas, correspondientes a las actuales guarderías públicas (134).

Podemos advertir en Swift, un franco desprecio por los seres humanos, al comparar su relación amorosa con la de los animales; no le otorga al hecho amoroso ninguna finalidad humana o moral; se trata de un simple apareamiento sin más. Lo que para algunos, es claro indicio de su horror a la carne femenina. La sexualidad es constantemente equiparada con degeneración, enfermedad y

132 Cfr. Swift, J. La Batalla de los Libros, citado por R. Bradbury, en Prefacio de Escritos Subversivos.

133 Swift, J. Viajes..., p. 34

134 Ibid

muerte. Según Monserrat Alfau, Swift tenía alguna dolencia física, que hizo de su vida amorosa una experiencia de desencuentros, frustraciones y fracasos, lo que provocó en él aversión por las mujeres, con quienes sostenía relaciones muy ambiguas (135). Para otros, su misoginia se debió a una decepción amorosa que nunca superó (136). Cualquiera que sea la causa de su disgusto hacia las mujeres, cabe señalar, que es el único autor, de los aquí tratados, del que se discute ampliamente su misoginia, desde perspectivas feministas y no feministas. Esto es debido al tono tan abierto o acusado de todos los temas que las sátiras abordan, en torno a los cuales se crea una tensión, que resulta casi imposible pasar por alto (137).

Swift insiste como sus predecesores, en la educación igualitaria: *escuelas...siempre para ambos sexos*, aunque hay claras diferencias de carácter, tanto sexistas, como clasistas: *nunca se les permite conversar con los sirvientes, así como aconseja establecimientos de clase media...y de clase acomodada*. En los institutos para mujeres, las niñas de clase elevada, como en la república platónica, *se educan igual que los varones, con la diferencia de que son ayudadas a vestirse por sirvientas, es decir, por personas de su mismo sexo...*(138). Aunque nunca llega a aclararnos el por qué de tal diferencia con respecto a la educación de los varones.

En los personajes de Swift nunca hay gestos vanos, todo lo que ocurre está lleno de significados. Por nimio que sea el hecho que narra, existe una diferencia que sirve para darnos el perfil de las mujeres liliputienses. Marcando con ello una doble diferencia: en relación a Gulliver y con respecto a los liliputienses varones.

La disparidad de las mujeres, en relación a los varones, se establece nuevamente debido a su vínculo con la naturaleza, tratando así, de justificar su dependencia: *tampoco pude darme cuenta de que existiera alguna disparidad en su educación basada en la diferencia de sexo, a no ser en los ejercicios físicos...o en que ellas se les instruíra dándoles algunas reglas necesarias, relativas a la vida doméstica...gozan de un plan de estudios extenso, dado que, sobre todo en las clases elevadas, la esposa deberá ser siempre una compañera razonable y agradable* (139).

La asimetría, es nuevamente magnificada por el telescopio cuya lente al revés, no sólo acerca a los seres humanos para escudriñar sus más profundos pensamientos, sino también para expresar su pequeñez humana: *raza humana de odiosos bichos más*

135 Cfr. Alfau, Monserrat, Prólogo, *Viajes...*

136 Cfr. Kosh Starkman, Miriam, Introducción, *Gulliver's Travels and Other Writings*, pp. 8-9

137 Ibid

138 Cfr. Swift, *Viajes...*, p. 35

139 Ibid., p. 36

perniciosa que la naturaleza haya nunca permitido que se arrastrasen por la superficie de la tierra (140). Esta afirmación lleva la carga de odio hacia el género humano que nunca se cuidó de ocultar, al grado de pedir que sobre su epitafio se escribiera: *he has gone where the savage indignation can lacerate his heart no more* (141); indignación que lo llevaba a detestar y odiar a ese animal llamado hombre (142).

Con respecto a la asimetría a la que alude, podría ser referida a una dimensión física, como a una dimensión de carácter moral, es decir no sólo cuantitativa sino cualitativa, dada la afirmación hecha con anterioridad sobre la condición de los seres humanos; con respecto a las mujeres, la doble asimetría es contemplada, como seres humanos y como seres diferentes a los varones: *las costureras me tomaban medidas estando acostado sobre el suelo, una de ellas subía a mi muslo y otra a la mitad de mi muslo, sosteniendo una cuerda extendida que cada una sujetaba por los extremos mientras una tercera medía el largo de la cuerda* (143). Así, estas doblemente liliputienses, lo son porque cuando miden, al *Hombre Montaña*, éste las mide al mismo tiempo en relación, a la especie de los *Gigantes Superhombres*, es decir, respecto de sí mismo, así como en relación a otros hombres, los liliputienses, a quienes miraba como a *hombres pijos* (144).

Gulliver es expulsado de ese mundo enano, acusado de alta traición por haber cometido una descarada, malévola y repugnante infracción: el haber apagado con su orina el fuego que se originó en los aposentos de la consorte del rey, hecho juzgado por parte de Gulliver, como una feliz coincidencia, habiendo podido, en ese preciso momento y lugar, vaciar su vejiga con tal cantidad de orina y salvar a la Emperatriz de una muerte segura (145).

140 Manuel, Frank, E. (Compil.), *Utopías y Pensamiento Utópico*, p. 71

141 Cfr. Kosh, op. cit., Introducción

142 Ibid

143 Swift, *Viajes...*, p. 38

144 Manuel, op. cit., p. 145

145 Swift, *Viajes...*, pp. 30-31

Este suceso aparentemente trivial realizado por Lemuel Gulliver, es interpretado por Freud como un gesto de *esencial masculinidad*, como erotismo uretral, en contraste con la conservación del fuego, asociado como determinante de la civilización, llamados actos de *gulliverismo* y *prometeísmo* respectivamente. Según la interpretación freudiana el hombre primitivo satisfacía un placer infantil al extinguir el fuego con su orina. El hombre supera su estado primitivo, en el momento en el que puede respetar el fuego y llevarlo consigo, originando el progreso; es decir, cuando, por medio de la represión, sacrifica al principio del placer en aras del principio de realidad, creándose de esta manera la cultura. En el caso de las mujeres, éstas debido a su naturaleza, constituidas anatómicamente de manera tal, que les es imposible tener acceso a esta tentación placentera, se constituyeron en las guardianas del fuego (véase Melvin J. Lasky, en *Utopía y Revolución*,

En el juego de espejos swiftiano, las mujeres tan pronto son seres diminutos, como gigantescos; juegos de asimetría en los que se expresa la incompatibilidad de la pareja. En Brobdingnag, el antipoda de Lilibut, las mujeres son seres destinados a marcar el desencuentro, debido a su talla, desmesuradamente grande: *debo confesar que nadie ha causado tal repugnancia como ver aquel enorme seno que podría compararse con nada...tenía una prominencia de seis pies y no menos de diez y seis de circunferencia, el pezón era de la mitad de mi cabeza y la tonalidad de su aureola estaba formada por una serie de manchas, granos y pecas que resultaban repugnantes, pues yo no podía verlo de cerca* (146). La vista de las mujeres le resultaba a Gulliver una experiencia tan repugnante, semejante a la que él debió despertar en Lilibut, cuando alguien le dijo que el mirarlo de cerca le era un espectáculo desagradable (147).

Para Gulliver era necesaria la lejanía para poder apreciar las cualidades de aquellos seres descomunales: *cuando hablábamos de las damas...me solía decir: aquella tiene pecas, la otra una boca muy grande, la de más allá una narizota...dejo hacer constar en justicia que pertenecían a una raza de gente bien parecida* (148).

En este constante juego de asimetrías, Gulliver encuentra por fin, una compañera: la mujer-niña, de la que se sirve para poder entablar una relación amistosa, convirtiéndose ésta en la guía de un mundo incomprensible e inalcanzable: *...niña de nueve años, que poseía excelentes cualidades tomando en cuenta su edad...servicial y lista, que con haberme visto desvestirse una o dos veces, aprendió a vestirme y desvestirme...tenía una disposición buenisima y su estatura no pasaba de cuarenta pies, me batizó con el nombre de Homuncelino. A ello debo principalmente mi vida y salvación...nunca nos separamos...yo la llamaba mi pequeña niñera...tenía miedo que el vulgo rudo me causara algún mal y que me fuesen a oprimir y estrujar...*(149).

pp. 594-595). Hecho prometeico que podría haberles valido el ser consideradas coprotagonistas de la construcción de cultura.

Según Melvin J. Lasky, tanto el prometeísmo como el gulliverismo, son interpretados como la perpetuación de un antiquísimo gesto de revuelta (véase, *Ibid*, p. 594). Sólo que en el primer caso la revuelta sería contra los dioses, a favor del progreso; y en el segundo caso, contra los hombres y la cultura; según la interpretación de Freud, las mujeres sólo serían portadoras del gulliverismo, según apunta en *El Malestar en la Cultura*: *...las mujeres que no tardan en oponerse a la corriente cultural, ejerciendo... influencia dilatoria y conservadora* (véase Sigmund Freud, *El Malestar en la Cultura* p. 45).

146 Swift, *Viajes...*, p. 59

147 *Ibid*

148 *Ibid*

149 *Ibid.*, p. 61

Esta mujer niña-maestra-madre (150), no era una verdadera compañera, porque era tan desproporcionada, como todas las demás que se encontró en su camino, como es el caso de la reina, quien se divertía conmigo...me tomaba en su mano y me ponía ante un espejo donde veíamos nuestro tamaño, de manera que nada resultaba tan ridículo como hacer tal comparación, al extremo de que empecé a creer en realidad que había disminuído mucho de tamaño (151).

Sin embargo, la mujer-niña, es la única mujer con la que entabla Gulliver una profunda amistad, pese a la asimetría; este tipo de mujer representa lo que Simone de Beauvoire apunta como la intermediaria deseada entre la naturaleza extraña y el semejante que le es demasiado idéntico...quien no le opone ni el silencio enemigo de la naturaleza, ni la dura exigencia de un reconocimiento recíproco...gracias a ella es posible escapar de la implacable dialéctica del amo y del esclavo, que se origina en la reciprocidad de las libertades (152).

Es casi una obsesión en Swift, la sexualidad entendida como carnalidad. Es tal el horror al cuerpo femenino, expresado por él, una y otra vez, que cabe preguntarse sobre la proyección de su propia vida amorosa; alude constantemente a la imposibilidad de reciprocidad erótica, entre seres siempre por encima o por debajo de su propio nivel humano: las damas de honor me invitaban...para tener el placer de verme y tocarme. Con frecuencia me desnudaban totalmente y me acostaban sobre sus pechos, lo que me producía un profundo malestar, porque a decir verdad, se desprendía un olor en extremo desagradable...creo que mi olfato era más agudo debido a mi pequeñez...cuando me colocaban frente a sus cuerpos desnudos, lo que para mí estaba muy lejos de ser un espectáculo tentador o que provocasen impulsos que no fuesen de horror y repugnancia...de piel tan áspera...lunar aquí y allá, tan grandes como montículos, con pelos colgando de ellos, más gruesos que cordeles (153).

Sin embargo, las diferencias en términos cuantitativos, que para él son un obstáculo para relacionarse con las mujeres, no cuentan para las mujeres, quienes sienten placer al acercarse a él, al grado de que los hombres llegan a encelarse de él, considerándolo como rival; tal es el caso de un suceso ocurrido en Lilliput, donde se vió obligado a vindicar la reputación de una dama excelente y distinguida..., cuando el marido se enteró, de malas lenguas, que ella sentía afecto por su persona (154).

150 Mujer-niña como la llamada "Stella", a quien dirige cartas; quien lo acompañó toda la vida. Cfr. Kosh Starkman Miriam, Introducción Gulliver's Travels...

151 Ibid., p. 68

152 Beauvoire, S., op. cit., p. 182

153 Swift, Viajes... p. 78

154 Ibid., p. 133

En sus viajes, nunca se establece la posibilidad de igualarse con ninguna mujer, aunque tras largo peregrinar, confiesa su deseo de encontrar una compañera de su mismo nivel: *mujer de mi mismo tamaño, con quien pudiese propagar nuestra especie...* (155). Aun cuando este deseo se desvanece, cuando regresa a su hogar después del primer viaje, al encontrarse con su mujer, su igual: *cuando llegué a mi casa...mi esposa corrió a abrazarme, pero yo me enganché más abajo de sus rodillas temiendo que de otro modo no podría llegar a mis labios para besarla...mi esposa...había economizado con demasiada exageración, pues la encontraba consumida por el hambre* (156).

Pese a que está en su propia tierra, con los suyos, su mujer sigue siendo percibida desigual. Hecho que ocurre una y otra vez, tan pronto está frente a una mujer de su misma especie, como cuando se encuentra en tierra de los Houyhnhnmas, en donde las bestias, los caballos, representan la racionalidad ante los seres humanos o yahoo, a quienes consideran bestias; en esa tierra ocurrió que una joven hembra yahoo (ser humano), inflamada por el deseo...brincó dentro del agua como a cinco yardas de donde yo me bañaba...nunca en mi vida sentí un terror tan grande...grité tan fuerte como pude... (157).

De principio a fin, *Los Viajes*, están plagados de desencuentros entre hombre y mujer; pareciera ser la odisea de la incompreensión amorosa; lo podemos apreciar al final de su viajes cuando en el último de ellos narra el reencuentro con su mujer a la que dice haber recibido con gran contento, pero quien le produce nuevamente el sentimiento de rechazo: *debo confesar con toda franqueza que a mí su vista me llenó de odio, repugnancia y desprecio...como llevaba ya tantos años sin sufrir el contacto con ese animal aborrecible, caí desmayado...solamente su olor ya me era insoportable* (158).

En sus *Escritos Subversivos* confiesa que el fundamento sobre el cual se construye el edificio de sus *Viajes*, es producto de su proyecto para burlarse de la pedantería intelectual; es asimismo la misoginia, a la que no reconoce expresamente, pero a la que también se refiere en esta obra cuando señala: *qué hacen en el Paraíso, no lo sabemos; qué no hacen, nos fue informado explícitamente: ningún hombre sabio se casaría nunca bajo los dictados de la razón* (159).

A juicio de Frank E. Manuel, Swift aborda las instituciones sociales para mostrar su inconsistencia, su hipocresía e irrealdad, pone ante la sociedad un espejo que lo distorsiona, pero distorsiona de manera consecuente (160). Si no fuera por la

155 *Ibid.*, p. 34

156 *Ibid.*, p. 38

157 *Ibid.*, p. 190

158 *Ibid.*, p. 206

159 Swift, *Escritos...* p. 102

160 Cfr. Manuel, op. cit., p. 71

gran carga misógina que impregna toda la obra de sus *Viajes*, podríamos pensar que al manifestarse en contra de la institución del matrimonio, a la que nos hace sentir perversa, se trataría sólo, de la crítica a una institución caduca más, entre todas aquéllas que a lo largo de su obra cuestiona y ridiculiza tan acremente, penetrando en ellas de tal manera, gracias a su genio irónico, que toca el centro del absurdo. Sin embargo, su misoginia no se revela de manera consciente; pareciera que es sólo usada como pretexto para dar un mayor énfasis a la desigualdad generada por ese mundo que se creía el imperio de la racionalidad y por ende de la justicia.

La mujer se convirtió nuevamente en la metáfora de la doble asimetría, surgida en un mundo monolítico, que Swift ridiculiza con el fin de demolerlo a través de las palabras; peso que cae como una tormenta de acusaciones, principalmente sobre la figura de la mujer, debido al carácter machista y androcéntrico de la visión de la realidad a la que trata de pulverizar. La mujer fue la imagen convertida en símbolo, en metáfora de toda desigualdad y opresión.

Swift es un posmoderno, dado que su pensamiento representa una crítica a la cultura y a las instituciones erigidas por la Europa occidental. Es igualmente posmoderno, por el énfasis que pone en la diversidad, cuando a través de sus *Viajes*, descubre la existencia de los otros: *de súbito resulta posible que haya otros, que nosotros mismos seamos un "otro" entre "otros"* (161); el descubrimiento de tal pluralismo, lo lleva al derrumbe de una concepción de la cultura que se creía monolítica. Sólo que este otro descubierto por Swift, se hace extensivo a las otras, sólo para utilizarlas como categoría contraste, para juzgar la injusticia, la desigualdad y la opresión.

Pensar en Swift, es pensar en la ruina de un gran imperio... (162). Ciertamente, Swift profetiza el derrumbe del Imperio de la razón, pero al hacerlo la esperanza se le escapó; la utopía se convirtió en antiutopía, ante el fallido objetivo de la racionalidad occidental, que inauguró el mundo moderno, de construir la verdadera morada del hombre y de la mujer: de los seres humanos.

161 Cfr. Tackeray, citado por R. Bradbury, en *Introducción, Escritos...*

162 Craig, Owen, "El Discurso de los Otros: Las Feministas y el Posmodernismo", en *La Posmodernidad*, p. 9

CONCLUSION

A través del recorrido que hemos realizado por el itinerario de algunas de las utopías clásicas, a las que hemos llamado, desde una perspectiva feminista, utopías del poder, nos hemos dado cuenta de la insuficiencia de las categorías que han servido como ejes constitutivos de las mismas, debido a la posición que guardan las mujeres dentro de éstas.

Hemos observado, cómo la luz del Sumo Bien, contemplada por el sabio-rey-filósofo, no logró liberar a las mujeres de la oscuridad de la caverna; el gulliverismo de Swift, sirvió sólo como categoría contraste, a través de la cual, las mujeres eran percibidas como las liliputienses de los liliputienses. Asimismo, el conocimiento científico baconiano, no logró salvar la imagen de las mujeres, del prejuicio de los ídolos; el orden de la Ciudad de Campanella, se proyectó en las mujeres, como homogeneidad: sociedad de idénticas, meras membranas fetales; asimismo, la transvaloración propuesta por Moro, dejó intocada la posición de las mujeres, dentro de su mundo ideal.

Desde una relectura feminista, el carácter abstracto de estas utopías también se reformula, tanto en términos epistemológicos, como metafísicos, con base en la filosofía de Ernst Bloch, y las categorías ontológicas de posibilidad y esperanza y a través de la consideración de una teoría general de la cultura, como es el discurso de la posmodernidad.

Desde una posición epistemológica, la insuficiencia de las utopías clásicas o del poder, se debe al tipo de verdad que subyace en ellas, a través de la cual se articulan las categorías y los valores. A juicio de Isaiah Berlin, una de las instancias que están en juego en la crisis del pensamiento utópico, es el haber preservado el tipo de verdad propuesta desde la filosofía platónica; verdad referida a la unidad, ante la cual la multiplicidad o diversidad es concebida como error. Se trata de una verdad universal y uniforme, de donde se desprende la idea de la sociedad perfecta y estática (163).

Asimismo encontramos una metafísica, en la que se apoyan las utopías del poder, la que concibe la realidad como fija e inalterable. Desde esta perspectiva, los seres humanos poseen una naturaleza también inmutable, de donde se derivan deseos, que enfrentan todos de la misma manera, colmados a través de las mismas metas: comunes, inmóviles, eternas y rígidas (164).

Por otra parte, si consideramos que tales criterios, tanto metafísico, como epistemológico, son productos del pensamiento

163 Cfr. Berlin, Isaiah, "La Decadencia de las Ideas Utópicas en Occidente", en Rev. Vuelta, No. 112, pp. 17-18

164 Ibid., p. 18-21

patriarcal, androcéntrico, aceptar la presencia de las mujeres, con estatuto de iguales, en tanto sujetos, sería introducir una lógica diferente, en donde hubiera lugar para la aceptación de que una pregunta tenga más de dos repuestas, que exista más de una perspectiva, -no androcéntrica- de conocimiento y que existen respuestas correctas aunque incompatibles (165).

La lógica estrecha desde la cual las mujeres son representadas en las utopías del poder, es la misma impuesta a través de estándares universales impuestos a todos los grupos humanos, los cuales, como la cama de Procasto, quienes no se ajustan a ellos, son descartados, con lo que se desconoce, según I. Berlin que la actitud de un ser humano hacia otro, es o debería estar basada en percibir lo que es en sí mismo singular y no lo que tiene en común con todos los otros seres humanos (166). La exclusión o minimización de las mujeres de parte de las utopías del poder, se ubica dentro de la defensa que I. Berlin hace de la diferencia e individualidad de las culturas, las que considera que no pueden medirse por los mismos parámetros impuestos, puesto que cada una es de valor infinito...subyugar...y destruir...como lo han hecho los grandes conquistadores, es un crimen monstruoso en contra del derecho de ser uno mismo, de vivir a la luz de los valores ideales propios (167). Agrega, que lo que nos hace posible la comunicación no es lo que tenemos en común, sino los matices, diferencias y peculiaridades (168).

La acusación que pesa sobre las utopías clásicas, en tanto abstractas, es referida, por parte de Ernst Bloch, a dos cuestiones fundamentales: 1) porque su función utópica, o presentimiento de la esperanza, aunque existe, es aun inmaduro, por carecer de un sujeto sólido; 2) porque no están referidas a posibilidades reales (169). En el primer caso, el sujeto al que alude E. Bloch, es el sujeto burgués, al que impone como genérico, aun cuando excluye al proletariado, el que aparece sólo como objeto; el feminismo, por su parte, ha de enmendar la plana a la tesis blochiana, al denunciar el papel que como objeto juegan las mujeres, dentro de dichas utopías, y reclamar para aquéllas, su estatuto de sujetos reales y posibilidades reales.

Para E. Bloch, las utopías sólo escapan a la abstracción, a través del socialismo filosófico, a diferencia del empírico, al que califica de totalitario y dogmático, al vincular el sueño con la vida, que es lo que permite que la capacidad utópica alcance su verdadera dimensión, y abandone el terreno de la abstracción, a favor de lo concreto. Las utopías clásicas no fueron capaces de abandonar la idea de un mundo prerdonado y concluso; se trata de utopías que no pudieron deshacerse del

165 Ibid., p. 22

166 Ibid., p. 24

167 Ibid

168 Ibid

169 Bloch, E., op. cit., T. I. p. 134

peso muerto de la estática medieval, frenando el concepto de novedad (170).

La decadencia del pensamiento occidental, manifiesto a través de las utopías clásicas, atribuida según I. Berlin, a la verdad única, monolítica, universal e inamovible, la deriva E. Bloch, de la metafísica que les sirve de sustrato, en la que se percibe la huella del platonismo, en donde el futuro está referido al pasado, es decir, a la *anamnesis*. Siendo así, el *novum*, es dentro de estas utopías, como el Fénix; retorno a lo permanente. Será la filosofía marxista, a juicio de E. Bloch, de la que surja la revolución metafísica del todavía-no-ha-llegado-a-ser en el mundo, en estrecha relación con el todavía-no-consciente. Esta filosofía introduce el concepto de *tendencia* hacia el porvenir, haciendo con ello accesible el futuro, y la utopía realizable, o concreta. Por otra parte, enfatizar el futuro, no significa abandonar el pasado, sino retomarlo, no a la manera romántica para preservarlo un tanto reaccionariamente, sino para recuperarlo; no para hundirse en él, como mundo cerrado, sino para articularse con él y posibilitar el proceso; se trata, por tanto, de un pasado válido, vivo y abierto, no clausurado, ni concluso, situado hacia adelante, pleno, cargado de posibilidades, de lo todavía-no-es, evidencia de lo por venir.

La filosofía del futuro, como llama E. Bloch al marxismo, es la que permite escapar a la verdad estática y al mundo inamovible de las utopías clásicas, las cuales al referirse al futuro, no es para trascender el mundo conocido, sino como *ordenación en otro sentido de estas mismas cosas*. En términos feministas diríamos que las utopías del poder, han mostrado diferentes concepciones de sociedades ideales, pero en todas ellas la inferioridad de las mujeres ha sido una constante, dicha de maneras diversas.

Si bien es cierto, que el marxismo, al introducir una concepción procesual, dinámica de la realidad, como mundo no concluso, redefine el concepto mismo de realidad, y crea nuevas nociones y verdades, así como un método que contempla a los invisibles de la historia, restituyéndoles el estatuto de sujetos, entre los que se encuentran las mujeres; no obstante, terminaron éstas subsumidas, dentro de lo que I. Berlin llama, otro tipo de fuerza impalpable: la clase social (171), difiriendo de esta manera la libertad de las mujeres.

Las utopías del poder, representantes del pensamiento moderno, han visto minada su autoridad, frente a la provocación del discurso de la posmodernidad, en el que se incluyen los diferentes feminismos, aun los no radicales, en tanto teoría general de la cultura; provocando en el pensamiento moderno una verdadera crisis, ante su resistencia a la aceptación de la diversidad de la cultura. A juicio de P. Ricoeur, la diferencia

170 *Ibid.*, p. 128

171 Cfr. Berlin, I., op. cit., p. 25

externa, nos remite al descubrimiento de la pluralidad, la cual nunca es una experiencia inocua (172), porque es el que nos reduce a ser otro entre otros, lo que lejos de significar reconocimiento, nos reduce a la indiferencia e intercambiabilidad (173). Al perder el pensamiento masculino, blanco, occidental, su soberanía, se expone a ser cuestionado, en tanto que no es más homogéneo, ni monolítico.

Las utopías del poder, utopías androcéntricas, están implícitas en la crítica de la posmodernidad, al poner en tela de juicio el sistema representacional de Occidente, cuya visión única, es la del sujeto esencial masculino. Para la posmodernidad el sujeto de la representación está en crisis, al ser cuestionado el sujeto monológico por el sujeto comunicativo, introduciendo así la inestabilidad, la heterogeneidad, la discontinuidad; contra la representación del sujeto cartesiano proclama la tiranía del *significante*, de su *violencia*, de su *ley* (174). En las utopías clásicas, las mujeres fueron representadas, con estatuto humano de segunda; dicha representación estaba avalada por el sistema de poder, el que dictaba la legitimidad de las representaciones. En las utopías del poder, las mujeres fueron representaciones prohibidas. Al negarles su legitimidad como sujetos, como señala Craig Owens, las mujeres fueron representadas sólo como objetos (175).

En consecuencia, el lugar que guardan las mujeres en las utopías del poder, determinado por una concepción del mundo estática y una verdad única, a través de una representación que las redujo a simples objetos, dentro de un mundo concluso, acaecido, cerrado. representará un reto para la utopía feminista.

Será tarea de las mujeres mismas contribuir a crear la posibilidad de una nueva concepción del mundo abierta y dinámica, cuyo horizonte permita un espectro de mayor amplitud representacional, sustentado precisamente en la diversidad. Esto será posible en la medida en que las mujeres rescaten su herencia y contribuyan a la emergencia de su aportación a la cultura, en tanto sujetos significantes, cuya palabra reconquistada, unida a otras voces también silenciadas, permita contribuir a la reformulación y transformación del mundo.

172 Ricoeur, P., citado por Craig, Owens, en *El Posmodernismo*, "El Discurso de los otros: las Feministas y el Posmodernismo", p. 94

173 *Ibid*

174 *Ibid.*, p. 96

175 *Ibid.*, p. 97

II.- LAS UTOPIAS DE LA IGUALDAD

Zeus ...llamó a esa mujer Pandora... la mujer, la gran tapa del jarro al quitar con las manos... dispersó, y a los hombres preparó tristes pesares. Sola allí, la Esperanza, en infrangible morada, dentro quedose.. afuera no voló.

Los Trabajos y los Días.

Hesíodo.

INTRODUCCION

La utopía feminista empezó a gestarse desde el primer sueño de libertad soñado por las mujeres, bajo el sistema patriarcal; el proceso de este deseo, manifiesto en el largo sueño soñado por ellas mismas, nos permite contemplar su participación en la historia, paralelamente al despertar de la conciencia sobre su ser en el mundo. Protagonismo que pretendemos mostrar, en la segunda parte de esta investigación, para lo cual, hemos de apoyarnos en la filosofía de Ernst Bloch, filósofo de la esperanza, que es en donde se inscribe la utopía feminista.

Según señala E. Bloch, el protagonista de la historia es aquél que ilumina y transforma la realidad; mediación que se establece a medida que el sujeto se entiende a sí mismo; al entrar en posesión de sí y orientarse en el mundo, llena de sentido a éste con plenitud y finalidad. Es este proceso el que veremos reflejado en la utopía feminista, en la medida en que las mujeres se van constituyendo en protagonistas de la historia; proceso en el que irán asimismo, construyendo las categorías de: esperanza, posibilidad, tendencia hacia lo nuevo, libertad, núcleo de la utopía; así como el de identidad, su categoría límite.

Para Ernst Bloch, la palabra utopía en sentido riguroso, significa camino ensayado y contenido de una esperanza sabia (176). Siendo así, la utopía feminista podría ser definida, como el proceso de la esperanza, aquella que según este filósofo, es el núcleo fundamental del ser humano, presente en todos los sueños soñados despiertos, que es el sueño anticipatorio, es decir, utópico. Para Ernst Bloch aprendemos a esperar hasta el deseo mismo, hasta que éste se va volviendo más claro (177). La utopía feminista, sólo puede ser comprendida desde el horizonte de la esperanza, entendida ésta como

176 Bloch, E., *El Principio Esperanza*, T. I, p. 148

177 *Ibid.*, p. 147

intención hacia una posibilidad que todavía no ha llegado a ser (178), porque la esperanza a la que E. Bloch se refiere, no es la que constituye los sueños de evasión o de fuga, sino la que conforma los proyectos humanos, que han sabido enfrentar al mundo dado, o cerrado, concluso o estático; de manera que sorá la esperanza la que permita romper con la angostura y los límites de la realidad. La esperanza a la que E. Bloch nos remite, es aquélla en donde la identidad de las mujeres se va configurando; esperanza, que por otra parte, él llama concreta, porque es la que permite trascender dentro de lo posible; la cual a medida que se va cumpliendo, va abriendo nuevos posibles, es decir, nuevas realidades (179), hasta ser tan amplios que representen a los otros (180).

Por tanto, hemos de referirnos a aquellos momentos de la historia de las mujeres, que consideramos especialmente significativos, para contemplar la forma en que estos sueños fueron ampliando el horizonte desde el cual lucharían por lo que hoy llamamos feminismo; entendido éste, como la reivindicación del ser de las mujeres, en términos de igualdad frente al hombre, y con respecto a su diferencia, lo que implica la reivindicación de su ser para la acción, en el proyecto revolucionario, en el que está en juego el compromiso de participar en la transformación del mundo; en un mundo humano, más justo para todos, bajo la nueva racionalidad de la diversidad.

La utopía feminista ha de mostrarnos, algunas de las diversas modalidades con las que los sueños de las mujeres fueron dando forma a un tipo peculiar de realidad, a través de las huellas que las mujeres fueron dejando, al margen de la racionalidad establecida por el poder patriarcal; por tanto, hemos de enfrentarnos a una nueva lectura de la historia -con base en la ontología blochiana del aún-no-ser-, dado que se trata de una escritura característica; la que hemos de aprender a develar y decodificar, en nuevos espacios, construidos por ellas mismas, no siempre al margen de aquéllos que les fueron destinados; espacios utópicos diseñados, en un principio, de manera un tanto confusa e inconsciente; los que a medida que los construían, constituían, su propia identidad, al mismo tiempo que incidían en la lucha de liberación de los otros olvidados de la historia.

Una de las maneras a través de las cuales podemos rescatar los signos utópicos de las precursoras, está inscrita en las formas en las que expresaron su rebeldía en la historia, trazada como huella de inconformidad, traducida en términos de actitudes y acciones que se destacan como disfuncionales o anómalas, es decir, como comportamientos llamados por nosotras *transgresores*, en tanto que representan una ruptura con el código de racionalidad establecido por una época determinada, poniendo en peligro toda la estructura axiológica que las controla.

178 *Ibid.*, p. 154

179 *Ibid.*

180 *Ibid.*, p. 79

El comportamiento mostrado por parte de estas mujeres ejemplares, les valió ser calificadas con todos los matices que tradicionalmente son usados para definir el mal: según la concepción metafísica, el no-ser, frente al ser del hombre; según la perspectiva dual del ser humano, la parte oscura e instintiva, frente a la voluntad relacional; en otras ocasiones, la mujer es el mal, entendido como lo necesario: lo que permite condicionar el bien, es decir, al hombre: *los males no son verdaderamente tales, en cuanto son necesarios al orden y a la economía del universo* (181). Más tarde, serán comparadas con lo irracional, frente a la racionalidad o al deber ser. Dentro de una óptica dialéctica del ser, dividido en dos principios antagónicos, positivo y negativo: espíritu-naturaleza, cultura-biología, o bien, historia-naturaleza, las mujeres son lo negativo: naturaleza y biología.

En suma, al trastocar estas mujeres el orden establecido, e instalarse en espacios marginales, y adoptar actitudes proscritas, fueron conceptualizadas negativamente, según la determinación del mal, sostenido por parte del poder vigente; lo cual hizo necesario que las mujeres se desconstruyeran conceptualmente, dándose nombres a sí mismas, iniciando así la reconstrucción de su propio ser, a través de su propia utopía.

En este proceso de desconstrucción-reconstrucción de su identidad, las mujeres intentarán reivindicarse, ante un poder que les asignó el mal, mostrando que no son: ni carencia de ser, ni la parte oscura de éste; así como tampoco son lo irracional de la razón que las nombra; ni serán lo opuesto al mundo masculino, sino que reclamarán su estatuto de seres humanos iguales a los hombres, en capacidades y condición moral, exigiendo las mismas oportunidades, porque, como señala Carla Lodzi, *...las exigencias que vienen clarificando no implican una antítesis, sino un moverse en otro plano* (182).

El tono y carácter de la demanda sobre la igualdad que las mujeres reclaman para sí, hace que el feminismo de la igualdad sea dividido en: profeminismo, feminismo premoderno y feminismo moderno o liberal. Los matices que adoptará la utopía feminista de la igualdad, están dados por los diferentes niveles de conciencia alcanzados por estas feministas.

Las precursoras igualitarias, transgresoras de la definición del logos del poder, se muestran en ocasiones, incluso, como *disidentes controladas*, cuya función servirá a la misma estructura del poder, tratando éste de neutralizar toda la carga subversiva que estas mujeres irán acumulando, y los espacios que irán ganando, hasta convertirse en contestatarias abiertas de la definición del mal, así como del poder mismo, al que irán reformulando y redimensionando, hasta transformarse en algún lejano momento de la Historia, en el otro poder, aquél que se

181 Cfr. Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, p. 749

182 Lonzi, Carla, *Escupamos sobre Hegel*, p. 51

define como un poder para y no como poder sobre, que servirá de base de sustentación a la nueva racionalidad del feminismo maduro.

Cabe recordar, que en la utopía feminista -contrariamente a las utopías del poder, en donde el ser-valor estaba determinado por el parámetro masculino- desde la perspectiva de la filosofía de E. Bloch, y según este filósofo valora al ser humano, las mujeres, estarán situadas en relación al valor, no por referencia al arquetipo masculino, sino al telos, es decir, por la densidad de su a dónde y su para qué. En otras palabras, la diferencia entre unas mujeres y otras, estará dada por la diversidad de sus sueños y la amplitud de sus esperanzas. Por tanto, encontraremos en ellas diferentes grados de conciencia anticipatoria, manifiesta tanto: como mera negatividad, fantasía huera, o como sueños de futuro, sueños maduros; es decir, sueños inauténticos y sueños auténticos de futuro.

En otras palabras, la utopía feminista, como fenomenología de la esperanza, nos remitirá a diferentes momentos de la conciencia feminista: 1) utopía de la igualdad: el profeminismo, el feminismo pre-moderno, y el feminismo moderno, que es la que veremos en esta segunda parte de nuestra investigación. 2) El feminismo de la diferencia, a tratar en la tercera parte. En estos diferentes feminismos, o diferentes evoluciones de la conciencia utópica, hemos de observar la forma en que el deseo a partir de la inmediatez, se va volviendo más maduro, hasta convertirse en un deseo, que podríamos llamar formal, en el sentido en el que, a partir de un cierto distanciamiento, sobre el mismo, se puede teorizar sobre él; hasta aquél en el cual se relaciona íntimamente con la identidad, entendida, en términos hegeliano-blochianos, como la identidad sujeto-objeto, o abolición de la enajenación; en donde, las mujeres, de vuelta a sí mismas, han recuperado su para sí: momento el más esperado en la esperanza.

1.- PROTOFEMINISMO

Impossible to conceive of a desire that does not entail conflict and destruction.

The Newly Born Woman
Hélène Cixous

1.1. ALMEAS, BAYADERAS Y AULETRIDAS

Nosotros jugamos y sabemos que jugamos; somos...algo más que seres de razón, puesto que el juego es irracional.

Homo Ludens
Johan Huizinga

En la fenomenología de la esperanza, que es como podría caracterizarse la utopía feminista, las protofeministas representan el deseo que surge de la inmediatez, es decir, de la emotividad; la cual genera la fantasía, como atmósfera que permite la germinación del sueño anticipatorio de la libertad. No obstante, que son sueños utópicos aún inmaduros, en ellos se revela el rechazo a una realidad deficitaria y estrecha; lo que permite la puesta en marcha hacia lo mejor posible.

Las mujeres que podemos considerar como precursoras ancestrales del feminismo, a juicio de Simone de Beauvoire, son las llamadas prostitutas religiosas; mujeres que en nuestros días son consideradas como artistas, en tiempos remotos conformaban un grupo de excepción, al margen de los parámetros bajo los cuales vivía la mayoría de las mujeres; aquéllas formaban una casta de bailarinas y músicas, como son las almeas de Egipto o las bayaderas en la India, las que se han perpetuado hasta nuestros días; o bien las auletridas quienes eran admiradas como tocadoras de flauta (183).

Estas mujeres ocupaban un lugar privilegiado, según la función que desempeñaban dentro del rito religioso, y por tanto de acuerdo a la utilidad prestada al sistema de poder. No obstante, en tanto portadoras de la sensibilidad y la imaginación, su participación social está vinculada con el lado oscuro de la realidad, es decir, con lo lúdico, lo gozoso, lo erótico, lo prohibido. El cuerpo de estas mujeres se convierte en vehículo de transgresión, al trascender la función reproductora, asumida

183 Cfr. Beauvoire, S. op. cit., T. I, p. 113

por las otras mujeres, como única posibilidad vital, con carácter de destino.

Aún cuando el deseo utópico de estas mujeres es aún confuso, el elemento lúdico, prelude la libertad que vendrá; en solidaridad con las sombras, serán como señala Eugenio Trias con respecto a la contraparte de la razón, las que sostengan el compromiso con la locura, para desenmascarar a la razón, aun cuando señala, muy acertadamente, que, *contraatacar a ésta, convertir lo que para ella es negativo en positivo, no significa ningún avance, sino la pura y simple inversión de lo mismo y agrega, sin embargo esta inversión, que no es una verdadera contestación...puede constituir la propedéutica de una ruptura (184).*

Estas profeministas, por tanto, serán las portadoras de la esperanza disfrazada de eros; el que actuará, como ideal, cuya función utópica, en términos blochianos, no tiene aún un objetivo preciso, pero operará como idea reguladora, o como punto de orientación (185).

1.2. LAS TRANSGRESORAS DE HESTIA

...el poder no se ejerce desde el ámbito privado. Este es ilusorio. El poder está fuera.

El Instinto Maternal o la Necesidad de un Mito

Norma Ferro

La situación de las mujeres en la Grecia clásica se explicita, a través de la asociación que generalmente se establece, entre el concepto de ilustrada y el de *hetaira*. Las *hetairas* son prostitutas de alta categoría, *compañeras de los hombres*; solían ser, en su mayoría, extranjeras a quienes se les prohibía casarse con ciudadanos atenienses; generalmente eran instruidas (186), lo que hace que se confundan con las ilustradas; tanto unas como otras, se incluyen dentro del profeminismo debido a que gozan de un mayor campo de acción en relación con las mujeres ordinarias, disponiendo de una educación semejante a los varones ilustrados, así como de sí mismas y de su riqueza. Admiradas y frecuentadas por su belleza y erudición, eran consideradas *personas*, al nivel de los hombres más cultos de su

184 Trias, Eugenio, *Filosofía y Carnaval*, pp. 67-69

185 Bloch, E. op. cit., p. 77

186 Alic, Margaret, *El Legado de Hipatia*, p. 39

tiempo, al grado que éstos, podían presentarlas como sus casi iguales (187).

Entre las ilustradas más destacadas, se encuentran tres filósofas, vinculadas estrechamente a la vida de Pitágoras, -llamado el filósofo feminista, debido a que en su comunidad en donde se practicaba la especulación filosófica y las matemáticas, se encontraban veintiocho mujeres, entre maestras y alumnas-(188): su esposa Theano, su hija Dano y Aristoclea, o Temistoclea, sacerdotisa délfica, quien fuera su maestra y lo sucediera a su muerte, en la dirección de la hermandad pitagórica. Escribió tratados de matemáticas, física y medicina y se dice que ganó un debate con el célebre Eurifón (189).

La mayor parte de las mujeres que concurrían a la Academia platónica, eran extranjeras, debido a que las leyes excluían a las mujeres de las reuniones públicas, por lo cual, algunas asistentes se disfrazaban de hombres. Entre las más célebres atenenses se encuentra: Diótima, sacerdotisa de Mantinea, maestra de Sócrates, vinculada también al nombre de Platón y quien fuera a su vez discípula de Aspacia de Mileto, asociada a la figura de Pericles. Lastenia, maestra y compañera de Espeusipo. Temista asociada con Epicuro, y la compañera de éste Leontio; Areté de Cirene, hija de Aristipo, quien escribió cuarenta libros, tuvo 110 alumnos filósofos y sucedió a su padre en la dirección de la comunidad cirenaica que él había fundado, de quien además se decía que tenía la hermosura de Helena, la virtud de Tirma, la pluma de Aristipo, el alma de Sócrates y la lengua de Homero (190). Pese al talento de estas mujeres, algunas de ellas se les reconoce más por su historia amorosa que por sus conocimientos.

Tanto Aspacia como Dano, haciendo uso de su posición, lucharon por lograr que las mujeres se educaran, en contra de una legislación que restringía la posición de las mujeres a su hogar; Dano misma, fungía como maestra de otras mujeres, a las que enseñaba en sus propias casas (191). Pese al reconocimiento que se hace a la inteligencia de estas precursoras feministas, sus nombres siempre aparecen relacionados al nombre de una figura masculina, sirviendo ésta de aval moral, legal y social. Aunque, Safo resulta una excepción, puesto que es reconocida por méritos propios, en términos generales, el prestigio de estas mujeres, está ligado a la aprobación dada por los hombres mismos. Si estas mujeres fueron simbolizadas por Atenea, diosa de la sabiduría, no olvidemos que dicha diosa es, sin embargo, producida por Zeus, engendrada en su cabeza.

187 Beauvoire, S., op. cit., p. 114

188 Cfr. Alic, M., op. cit., p. 35

189 Ibid. p. 37

190 Ibid., pp. 40-42

191 Cfr. Miles, Rosalind, *Women History*, pp. 102-103

Aun cuando las ilustradas son reconocidas como poseedoras del logos, arma que les permitiría participar en las contiendas llevadas a cabo en el ágora, en donde se libran las batallas por el poder, -a través de la razón, de la persuasión racional, de la negociación y de la dialéctica-, son mantenidas al margen de la acción política. Esto es comprensible si consideramos que estas mujeres no gozaban de los mismos derechos legales que un hombre, es decir, no eran reconocidas como ciudadanas. Por tanto, su ámbito de poder sólo podía ejercerse, puertas adentro, en el hogar, espacio en el que ponían en juego toda su inteligencia y talento para ganarse el derecho de alternar con sus iguales: los hombres sabios. No obstante que estas mujeres conquistaron instancias que las llevaba a trascender el gineceo, y alcanzar un nuevo estatuto, éste era sólo vigente puertas adentro.

La situación de estas ilustradas, se vuelve más clara, si consideramos el lugar que las mujeres ordinarias tenían en la sociedad, simbolizadas por Hestia, diosa del hogar. Las que a su vez sólo pueden ser comprendidas en oposición a Hermes, quien representa al hombre, cuya función es de mensajero-intermediario entre los hombres y los dioses; el lugar que ocupa en el hogar no está ni adentro ni afuera, sino en el espacio intermedio entre la vida pública y la vida privada, entre el Estado y la familia: el quicio de la puerta. De manera que el ámbito que les es propio, es el del mundo abierto : *sin puertas, ni cerraduras, ni fronteras* (192).

En cambio, a las mujeres comunes y corrientes, significadas por Hestia, les fue asignado el trono dentro de la casa, en el centro de ésta, en el mundo del adentro; sitio, que según señala Laura Benítez, resulta un espacio tanto físico como ideológico: *símbolo de firmeza y permanencia*. Hestia es la guardiana del fuego del hogar y la representante del punto fijo, punto de referencia en torno al cual no sólo el mundo cotidiano del hombre se organiza y orienta, sino que al cosmos mismo le permite unidad y cohesión, dado que Hestia, es también la representante de la tierra, y ésta, según la cosmogonía de la época, es el centro inmóvil del cosmos (193).

La vida de las mujeres ordinarias está tan alejado de la vida de los hombres, como de las mujeres ilustradas. Esto se explica, porque era un mundo, en donde, a juicio de W. Jaeger, las mujeres o eran demasiado toscas y oprimidas o demasiado cultas (194). Por otra parte, la conciencia de libertad en las ilustradas es tan incipiente, que apenas si consideran la existencia de las otras mujeres; no pueden reconocerse en ellas en lo que viven en común: la opresión; a juicio de S. de Beauvoire, el hecho de que estas ilustradas nunca expresan su

192 Cfr. Benitez, Laura, "Perspectiva Mítica e Ideológica de la Cultura Griega", en *Naturaleza Femenina*, pp. 25-26

193 Ibid

194 Cfr. Jaeger, W., *Paideia*, p. 313

inconformidad o simpatía, sobre la situación que viven las otras mujeres, es un fenómeno sólo explicable por el desconocimiento de las causas que generan la inferioridad y subordinación (195). No obstante, hemos de recordar que tanto Aspacia, como Dano, muestran ya una conciencia francamente feminista, al hacer hincapié en la importancia que la educación tiene para las mujeres.

Sin embargo, la forma en que la utopía feminista apunta aquí, es la lucha entre el afuera y el adentro, entre el mundo privado y el mundo público. Lucha que en estas precursoras se da aún como bosquejo. Si como señala Ernst Bloch, los sueños diurnos nos permiten anticipar el futuro, conscientes del aún-no y nos indican lo que hemos de inventar, para que esa nueva realidad se produzca, los sueños de las ilustradas no son aún capaces de generar un nuevo lenguaje, ni una estructura propia, que permita formular con mayor claridad el deseo de las mujeres e irrumpir en un mundo antropomórfico, tanto físico como ideológicamente, para transformarlo y construirlo en sus propios términos. La tensión entre el mundo privado y el mundo público, no es aún lo suficientemente fuerte, como para crear la ruptura dentro de estos espacios masculinizados, no obstante, que van construyendo las condiciones de posibilidad futuras y dando orientación a ese movimiento dentro de lo que hemos llamado: el ámbito de la *propedéutica de la liberación* de las mujeres.

Si la política, como señala E. Nicol, es *cosa de palabras...* y la experiencia política es eminentemente verbal (196), la utopía feminista, en este momento, se asemeja a lo que Marguerite Yourcenar, señalara como el momento en el que aún es muy pronto para pensar y hablar por cuenta propia, ... lenguaje que se asemeja al tartamudeo de un herido grave a quien reeducan (197).

Con respecto a la relación entre palabra y poder, Amelia Valcárcel apunta que a las mismas mujeres representadas por Hestia, se les puede considerar poderosas, dentro del sistema patriarcal del mundo antiguo, aún cuando ocupan un ámbito precívico; sólo que el poder de Hestia y el ágora resultan complementarios e incompatibles; mientras que el poder de los hombres se confunde con el sistema patriarcal, o con poder a secas. En el caso del poder de las mujeres circunscrito al hogar, resulta absorbido por el otro poder, poder masculino a quien sirve. Según esta autora, la diferencia de poder entre hombres y mujeres, está en el tipo de palabra que sustentan; Hestia tiene un poder mudo, es decir, no argumentativo, no político, por tanto, no es propiamente un sujeto (198). Mientras que las ilustradas tienen el poder, al poseer la palabra, sólo que ésta es aún una palabra masculinizada. Parafraseando a A.

195 Cfr. Beauvoire, S., op. cit., p. 113

196 Nicol, E., *Idea del Hombre*, p. 175

197 Yourcenar, Marguerite, citado por Josyane Savigneau, en *Invencción de una Vida*, p. 73

198 Cfr. Valcárcel, A., *Sexo y Política*, pp. 30-32

Valcárcel diremos que es una palabra que al mismo tiempo que las hace sujetos las sujeta al orden patriarcal.

Si como señala Amelia Valcárcel el poder está determinado por el tipo de palabra emitida, las *hetairas*, son portadoras de una palabra no muda, como las sucesoras de la diosa Hestia, pero se trata de una palabra sin la fuerza para poder imponerse en el mundo masculino, representado éste por el ágora. La voz de las *hetairas*, es aún tímida y balbuceante; han continuado nombrando a las cosas con nombres impuestos por la racionalidad masculina; se trata aún de una palabra que en términos de la propia A. Valcárcel, quiere pero no puede inventar palabras que puedan cerrar las *aporias* (199) en que se encuentran los sujetos, mujeres, en ese momento. No basta por tanto, con soñar la utopía, hay que aprender a formular los sueños con palabras, como condición de posibilidad de su concreción y aprender a que sean escuchadas, atendidas y respetadas.

1.3. LAS MATRONAS ROMANAS

...aquello que el individuo hereda, de todos modos tiene que adquirirlo de nuevo.

Fraud Anti-Pedagogo

Catherine Millot

Así como las mujeres *ilustradas* griegas estaban ligadas al mundo de la filosofía y al mito y definidas en relación a la vida pública, las romanas, a las que hemos considerado precursoras de la utopía feminista, estarán vinculadas al mundo de la ciencia, a la medicina, concretamente, puesto que era una de las más destacadas disciplinas científicas practicadas por los romanos y en la que siempre se le concedió un espacio a las mujeres; entre las médicas famosas encontramos a Elefantis y Lais (200); asimismo, estarán enfrentadas al derecho como la máxima institución que servirá de punto referencial, de la definición de su estatuto social; el ámbito legal, será el que más les preocupe conquistar, puesto que las mujeres, bajo la ley romana, eran poco menos que esclavas, aun cuando, su situación social era mejor que la que gozaban las mujeres de la Atenas clásica. Las romanas podían leer y escribir, así como tener preceptores, en el caso de las clases altas.

199 *Ibid*

200 Cfr. Alic, M., op. cit., p. 48

Las mujeres romanas al casarse adquirían el derecho de ocupar el centro de su residencia o el atrium; situación que las ponía por encima de las griegas, quienes se veían recluidas en sitios privados: el gineceo. Aunque el atrium contiene aún la carga de exclusión y marginación, la matrona romana era considerada la regidora del hogar; auténtica socia de su marido, tanto por su carácter de copropietaria de los bienes de aquél, como por su papel de acompañante en reuniones públicas: comidas, fiestas y espectáculos, en las que alternaba con los hombres, si no a nivel de igualdad, su desigualdad no era tan evidente, como lo era en el caso de las griegas comunes, excluidas del mundo masculino.

Señala Plutarco, que la mujer-niña del general Pompeyo, Cornelia Scipio, además de poseer grandes cocimientos de geometría y filosofía, compartía el gobierno con su esposo y a su salón asistían Galeno y Diógenes Laercio (201), situación que superaba al de las ilustradas griegas. El espacio ocupado por las mujeres romanas, llegó a adquirir una importancia tal, sobre todo en casos donde eran además poseedoras de grandes fortunas, que alcanzó niveles amenazantes para el estatuto social masculino; lo que llevó a los hombres a tomar medidas de defensa, para lo cual, se apoyaron en las leyes; a fin de cuentas eran escritas por ellos mismos, para restar poder a las mujeres y despojarlas de sus posesiones. S. de Beauvoire señala, cómo ante dichas leyes, las matronas enfurecidas se agruparon y manifestaron su inconformidad, a través de protestas en la Plaza Pública, impugnando las medidas que les usurpaban sus derechos. La fragilidad e imbecilidad de las mujeres, eran los argumentos en los que se basaban los hombres, para justificar la abolición de leyes que antes les habían dado derechos basados en el reconocimiento de una decorosa igualdad (202). Para S. de Beauvoire, tales contradicciones, sufridas por parte de las mujeres, eran explicables, debido a que pese a que éstas poseían poder económico, éste no incidía en el ámbito político, reduciéndose su independencia hasta volverse mera abstracción, debido a que no engendraba la capacidad para la acción política, que es el ámbito en el cual se revela el poder (203).

No obstante, las limitaciones bajo las cuales vivían estas mujeres, su actitud de rebeldía, indignación y protesta, puede ya ser interpretada como una franca actitud feminista; debido a que se trata de demandas específicas en relación a derechos propios de las mujeres, conscientes de su despojo, sin caer en la trampa ideológica que justifica la violación con base en una supuesta inferioridad. Podemos considerar que es una actitud feminista, el hecho mismo de agruparse y organizarse, para poder manifestar su inconformidad, con el fin de hacer escuchar su voz, cuando: *se expanden tumultuosamente por la Ciudad, asedian los tribunales, fomentan conjuras, dictan prescripciones, atizan*

201 Ibid., pp. 45-46

202 Cfr. Beauvoire, S., op. cit., p. 119

203 Ibid

guerras civiles y van en consejo a buscar la estatua de la Madre de los Dioses y la escoltan a lo largo del Tiber (204); se trata de un fenómeno que tardará en repetirse, tal vez, hasta bien entrada la Era Moderna: el tomar las calles por asalto.

No deja de llamarnos la atención, la cercanía ideológica que tienen estas mujeres con las del S. XX, cuando nos enteramos, por Margaret Wade Labarge, del hecho de que en el S.I y comienzos del II, surgió un grupo de mujeres disidentes, quienes se negaron a la maternidad y se abocaron al divorcio; aún más, ante leyes que les prohibían el adulterio, hay matronas que se afiliaron a la práctica de la prostitución, con el objeto, tal vez, aún no del todo claro, de afirmar ante sí, la posesión de su propio cuerpo. Agrega esta autora que, llegó un momento, en el que el abandono de la moral tradicional, llegó a tal punto, que la familia se vió casi en estado de disolución; los divorcios se hacían tan comunes que a veces una serie de ellos llevaba a la dama y a su dote al original lecho nupcial, después de haber pasado muchas fases intermedias (205).

Las mujeres romanas para lograr el divorcio, así como la exención de la maternidad, o el derecho a lo que hoy llamaríamos la maternidad voluntaria, tratarán de adquirir las armas para luchar en los términos mismos del poder que las oprime. Señala S. de Beauvoire, cómo algunas mujeres, con el propósito de demostrar que estaban a la misma altura intelectual y física que los hombres, trataron de entrar en posesión de aquello que les hacía tales, es decir, lo que les daba el poder: el dominio de la palabra y la agresividad; algunas mujeres estudiaron abogacía, para apoderarse del lenguaje que dictaba normas e imponía penas en contra de ellas; o bien, trataban de igualarse en agresividad, para lo cual se lanzaban a estudiar una profesión que les permitiera mostrar su carácter combativo, lo que pensaban que lograrían al estudiar estrategia militar. En la mayoría de los casos, estas mujeres, debido a su poca educación, se limitaban a imitar sólo los vicios de los hombres. De manera que la libertad que trataban de alcanzar, era sólo libertad vacía...libres para nada más (206); es decir, que les era imposible imaginar una forma diferente de ser, que no fuera bajo los parámetros masculinos, ya se tratara de positivos o negativos. Sus posibilidades no podían ser concebidas más allá de los puntos de referencia establecidos por la cultura antropocéntrica. Demostrando con ello su carencia de libertad, es decir, su incapacidad de nombrar lo innombrable, que es una de las formas a través de las cuales la libertad se muestra.

Ante la falta de un contexto socio-político que brindara a estas mujeres su reconocimiento como seres humanos, así como el desconocimiento de una cultura femenina que les antecediera, en la cual apoyarse para poder reconstruirse a sí mismas, de donde

204 Wade, L. Historia de la Moral, p. 103

205 Ibid

206 Cfr. Beauvoire, S., op. cit., p. 120

procediera una definición e identidad propia, terminaron por despertar sólo el sentimiento y el respeto que suscitan los seres trágicos, caricaturescos e infantiles, jugando a ser, en tanto mera imitación del ser del otro.

La situación de las primeras feministas, si así podemos llamarlas, nos remite al concepto de libertad, como categoría histórica. Nos recuerda el caso que cuenta Philip Ariès, en *Historia de las Vidas Privadas*, en la que, un grupo de esclavos rebeldes sicilianos, una generación anterior a Espartaco, por medio de una gran revuelta, trataron de escapar de su miseria y sustraerse individualmente a la servidumbre y conseguir su libertad. Su propósito, lejos de abolir la esclavitud, estaba delimitado por el deseo de crear un reino para ellos, para lo cual designaron nuevamente a un rey; fueron, por tanto, incapaces de imaginar una sociedad diferente a la que habían vivido como esclavos (207). Tal es el caso de las precursoras de la libertad de las mujeres. Los sentimientos de estas feministas, son sólo deseos, pre-sentimientos de las capacidades que anidan en ellas, de aquello que serán un día capaces de realizar (208).

2.- FEMINISMO PREMODERNO

2.1. LAS ABADESSAS

*En toda situación, una mujer...
tiene una cierta libertad de maniobra:
siempre queda en el engranaje un
margen de maniobra para montar el
propio.*

Historia de las Mujeres

Paulette L'Hermite-Leclercq

La conciencia utópica de las mujeres medievales, de los siglos XI-XIV, está estrechamente vinculada al contexto histórico en el que se encuentran inmersas; se trata de un mundo en transición, en el que empiezan a gestarse los elementos que permitirán la construcción del mundo moderno, a través de la reestructuración de la sociedad, en la que se perfila la emergencia de nuevos

207 Cfr. Ariès, Philippe, *Historia de la Vida Privada*, T. I, p. 72

208 Cfr. Bloch, E., *op. cit.*, p. 10

sujetos sociales, el tercer estado, lo que conlleva la creación de nuevos espacios y nuevas formas de poder.

Las feministas premodernas respirarán una atmósfera ideológica, cuya dinamicidad está determinada, por un lado, por las Cruzadas y las luchas económicas de las ciudades europeas con el Cercano Oriente, así como por las luchas constantes entre feudos; por otro lado, por la intervención de la Iglesia como instancia ordenadora del nuevo juego de poderes, surgido ante la amenaza de la cultura espiritual y material de Occidente, por parte de la cultura musulmana, de manera que *no habrá gesto humano ni organización social que escape a la racionalidad impuesta por la Iglesia...* (209).

La Iglesia se erige en el poder que nombra, define, canoniza o sataniza. Las posibilidades económicas de un mundo en gestación no alcanzan la libertad de las mujeres, cuya situación, aunque se modifica, no cambia sustancialmente. Por el contrario *ha llegado la hora de las reclusiones* (210). La Iglesia será la instancia que marque el ritmo y el tiempo de la conciencia utópica de las feministas medievales, así como la que delimite el espacio en el cual aquélla se proyecte.

La Iglesia, pese a su rigidez, se constituye en espacio utópico para las mujeres, en un mundo en donde éstas son consideradas como parte de las *res privatae*; comprendidas entre los bienes muebles, el ganado, los no capacitados para portar armas - descartados de tomar parte en las expediciones militares-, los menores de edad, los deficientes mentales, los excluidos de las asambleas públicas, los no libres (211). En otras palabras, el estatuto social de las mujeres es comparado con las cosas, los animales, los niños, los locos o los esclavos.

El espacio al que se reduce la acción de las mujeres rara vez se encuentra más allá de la *cámara de las damas*; relegadas a un lugar en donde el único que puede moverse con libertad es el patriarca, y el único lugar para escapar es el vergel, patio interior, semejante al claustro, espacio construido para *crearles la ilusión de que están lejos de los demás e imaginar que se han perdido*. La única forma en la cual les es permitido salir de sus refugios, al mundo exterior, es en compañía de una persona de *respeto* y protegidas por otra *envoltura ostensible*: el velo (212). Las feministas premodernas serán, por tanto, aquellas que traten de romper con la membrana protectora, buscando un lugar que les permita refugiarse de la potestad patriarcal. Los conventos representarán la alternativa única, en donde poder vivir sin el amparo de un hombre, sin que ello constituya un suicidio social.

209 Cfr. Xirau, Ramón, *Introducción a la Historia de la Filosofía*, p. 72

210 Briña, Ph., op. cit., T. II, p. 149

211 *Ibid*

212 *Ibid*

El convento, lugar amurallado, representa un refugio tanto físico como mental; espacio utópico, que les permite soñar la realización de un proyecto vital, construido a partir de términos propios. No obstante el control que la hegemonía eclesiástica pretende ejercer en la dirección de sus conciencias, el convento se constituye en un lugar donde algunas mujeres, pueden ejercer cierto poder, gracias a su talento y a su capacidad administrativa, convirtiéndose estos espacios en verdaderos Estados dentro del Estado. En suma, los conventos constituyen el ámbito en el cual las mujeres construyen su utopía, como antes lo fueron, para las profeministas, los templos, los salones, los lugares de diversión y las plazas públicas.

Los conventos representaron espacios donde las mujeres podían desarrollarse intelectualmente, tanto filosófica como científicamente, creando saberes específicos de mujeres y para mujeres, al margen de la racionalidad patriarcal y sin tener que competir con los hombres. Así encontramos mujeres copistas, o dedicadas a la pedagogía, a la literatura, a la filosofía, a las ciencias, en especial a la medicina, aun cuando de manera muy rudimentaria, puesto que eran conocimientos obtenidos empíricamente. Estos saberes se dejaron de practicar, cuando se desplazaron a ámbitos especializados, como las escuelas cardenalicias y las universidades (213), de las que, como sabemos, eran excluidas las mujeres.

Es difícil disociar el saber y el hacer de las mujeres del medioevo, del desarrollo de su conciencia feminista. Desde el momento en que su acción se salía de lo habitual o común, según el concepto que de ellas sostenía la ideología de la época, consideramos que ya estaba implícita una cierta conciencia de la especificidad de su situación en el mundo, ante la cual tomaban una actitud contestataria con respecto al poder del cual eran marginadas. Lo que se evidencia, al crear no sólo espacios, sino aun saberes propios, sin tener que constituirse en amenaza abierta, para quienes habían diseñado previamente un lugar para ellas en el mundo.

Entre las mujeres a las que podríamos considerar como portadoras explícitas de la utopía feminista, dentro del monaquismo del S. XII, hemos de contar a Hildegarda de Bingen, Cristina de Markyate y Cristina de Pisán, por nombrar sólo a algunas. Cabe hacer mención, que algunas de ellas fueron recluidas en el convento en contra de su voluntad, o por iniciativa de terceras personas.

Hildegarda de Bingen, llega al convento desde su niñez, en una abadía de Renania, centro intelectual que le permitió estar al corriente de temas tanto de carácter científico, como religioso y literario; escribió dos tratados: *La Physica*, que constituía una clasificación de los elementos naturales y *La Causae et*

213 Cfr. Wade Labarge, Margaret, op. cit., p. 31

Curæ. Estas obras hablan por sí mismas del carácter de su autora, si consideramos que ambos tienen por tema lo que el maniqueísmo religioso definía como lo prohibido, por tanto, lo innombrable: la sexualidad femenina (214). El tono subversivo de la obra de esta autora se evidencia, tanto en el tema, como en la forma de tratarlo. Además de abordar la concepción y la relación sexual, enfatiza el papel activo que la mujer juega en ella, lo que implica toda una revolución, en un acto considerado sólo con fines procreativos, exento de toda connotación hedonista. El tema de la sexualidad, abordado, por esta autora, es revolucionario aun ante la ciencia misma, por el carácter estrictamente científico de su tratamiento. Tema que reaparecerá como una de las características del feminismo contemporáneo.

La inteligencia y talento de Hildegarda de Bingen, la llevan a ganarse un espacio propio, al negarse a aceptar la invisibilidad a la que todas las mujeres, en los conventos, se veían sometidas. Figura de gran carácter, constituyó un desafío para las autoridades eclesiásticas, dada su falta de sumisión y respeto a las tradiciones. Aun cuando a primera vista pareciera que esta mujer se mueve en el mismo plano de aquellas mujeres romanas del profeminismo, quienes sólo trataban de imitar el poder patriarcal, cuando de ella se dice que: *por convicción consideraba que su lugar por derecho estaba en la estructura social gobernante* (215). Sin embargo, al exigir para sí el derecho a la posesión del poder, no sólo enfrenta con ello toda la estructura de la racionalidad religiosa, eminentemente jerárquica y patriarcal, sino que a través de ese poder, usado como tribuna, la única posible en ese momento, trasmite y difunde un conocimiento relativo sólo a las mujeres, tratando de reivindicar el ser de éstas, en tanto sujetos de placer, y al placer mismo, al cual describe como *sentimiento embelesado ante la belleza del acto sexual* (216); argumento rebatido por religiosos, legos y científicos, atribuyéndole unos y otros, el adjetivo de pecado o de enfermedad, pero en cualquier caso, impropio de la naturaleza femenina.

Por tanto, el poder que Hildegarda de Bingen reclama para sí, será aquél que el feminismo postmoderno llame poder para, es decir el que es necesario para la realización de la superación humana, y no el poder sobre otros o poder autoritario; dado que como señalara A. Valcárcel, *si el poder se dice de muchas maneras, hemos de optar por el poder del sujeto, por una ética de la potencia, aquél que por su medio se obtiene la humanización, que es una conquista, no una posesión* (217).

Otra forma en la cual se manifiesta la conciencia utópica de las precursoras del feminismo moderno, es a través del rechazo manifestado ante las instituciones de la época, en especial al

214 Ibid., p. 136

215 Ibid., p. 27

216 Ibid

217 Cfr. Valcárcel, A., op. cit., pp. 96-97

matrimonio. Tal es el caso de Cristina de Markyate, quien se refugió en un convento, como la única posibilidad de huir de un matrimonio previamente arreglado por sus padres, como era la costumbre de la época; revelándose contra dicha institución, por considerarla humillante para la mujer como persona.

El matrimonio se convierte en una alternativa poco deseable para las mujeres, si consideramos que en el S. XII, el estatuto social de las mujeres se modifica, al restaurarse la antigua ley sálica que prohibía la sucesión del dominio real por línea materna; suprimiéndose también la libertad testamentaria, dando con ello un duro golpe a la independencia de las mujeres; de manera que pierden las categorías sociales y los pocos poderes que antes tenían, lo que las priva de administrar sus feudos (218). El matrimonio se manifiesta a las mujeres como una doble subordinación: la Iglesia sometía a la mujer a su marido y el feudalismo la sometía a su feudo: *la mujer estaba ligada a la tierra, como un objeto, tanto como un villano señorial o un criado* (219). Señala S. de Beauvoire, el peso que el matrimonio patriarcal tenía, especialmente para las mujeres aristócratas: *cuanto más poderoso social y económicamente se siente el hombre, con mayor autoridad desempeña el papel de pater familias, a diferencia del lazo conyugal, lazo recíproco, de la pareja cuya pobreza es común, como es el caso del vasallo medieval y su esposa* (220).

Cristina de Markyate al huir del matrimonio se convierte en cenobita y profesa en un monasterio, priorato benedictino de Markyate, del que se convierte en su directora y del cual toma su nombre. Su ejemplo fue seguido por un gran número de mujeres, quienes formaron una comunidad en torno a su monasterio (221).

Paralelamente al impacto provocado por este grupo de disidentes, en la estructura social -pecadoras contra la naturaleza y contra la cultura-, se gesta una ideología conventual que lo contrarresta; es decir, la rebeldía de los cuerpos femeninos al poder patriarcal, no trasciende más allá de los claustros, cuyas prácticas hacen que aquéllos sean negados, cubiertos y apagados. De manera que aún cuando los conventos servían a las transgresoras, como espacios utópicos, muchos de ellos fueron construidos por los propios hombres, para deshacerse de las mujeres y neutralizar la subversión.

Cristina de Pisán es otra gran representante del feminismo de la Edad Media; no obstante que su obra principal se lleva a cabo antes de recluirse en un convento, su personalidad no deja de estar ligada al ámbito religioso; una de las escritoras más prolíficas del siglo XV, sobresalió tanto en historia, como en filosofía, biografía y poesía. Su talento le valió ser admirada

218 Michel, Andrée, *El Feminismo*, pp. 40-41

219 Power, Eileen, *Mujeres Medievales*, p. 23

220 Cfr. Beauvoire, S., *op. cit.*, p. 127

221 Cfr. Wado, L., *op. cit.*, p. 141

por los hombres más famosos de su tiempo; algunos llegarían incluso a ilustrar sus propios manuscritos, mostrando con ello el enorme éxito y el reconocimiento a su obra.

Cristina de Pisán, a juicio de Margaret Wade Labarge, es una mujer que habla tan resueltamente de su propio sexo en todos los niveles sociales, que resulta ser la figura de mayor impacto en la conciencia feminista, en relación con sus contemporáneas medievales; lo anterior queda explicitado en sus obras *La Ciudad de las Damas*, inspirada en la obra de Boccaccio, referida a las mujeres famosas y *El Tesoro de la Ciudad de las Damas*, obra de carácter práctico, en el que ofrecía reglas de conducta, para las mujeres de todas las condiciones sociales, en las diversas etapas de la vida; incitaba a las mujeres a participar en todo lo referente a los derechos legales y a la administración de sus propiedades, impulsándolas a trabajar para poder sobrevivir en un mundo masculino; lo cual demuestra la gran preocupación y fidelidad hacia su propio sexo, al que trató de reivindicar, haciendo hincapié en el reconocimiento a su gran participación y contribución a través de la historia; lo que legitimaba su exigencia para ocupar un lugar digno en la sociedad (222).

Cristina de Pisán continúa la línea de pensamiento de sus antecesoras, las ilustradas griegas, al hacer énfasis sobre la educación de las mujeres, planteada en términos de exigencia; la que por otra parte, se convierte en una constante a lo largo de la historia de la utopía feminista; la demanda expresada por esta feminista premoderna, implicaba el reconocimiento a la capacidad intelectual de las mujeres; consideraba que éstas tenían un entendimiento más agudo que el de los hombres, debido a la suavidad de sus cuerpos (223).

La lucidez de Cristina de Pisán, se muestra al establecer la relación entre educación-libertad-poder. Anticipándose a su momento histórico, percibe el alcance del conocimiento, más allá de la contemplación y especulación, como medio para lograr la independencia. Cabe recordar, que esta feminista fue una de las pocas mujeres que llegó a vivir de su trabajo como escritora. Hecho que le permite no sólo exigir el reconocimiento a la aportación de las mujeres a la cultura, sino también su justa remuneración (224). Adelantándose nuevamente a su época, señala otro tipo de relación sólo manifestada por el feminismo maduro: la relación entre autoestima y poder (225). Nuevamente se muestra moderna, al señalar la necesidad de la educación de las mujeres, como elemento indispensable para la creación de un nuevo orden, en un mundo que apuntaba a transformarse (226).

222 Ibid., p. 141

223 Cfr. Miles Rosalind, op. cit., p. 115

224 Cfr. Wade, L., op. cit., p. 295

225 Cfr. Valcárcel, A., op. cit., p. 86

226 Cfr. Miles, R., op. cit., p. 115

Pese a la extensa variedad de temas que esta escritora produjo, sólo hemos de mencionar aquella obra que resulta de mayor significación para el feminismo, la que escribió como respuesta al *Roman de la Rose*, contra la cual presentaba una franca denuncia por la denigración general a la que los hombres sometían a las mujeres.

La importancia de Cristina de Pisán, se debe a haber indicado con mayor claridad el camino a seguir para la liberación de las mujeres, a través del trabajo y la educación; no obstante las limitaciones en tanto hija de su momento histórico, lo que le hacía caer en contradicciones, al grado de que por un lado aceptaba que las mujeres eran subordinadas naturales del hombre y que el ideal femenino era la Virgen María; pero por otro lado, pensaba que estas creencias estaban sujetas a la ideología de la época, las que cambiarían al tomar los hombres una mayor conciencia del valor de la participación de las mujeres en la Historia. Su última obra se inspiró en la figura de Juana de Arco, a la que ensalzaba por su valor y capacidad, enorgulleciéndose de que hubiera sido una mujer, la que recuperara el reino de Francia.

Según M. Wade Labarge, la figura de Cristina de Pisán, nos permite ver que aun cuando las mujeres medievales eran tutoreadas por los hombres, en su calidad de subordinadas e inferiores, sin embargo, *no eran ni invisibles, ni inaudibles, ni insignificantes* (227). Lo que queda constatado dentro de los muros conventuales, que les servían de testigos y cómplices del trabajo procesual de los sueños que iban construyendo su utopía.

2.2. LAS BEGUINAS

*People would understand that there
can be no hapiness in inaction, that
thought dies without work...*

Diary

Fiodor Dostoyevski

Las beguinas son un grupo de mujeres que surge entre los siglos XII y XIV, cuya conciencia utópica se va a ver influenciada por los acontecimientos propios de un mundo en transición; sufrirá el impacto del desmoronamiento que se estaba gestando al interior del mundo feudal, así como del mercantilismo y sus

correlatos: la industrialización, la liberación de la economía y la nueva mística de trabajo; todo lo cual, motivó una revolución de la conciencia, explicitada a través de la aparición de los movimientos milenaristas medievales, los que a juicio de Norman Cohen, fueron los auténticos precursores de los grandes movimientos revolucionarios de nuestro siglo (228); influencia de la que no escaparon las propias beguinas, constituyendo éste el apoyo ideológico fundamental de su conciencia utópica.

Las beguinas surgieron en la diócesis de Lieja y se extendieron por los distritos del norte de Francia, Flandes y sur de Alemania. El nombre de beguinas procede de un sacerdote de Lieja llamado Lamberto D'Begne, aunque etimológicamente se deriva de al-bigenses, grupo religioso que se propagó por el Norte de Francia y Alemania (229). De éstos, las beguinas tomarán su aversión hacia la estructura jerárquica de la Iglesia y el rechazo a los sacramentos. La diferencia de las beguinas, con respecto a las monjas, va más allá del simple hábito, al que sustituyen con una túnica de lana gris o blanca con capucha y velo (230); la diferencia estriba principalmente, en el rechazo a la disciplina a la que éstas estaban sujetas, así como el desconocimiento de la supervisión por parte del clero secular.

Las mujeres que integran el grupo de las beguinas está conformado, en su mayoría, por mujeres solteras, viudas o abandonadas, como consecuencia de las Cruzadas, de las expediciones militares, de las bandas armadas que proliferaron en la Edad Media, en las que los hombres humildes se alquilaban como la única alternativa de subsistencia, cumpliendo una función mercenaria o de simples salteadores. Asimismo, el decrecimiento poblacional provocado por las pestes, por la falta de higiene, por la extrema pobreza y el hacinamiento poblacional, que se veía sobre todo a mediados del siglo XIII, era otro motivo por el cual había escasez de hombres (231).

La comunidad constituida por las beguinas, a diferencia de las agrupaciones monacales, estaba formada por mujeres de diferentes clases sociales, predominando las mujeres provenientes de clases populares. Debido a que no era necesario para ellas hacer votos solemnes, su vida puede ser considerada semireligiosa o no institucionalizada; aunque se sometían al voto de castidad, podían abandonar la asociación en el momento en que ellas lo desearan y conservar sus propiedades. A diferencia de las mujeres recluidas en conventos, los cuales estaban generalmente situados en el campo, ya fueran abadías benedictinas o cistercienses, las beguinas se instalaban en ciudades, en casas, que más tarde formaban comunidades más extensas. Estas mujeres podían vivir solas o en parejas, lo que violentaba a la

228 Cohen, Norman, *En Pos del Milenio*, p. 16

229 Cfr. Rovira Gaspar, Carmen, en *La Mujer y el Mal*, "Las Beguinas" (en publicación).

230 Cfr. Cohen, N., op. cit., p. 160

231 Cfr. Rovira, G. C., op. cit.

ideología de la época; otra de las peculiaridades de estas agrupaciones estaban dadas por el hecho de vivir económicamente independientes, aun cuando tuvieran en algunas ocasiones a algún fraile o cisterciense como director espiritual (232). Las características tan peculiares que presentaba la comunidad de las beguinas, era el ambiente preciso para mujeres deseosas de vivir al margen de los cánones patriarcales establecidos, significando un desafío no sólo para la sociedad patriarcal, sino aún para la racionalidad eclesiástica, dado que en esta comunidad se practicaba una religión laica: organización *sui generis*, en donde eran abolidos los rangos, las reglas, así como los establecimientos fijos.

Las beguinas sostenían la filosofía del cuidado, el que prestaban en calidad de enfermeras, lo que las llevaba a establecerse cerca de hospitales o leproserios. Eran asimismo sollicitadas, como maestras, institutrices, plañideras, administradoras o amas de llaves y rezanderas. La labor social que desempeñaban era ampliamente reconocida, aun cuando despertaban sentimientos contradictorios, debido al carácter independiente de su forma de vida, mostrando un uso de la libertad, que resultaba inquietante para la Iglesia, al desconocer sus dogmas; asimismo, representaban un desafío para la estructura económica, puesto que el trabajo como costureras, realizado por cuenta propia, al margen de los gremios y de las corporaciones, resultaba una competencia difícil de controlar.

De la profusión de movimientos milenaristas medievales, el que más influyó en la vida de las beguinas fue la herejía del Espíritu Libre; movimiento que a juicio de Norman Cohen, merece un lugar especial debido a su gran carga revolucionaria; se trataba de gnósticos preocupados por la propia salvación individual, pero cuya gnosis implicaba un cierto anarquismo místico, cuya afirmación de libertad era ilimitada, al grado de negarse a cualquier tipo de sumisión o de reglamentación (233). Apunta N. Cohen, que los seguidores de dicha herejía, pueden ser considerados los precursores de Bakunin y Nietzsche (234). De manera que no es casual, que las beguinas se hagan sentir tan cercanas a las feministas decimonónicas y aún a las radicales posmodernas.

Las influencias a las que las beguinas se vieron expuestas, estarán subsumidas bajo la herejía del Espíritu Libre, a través de la filosofía del místico dominico, maestro Eckhart de Hochheim, cuyo misticismo no institucionalizado se manifiesta en el carácter práctico del cristianismo laico que adoptaron algunas de las beguinas, imitando asimismo su pensamiento panteísta. A este filósofo se le llamó el maestro de la vida, porque ofrecía una teoría cristiana de la perfección, como ideal entendido en relación con la vida. Dentro de este contexto la

232 Ibid

233 Cfr. Cohen, N., op. cit., p. 148

234 Ibid

práctica es más importante que la teoría: vale más alcanzar un poco de comida al que ves hambriento que entregarte mientras tanto a solitarias meditaciones. Y si te hallaras en éxtasis como Sn. Pablo y supieras de un pobre que necesita y te pide un caldillo de sopa, tendría yo por mejor que dejaras por caridad marcharse el éxtasis y te aplicarás con amor tanto mayor a remediar al necesitado (235).

Las beguinas heterodoxas sufrieron asimismo, de la influencia de los franciscanos espirituales, seguidores de Pedro Juan de Olivio, filósofo destacado entre los franciscanos, quien sostenía la necesidad de crear una nueva organización eclesial, basada en la pureza de la tradición cristiana, a través de las categorías de humildad y pobreza evangélica, imitando la vida de Cristo (236).

La influencia que los fraticelli ejercieron sobre la forma de vida de las beguinas, las convertía en opositoras explícitas de las riquezas acumuladas por parte de la Iglesia; convirtiéndose en blanco de las críticas de ésta; la que no tardó en acusarlas de practicar la mendicidad ilícita y la holgazanería. La aversión que causaban las beguinas influyó en el rechazo por parte de las nuevas órdenes mendicantes de frailes errantes, regidas en una vida de extrema pobreza, argumentando que las mujeres se encontraban imposibilitadas, por su débil constitución, para soportar una vida de privaciones e incomodidades.

A juicio de C. Rovira, la relación de las beguinas con Olivio y Eckhart, en tanto heréticos, nos permite contextualizarlas y aclarar con ello su posición teológico-religiosa, moral y social. La inconformidad que les producían las instituciones dominantes, las llevó a acercarse a los movimientos espiritualistas, convirtiéndose ellas mismas en uno de ellos (237). N. Cohen, coincide con Rovira, sobre la importancia de dicha influencia, cuando señala que los frailes nunca consiguieron dominar con mano firme el movimiento de las beguinas... sólo admitieron como directores espirituales a hermanos del Espíritu Libre (238); incluso hubo un obispo que se quejaba de que estas mujeres se negaban a obedecer a los hombres, porque consideraban que sólo se podía servir a Dios en libertad (239).

A juicio de Norman Cohen, las beguinas no tenían positivas intenciones heréticas pero sí un apasionado deseo de formas más intensas de experiencia mística (240). Existen, por otra parte, marcadas diferencias entre las llamadas heterodoxas y las

235 Hirschberger, Johannes, Historia de la Filosofía, T. I, p. 440

236 Cfr. Rovira, G. C., op. cit.

237 Ibid

238 Cohen, N., op. cit., p. 161

239 Ibid., p. 160

240 Ibid

ortodoxas. Entre las beguinas ortodoxas, que sobresalieron como místicas, hemos de mencionar a Matilde de Magdeburgo y María de Bravante; siendo ésta representante ejemplar de la espiritualidad laica. Procedente de una familia rica, se ganaba la vida desempeñando trabajos manuales, enseñando los dogmas de la Iglesia y cuidando leprosos; destinando su fortuna para el cuidado de éstos. Su santidad le valió el respeto y la protección de obispos, cardenales y papas.

Entre las beguinas heterodoxas se encuentra Margarita de Porète, poseedora de una gran fortuna y talento; acusada de herejía por lanzar críticas a la Iglesia, para lo cual se valía de un lenguaje grosero y altanero, imposible de obviarlo; lo que la llevó a la hoguera en 1310. Autora del libro *Espejo de las Almas Sencillas*, en el que emite juicios altamente provocativos para la Iglesia, como son: 1) La imposibilidad de que el hombre pueda adquirir un alto nivel de perfección, porque si lo hiciera sería más perfecto que Jesucristo. 2) El que logre un alto grado de santidad, no necesita ayunar, abstenerse o rezar, porque en dicho estado la sexualidad se encuentra tan acorde con el espíritu y la razón, que el hombre puede libremente conceder al cuerpo, todo lo que le pida o plazca. 3) Todos aquéllos que hayan alcanzado un alto estado de perfección, están en posesión de una libertad tal, que no estarán sujetos a la obediencia humana; por tanto, se encuentran exentos de cumplir los preceptos dictados por la Iglesia, debido a que donde está el espíritu del Señor, está la libertad. Es decir que no hay más autoridad que la de Dios, para los seres libres, seres perfectos. 4) Besar a una mujer cuando la naturaleza no se inclina a ello es un pecado mortal; cuando alguien es tentado a realizar un acto carnal y su naturaleza tiende a ello, no es considerado pecado (241). Este texto tan provocativo de Margarita de Porète, sintetiza con gran exactitud el núcleo de la herejía del Espíritu Libre, puesto que como señala N. Cohen, dicha herejía afirmaba que sus adeptos al llegar a un estado de perfección, escapaban a la situación de pecado, lo que implicaba el rechazo, por innecesario, de cualquier norma moral. Al hombre perfecto, -lo cual hace extensivo Margarita de Porète, para las mujeres-, le estaba permitido, e incluso ordenado, hacer todo aquello que comúnmente era considerado como prohibido (242). Agrega N. Cohen que, bajo este contexto, según la filosofía sostenida por los seguidores del Espíritu Libre, la relación sexual escapaba al calificativo de pecaminosa, por que se trataba de un erotismo que lejos de surgir de una desenfrenada sensualidad, poseía sobre todo un valor simbólico como signo de emancipación espiritual; actitud, que a juicio de este autor, es afirmada en nuestros días, por algunos defensores del amor libre (243). Tesis que será apoyada por la mayoría de los feminismos posmodernos.

241 Cfr., Rovira, op. cit.

242 Cohen, N., op. cit., p. 150

243 Ibid

El movimiento de beguinas, que despertaba tanto asombro como temor, resultaba tan amenazante para el orden eclesiástico establecido que terminó éste satanizándolo. El Obispo Clemente V, en el Concilio de Vienne, en 1311 y 1312, condena a las beguinas, lo que llevó a su detención, bajo el cargo de herejía; muchas de ellas terminarían en la hoguera, como es el caso de Margarita de Porète.

La conciencia utópica de las beguinas, nos muestra que el deseo de libertad, es un impulso viejo, que lejos de decrecer, aumenta, apuntando a cosas más cercanas (244). Por otra parte, los sueños de las beguinas se han transfigurado, e intensificado, vivificados con el contacto del prójimo: es la amplitud humana lo que los diferencia...trascienden el mundo interior...en comunidad con otros...(245).

Sin embargo, cabe mencionar, que la filosofía del cuidado, sostenida por las beguinas, no es algo nuevo para las mujeres, dado que la han practicado ancestralmente; la novedad introducida a esta filosofía del cuidado, es que pareciera que se realiza más consciente y libremente, lo que permite que conforme la trama de su libertad, acercándose más, a la constitución de su conciencia utópica .

Por otra parte, esta filosofía del cuidado, sostenida por las beguinas, resulta fundamental en la construcción de la utopía feminista, la que ha de reformularse posteriormente, con el fin de trascender, lo que Jean Baker Miller señala como, la dicotomización del mundo, creando distorsiones psíquicas en hombres y en mujeres. Mientras que las mujeres tienden a sobreidentificarse con los otros, creando ...algo cercano a la total pérdida del yo, los hombres, socializados de manera diferente, dentro de un sistema androcático, tienden a ver la relación de cuidado hacia los otros como algo secundario, lo que puede desear o puede aceptar sólo después de haber llenado sus requerimientos propios de su condición de hombre (246). Dada la enorme carga utópica o potencial que implica la filosofía del cuidado, sostenida hasta ahora sólo por las mujeres, el feminismo maduro, a través de la revolución axiológica, tratará de implicar en ello a los hombres, si como señala Jean Baker Miller, consideramos que tanto hombres como mujeres, en su desarrollo individual requieren de esta relación amorosa y solícita para con los otros (247). Como señala Betty Friedan, existe la necesidad fundamental humana de crecimiento, y esto sólo puede lograrse al ser menos egoístas, es decir, más conscientes de nuestra esencial interconexión con toda la humanidad (248) .

244 Bloch, E., op. cit., T. I, p. 13

245 Bloch, E., op. cit., T. I, p. 79

246 Baker Miller, Jean, citado por Riane Eisler, en *The Chalice and the Blade*, pp. 189-190

247 Ibid

248 Cfr. Friedan, Betty, *Feminine Mystique*, p. 292

Por tanto, podemos observar, la forma en la que las beguinas, a través de la filosofía del cuidado, van actuando de manera más decisiva hacia la configuración de la utopía feminista; podemos darnos cuenta de que la esperanza, aquella que para E. Bloch no se encuentra nunca totalmente fuera de lo objetivamente posible...sino que está referida al horizonte del tiempo, el que implica el todavía-no, el futuro auténtico, el que se haya encapsulado en el futuro utópico (249), en el beguinaje femenino, se encuentra cada vez más cerca de capitular ante él.

Según E. Bloch, la libertad se presenta bajo dos formas, las que están vinculadas estrechamente: la activa y la potencial. La primera ha de entenderse como fuerza y capacidad, para tomar decisiones; la segunda, es aquella que condiciona parcialmente lo real (250). En el caso de las beguinas, podemos observar de qué manera esta libertad va incidiendo en la realidad, hasta transformar cualitativamente a ésta, al ampliarse su libertad potencial; muestra con ello una conciencia utópica mucho más madura, que sus predecesoras.

3.- FEMINISMO MODERNO

*There is nothing after disease,
indigence, and a sense of guilty
so fatal to health and to life it-
self as the want of a proper outlet
for active faculties.*

John Stuart Mill

Para ubicar mejor a las feministas modernas, hemos de seguir la clasificación hecha por Marshall Berman, al señalar tres etapas de la Modernidad: la primera fase, que se extiende desde el S. XVI hasta fines del S. XVIII; la segunda corre del S. XVIII al XIX y la tercera aparece en el S. XX (251).

En esta parte, seguiremos sólo a las feministas modernas, de la primera y de la segunda fase, es decir, la que va del S. XVI al XIX, que son las que podríamos ubicar dentro del feminismo de la igualdad; estas mujeres tratarán de adoptar el vocabulario del poder, que les permita exorcizar la carga amenazante y

249 Bloch, E., op. cit., T. I, p. 165

250 Cfr. Zecchi, Stefano, E. Bloch: Utopía y Esperanza en el Comunismo, p. 72

251 Cfr. Berman, Marshall, Todo lo Sólido se desvanece en el Aire, pp. 2-3

atentatoria, contra su libertad, que las nuevas contradicciones y los nuevos cambios comportan y tener acceso a los espacios masculinizados de la ciencia, la religión y la política, -según se trate respectivamente, de brujas, predicadoras o sufragistas-, reinos hasta ese momento resevados para los hombres; estas mujeres convierten las nuevas condiciones, en instancias utópicas.

Dentro de la primera fase, hemos de ubicar a las brujas y a las predicadoras, enfrentadas al poder de la Iglesia, aún en pie, actuando de espaldas a ésta y dentro de ésta. En la segunda fase de la modernidad, hemos de referirnos a las llamadas sufragistas, las que comienzan a surgir dentro de la atmósfera revolucionaria de la década de 1790, en donde las grandes insurrecciones inciden en todos los niveles de la vida, ya sea personal, social o política; cambios que corren paralelamente a la toma de conciencia de estas declaradas explícitamente feministas. Esta etapa, es definida como liberal, que es en términos políticos, la doctrina que tendrá una mayor influencia, en tanto punto de partida, o sustento ideológico sólido, del feminismo propiamente moderno; aun cuando en el último período, S.XIX, no es ajeno a la influencia del socialismo y aun del anarquismo.

Las feministas modernas, podrían ser caracterizadas por haber superado sus deseos de inmediatez, tendiendo éstos hacia el rechazo del objeto que las reprime, o patriarcal, simbolizado en sus instituciones. Siendo su reacción, por tanto, de carácter más formal que sus antecesoras. Es decir, más que incorporarse simplemente a nuevos ámbitos de acción, al introducirse a dichos espacios y demandar su status igualitario, ponen en evidencia el carácter limitado de dichas instituciones. De manera que la sola presencia de las mujeres en estos nuevos ámbitos, las convierte en instancias críticas de los mismos.

3.1. LA BRUJAS

El momento de la posesión diabólica señala la posibilidad mágica de una liberación, aunque sin consecuencias: todo exceso es atribuido al demonio y el exorcista reparador asegura el final feliz.

Historia de las Mujeres T. II

Francoise Piponnier

La aparición de las brujas, según Kurt Baschwitz, es un producto del mundo moderno, manifestado en el S. XVI, después de la

Reforma y del descubrimiento del Nuevo Mundo (252). Sin embargo, si consideramos que las brujas son producto de la satanización que el poder ha hecho de las mujeres, hemos de remitir dicho fenómeno, al inicio de los tiempos.

Para Caro Baroja, existe una concepción primitiva del universo, en donde se establece un sistema de contrarios según el cual, el cielo es un elemento masculino, expresión de la paternidad y de la autoridad superior, asociado a otro sistema, el sol, el día y la vida, identificado con el bien; mientras que su contraparte será el elemento femenino, la tierra, como expresión de la maternidad y de la fecundidad, el que al asociarse con el segundo sistema explicativo, queda constituido por la luna, la noche y la muerte, identificado con el mal (253); argumento que coincide con la tradición bíblica, explicitada en la teoría del pecado original. De manera que, si las brujas han sido una presencia casi constante en la imaginería del poder, el ser consideradas como expresión propia de la modernidad, se deberá a la modalidad que su disidencia adopta durante este periodo, al tipo de instancias de poder a las cuales enfrenta, así como a la peculiaridad de los instrumentos creados para su control.

Las brujas, portadoras modernas de la utopía feminista, incidirán en dos ejes fundamentales de la Modernidad: el cartesianismo y los movimientos heréticos. Si como señala Caro Baroja, la afinidad de las mujeres con el mal es establecida no por éstas, sino por quienes las nombran, las solicitan o las persiguen (254), desprendiéndose de aquí dos tipos de creencias: la pasiva, que se refiere a lo que las brujas creen sobre la posibilidad de realizar actos mágicos, maléficos o benéficos y la creencia activa, que es lo que se cree de las brujas (255). En el caso que nos ocupa, el portador de la creencia activa, será la razón cartesiana, razón secularizada, la que se afirma de espaldas a la locura, puesto que el *loco desaparece* ante la *evidencia del Cogito* (256); las brujas son las transgresoras de la racionalidad determinada por la Modernidad, portadoras de un conocimiento considerado como pseudo ciencia; desafiando con ello a un mundo en donde la razón científica cartesiana, androcéntrica y monológica, se definía desde su soliloquio, como el parámetro de la razón misma.

La magia que los hombres cultos practican, como magos, nigromantes letrados, es definida como magia benéfica, natural, o ciencias naturales; las brujas, en cambio, son tratadas duramente, por considerar que lo que practican está más cercano al pensamiento mágico primitivo, que a la razón. Motivo por el cual eran menospreciadas por los sabios de su época. Tal es el caso del humanista Trimetio, quien señalaba que es el sexo

252 Cfr. Baschwitz, Kurt, *Brujas y Procesos de Brujería*, p. 7

253 Cfr. Baroja, Caro, *Las Brujas y su Mundo*, pp. 28-29

254 *Ibid.*, p. 34

255 *Ibid.*, p. 302

256 Trias, Eugenio, *Filosofía y Carnaval*, p. 56

femenino el que se inclina más ostensiblemente a la brujería (257); asimismo, Paracelso, tenía el convencimiento de que las tormentas y muchas enfermedades eran ocasionadas por la malignidad de las brujas, debido a su tendencia a la irracionalidad y agregaba que eran criaturas más dañinas y los enemigos más encarnizados que tenemos sobre la tierra (258).

En un mundo que lleva la impronta de la racionalidad cartesiana, la bruja representa el lado opuesto de la razón científica, lo que explica, a juicio de Carolyn Merchant, el que éstas se convirtieran en símbolo de lo que la racionalidad se proponía subyugar: lo que producía el mal. Así, la mujer bruja opuesta al hombre cartesiano, ha operado desde el otro lado de la cultura androcéntrica, como lo no organizable, lo marginado, lo suprimido, lo incontrolable, el antilogos (259). Las mujeres representan lo sentidos, lo inconfiable e inseguro, frente a la razón, la autoridad y el poder.

Por otra parte, el temor a las brujas manifestado en el S. XVI, está vinculado a la locura persecutoria aparecida hacia los herejes tres siglos antes. A través de ese lapso, los perseguidores de sectas cristianas prohibidas, habían creado la imagen diabólica de la secta brujeril, cuyos poderes procedían del mismísimo diablo. El paso de la herejía a la brujería, se debía al odio que se había incubado, por todo ese tiempo, exacerbándose y desplazándose hacia las mujeres. Lo que dará un nuevo carácter a los perseguidores de herejías, que incluían tanto a hombres como a mujeres, siendo ahora sólo éstas el blanco de su animadversión. En suma, la resistencia que el beguinaje sostuvo, ante el control de la Iglesia, así como de las instituciones sociales, hizo que éstas crearan instancias específicas para la represión de las mujeres disidentes, como son: la Inquisición y la nueva legislación familiar (260).

En el *Martillo de Brujas*, libro editado en 1487, sus autores los inquisidores Sprenger e Institoris, se apoyaban en la bula del Papa Inocencio VIII, de 1484, en la que les confería plenos poderes para desenmascarar a las brujas y eliminarlas, por considerarlas representantes de una secta herética (261). Aunque el Papa Inocencio VIII, en dicha bula no inculpaba a las mujeres, se le denomina la bula de la brujería. Apoyado este texto, en la Biblia, se señalaba la maldad intrínseca de las mujeres, remitiéndose para ello a la primera mujer: *Eva en el paraíso fue seducida por la serpiente, animal en el que había encarnado el diablo. Formada de una costilla, por lo demás torcida, era patente que desde el Génesis el mal residía en las*

257 Baschwitz, K., op. cit., p. 7

258 Ibid

259 Merchant, Carolyn, citado por Josephine Donovan en *Feminist Theory*, p. 29

260 Cfr. Michel, A., op. cit., pp. 44-45

261 Cfr. Baschwitz, K., op. cit., p. 61

mujeres (262). Por otra parte, el paso de la herejía a la brujería tenía además la característica de que se violaba el derecho vigente, porque el procedimiento por el que abogaba la Inquisición, privaba a los acusados del derecho de defensa, fundamental en todo proceso de índole penal (263).

La legislación, segunda instancia que se utilizará para normalizar a las mujeres en su papel de subordinadas, será la que las lleve a la muerte civil en la familia y en la sociedad. La nueva clase, representada por diversos grupos económicos, ejercerán presión sobre los juristas para excluir a las mujeres del mundo de la producción, pretextando sus supuestas prácticas brujeriles. Por otra parte, esta nueva clase, para proteger los derechos del padre sobre la herencia, priva a las mujeres del derecho a administrar sus bienes, marginándolas del mundo de los negocios, transfiriendo ese derecho al marido. Los legistas apoyados en el Derecho Romano, esgrimen la idea del *fragilitas sexus*, degradando progresivamente la situación de las mujeres, al extremo de prohibirles el derecho a sustituir a su marido, en caso de ausencia o incapacidad de éste (264). El desplazamiento progresivo de la mujer del ámbito público, se explicita cuando se impone a los hijos la transmisión del nombre del padre, con el objeto de favorecer los asuntos de carácter legal (265).

Las brujas del S. XVI, viven por tanto, un mundo en donde pareciera que ellas son el centro de una paradoja que se agudiza cada vez más: por un lado, se encuentran frente a un mundo en donde los horizontes se amplían y con ello las posibilidades de acción y de realización; generándose conceptos nuevos, a través de nuevos lenguajes, en donde la libertad, la individualidad y la igualdad, parecieran al alcance de todos, incluyendo a las mujeres; y por otro lado, el mundo se angosta cada vez más para ellas. Se ven excluidas aun de oficios, a los que por tradición se vinculaban. Tal es el caso de la medicina, en donde por tradición, el oficio de curar, convertía a la mujer en *sabia*; siendo respetada y reconocida por sus conocimientos sobre herbolaria y la pericia en su aplicación, como ocurría en el S. XII. No era extraño, sin embargo, que a dicho conocimiento, añadiera conjuros y magia. Esto es explicable, si consideramos que hasta el S. XV, la medicina era experimental y que en muchos casos se desconocía la etiología de la enfermedad. En el caso de la reproducción y el embarazo, no se tenía muy claro los mecanismos del proceso, por lo que era común el uso de objetos, a los que se les adjudicaban propiedades mágicas; llenando así el vacío del apoyo científico, o de una teoría insuficiente.

Hasta antes del surgimiento de las universidades, la medicina era considerada un arte, el cual formaba parte de la educación proporcionada a las mujeres desde la infancia. Durante mucho

262 *Ibid.*, pp. 96-98

263 *Ibid.*, p. 97

264 Cfr. Michel, A., *op. cit.*, p. 46

265 Cfr. Bloch, Marc, citado por André Michel, *op. cit.*, p. 47

tiempo, éstas fueron preferidas a los hombres, para asistir, sobre todo, a las otras mujeres, quienes *podían dejarse morir por pudor antes de revelar sus secretos a los hombres*. Por otra parte, los médicos cedían a las mujeres este terreno, puesto que creían que la ginecología rebajaba su dignidad (266).

Al circunscribir, con tal rigor, el ámbito de acción de las mujeres, éstas se vuelven poseedoras de un saber propio, por lo cual los hombres se ven atemorizados. Las brujas son las sustentadoras de las tradiciones femeninas, cuyo establecimiento de una comunidad de poderes, era temido por parte del poder. Si la naturaleza femenina siempre fue, real o ideológicamente, un misterio, un enigma para los hombres, al encontrarse las mujeres en posesión de las claves de este conocimiento, su situación ante el poder, del cual están excluidas, se vuelve amenazante, es decir, el saber se vuelve el otro poder. Señala Marcela Lagarde, que el saber positivo de las mujeres brujas, se transforma en mal por su capacidad para movilizar instancias que están en relación con la parte oculta u oscura de la naturaleza, es decir, con la sexualidad. El poder que la bruja obtiene a través de su saber pertenece a lo inaceptable, lo desconocido, lo negativo, lo negado: el mal. Se establece así una polaridad entre mujeres: las desertotizadas, caracterizadas por su sumisión, obediencia y fidelidad a Dios; y las transgresoras, supuestamente asociadas con el Diablo, portadoras de la magia erótica (267).

La asociación que las brujas establecen con el Demonio, se convierte en algo claro y distinto, ante la razón encarnada en los Inquisidores. Tal es el caso de Ana María de Georgel, por sólo mencionar uno, quien fue acusada de brujería, ante un tribunal eclesiástico, en Toulouse, en 1335. Al ser torturada, confesó haber tenido durante veinte años relaciones con el diablo y haber asistido a aquelarres de brujas. Contó que se había sometido a Satanás, quien era descrito como un gigantesco hombre de ojos negros como carbones ardientes, con el que había realizado una cópula ritual. Esto le dio el poder de aprender la magia de venenos y ungüentos, para cuya elaboración desenterraba cadáveres, a los que les arrancaba pelos, uñas y grasa. Fue, como era de suponerse, condenada a la hoguera (268).

Cualquiera que sea la explicación a la existencia de las brujas, ya sea: *...que sólo tienen existencia en la mente de sus creadores* (269); o bien, producto de la conciencia cristiana al modo de una proyección invertida de las propias creencias del cristiano (270); o aceptemos que el fenómeno brujo equivalga a la sinrazón creada por la razón cartesiana misma; lo que es un hecho es que la miseria existencial, a la que se veían sujetas

266 Wade, L. M., op. cit., p. 226

267 Cfr. Lagarde, Marcela, *Cautiverios de las Mujeres*, p. 703

268 Wade, L. M., op. cit., pp. 173-274

269 Trías, E., op. cit., p. 72

270 Baroja, Caro, citado por E. Trías, op. cit., p. 72

estas falsas brujas, les llevaba a hacerle el juego al poder mismo, al tratar de imponerse mediante el miedo, y el horror.

Según Carolyn Merchant, al tener las mujeres un mínimo de libertad para su realización, la brujería resultaba un método de revancha y control, sobre quienes las marginaban y desposeían del poder. Por otra parte, la brujería era, en ese momento de fácil acceso, debido a la concepción del mundo que privaba, de donde se desprendía una visión de la naturaleza impregnada de animismo personal, fácilmente asociado con las creencias brujeriles. El mundo de las brujas era antijerárquico y lleno de espíritus. Todos los objetos poseían un espíritu al cual la bruja podía apelar y utilizar a voluntad. Siendo así, era el medio idóneo del que las mujeres oprimidas se valían, puesto que en el mundo conformado de la brujería, no había jerarquía que se le interpusiera entre su objeto de deseo y el deseo mismo (271). La brujería resultaba, por tanto, para las iletradas y oprimidas, un medio de defensa contra la represión y las injusticias de la sociedad andrococrática: especie de contraviolencia, frente a la alienación y violencia provocada por un mundo que no permitía una mayor alternativa de salvación.

Para Italo Calvino, las brujas eran mujeres que vivían bajo duras restricciones, no siendo casual, que fueran representadas por los aires, montadas en palos de escoba, puesto que a semejanza del chamán, quien anulaba el peso de su cuerpo y se transportaba hacia otro mundo, a otro nivel de percepción, pretendían con ello anular el peso de la realidad (272).

Las brujas del Siglo XVI, contestatarias del poder de la razón cartesiana que las nombra, define y condena, inician la labor de desconstrucción de uno de los ejes fundamentales del pensamiento moderno, lo que les hace ganar un lugar preponderante en la utopía feminista moderna. Sólo que, como señala Eugenio Triás, estas mujeres, caen en la trampa, creada por la razón misma, al invertir mecánicamente esos racionalismos, manifiestos en modos de pensar y hacer, en lugar de liberarse de la disyuntiva: racionalismo/irracionalismo, para trasladar la utopía a otro terreno, desde el cual conjurar al racionalismo, tanto como al irracionalismo, la zona iluminada y la sombra y terminar con esos falsos fantasmas o brujas... (273).

Las feministas posmodernas, enfrentarán el autoritarismo de la racionalidad cartesiana, sabiendo que no es suficiente con convertirse en el otro absoluto, anverso de la razón que condena, excluye y descalifica. Reformular la razón equivale a quitarle el peso de cualquier absoluto solapista; la razón ha de ser comunicativa, abierta, solidaria, capaz de construir ese otro terreno del que habla E. Triás, desde donde conjurar la

271 Cfr. Merchant, Carolyn, op. cit., p. 140

272 Cfr. Calvino, Italo, *Seis Propuestas para el Próximo Milenio*, p. 39

273 Triás, E., op. cit., p. 73

disyuntiva, racionalismo o irracionalismo, la luz y la sombra, el bien y el mal. Lo que nos recuerda nuevamente a Carla Lonzi quien señala, que la mujer no se halla en una relación dialéctica con el mundo masculino, porque las exigencias que viene clarificando no implican una antítesis, sino un moverse en otro plano, lo que considera será el punto en el que costará más que seamos comprendidas; por lo mismo, aconseja que es esencial no dejar de insistir en ello (274).

3.2. LAS PREDICADORAS

La afasia, precisamente lo que los discursos masculinos anhelaban para la mujer, es decir, una identidad inaccesible. Su palabra se mide hasta tal punto que el ser resulta mutilado.

Historia de las Mujeres. T.II

Danielle Régnier-Bohler

De los tres santuarios masculinos, que les han sido vedados a las mujeres, según apuntan Gerorge Duby y Michelle Perrot: el político, el militar y el religioso (275), las mujeres predicadoras incidirán en éste último, concretamente en el Protestantismo, que es asimismo una de las instancias, que conforman el mundo moderno, junto con la ciencia y el Renacimiento (276).

A partir del S. XVII, el individualismo, derivado del pensamiento protestante, penetra toda la realidad y se constituye en la base metafísica de la personalidad, de donde derivan conceptos como libertad y autonomía. La noción de individuo originado en el Cristianismo, es retomado por el Renacimiento como determinación de la personalidad plena del hombre y reformulado por el Protestantismo, el que lo desvincula de la Iglesia, como institución jerárquica universal, movilizándolo hasta su fusión libre con todos los intereses y potencias de la vida (277).

Para E. Troeltsch, esta nueva concepción de individualismo, presente ya de alguna manera, en la mística y la religión laica de la Edad Media, es de suma importancia para el nacimiento del individualismo moderno, al destruir la autoridad de la

274 Ibid

275 Cfr. Dubuy G. et al., Historia de Mujeres, T. I, p. 15

276 Cfr. Troeltsch, E. El Protestantismo y el Mundo Moderno, p. 83

277 Ibid., p. 26

institución eclesiástica y romper con el prototipo de la concepción autoritaria de la vida. Sin embargo, este autor nos advierte de no sobrestimar la influencia del Protestantismo, puesto que se mantuvo conservador con respecto a las relaciones, tanto entre individuo y comunidad, como entre los sexos. Con excepción de los movimientos radicales, el Protestantismo no concibe la idea de igualdad como la formación libre de la sociedad por parte de los individuos, sino que lo reduce a la idea de que todos somos iguales ante Dios, en tanto pecadores y elegidos. En cuanto a su postura sobre la desigualdad, estima que existe por voluntad divina, siendo por ello indispensable el sentimiento de caridad para el prójimo, base de la ética cristiana. Asimismo, la autoridad y el poder han sido queridos por Dios, sirviendo como medios contra el egoísmo y el pecado. Para el Protestantismo, el orden, la ley y la subordinación a la organización, condiciones de la libertad (278), son subsumidas bajo la autoridad.

Los movimientos del ala radical del Puritanismo, serán los que intenten romper con las barreras de la tradición y crear condiciones más democráticas y revolucionarias, hasta incidir en la liberación de las mujeres. Tal es el caso de los Ranters, los Cuáqueros y Anabaptistas, -por sólo nombrar los de mayor influencia en el feminismo-, los que representarán para el espíritu de las mujeres, fuentes de participación alternativa.

Sin embargo, la presencia de las predicadoras feministas, debe ser contemplada desde una perspectiva más amplia, puesto que estarán también influenciadas por la racionalidad económica del primer capitalismo; tanto éste, como su correlato, el *ethos* religioso, generan las nuevas contradicciones, que tienen que enfrentar las mujeres del S. XVII; los nuevos modos de producción redefinen el mundo en dos esferas: la productiva y la reproductiva; siendo aquélla cada vez menos accesible para las mujeres. Por otra parte, la ética protestante, ética del trabajo, define a éste como medio de regeneración o salvación, y el espíritu del capitalismo contempla el valor del trabajo en términos monetarios (279). Por lo tanto, las mujeres al encontrarse fuera del ámbito productivo remunerado, se ven reducidas económica y moralmente.

No obstante, el nuevo tipo de religiosidad comporta una nueva moral que beneficia a las mujeres; al suprimirse el carácter sacramental del matrimonio, se hace posible el divorcio, con lo cual se logra un mayor espectro de libertad individual; el ideal de la virginidad es excluido del ámbito de la religión y de la ética, lo que hace desaparecer el concepto de impureza y debilidad, con el que el Catolicismo asocia a las mujeres. La familia y el matrimonio se convierten en la forma más elevada de

278 Cfr. Troeltsch, E., op. cit., ppo. 81-82

279 Cfr. Weber, Max, *Ética Protestante*.

amor al prójimo, célula fundamental de todas las relaciones sociales (280).

Por otra parte, al ser sustituida la jerarquía eclesiástica por la autoridad secular y la Biblia, ésta se constituye en fuerza milagrosa y salvadora, criterio de todas las manifestaciones del Protestantismo. La bibliocracia fortalece el paternalismo, ya que, no obstante que dentro del marco de la familia monogámica, todos podían leer la Biblia, favoreciendo este hecho la democratización de la educación hasta incluir a las mujeres, sólo el jefe de familia, responsable material y espiritual de ésta, podía interpretarla.

Por otra parte, la mujer alcanza un nuevo estatuto dentro de la lógica de la racionalidad económica puritana, al ser considerada pieza fundamental para la acumulación de la riqueza, aunque es sólo reconocida como socia minoritaria. La situación de las mujeres se ve reivindicada, si como señala Sheila Rowbotham, anteriormente eran consideradas al nivel del ganado; dentro de este nuevo orden de cosas, la mujer es la igual del hombre, aun cuando su lugar en la tierra sea de segunda (281).

Por un lado, la nueva noción de individualidad humana libera a las mujeres y por el otro, las ata al viejo yugo ideológico patriarcalista. El cabeza de familia define el lugar de la mujer y la naturaleza de su libertad. Dicha situación se extiende al ámbito político, en donde se identifica a los sujetos políticos, como aquéllos que no dependen de la voluntad de otros; mientras que los que se encuentran vinculados a través de contrato de trabajo o matrimonial, han entregado de esta manera sus derechos y renunciado al privilegio del derecho del voto. Sólo los hombres-propietarios, tenían la posibilidad de la participación en el gobierno. Las mujeres, como los niños y las clases menesterosas estaban incluidos en el voto de su amo o marido (282).

En cuanto a la influencia que sufrieron las mujeres por parte de los movimientos políticos de la época, tal vez el más significativo sea el cuestionamiento que se lleva a cabo con respecto a la autoridad, a partir de la Revolución Puritana, en Inglaterra. Puesto que, como señala Sheila Rowbotham, aun cuando las herejías de la Edad Media habían puesto en cuestión a las jerarquías de todo tipo, sin embargo, los impugnadores de la autoridad habían terminado en la hoguera, mientras que ahora los nuevos profetas eran oídos, legitimándose su lucha, cuando al poner en jaque al rey Carlos I, éste perdió la cabeza (283), acuñándose en ese momento la categoría de soberanía popular. Los pensadores radicales al desafiar a la autoridad, impugnaban las jerarquías y reclamaban respeto a sus derechos inalienables,

280 Cfr. Troeltsch, E., op. cit., p. 54

281 Cfr. Rowbotham, Sheila, *Hidden from History*, pp. 8-9

282 Cfr. Rowbotham, Sh., *Feminismo y Revolución*, pp. 30-32

283 *Ibid.*, p. 20

para ser tomados en cuenta, como sujetos políticos, con base en la igualdad natural, sostenida por el Cristianismo y el iusnaturalismo; las mujeres, por otra parte, empezaron a asumir la misma actitud y exigir para sí el mismo respeto, a partir de los mismos postulados. Esta demanda de reconocimiento a su igualdad, implicaba la exigencia de mayores posibilidades de acción.

Será la izquierda puritana la que incida directamente sobre el movimiento de liberación de las mujeres, al atacar abiertamente al patriarcado, a la familia y al Estado. Los movimientos puritanos que tienen relación directa con el feminismo serán los Ranters, término derivado de la palabra vociferar, célebres por su pensamiento socialista de avanzada; cuestionan la monogamia, la castidad y la abstención, así como el ahorro y la propiedad. Todas estas impugnaciones hechas al mundo clasemediero del S. XVII, y a la ética del capitalismo, comportaban la idea de justicia y libertad, resultando una alternativa para las clases menesterosas, a las que se unieron las mujeres de todas las clases sociales.

El Puritanismo radical abrió ámbitos de acción a las mujeres, como ya antes lo hicieran las doctrinas heréticas, cuya posición respecto a aquéllas era menos clara, pese al carácter paternalista, que siempre imperó dentro de estos movimientos; después del cierre de conventos, se ve anulada una de las pocas alternativas en las que las mujeres depositaban sus expectativas de liberación. Ante la escasa posibilidad de realización a través de un trabajo remunerado, sólo les quedaba la posibilidad del vagabundeo o la prostitución. Las mujeres que optaron por la labor religiosa, como las predicadoras, difícilmente podían ser obstaculizadas, porque alegaban ser poseídas por el Espíritu; el reprimirlas hubiera significado un atentado contra la gloria de Dios; siendo éste, el único caso en el que el Protestantismo aceptaba la rebelión.

Desde el S. XII, aparecen mujeres predicadoras, relacionadas con las sectas heréticas. Tenemos el caso de Guillemine de Bohème, quien realiza una lectura crítica de la Biblia; profetizó sobre la reivindicación del milenio para la mujer. Señalaba que la redención de Cristo no había alcanzado a la mujer y que Eva aún no había sido salvada; el impacto de sus prédicas fue tal, que creó a su alrededor una Iglesia de mujeres, la que tenía un carácter interclasista. Nuestra profetiza terminó en la hoguera, no sin antes formar una secta, a comienzos del S. XIV; fue acusada de poner en entredicho el papel que la naturaleza le había otorgado a la mujer, al pretender que podía entrar en comunión directa con Dios, lo que legitimaba su autoridad para interpretar las Escrituras, así como la responsabilidad para profetizar. Paradójicamente, la acusación a su prédica, que era una interpretación crítica de las Sagradas Escrituras, procedía de los defensores del espíritu crítico.

Una de las más destacadas predicadoras anabaptistas es Mlle. de Gournay, hija adoptiva de Montaigne, quien en *La Igualdad de los Hombres y de las Mujeres*, señala que la inferioridad de las mujeres era efecto y no causa, debido a la restringida educación que recibían; se revelaba contra las condiciones de vida de las mujeres: *a quienes todas las cosas buenas están prohibidas, a quienes la libertad es prohibida... todas las virtudes son denegadas* (284). El feminismo de Mlle de Gournay, es el típico renacentista, por dos cuestiones: 1) por estar referido sólo a las mujeres de su clase, quienes competían con los hombres burgueses, para obtener sus privilegios; y 2) por considerar que las mujeres son iguales, no por que lo son a los ojos de Dios, sino por ser poseedoras de la razón. De esta manera se secularizaba el feminismo, basado más en el *buen sentido... naturalmente igual en todos los hombres* (285), lo que desde una relectura hecha por el feminismo moderno, el principio cartesiano se traducía en: igualdad en todos los seres humanos. Esta feminista fundó una secta anabaptista, y pasó una vida en comunidad religiosa, creando así, lo que Philippe Ariès llama una *contracultura* (286).

En el siglo XVII, un gran número de mujeres buscó su emancipación en Norteamérica, cuyas autoridades facilitaron en un principio su contribución como impresoras, periodistas, maestras, doctoras o comadronas, empresarias, o supervisoras de alguna plantación; las cuáqueras se establecieron con fines específicamente religiosos, en calidad de predicadoras. A estas misioneras emigrantes se vincula el nombre de Margaret Fell, quien era una mujer rica y educada, que sostenía doctrinas socialistas, interesada en crear vínculos con los artesanos e impulsar cambios sociales revolucionarios; al mismo tiempo, apoyó misiones para todos los continentes (287). Mantiene amistad con el cuáquero George Fox, declarado abiertamente feminista, quien reclama la igualdad para ambos sexos y considera pecado grave, el dominio que el hombre ejerce sobre la mujer.

Entre las mujeres predicadoras seguidoras de los Ranter, tenemos el caso de Anne Hutchison, a mediados del S. XVII, quien pese a su rebeldía, era mirada con respeto; esta feminista agrupó a algunos seguidores, ante quienes predicaba, criticando a ministros, defendiendo el derecho a comunicarse directamente con Dios, apoyándose en el argumento de que todos estamos habitados por la divinidad. Se revelaba contra el lugar de las mujeres en el mundo, contra la diferenciación política y la superioridad masculina. Todo lo cual le valió ser acusada por las autoridades civiles y religiosas. Se confesó hereje, por lo que fue expulsada de la colonia (288).

284 Cfr. Ariès, Ph., *Historia de la Vida Privada*, T. III, p 58

285 Descartes, R., *Discurso del Método*, p. 29

286 Cfr. Ariès, Ph., op. cit., p. 58

287 Cfr. Michel, A., op. cit., p. 60

288 Cfr. Rowbotham, Sh., *Feminismo...*, pp. 17-18

La aportación de estas predicadoras resulta más significativa, a la luz de algunas de sus sucesoras, continuadoras de la misma línea crítica trazada por aquéllas, haciendo más explícito el vínculo entre patriarcado y religión. Feministas, como Sara Grimké, consideran que aquél se fundamenta en la tradición Judeo-Cristiana. Apoyada como sus predecesoras en el protestantismo radical, su pensamiento crítico se orienta fundamentalmente en la relectura de la Biblia. Considera que la reinterpretación de ésta es una tarea obligada, para sustituir a la interpretación *perversa* realizada por los hombres, en la que se apoyan para la inferiorización de las mujeres. Por lo tanto, hace un llamado a las mujeres, para que pongan en práctica su pensamiento crítico, dado que considera que la conciencia individual es criterio más confiable que cualquier institución establecida por la tradición (289).

Por otra parte, Elizabeth C. Stanton, en *La Biblia de la Mujer*, apoyada en la teoría de los derechos naturales, se manifiesta en contra de la Biblia cuyos credos, códigos, Escrituras...están basados en que la mujer fue hecha después del hombre, del hombre y para el hombre...ser inferior, sujeto al hombre (290). Rechaza a la ética bíblica, por considerar que sistemáticamente despoja a la mujer de sus derechos naturales. Coincide con Grimké, al señalar que la tradición Judeo-Cristiana ha servido como doctrina para perpetuar la inferiorización de las mujeres. Por tanto estima, que no basta una revolución política, sino una revolución religiosa, para atacar de raíz el origen de la opresión de las mujeres. Agrega que la interpretación del Génesis, hecha por los hombres, ha despojado a la deidad de su carácter andrógino (291). Asimismo, Matilda G. Gage, en *Women, Church and State*, señala que a la luz de los derechos naturales, el Cristianismo es un pensamiento bárbaro : ...creó el *burdel moderno...al hacer creer a los hombres que la mujer fue creada para servir de juguete de sus pasiones* (292). Rechaza la interpretación, que hace pesar sobre Eva una maldición bíblica; señala que es más adecuado referirse a ello como perfección (293).

La revolución de principios que representa el Protestantismo, fue asumido plenamente por las predicadoras; las que no sólo se limitaron a adoptar una nueva actitud asumida mediante un nuevo lenguaje, y a imitar la acción de los predicadores, al favorecerles el acceso a los espacios antes sólo ocupados por aquéllos, sino que adoptan una actitud que trasciende la apertura a esta nueva posibilidad, al convertirse en contestatarias de este mismo nuevo orden.

Pese a que la labor de las predicadoras significaba primordialmente una reivindicación de carácter moral, la

289 Cfr. Donovan, Josephine, *Feminist Theory*, p. 14

290 *Ibid*

291 *Ibid*, p. 38

292 *Ibid*, p. 41

293 *Ibid*

plataforma desde la cual realizaban la transformación de su situación en el mundo les llevó a extender su compromiso liberador, a un mayor radio de acción, rebasando el ámbito de reclusión al que el sistema las relegaba. Si la posibilidad es descrita por E. Bloch como lo condicionado parcialmente (294), las predicadoras, ampliaron las posibilidades de la utopía, al crear condiciones más ricas para su realización.

3.3. LAS SUFRAGISTAS

Political feminist have worked to achieve, female access to male institutions, only to discover that the dominant tradition is too encompassing for a handful of women to change; it swallows women along with men.

Weave of Women

E. M Broner

Las feministas liberales, o sufragistas, comparten los conceptos del mundo moderno, cuya ideología se desprende del paradigma newtoniano, base de la Ilustración, según el cual el cosmos estaba gobernado por unas cuantas leyes fundamentales, matemáticas e inmutables; explicación que pretende restablecer el orden y la unidad que la ciencia galileana había roto, fraccionando el mundo medieval. Dichas leyes eran accesibles a todos en tanto dotados de razón, facultad dada por Dios. Siendo así, cada individuo podía derivar de lo particular, leyes generales o principios, existentes a priori.

La filosofía política se vio influenciada, como todos los demás órdenes, por la metáfora newtoniana, y desarrolló la idea de ciertos derechos naturales, existentes a priori y accesibles a la razón, estableciéndose una de las tesis más importantes para el mundo de la moral, característica de la modernidad: que cada individuo tiene ciertos derechos inherentes, naturales (295); derivándose de dicha metáfora, tres ejes o categorías ideológicas fundamentales: la libertad, el individualismo y la igualdad política. La libertad, concebida como autonomía o independencia, posibilidad de autogobierno, es el correlato del individualismo entendido como ...el ser liberado de todos los vínculos y limitado únicamente por la obligación de respetar la

294 Bloch, Ernst. El Principio Esperanza, T. I, p. 219

295 Cfr. Donovan, J., op. cit., p. 2

libertad de sus semejantes (296). La igualdad a su vez, traía aparejada otro concepto: la igualdad jurídica, lo que implica que un individuo no puede ejercer su libertad ciudadana allí donde existen privilegios, situación por la cual un x que se encuentra en determinadas circunstancias tiene posibilidades no diferentes a las de cualquier otro x en las mismas condiciones (297).

Por otra parte, el clima ideológico que permeaba todos los niveles de la realidad, no alcanzó directamente a las mujeres, sino al contrario, sirvió sólo para racionalizar su situación de subordinación. La metáfora newtoniana, que suponía que todo operaba de acuerdo a la razón, según principios matemáticos y mecánicos, a juicio de Josephine Donovan, resultaba deficiente, porque dejaba fuera todo lo no comprendido en la razón, como podría ser el mundo de las emociones (298). Lo que no estaba comprendido dentro del ámbito de las matemáticas y aprehendido por la razón era menos real, al grado de no merecer ser nombrado: mundo en el que se circunscribía a las mujeres.

Con base en dicha racionalidad, se legitimaba que las mujeres no gozaran de los mismos derechos que los hombres; lo que por un lado se pretendía ocultar, recurriendo a lo masculino entendido genéricamente, y por otro lado se hacía explícita la exclusión, a través de la filosofía política de la época, llámese contractualismo lockiano o rousseauiano, concretamente, en el Ensayo sobre el Gobierno Civil y en El Emilio, respectivamente.

El feminismo liberal o de la igualdad, tratará de reivindicar los derechos negados a las mujeres, para lo cual esgrime el mismo argumento que había justificado la privación de los mismos: la defensa de su racionalidad, atributo otorgado a todos por Dios, de donde se deriva su estatuto igualitario, y libertario, así como su correlato político.

El sufragio se convierte en el elemento transformador y reivindicador de la situación de las mujeres en el mundo; instancia que el feminismo se aboca a conquistar, mediante la realización de un Nuevo Contrato Social. El carácter del anterior Contrato se mantiene, es decir, sus términos sólo son alterados con respecto a la extensión, subsumiendo a un mayor número de sujetos, es decir, a las sujetas: las mujeres, o lo que es lo mismo, a la mitad de la humanidad. Esta variante cuantitativa, no deja de afectar al Contrato cualitativamente; lo que incide y coincide a la vez, con el desarrollo de las fuerzas productivas, permitiendo a las mujeres un desarrollo no sólo de carácter político, sino social, económico, y fundamentalmente de carácter ético.

296 Beller, Walter, "Libertad, Igualdad y Sujeto. Del Sujeto Cartesiano al Sujeto de Derecho", en La Revolución Francesa Doscientos Años Después, p. 62
297 Ibid., p. 63

298 Cfr. Donovan, J., op. cit., p. 3

El igualitarismo, que implica toda una transformación de la cultura de las mujeres, fue asumido, sin más, como vía de acceso al poder: al mismo poder. Por tanto, se trata de un intento de masculinización de la situación de las mujeres en el mundo, en donde el término masculino connota lo positivo. Estos igualitarismos serán problematizados por feminismos futuros, a la luz de las diferencias; lo que implica el cuestionamiento del carácter mismo del poder.

3.3.1. MARY WOLLSTONECRAFT

El arte de pensar no es extraño en las mujeres, pero no deben hacer otra cosa que rasar la superficie de las ciencias del raciocinio.

Emilio

J. J. Rousseau

Bajo el clima revolucionario del siglo XVIII, surge la primera teórica del feminismo, Mary Wollstonecraft, quien en *Vindicación de los Derechos de la Mujer*, influenciada por las ideas de la Ilustración y el Liberalismo y consciente de la lucha feminista que la precedió, -como es el caso de Olimpia de Gouge, defensora de los derechos de la mujer-, tratará de que se haga extensivo a las mujeres los postulados del pensamiento liberal-revolucionario y demandará para las mujeres el reconocimiento a su igualdad ontológica, -con respecto a los hombres-, con base en su racionalidad; dicha reivindicación pretende legitimar, su libertad, poniendo fin a su opresión, a la que considera semejante a la de los esclavos (299); declara: *ya es hora de que se haga una revolución en las costumbres femeninas...de devolver a las mujeres su dignidad perdida, y que contribuyan en tanto que miembros de la especie humana, a la reforma del mundo, cambiando ellas mismas...*(300).

Wollstonecraft, considera que la atmósfera revolucionaria creará las condiciones propicias para el surgimiento de la nueva mujer. En la dedicatoria de *Vindicación*, a M. Talleyrand-Perigord, Mary señala que: *ver una mitad de la raza humana excluida por la otra mitad de toda participación en el gobierno es un fenómeno político que no puede verse justificado en nombre de principios*

299 Wollstonecraft, Mary, citado por Ema Charo, Prólogo, *Vindicación de los Derechos de la Mujer*
300 *Ibid*

abstractos (301). Advierte, que el que las mujeres sean excluidas, sin tener voz ni participación en los derechos naturales de la humanidad, y por tanto, al margen de la Nueva Constitución pretextando su bajo nivel de inteligencia, sólo mostrará la tiranía ejercida por los hombres (302).

Como en el Contrato Social rousseauiano, la educación es el término de mayor peso específico dentro de la obra de Mary, cuyo carácter reivindicador, genera todas las transformaciones humanas. Por otra parte, pareciera que al abordar el problema de la educación de las mujeres, estuviera argumentando contra las tesis sostenidas por Rousseau, cuya misoginia explícita en *El Emílio*, le lleva a proponer una educación para las mujeres limitada y relativa, es decir, en función de los hombres. Mary sale en defensa de las mujeres, apoyada nuevamente en otro concepto fundamental de la Ilustración: el progreso; *...si la mujer no está preparada, mediante la educación para convertirse en la compañera del hombre, será ella quien frenará el progreso del saber y de la virtud, pues la verdad debe ser patrimonio de todos...* (303).

Como Rousseau, Mary pensará que el mal no es derivado de la naturaleza, sino de la perversidad de la sociedad, en este caso masculina; acusa al tipo de socialización a la que han sido sujetas las mujeres, como la culpable de la diferencia en términos de racionalidad, con respecto a los hombres; siendo así, la desigualdad en la educación y condiciones en general vividas por las mujeres, preceden a la diferencia: *la diferencia entre hombres y mujeres, no es natural: ¿Cómo iba a ser... posible si la virtud no tiene más que un único e idéntico modelo eterno?... los dos sexos caminan hacia el mismo fin...* (304).

Señala la necesidad de una coeducación, aunque reconoce que puede no ser en el mismo grado. Considera que de esta manera, adquirirían ambos las virtudes por los mismos medios, en lugar de ser las mujeres educadas como una raza de *semipersonas imaginarias*, como las quimeras de Rousseau (305). En otras palabras, las mujeres han de ser educadas para vivir su propia vida y no vicariamente; recorrer por ellas mismas los caminos del conocimiento y vivir la aventura de la razón, como Rousseau lo recomendará para Emílio.

Mary asume la educación, por un lado, acriticamente, cuando la considera como liberadora, sin más, sin prever el carácter androcéntrico de la misma. Por otro lado, pone en cuestión -de manera explícita- el carácter liberador de la educación de las mujeres, es decir en tanto formadora, cuando la acusa de

301 Vollstonecraft, M., op, cit., p. 20

302 Ibid

303 Ibid., p. 23

304 Ibid., p. 62

305 Ibid., p. 83

perversa, causante de inferioridad, puerilidad, superficialidad, debilidad, falta de dignidad, infelicidad, servilismo y dependencia. Educación que supedita la fuerza, la dignidad, la inteligencia a la belleza y la sensualidad; educación cuya finalidad es la de seducir e inspirar amor, al margen de la preocupación respecto a cualidades espirituales más nobles y humanas, con las cuales despertar respeto. Mary señala que dicha educación, centrada en la debilidad sólo forma, paradójicamente, tiranos astutos; que la educación sin virtud, más que buenas esposas y madres, forma esclavas para el serrallo. Estima que una verdadera educación para la maternidad, tendría que basarse en la razón, propiciar la amplitud de la inteligencia, así como la firmeza de carácter y el fortalecimiento de la autonomía (306).

El feminismo de la igualdad sostenido por Mary se explicita, cuando propone que las mujeres se masculinicen; para lo cual desmitifica la palabra masculina, a la que considera sólo un fantasma que crea el temor de que las mujeres se fortalezcan espiritualmente (307). Tal masculinización está lejos de ser usada con el fin de borrar las diferencias o pretender neutralidad, sino por el contrario, el sexo es asumido como una definición ético-política (308), como el polo positivo de la constitución del mundo; el mismo que las mujeres, que supuestamente representan el otro extremo, el mal, lo negativo, tienen que asumir o en lo que se tienen que convertir, para alcanzar un estatuto verdaderamente humano.

Mary propone una educación para la dignidad. Si las mujeres son racionales, en tanto que son seres humanos, creadas a imagen y semejanza de Dios, esta racionalidad es perfectible por medio de una adecuada educación. Si Rousseau con tono de ironía señala que, educar a las mujeres de la misma manera que a los hombres, las haría más semejantes a éstos, y por tanto, con menor poder sobre ellos, Mary, a manera de contestación afirma: *no deseo que tengan poder sobre los hombres, sino sobre ellas mismas* (309). En otras palabras, aconseja a las mujeres, que *no es un imperio, sino igualdad, lo que debieran pretender* (310). Aunque como hemos visto, la igualdad debe interpretarse como masculinización.

Mary no excluye a las mujeres del poder; pero considera que para ejercerlo se requiere fortalecer la razón, dado que el poder embriaga al débil. Mary considera que cuanto más esclava es una persona, en sentido político y civil, más se envilece, al tratar de obtener una soberanía ilícita. Y señala que, con respecto a las mujeres: *no está en poder del hombre convertirlas en algo*

306 Ibid., p. 228

307 Ibid., p. 31

308 Vidal, Gore, "La Cultura Idiota", Rev. Nexos, No. 177, p. 5

309 Wollstonecraft, M., op. cit., p. 120

310 Ibid., p. 176

más insignificante de lo que son actualmente (311). Es decir, no es el hombre, sino el sistema político, pacto del que están excluidas las mujeres, el que las envilece. Lo que nos recuerda la tesis sobre el poder, sostenida por Amelia Valcárcel, para quien la marginación del poder envilece más que el poder mismo (312). La situación de segunda que viven las mujeres es efecto y no causa. Temerosas de la soledad y el abandono, su vida se somete a un servilismo perruno, convirtiéndose en el juguete del hombre: *sonajero que alegra sus oídos cada vez que, dejando a un lado la razón él decide divertirse* (313). Conagrada a ascender socialmente, lo hace por el único medio que conoce: prostituyendo su cuerpo.

El pensamiento utópico sostenido por Mary Wollstonecraft, desde la perspectiva feminista, trasciende al Liberalismo, en el cual se apoya, lo que se hace explícito cuando afirma que: *Rousseau se empeña en demostrar que todo estaba bien en los orígenes, hay toda una serie de autores que mantienen que todo está bien ahora, y yo digo que todo irá bien en el futuro, algún día* (314). Cabe recordar sin embargo, que Rousseau fue un crítico de su tiempo, supera así el Liberalismo. Más que legitimar el estado de cosas imperante, pretendió realizar una revolución a través del establecimiento un nuevo Contrato Social, dado el carácter perverso, del que estaba vigente, en ese momento. Sólo que las mujeres no estuvieron contempladas dentro de sus planteamientos revolucionarios. Por tanto, mejor sería pensar, que lo que Rousseau plantea como una necesidad para los hombres, Mary lo propone como un imperativo respecto a las mujeres.

Mary abordó los mismos temas que trataron los filósofos políticos, considerados revolucionarios en su momento histórico, pero la perspectiva desde la cual Mary analiza la realidad, le permite redimensionar las categorías liberales, dándoles una mayor amplitud, puesto que está en ellas subsumida la reivindicación política de la mitad de la humanidad: las mujeres, antes excluidas, a las cuales trata de reivindicar como nuevos sujetos implícitos en el Contrato Social.

Aunque podríamos pensar que todas las propuestas anteriores, en el proceso de la utopía feminista, han sido de carácter tanto político, como ético, y aun económico, en el caso de M. Wollstonecraft, están planteadas dichas instancias de manera más explícita; es decir, se trata de una revolución que va más allá del simple reconocimiento de la igualdad de las mujeres, recobrando con ello la dignidad perdida, lo que repercute en una mayor participación en el desarrollo de la humanidad, por medio de lo cual alcanzan un verdadero estatuto humano; revolución, cuya atmósfera de igualdad política, pretende alcanzar a todos,

311 Ibid., p. 241

312 Cfr. Valcárcel, A., op. cit., p. 96

313 Wollstonecraft, M., op. cit., p. 73

314 Ibid., p. 42

es decir, mediante una fusión de todas las clases (315). Aunque no está claro el cómo llevar a cabo la fusión de clase, este planteamiento pareciera ser semejante a la propuesta rousseauiana, de una democracia no sólo formal, sino sustancial, lo que implica justicia social.

Mary Wollstonecraft sienta un nuevo precedente dentro del feminismo; enfrentada al paradigma newtoniano, su pensamiento irrumpe dentro de un orden simbólico masculinizado, dentro del cual articula todas las categorías que se habían estado gestando desde el profeminismo, en una síntesis de una cierta sistematicidad y coherencia, creando un nuevo espacio teórico, al mismo tiempo que comparte el mundo simbólico masculinizado, planteando su propuesta en los mismos términos usados por éste.

Pese a las contradicciones que pudiéramos encontrar en su propuesta utópica, a fin de milenio, sigue siendo una figura muy cercana. Aunque los términos del pacto se han modificado a la luz de nuevos feminismos, con las demandas de Mary entramos en el nuevo nosotros con los mismos derechos que vosotros (316). Aun cuando esta noción de igualdad será considerada como un concepto mucho más complejo del que dentro de este contexto se plantea. A juicio de A. Valcárcel, la igualdad...no es satisfactoria porque el analogado de igual no es satisfactorio...porque es igualdad con un genérico masculino que él mismo es sujeto... (317). Tal señalamiento sólo es posible hacerlo a la luz de paradigmas que están más allá del propio Liberalismo, tarea que corresponderá a futuros feminismos.

3.3.2. HARRIET TAYLOR MILL

We do not imagine that any...democrat will evade the force of these expressions by the dishonest...subterfuge that life, liberty, and the pursuit of happiness are inalienable rights of only one moiety of the human species.

History of Women Suffrage

Harriet Taylor Mill

Perteneciente a la primera ola del feminismo, como su antecesora M. Wollstonecraft, Harriet Taylor, continua la línea

315 Ibid., p. 275

316 Valcárcel, A., op. cit., p. 114

317 Ibid., p. 116

racionalista y legalista, propia del feminismo liberal, enfocada a cambios principalmente de carácter político; se trata de un feminismo igualitario, basado más en las similitudes que en las diferencias entre los sexos, con el objeto de fundamentar el igualitarismo político y civil, premisa básica del Liberalismo.

En La *Emancipación de la Mujer*, pretende señalar las razones y circunstancias que la llevan a reclamar los derechos políticos, civiles y sociales de las mujeres, reclamando para ellas el mismo estatuto ciudadano que el otorgado a los hombres.

La lucha que las mujeres están llevando a cabo en ese momento, principios de la segunda mitad del S. XIX, es un movimiento de carácter fundamentalmente político, en el que no están excluidos otros marginados -negros y negras-: *no es un movimiento meramente a favor de las mujeres, sino llevado a cabo por ellas* (318).

Harriet hace mención a la Convención de Mujeres, efectuada en 1850, en Ohio, en donde se acordó que las mujeres tienen el derecho a voz, en tanto ciudadanas, así como deberes y obligaciones con respecto a la ley y al Gobierno; que tienen derecho al sufragio y a ser consideradas, elegibles para funciones de gobierno. Al no ser referidos los derechos a un solo sexo, la palabra *varón*, debe ser borrada de la Constitución. Del reconocimiento a la igualdad de las mujeres, se sigue el derecho a la instrucción y el acceso a todas las profesiones. Consecuente con los derechos naturales, base del contractualismo, las mujeres han de reclamar tanto el derecho a ser propietarias, como legisladoras, según el principio de igualdad y soberanía. En tanto que dichas premisas, constitutivas de la Declaración de Derechos de las Mujeres, se apoyan a su vez, en la Declaración de Independencia Americana, son consideradas como verdades evidentes por sí mismas, en donde se reconoce que todos los hombres son creados iguales y dotados de ciertos derechos inalienables, entre los que están: la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad. Por otra parte, Harriet apunta que, cuando dicha Declaración se refiere al *hombre*, se trata de seres humanos y no de un sexo solamente (319). Aclaración pertinente, que se explicita por primera vez, en la utopía feminista.

El pensamiento utópico de Harriet Taylor Mill, se muestra más maduro al extenderse hacia otros grupos marginados; pide su apoyo a los abolicionistas, para combatir a la aristocracia del sexo y del color, comparados ambos elementos por su carácter accidental y no sustancial. Considera que el llamado *sufragio universal* lleva implícita una contradicción al excluir a ambos grupos, formando una sociedad de castas *fuentes de perversión y*

318 Taylor Mill, Harriet, *La Emancipación de la mujer*, p. 116
319 *Ibid.*, p. 120

corrupción, a la vez para la clase favorecida y para aquéllos a expensas de los cuales es favorecida (320).

Harriet hace explícita la premisa según la cual no basta ser marginado para ser revolucionario, cuando acusa a las mujeres de complicidad con el poder, cuya pasividad se limita a decir ante la injusticia: *siempre ha sido así* (321). Las incita a adoptar una actitud crítica ante su situación, y a rebelarse ante prácticas que favorecen la sujeción de las mujeres; las que no por institucionalizarse, hayan de considerarse buenas.

Harriet muestra no sólo fe en el progreso, según la ideología de la época, sino además una cierta ingenuidad, cuando señala que sólo la ignorancia que los hombres tienen del valor de las mujeres en la historia, explica el que éstos no hayan abolido las desigualdades tradicionales, haciendo extensiva a ellas las revoluciones del S. XVIII.

Por otra parte, señala la racionalización que los hombres mismos hacen de la situación de las mujeres, al legitimar su exclusión de la vida activa, con base en tres argumentos: la maternidad y las tareas domésticas, el supuesto efecto endurecedor del carácter y la presión que significa entrar en competencia en el terreno del trabajo remunerado. Argumentos que Harriet tratará de desmentir: 1) la maternidad no es obligatoria; quien la practique no está excluido de dedicarse a otras tareas: *no hay ninguna razón o necesidad intrínseca para que todas las mujeres tengan que escoger voluntariamente consagrar su vida a una función animal y a sus consecuencias* (322). El matrimonio para las mujeres, ni tiene el carácter de necesidad natural, ni es el producto de una acción libre, sino el resultado de su dependencia económica. 2) Aun cuando su participación en el mundo público laboral, representara competencia para el hombre, o disminuyera el salario para ambos, el entablar esta contienda competitiva en el trabajo, aportaría un beneficio más importante que el económico, puesto que: *la mujer se elevaría de la posición de sierva a la de compañera*. Por otra parte, coherente con el optimismo propio del Liberalismo, así como del Socialismo Utópico, considera que el efecto salarial que las mujeres producen al incorporarse al trabajo remunerado, tiene sólo un carácter transitorio, debido a la concepción lineal ascendente del progreso, basado en el paso del Capitalismo al Socialismo; por otra parte, y mientras el futuro llega, desde la perspectiva liberal, la competencia es ley de la vida humana, por lo cual resulta *...una tiranía excluir a una mitad de los competidores* (323). 3) En cuanto a los efectos endurecedores en el carácter de las mujeres, al incorporarse al mundo público, considera que la política es la arena de la confrontación racional y no física. Las mujeres no pueden estar al margen de la vida

320 Ibid., p. 123

321 Ibid

322 Ibid., p. 130

323 Ibid., p. 132

pública, con base en su debilidad física, puesto que las dificultades que tienen que enfrentar no son más de esta índole. Harriet muestra una gran lucidez, cuando señala que el enemigo a vencer no es otro individuo, sino la presión de las circunstancias, lo que en términos actuales sería el sistema patriarcal.

Puesto que ninguno de los tres argumentos esgrimidos para justificar la marginación de las mujeres de la actividad pública, se sostiene, señala que *no es justo ...que una mitad de la raza humana se pase la vida en un estado de subordinación forzada a la otra mitad... una mitad con voluntad y una existencia real, y la otra por humildes compañeras de estas personas...* (324). Siendo éstas sólo accesorios o subsidiarias de la otra mitad; seres sin intereses propios, excluidas de la rivalidad con los hombres, tanto en lo que respecta a sus placeres como a sus intereses. Si las mujeres continúan viviendo esta situación se debe a que así lo quieren los hombres (325).

De esta manera, los hombres viven para su propio beneficio, en tanto que las mujeres viven para el beneficio de aquéllos (326).

Coincide con su antecesora liberal, al culpar de la inferioridad intelectual de las mujeres, a una cultura que ha reducido la vida de las mujeres a trivialidades y mezquindades, cuyas consecuencias se traducen en términos de degradación moral e intelectual; en un mundo regido por la racionalidad masculina, los valores están determinados por las virtudes que los hombres juzgan convenientes para ellos; siendo la virtud suprema de las mujeres: la negación de sí mismas, la resignación y la sumisión al poder y su correlato, la lealtad a los hombres. Mientras que la determinación, el saber y el dominio son virtudes masculinas. Y añade que: *al hombre le gusta tener su propia voluntad, pero no le gusta que su compañera doméstica tenga una voluntad distinta a la suya* (327). Al actuar las mujeres con los patrones axiológicos masculinos, se han convertido en compañeras, pero, el hombre no es aún su compañero, por lo tanto, no es todavía la igual del hombre, lo que sólo se logrará por medio de un verdadero cambio cualitativo. Este no significa la feminización de los hombres. Al no mejorar la condición de las mujeres, el hombre mismo se ve disminuido, porque considera que los caracteres de quienes han unido sus vidas tienden a parecerse (328). De manera que la condición de las mujeres se revierte en contra de los hombres: *los más eminentes hombres dejan de progresar si se asocian sólo a sus discípulos* (329). De donde podríamos deducir, que para esta autora, mientras que la feminización tiene una carga negativa, la masculinización es

324 Ibid., p. 134

325 Ibid., p. 135

326 Ibid

327 Ibid., p. 136

328 Ibid., p. 140

329 Ibid., p. 144

siempre positiva. Por tanto, pareciera que la igualdad vuelve a plantearse en términos de masculinización del mundo; coincidiendo en dicho planteamiento con Wollstonecraft.

En la utopía liberal igualitaria, sostenida por Harriet, las mujeres son la clave del progreso, ya que el atraso moral e intelectual de éstas, las convierte en antiliberales, antipopulares, antidemocráticas, en otras palabras conservadoras; poniéndose de manifiesto que las influencias sociales o de amistad que no elevan, hunden; si no tienden a estimular y elevar el espíritu tienden a vulgarizarlo (330). Siendo así, las mujeres en condición de inferioridad arrastran a sus compañeros a su propio nivel: la ignominia. De manera que sólo el reconocimiento de su estatuto de igualdad, es capaz de liberar a la humanidad de la barbarie, de la que el Liberalismo trata de escapar.

Harriet sostiene la tesis utilitarista, del mayor bien para el mayor número, al afirmar que la subordinación legal de un sexo al otro, constituye uno de los mayores obstáculos del desarrollo y de la felicidad, empobreciendo no sólo a las mujeres, sino a la especie humana, al despojarla de lo que hace valiosa la vida del individuo.

Según Josephine Donovan, el radicalismo de Harriet Taylor Miller se manifiesta al atacar la esfera del hogar como el ámbito propio de la opresión de las mujeres y donde el estatuto de éstas se revela como una esclavitud; sin embargo, considera esta autora que Harriet deja intocado el análisis del trabajo de las mujeres dentro del mundo del hogar, lo que señala como una falla, en algunas teóricas liberales (331). Apreciación, que consideramos es aparesurada, puesto que el concepto de trabajo doméstico, se replanteará sólo unos años después, a la luz del marxismo.

Por otra parte, J. Donovan señala que el feminismo liberal logró éxitos significativos, pese a haber sido considerado por muchos como un fracaso, al supeditar la liberación a la reivindicación al voto alcanzado en 1920, en Estados Unidos. Entre sus logros se encuentra el drástico cambio en el estatuto de las mujeres casadas, permitiéndoles conservar sus propiedades, con lo cual lograban una estabilidad económica y una mayor independencia, ampliando su ámbito de acción. Asimismo, el divorcio se liberalizó y logró la custodia de sus hijos, así como el acceso a la educación superior (332).

Entre los problemas que el feminismo de la igualdad dejó sin solución, contemplados por J. Donovan, como vacíos significativos, se encuentra la falta de análisis ontológico sobre la igualdad de hombres y mujeres. Lo que a juicio de esta

330 Ibid., p. 146

331 Cfr. Donovan, J., op. cit., p. 26

332 Ibid., p. 27

autora se explica, debido a que la Ilustración, planteaba la diferencia entre los sexos, como mínima, y producida por el medio ambiente o la cultura -lo cual pudimos advertir en ambas autoras-. Por tanto, se trataba más de semejanzas que de diferencias. Otro problema, no suficientemente desarrollado, fue la confrontación entre mundo privado y público, reformulado por el feminismo en términos de lo público y lo privado, mundo de las mujeres y mundo de los hombres. Tal compartimentalización servirá de foco de atención de parte del feminismo contemporáneo, demandando una mayor integración, dentro de una perspectiva holística y orgánica (333). Conceptos tales como el de propiedad, trabajo, razón, individualismo, identidad, y poder, serán contemplados bajo una nueva perspectiva, por los feminismos postliberales.

El Nuevo Contrato propuesto por las sufragistas, cuidado en extensión, y descuidado un tanto en la profundidad de los términos en los que aquél se reformulaba, no dejó de ser una gran aportación, como lo señala A. Valcárcel, al haber transformado el genérico abstracto en concreto por medio de su discurso, poniendo en evidencia que los principios y derechos o son los mismos para todos los seres humanos, o se reconoce que no hay principios morales... que al no poder universalizar, resulta arbitrario (334).

III.- LAS UTOPIAS DE LA DIFERENCIA

*...la realidad son los otros
y sus exigencias, sus demandas,
sus deseos; o sea que está teji-
da por el lenguaje y la palabra.*

Sigmund Freud.

INTRODUCCION

Entendemos por utopías de la diferencia, las utopías feministas que trascienden el orden liberal, fundamentalmente legalista y racionalista, de la Ilustración. Más allá del horizonte político, amplía su perspectiva a través de la transformación radical de la cultura. Aun cuando no abandona el pensamiento crítico ilustrado, y el desarrollo del yo, su principal atención se centra en las categorías de intuición, de lo emotivo, del lado colectivo de la vida, planteados en términos de una nueva

333 Ibid., p. 30

334 Valcárcel, A., op. cit., p. 39

racionalidad; valores, por otra parte, que considera universalizables. De la misma manera, en lugar de pensar la utopía feminista en términos de similitudes y convergencias entre los sexos, enfatiza la diferencia. Replantea la igualdad dentro de la diferencia.

Mientras que las liberales igualitarias, postulaban alternativas con base en el acceso de las mujeres a la esfera pública, sin profundizar o apenas hacer mención a las categorías desprendidas de las principales instituciones liberales: matrimonio, hogar, religión, trabajo, sexualidad, familia, reproducción, poder; el feminismo de la diferencia analiza dichas categorías, a la luz de diferentes paradigmas de carácter, biológico, sociológico, psicológico, político, filosófico y artístico. Estos sirven no sólo de apoyo teórico, sino como instancias de superación crítica, en tanto discurso del poder; dicha actitud contestataria, se convierte en centro del debate, de los feminismos de la diferencia. Convirtiéndose así, ellos mismos, en un nuevo paradigma.

La participación de las mujeres en el mundo público desde la perspectiva del feminismo de la diferencia, se hace necesaria no sólo como en el Liberalismo, para ganar espacios políticos, sino que dentro de este nuevo contexto la ingerencia de las mujeres se propone, como elemento salvador, purificador y renovador, capaz de abolir todo poder y al margen de éste, acabar con la corrupción, dada la condición moral específica de las mujeres; o se postula como una revolución, la más radical y extensiva de la Historia, en donde no se excluye, sino que se redefine el poder mismo. Lo que lleva a la utopía de la diferencia a hacer propuestas que oscilan, entre el patriarcado y la sociedad andrógina, entendida como superación dialéctica de los contrarios; o bien, en donde la desconstrucción genérica permite desmontar los conceptos de lo femenino y masculino, despojados de cualquier carga ideológica sexista, para pensarlos, sólo en términos de consideración humana.

Por tanto, el feminismo de la diferencia, se encuentra en ocasiones entre dos mundos, la Modernidad y la Posmodernidad, o francamente radical o posmoderno. Entendiendo por Modernidad, en este caso, lo que G. Vattimo, señala como encadenamiento histórico de la conciencia que impide producir verdadera novedad histórica; mientras que la Posmodernidad presenta una verdadera disolución de las formas de la Modernidad, *mediante la radicalización de las mismas tendencias que la constituyen* o crítica radical a los valores supremos de la cultura moderna hasta disolverlos en nuevas propuestas, en donde está en juego el criterio mismo de verdad (335). Es decir, es una posición que se cuestiona a sí misma. Lo que lleva, en términos de utopía, a permitir una revolución en el concepto mismo de ésta.

335 Cfr. Vattimo, Gianni, "El Nihilismo y lo Posmoderno en Filosofía", en *El Fin de la Modernidad*, pp. 145-147

Hemos de advertir, por otra parte, que el feminismo de la diferencia, nos muestra deseos expresados con mayor madurez y claridad, puesto que como señala Bloch, *entre más cercano está el futuro, más intensa es la intención de los sentimientos de espera* (336).

1.- MARGARET FULLER

Comprendí a tiempo que la peor manera de no tener a alguien, es tener a nadie a mi lado...y nadie, en tal caso, podría ser yo misma.

La Mujer Transgresora

Liliana Mizrahi

Margaret Fuller, en *Mujer en el Siglo XIX*, en 1845, inicia la tradición del feminismo de la diferencia. Influenciada por el romanticismo europeo, se centra en la categoría de lo emocional e intuitivo, así como en la visión orgánica del mundo, contraria, por tanto al racionalismo de la Ilustración, del que conserva el individualismo, al que considera fundamental para desarrollar un sentimiento de confianza en nosotros mismos.

El carácter organicista de su doctrina, le lleva a rechazar todo aquello que atente contra el crecimiento, calificado de malo. Considera que los seres humanos necesitan de libertad para su expansión. Por tanto, mientras que el Liberalismo considera que el gobierno es necesario para su desarrollo, Margaret estima que los seres humanos necesitan caminar por todos los caminos, sin obstáculos, con el propósito de desarrollar al máximo su potencial, y desplegar sus poderes, con base en un crecimiento orgánico. Según el romanticismo, al que se adscribe, *cada individuo ha nacido como una semilla con un diseño único impreso dentro, la que debe permitirle desplegarse a través del curso de su vida. Por lo cual las mujeres deben aprender a regirse dentro de sí, y no seguir reglas dictadas de fuera* (337). Se trata por tanto, de crear un imperio interior, verdaderamente íntimo, que les permita adquirir una identidad real.

Será por tanto, el aislamiento y la comunión con uno mismo, lo que propicie el desarrollo, en contacto con la propia verdad. Sin embargo esta verdad resulta más clara si se encuentra

336 Cfr. Bloch, E., *El Principio Esperanza*, T. II

337 Cfr. Donovan, J., op. cit., p. 33

colectivamente, para lo cual se requiere de la agrupación con otras mujeres. Esta primera teórica de la diferencia, señala el carácter peculiar de las mujeres, por lo que aconseja explorar primero dentro de sí para encontrar nuestro secreto, lo que hay que compartir y discutir con las otras mujeres.

Margaret considera a la intuición como una de las cualidades peculiares de las mujeres, a la que llama *naturaleza eléctrica*; la que puede ser convertida en energía negativa, en esclavitud; o positiva, si se encuentra en libertad, desplegada en amplios espacios, transmutada en fluido eléctrico capaz de crear un campo magnético, bello y vigoroso; dicha cualidad constituye la genialidad específica de las mujeres.

Esta facultad intuitiva, permite a las mujeres una nueva forma de conocer el mundo: de manera más rápida, más correcta, más fina, más sutil; en donde la complejidad del mundo se capta como un tejido de hilos apenas perceptibles, en sus formas, cambios, lazos y nudos. Lo que permite tener una perspectiva holística del mundo, más allá de la razón y el entendimiento, superando la unidimensionalidad; de aquí la necesidad de que la perspectiva de las mujeres se incorpore al mundo de la cultura (338).

La utopía propuesta por Margaret, es la de una síntesis, entre macro y microcosmos, según la teoría romántica heredada de Emmanuel Swedenborg; siguiendo a este teósofo, propone una síntesis psíquica masculina y femenina, creando una dialéctica de opuestos, en un todo armónico, en donde el hombre y la mujer representan los dos lados del dualismo radical...perpetuamente pasando de un lado al otro. La liberación de la mujer, implicaría por tanto, el mejoramiento del mundo (339). Planteamiento que será desarrollado posteriormente, por sus sucesoras, modernas y posmodernas.

338 Ibid., p. 34

339 Ibid., p. 36

El mensaje paterno-ancestral que recibo con respecto a mi propia soledad es que en soledad me desnaturalizo. Represento algo que debe ser ocultado.

La Mujer Transgresora

Liliana Mizrahi

A juicio de Josephine Donovan, el intento más dramático para solicitar los derechos naturales básicos para las mujeres, será la *Declaración de Sentimientos*, lanzada por Elizabeth Cady Stanton, en 1848, en Seneca Falls, Nueva York, firmada por 1000 mujeres y hombres, el que se apoya palabra a palabra en la *Declaración de Independencia*, pretendiendo con ello abolir el *despotismo absoluto*, o androcracia. Stanton señala, que a pesar de la garantía de los derechos, *la historia de la humanidad es la historia de las injusticias repetidamente realizadas por una tiranía absoluta sobre las mujeres* (340), sugiriendo que la opresión de las mujeres ha sido históricamente llevada a cabo bajo una subyugación sistemática. Dicho planteamiento, señala Donovan, acerca a estas feminista al feminismo radical contemporáneo, que fundamenta la opresión de las mujeres en el sistema patriarcal (341).

La *Declaración de los Sentimientos* sintetiza las injusticias legales, políticas y sociales que sufren las mujeres: al margen del poder, sin voz ni voto; sin derecho de propiedad, ni sueldo, como empleada doméstica; sometida a un contrato de obediencia y dependencia del marido, su amo. Marginada de los trabajos prestigiosos o lucrativos. Educada para servir. Sujeta a una doble moral. Razones más que suficientes para condenar a las mujeres a una vida abyecta, sin dignidad, ni respeto.

La *Declaración de los Sentimiento*, o *Declaración de Seneca Falls*, sumario de las teorías liberales del S. XIX, es superado, por parte de Elizabeth Cady Stanton. En *La Soledad del Yo*, 1892, apoyada en los derechos naturales ilustrados, introduce algunos derechos más, pasados por alto en el Liberalismo, cuando señala que: *hay ciertos derechos naturales e inalienables... como el derecho al aire.. el desarrollo armonioso de todas las potencialidades, y la gratificación de los deseos* (342). Además de demandar la extensión a las mujeres, de los derechos liberales, como la propiedad, el voto, el estatuto de ciudadana y de elección, con base en la igualdad moral e intelectual,

340 Donovan, J.. op. cit., p. 6

341 Ibid., p. 7

342 Ibid., p. 17

respecto a los hombres, señala las diferencias con éstos, por lo cual debemos ser vistas en nuestra especificidad; contra la tesis Liberal de que todos somos fundamentalmente similares. En otras palabras, apunta a la igualdad dentro de la diferencia.

La aportación de Stanton, estriba en haber hecho hincapié en el concepto de soledad: categoría central en la vida de las mujeres, sentimiento asociado casi siempre con instancias negativas, como correlato de su condición de subordinadas. Para esta feminista las mujeres han de ser reeducadas para enfrentar la soledad. Apoyada en el Protestantismo, que concibe el alma individual, como la fuente de la conciencia y garantía del juicio personal, proyecta dicha concepción a la vida de las mujeres y las impulsa a entrar en posesión de ellas mismas, para desarrollar todas sus facultades y experimentar su libertad y felicidad (343). Apunta que *Las mujeres son sujetos en soledad, personas en primera instancia y sólo incidentalmente esposas, madres, hermanas e hijas. todos estamos fundamentalmente solos, por lo tanto, necesitamos iguales oportunidades y protección ... el derecho al nacer la convierte en soberana de su yo, porque es un individuo debe confiar en ella misma* (344). De aquí se desprende el sentimiento de su propia dignidad. Planteamiento que será desarrollado, en nuestros días, por Liliana Mizrahi, en su libro *La Mujer Transgresora*.

Stanton, en 1852, como presidenta del New York *Woman's State Temperance Society*, exigía el derecho al divorcio y custodia para los hijos, a esposas de alcohólicos, como parte del derecho planteado en *La Declaración de los Derechos Humanos*: derecho a la persecución de la felicidad.

El planteamiento más radical del feminismo de la diferencia, también llamado feminismo cultural -entendiendo por ello, el que trata de rescatar la cultura de las mujeres, así como su especificidad-, fue el de la crítica a la religión, en particular, al Cristianismo. Radicalismo que sigue la línea de pensamiento de algunas de las predecesoras predicadoras del siglo XVII. En *La Biblia de la Mujer*, Stanton estima que los derechos naturales son de mayor radicalidad que los preceptos bíblicos. Considera que el código de la ética bíblica es inferior porque defraudó a las mujeres, lo que la lleva a descartar los *Diez Mandamientos*, a los que considera irrelevantes. Acusa al *Antiguo Testamento* de ser la expresión de una moralidad tribal, por tanto, obsoleta, desde la perspectiva de la ética contemporánea. Por lo tanto, estima que *El Pentateuco* es producto de una *mente obscena* (345).

Stanton considera que una revolución feminista ha de trascender el ámbito social, cuya radicalidad ha de llegar a la religión misma; lo que implica llevar a cabo una relectura de la Biblia,

343 *Ibid.*, p. 18

344 *Ibid.*, p. 19

345 *Ibid.*, p. 36

debido a que su doctrina apoya y perpetúa la inferiorización de las mujeres. Considera insuficientes los cambios en relación a los derechos políticos, en lo que respecta a la transformación del estatuto social y político de las mujeres, si no va acompañado de una revolución religiosa, a través de sus *credos, códigos, Escrituras e iconografía cuyo patriarcalismo contempla a la mujer como figura de segunda, ...creada después del hombre, para el hombre...sujeta al hombre* (346). Propone volver a la primera historia de la creación, en donde hombre y mujer fueron creados iguales a *imagen de Dios*. Apoyada en el *Génesis*, señala que Dios es andrógino, es decir, que *los elementos masculino y femenino estaban igualmente representados en la deidad*. Por lo tanto, considera que el andrógino es la regla cósmica, en donde los elementos masculino y femenino mantienen el equilibrio del universo, como la energía eléctrica positiva y negativa, centrífuga y centrípeta (347). Para Stanton hay tres etapas antropológicas: 1) matriarcado, 2) la etapa en la que vivimos, patriarcado y 3) el futuro próximo, que se constituirá con la fusión de ambos: el andrógino, en el que el principio masculino y el femenino reinarán en estado de igualdad.

El feminismo cultural, basado en las tesis de Engels y Bachofen, pretende reestructurar a la sociedad basada en valores femeninos, remitiéndose a los primeros momentos de la civilización, la que se forjó bajo la protección y el cuidado de las madres; pretende por tanto, la reivindicación de las más importantes aportaciones de las mujeres en el campo de la cultura como son: la medicina, la agricultura y la domesticación de animales. Pretende rescatar el sentimiento maternal, fuente del parentesco y la paz: soporte fundamental para la cohesión social.

El rescate de la cultura de las mujeres resulta primordial, por parte de las mujeres mismas, si como señala A. Valcárcel, se trata de entrar en posesión de la *herstory*, es decir, develar lo que por tanto tiempo se oscureció: *ser como, alguien más que el analogado masculino* (348); no sólo ser diferente, sino aun valioso; significa reclamar el poder, ya que como en algún lugar de *Sexo y Filosofía*, A. Valcárcel señala: *sólo quien tiene poder, tiene genealogía*.

El propósito de la utopía matriarcal, además de restaurar el sentido de dignidad y autorrespeto en las mujeres, al reivindicar su herencia cultural, perdida en el pasado y recuperar poder y dignidad, pretendía recobrar los valores femeninos, con el propósito de mejoramiento humano. El matriarcado constituía el retorno a la Edad de Oro, -en el sentido de las utopías cíclicas, clásicas-; significaba recuperar el paraíso del que el patriarcado había arrojado a las mujeres, en donde la ignorancia, la pobreza y el crimen, serían

346 *Ibid.*, p. 37

347 *Ibid*

348 cfr. Valcárcel, A., op. cit., p. 111

abolidos, restituyéndolo a la sociedad el estado de paz y abundancia -entendida ésta en términos no sólo materiales, sino también morales-, gracias al imperio de las virtudes femeninas, tales como: la afirmación de la vida, el pacifismo y la concepción creativa del mundo; capacidades específicas de las mujeres, en especial las madres, que la tiranía patriarcal había desvirtuado .

La crítica que J. Donovan hace a Stanton es que este feminismo deja, una vez más, intocada la esfera doméstica; con respecto al hogar sólo menciona la posibilidad de que la vida sería más rica si el hombre participara más en ella: así como el hogar necesita del padre, también el Estado requiere de la presencia de las madres sabias (349).

La utopía matriarcal proporcionaría esa visión del mundo perdida, rescatada para salvar del caos al mundo masculinizado y violento. Esta visión del mundo se vería apoyada por la nueva concepción religiosa, en la que la deidad recupera la parte femenina ocultada por el patriarcado mismo, lo que permitiría a las mujeres reivindicar su lugar en el ritual religioso, como antes lo hacían en las sectas gnósticas, consideradas heréticas por los padres de la Iglesia.

La utopía matriarcal recupera la visión del mundo en el que la mujer es un sujeto, y con ello la palabra perdida y sus saberes; cultura de las mujeres que había sido ocultada y satanizada, reivindicando así la sabiduría de las brujas, el otro saber, bajo una nueva lógica. Esta idea es materializada por Stanton, en el *International Council of Women*, en el que pidió se pronunciara una oración para la Diosa Madre, Isabella Beecher Hooker, así como el establecimiento de un nuevo clero femenino (350).

349 Donovan, J., op. cit., p. 37

350 Ibid., p. 42

3.- CHARLOTTE PERKINS GILMAN

La maternidad es ante todo vocación metafísica para quien ha recibido la misión de colaborar con la Naturaleza.

Historia de la Vida Privada, 4

Alain Corbin

Gilman es la figura central de la llamada primera ola del feminismo. Seguidora de la línea de pensamiento de sus dos antecesoras, se apoya en el darwinismo de su época, dejando de lado, sin embargo, su carácter conservador. En otras palabras, abandona el principio del darwinismo social, según el cual, al evolucionar todo de lo simple a lo complejo, a través de un proceso selectivo, sobreviven sólo los organismos más fuertes y perecen los menos adaptados y débiles; tesis que sirvió para justificar el estatuto de inferioridad de las mujeres, entre otros marginados. Gilman, a través de Peter Kropotkin, toma la parte positiva del anarquismo y darwinismo y se plantea la evolución hacia una organización colectiva de mayor cooperación y menos competencia. Tesis que servirá de base teórica de *Women and Economics*, su obra fundamental, eje de su utopía.

En *Women and Economics*, Gilman hace una crítica al capitalismo patriarcal, en donde se refleja tanto la influencia del darwinismo, como del socialismo anarquista, enlazándose ambos mediante categorías económicas, políticas y éticas, tales como: el trabajo, la libertad y el antiautoritarismo; factores de cambio indispensables para la liberación de las mujeres.

La utopía propuesta por Gilman, está centrada en la madre, como expresión del carácter y la sensibilidad positiva de las mujeres, desafiando de esta manera a la cultura androcéntrica, despótica y destructora; convencida de la plasticidad humana, trata por este medio, de destruir los modelos en los cuales, hombres y mujeres estaban aprisionados (351).

Gilman se aparta de los científicos sociales de su época, cuyas preocupaciones eran absorbidas por los conflictos de clase, al plantear una estrategia para superar los enfrentamientos entre los sexos. Debido a su temperamento pacifista, se separa ideológicamente del marxismo y sustituye la revolución violenta, por la acción colectiva y pacífica; las mujeres reemplazan al proletariado y se constituyen en agentes del cambio, en lucha pacífica entre los sexos, alcanzando el estatuto de sujetos de la historia.

351 Perkins, Gilman, Charlotte, Herland, p. X.

Gilman pasa de la teoría a la utopía, en la que toman cuerpo sus propuestas; lo cual no debe extrañarnos, puesto que, la utopía feminista y la teoría feminista son fundamentalmente utópicas, *ambas declaran que el aun-no-todavía, es la base de la práctica feminista* (352).

A diferencia de las utopías clásicas androcéntricas, Gilman en *Herland*, más que especular sobre la visión de nuevas estructuras sociales, centrará su preocupación en la conciencia humana. En su utopía, el agente de cambio es la madre, la que vincula el presente con el futuro, a través de una revolución axiológica basada en cualidades femeninas, al servicio de la construcción de un estado civilizado (353).

El espacio utópico que Gilman concibe, es como en las utopías clásicas, un lugar apartado y cerrado; construido por mujeres, mundo sin hombres, quienes perecieron al librar una batalla; quedando las mujeres solas y aisladas del resto del mundo, debido a que una erupción volcánica bloqueó el acceso a ese lugar, llamado *Herland*. Por un acto de *Dios*, se les otorga el poder de reproducirse por partenogénesis, creándose una raza de mujeres-madres, de donde se deriva la intensificación del instinto maternal, al grado que la maternidad se constituye en la nota de la cultura dominante.

A juicio de Linda Gordon, las herlandesas establecen un fuerte compromiso con la maternidad, a través de la partenogénesis, debido a que Gilman se encuentra entre dos feminismos: el que idealizaba la domesticidad, a mediados del siglo XIX y el de principios del siglo XX, propugnador de la liberación sexual y del amor libre. Aunque rompe con el culto reaccionario de la *esfera propia de la mujer*; bajo la influencia victoriana, rechaza el placer sexual (354).

No obstante, que *Herland* es un mundo conformado por mujeres, es narrado y nombrado por los hombres, tres visitantes, científicos, quienes le asignan un posesivo, del que ellos están excluidos; pero, lo cual, les permite tomar la debida distancia e involucrarlos en la construcción de la sociedad futura; los tres visitantes, meros espectadores de *Herland*, sirven de representantes del mundo construido por la lógica masculina, con el que las herlandesas han realizado una ruptura para crear su mundo: exento de tensión y de violencia; mundo en donde prevalece el orden, la armonía, la limpieza, el silencio, la belleza y el confort; mundo sin miedo, ni angustia; en donde se ha abolido el mito de la belleza y de la juventud; sociedad pacifista y civilizada, en donde no caben las relaciones de poder.

352 Bloch, E., citado por Frances Bartkowski, en *Feminist Utopias*, p. 12

353 Perkins, Gilman, Ch., op. cit., Introducción

354 Gordon, Linda, citado por F. Bartkowski, pp. 30-31

Gilman, en *Women and Economics*, apunta que la educación sobresexuada a la que han estado sujetas las mujeres, es la que, en gran parte, determina el destino de éstas. Señala que en el largo proceso de desarrollo de la especie, los seres humanos no son tales por ser sexuados, machos o hembras, sino debido a la creación de la cultura. La mujer ha participado menos, en el desarrollo de ésta, debido a que al estar sobresexuada, su vida se centra en el amor, convirtiendo el eterno femenino en eterno sexual; por lo cual, mientras que el sexo representa la única vía de expresión de las mujeres, los hombres se manifiestan a través de la cultura, de la que son artífices. Dicha condición de las mujeres repercute, asimismo, en su constitución tanto moral, como física, manifiesta en su: talla, debilidad, ineeficiencia, dependencia y vulnerabilidad (355) .

Gilman, temerosa del efecto nocivo de la educación sobresexuada, imagina Herland como un mundo neutro, habitado sólo por gente. Hace desaparecer de sus habitantes, algunas características consideradas femeninas, como el pelo largo; el mismo que desmitifica cuando señala que es usado por hombres, en algunos pueblos, como el chino, presente también en algunos animales machos como el león y el búfalo. Hace caer en la cuenta a los visitantes varones, de Herland, que los llamados "encantos femeninos", atributos no esenciales, de los que tanto habían disfrutado, eran sólo su masculinidad reflejada, desarrollada para agradarlos, porque así había sido establecido por ellos mismos (356) .

Gilman, afectada por el desarrollo de las fuerzas productivas, de cara al industrialismo, en *Women and Economics*, convierte el trabajo en la categoría central; ésta representa el medio, no sólo de desarrollar las capacidades de las mujeres, sino también de incorporarse orgánicamente a la sociedad; de esta manera, coherente con el Socialismo en el que se apoya, trata de superar el individualismo liberal y enfatizar la prioridad del grupo y de la comunidad.

Por otra parte, trasciende el feminismo igualitario y evidencia su darwinismo, cuando señala que la liberación de las mujeres no es sólo producto del reclamo a los derechos humanos dieciochescos, sino que forma parte del proceso evolutivo de la sociedad, según los principios del desarrollo y el crecimiento, el cambio y el progreso.

Cabe señalar, que el trabajo, que forma parte de este proceso, no es asumido acríticamente, sino que es cuestionado, considerado elemento, tanto liberador, como alienante. Por lo cual, propone reformularlo con base en nuevos principios derivados de valores específicos del mundo de las mujeres, en donde la motivación del beneficio es abolida. Gilman, por tanto, cae en el juego del patriarcado, el que ha hecho pensar a las

355 Perkins Gilman, Ch. *Women and Economics*, p. 51

356 Perkins Gilman, Ch., *Herland*, p. 30

mujeres que su trabajo no requiere remuneración; creando en éstas un cierto desapego e indiferencia por las cuestiones económicas, lo que repercute en términos de poder; hecho que después constatará la propia Gilman, cuando señala que, de la dependencia económica de la mujer respecto al hombre, se deriva la relación viciada que se establece entre ambos.

El trabajo, por tanto, constituye la segunda categoría en orden de importancia, después de la maternidad, en la utopía de Gilman; noción que trata de reformular, despojándola de toda connotación que obstaculice su carácter liberador. Al trabajo se incorporan las mujeres por amor, sin violencia, sin competencia y donde la especialización es excluida: *porque todas saben de todo*; elimina la polaridad entre las dos esferas clásicas creadas por el Capitalismo, de producción y reproducción, porque en ambas imperan los mismos principios que gobiernan en el hogar: la creatividad, la emoción, la espontaneidad. Lo que permite que Herland sea una verdadera hermandad (357), de seres desarrollados integralmente.

Uno de los temas que se desprenden de la categoría de trabajo, en *Women and Economics*, es el de la relación entre los sexos. Gilman critica la institución matrimonial, como relación sexo-economía, fuente de los problemas fundamentales de la vida de las mujeres: las cuestiones emocionales y las económicas. La dependencia económica se convierte en el correlato de la sobresexualidad.

La relación sexo-economía establecida entre hombres y mujeres, desvirtúa la relación de amistad entre ellos. Desfase que se ve favorecido cuando las mujeres prisioneras de su función sexual, suspenden su desarrollo y se estancan en una fase inicial, en donde la sociedad se basa en lazos de sangre, mientras que los hombres corren a años luz de aquéllas, en su proceso humanizador. La suspensión del desarrollo de las mujeres tiene repercusiones de carácter ético; aun cuando viven en constante atención y servicio hacia los otros y están sensibilizadas éticamente, porque están educadas para avergonzarse y disculparse, no poseen el juicio moral que guíe y gobierne su conducta. Por tanto, las mujeres permanecen subdesarrolladas física, mental y moralmente, mientras los hombres viven una vida física, intelectual y ética madura, civilizada y democrática (358).

En consecuencia, para Gilman el matrimonio, el trabajo doméstico y la maternidad, son entendidas que funcionan a manera de trampa y obstáculo para el desarrollo e independencia de las mujeres. Está muy lejos de aceptar que el matrimonio sea un contrato entre iguales; estima que : *una esposa no es realmente una socia del negocio, por ganarse la comida, el vestido y el techo, a cambio de trabajo doméstico, porque en éste podría ser*

357 *Ibid.*, p. 61

358 Perkins Gilman, Ch., *Women...*, p. 330

reemplazada por cualquier otra persona (359). Tampoco acepta la maternidad como justificación, para mantenerse al margen de la productividad, debido a que hay un tiempo, anterior y posterior, al embarazo en el que pueden las mujeres escapar de la segregación, por tanto, en libertad para desarrollarse. El hecho de que para Gilman la maternidad sea contemplada como un lapso corto en la vida de las mujeres, se debe a que no lo asocia con la educación. Considerando a ésta labor de especialistas, es decir, el dar a luz no garantiza, para ella, el que automáticamente las mujeres se conviertan en educadoras. En otras palabras, las mujeres no son educadoras naturales.

Al desmitificar el hogar y la maternidad como tarea fundamental de las mujeres, no pretende ni destruir la familia, ni provocar una ruptura entre los lazos de madres e hijos, sino que trata de redimensionar dicho espacio y relación, por medio de la reformulación de sus fundamentos económicos y culturales.

Por otra parte, el lazo materno sirve de base a su utopía matriarcal, entendida como fuerza social cohesiva, característica necesaria de una sociedad progresista; dado que ésta requiere de cualidades específicamente femeninas como son: el ahorro, la solidaridad, la simpatía hacia los otros, todo lo cual genera cohesión, cooperación y unión, base de una nueva conciencia social (360).

No obstante que la maternidad es reformulada en Herland, convertida en el más alto servicio social, elevado a nivel de religión, no constituye un peso, porque todas son hijas de todas; el sentimiento maternal es asumido en su máxima extensión. Con ello Gilman pretende eliminar el concepto de propiedad, en relación a las personas: nadie pertenece a nadie, todas son libres de mentes y cuerpos; por tanto, las hijas no toman el nombre de las madres, porque cada una tiene una personalidad y nombre propio. En esta forma, Gilman trata de eliminar de las relaciones interpersonales, madre-hija, la carga culpable, patológica o vicaria.

En lo que respecta a las relaciones interpersonales entre los sexos, que tanto preocupara a Gilman en *Women and Economics*, ésta va a ser un tema especialmente tratado en *Herland*. A partir de nuevas condiciones de relación entre las herlandesas y los visitantes se establecen vínculos de verdadera amistad. Al ser mujeres plenamente desarrolladas, mental y físicamente, se transforma su condición moral: carecen de vanidad, mezquindad, celos e histeria. La amistad se manifiesta como un sentimiento poderoso y comfortable, exento de cualquier connotación genital: sentimiento maternal que un hombre gusta en una mujer, aunado con una clara inteligencia y digno de confianza, cualidades asumidas como masculinas, hasta ese momento (361). El amor se

359 *Ibid.*, p. 12

360 Donovan, J., op. cit., p. 46

361 Perkins Gilman, Ch., *Herland*, p. 69

define como : 1) amistad, producto de la relación simétrica entre ambos, manifiesta en diálogo entre iguales; 2) crecimiento: *La vida creció. Parecía como si yo entendiera, como nunca antes, como si yo pudiera hacer cosas... como si yo también pudiera crecer...*(362). 3) camaradería: Puesto que no eramos madres, ni niños, ni compatriotas, si nos amábamos, debíamos ser amigos (363).

En el juego de confrontación de culturas, los extranjeros hombres, en tierra de mujeres, su tierra, han tenido que aprender a nombrar la realidad de otra manera; las herlandesas desconocen el significado de términos tales como: *familia, matrimonio, hogar, hijos, mujer*, y los términos correlativos: *dominio, sumisión, abnegación, modestia, vergüenza, ama de casa, timidez, debilidad*. Han tenido que aprender a resemantizar dichos términos, sin los parámetros de la doble moral, a partir de virtudes simplemente humanas (364).

El lenguaje usado por las herlandesas, remite a la educación democrática y neutra, es decir, sin connotaciones sexuales, o genéricas, ni de edad; su finalidad es hacer mejores seres humanos; encaminada a enfrentar a las niñas a la vida; sensibilizadas a la belleza, la paz, el orden, la seguridad, el amor, la sabiduría, la justicia, la plenitud, entendiendo por esto último, el sentimiento experimentado después de satisfacer todas las necesidades, con naturalidad, libertad y respeto. La educación es directa, activa, no compulsiva, en la que el juego es un elemento central, con base en el sistema Montessori; sin embargo, se trata de una educación informal: vanguardista, por su rechazo al autoritarismo de la educación institucionalizada. Señala Tom Moylan, que el interés de Gilman por la educación informal está en relación con los valores, los que al constituirse en la premisa fundamental en la creación de la nueva conciencia, debían ser inculcados por medio de una práctica cuyo proceso permea el tejido social (365). Cabe mencionar, que en Herland, no tenían teoría sobre la oposición esencial entre el bien y el mal; cabe suponer, que dicho dualismo desaparecía con la eliminación de las oposiciones genéricas: fuente de toda perversión.

El anarquismo de Gilman se muestra más radical, al declararse en contra de la religión patriarcal, autoritaria y vengativa; su religión es práctica, carente de ritos, traducida en amor y solidaridad, de dimensión cósmica, relacionada con la maternidad; de donde se deriva el concepto de eternidad, entendida como descendencia; el cielo es el aquí y ahora, manifiesto en el amor, la paz, la belleza y el comfort. Dios es entendido como interioridad. Lo que nos recuerda a Mary Daly, para quien Dios lejos de ser un sustantivo, es un verbo

362 Ibid., p. 91

363 Ibid., p. 96

364 Ibid., p. 99

365 Cfr. Moylan, Tom, *The Impossible Dream*, p. 56

dinámico, es decir, *Dios es un verbo en el que nosotros participamos, es el verbo de los verbos, es intransitivo* (366).

En la transformación sufrida por los visitantes, lo que determina el cambio cualitativo en ellos, es decir a nivel de la conciencia, es el término *mujer*, debido a que en Herland, éste connota, desarrollo y civilización; despojado de toda la imaginaria misógina, significa simplemente, ser humano. Transformación que se hace extensiva al concepto del amor, conciliándose de manera pacífica los opuestos, suprimiendo el conflicto entre los sexos; el amor es despojado así, de la connotación de desgarramiento, desencuentro, celos, adulterio, engaño, mentira; reformulado como: *sentimiento de llegar a casa, de estar limpio y descansados, en libertad y seguridad; amor que estaba siempre ahí, cálido como el calor del sol...amor que no irrita y no sofoca* (367). La metáfora de *llegar a casa*, muestra la confrontación con el mundo público masculinizado, alienado, que niega valores vitales como: la emoción, la vulnerabilidad, la espontaneidad, el desarrollo integral, dentro de un ámbito de seguridad y apoyo: sinónimo de Herland.

Según, Carol Pearson, Herland representa la metáfora del nacimiento de una conciencia femenina, -aunque cabría mejor llamarla feminista-, estructurada a partir de la procreación; sin embargo aclara esta autora, se trata del nacimiento de una sociedad que no surge sólo de la cabeza de la diosa madre, sino que se trata de una utopía que trasciende los límites de la experiencia femenina y sugiere nuevas instituciones y visiones derivadas de la experiencia patriarcal; así como el recién nacido sujeto a un proceso de crecimiento, más allá del control de la madre que le dio vida (368). Es decir, para Pearson la utopía imaginada por Gilman, está pensada en términos masculinos.

La utopía de Gilman es una utopía estática, cuyos términos y parámetros patriarcales, se hacen explícitos al definir a las mujeres como madres, al mismo tiempo que son despojadas éstas de la sexualidad. Aunque hay quien argumenta que este hecho revela la época victoriana que le tocó vivir, también podríamos recordar lo que para las utopías del poder, o patriarcales, significaba la ciudad utópica: madre de todos, por tanto despojada de dueño, es decir de sexualidad, semejante a la membrana fetal (369). De manera que la utopía sigue inscrita en el cuerpo de las mujeres, según los cánones de la cultura patriarcal.

Por otra parte, cabría pensar que, a diferencia de los hombres que se relacionan con el mundo a nivel simbólico, las mujeres lo

366 Daly, Mary, citado por J. Donovan, op. cit., p. 127

367 Cfr. Perkins Gilman, Ch., Herland, p. 142

368 Cfr. Pearson, Carol, "Coming Home: Four Feminist Utopias and Patriarchal Experience", en *Future Females*, pp. 69-70

369 Cfr. Servier, Jean, op. cit.

siguen haciendo, en este contexto, a nivel meramente biológico. Sin embargo, lo que consideramos, que es la verdadera aportación de Gilman, es que redimensiona la maternidad misma, al no reducir la aportación de las mujeres a esa única función; la maternidad no las obstaculiza para relacionarse con el mundo simbólicamente; equiparándose de esta manera, con los hombres, en tanto creadores de cultura; la maternidad es vivida a otro nivel, al ampliar el horizonte de acción de las mujeres, de donde se desprende una nueva relación con el mundo y con la cultura, magnificada al grado de que esta instancia es feminizada: creándose una raza nueva, de seres humanos.

Si bien quedan muchas cuestiones por aclarar, respecto a la propuesta de Gilman, la reformulación que realiza de la maternidad, constituye la gran aportación de ésta a la utopía feminista; punto de partida para utopías más de cara a la posmodernidad.

4.- MONICA WITTIG

La peor maldición que pesa sobre la humanidad es estar excluida de las expediciones guerreras. El hombre se eleva sobre el animal al arriesgar su vida, no al darla. Por eso la humanidad recuerda superioridad al sexo que mata y no al que engendra.

El Segundo Sexo, T.I

Simone de Beauvoire

*Contra el poder, el humor...
La seriedad que se haga formal
será enemiga siempre. Sólo en
ese sentido las mujeres somos
probablemente antipoder...*

Sexo y Filosofía

Amelia Valcárcel.

La utopía *Las Guerrilleras* escrita por Wittig, representa el vínculo entre el feminismo del final de la ola americana, sustentada por Gilman y la segunda ola feminista francesa; no obstante, que cada una de estas utopías responde a condiciones políticas y literarias diferentes, la comparación entre una y otra nos proporciona la perspectiva y distancia adecuadas para

una mayor comprensión del proceso del pensamiento utópico feminista.

Mientras que Herland, utopía estática, se desarrolla según convenciones genéricas, de fines del S. XIX; *Las Guerrilleras*, utopía dinámica y dialéctica, maneja las convenciones sólo para romper los límites de las estructuras utópicas tradicionales (370). Si Gilman, feminista del pasado, habla en tiempo presente acerca del futuro, o del aún-no, como futuro diferido, Wittig, representante del feminismo contemporáneo es contestataria del presente recordando e inventando el pasado; al desenterrar el pasado y examinar críticamente el presente, propone un futuro imaginado y de esta manera, convierte al feminismo y la utopía, en tareas paralelas (371).

Según Frances Bartkowski, ambas utopías coinciden en que son producto del *exilio*. La utopía de Wittig se inscribe dentro de un contexto lesbiánico, por tanto, las amazonas se encuentran exiliadas de los convencionalismos a los que las madres heterosexuales están sometidas, según el matrimonio patriarcal. Igualmente, Gilman es una exiliada, debido a la forma peculiar de entender su propia maternidad, la que trasciende el lazo biológico, dando en adopción a su hija (372). Lo que le vale ser calificada de *madre desnaturalizada*. Otro punto en el cual coinciden es el referido al poder, puesto que las mujeres en ambas utopías son poseedoras de éste, aunque la forma de conquistarlo es diferente: por medios pacíficos y naturales, en el caso de Gilman, mientras que en Wittig es obtenido a través de una revolución violenta, en la que los hombres terminan rindiéndose.

En cuanto a las divergencias más significativas, entre ambas feministas, podríamos señalar las referidas a la maternidad y la reproducción; mientras que para Gilman ocupan el centro de su utopía, para Wittig son temas de mínimo interés. Mientras que las herlandesas viven una sexualidad cerrada, asexuadas, sacrificando su sensualidad y goce sexual a cambio de libertad, produciéndose lo que Joanna Russ llama *vacio de pasión* (373), las amazonas se desbordan de erotismo; el cual se manifiesta por medio de un lenguaje sensual, explosivo y revolucionario, convirtiéndose en el *novum* del feminismo contemporáneo (374), entendiendo por ello posibilidad abierta, correlato de una realidad procesual (375); metafísica en la que podemos advertir en aún-no-todavía de corte blochiano.

Por otra parte, tanto las convergencias, como las divergencias entre Gilman y Wittig, hay que ubicarlas a la luz de las teorías

370 Cfr. Bartkowski, Frances, op. cit., p. 16

371 Ibid., p. 23

372 Ibid., pp. 34-35

373 Russ, Joanna, citado por F. Bartkowski, op. cit., p. 41

374 Bartkowski, F., op. cit., p. 35

375 Cfr. Bloch, E., op. cit., T. I, pp. 193-196

que inciden en ambas utopías, ya sea para apoyarse en ellas positivamente o para cuestionarlas. Siendo así, podría decirse que el anarquismo y el marxismo, en el que se apoya ya y otra respectivamente, son los elementos teóricos que las unen, como propuestas alternativas frente al Capitalismo; así como lo que las distancia es el psicoanálisis lacaniano y las propuestas de deconstrucción derridiana, en las que se apoya Wittig.

Las Guerrilleras es una utopía inscrita dentro del feminismo francés, contestatario del freudismo y de las interpretaciones de éste, a través de Lacan y Derrida; feminismo inclinado por la pluralidad, la voz, la vida y la presencia del cuerpo en el texto, en contra del falocentrismo o logocentrismo que privilegia la palabra y niega la incidencia del cuerpo en el lenguaje.

El freudismo se hace presente en la utopía de Wittig, en lo que Josephine Donovan señala como la mayor aportación de aquél al feminismo, es decir, a través de la hipótesis sobre la etapa pre-edípica desprendida del análisis de la sexualidad femenina. Se trata de una fase que une a las mujeres a la madre, la que define su desarrollo psicosexual. La importancia que a dicha hipótesis se le atribuye, se debe al haber reconocido en la etapa pre-edípica el poder de las mujeres, comparado por Freud con un matriarcado, semejante al período precivilizado de la cultura Minoica-Micénica, anterior a la cultura griega. En el período pre-edípico, se manifiesta una cultura originada por la madre fuerte, activa, gozosa, que juega y ríe. Cultura opuesta a la fase post-edípica, en la que se reprime la masculinidad, en las mujeres, -entendiendo por ello las cualidades positivas masculinas: agresividad constructiva, acometividad, fortaleza-, convirtiéndose así, en seres pasivos y receptivos. De esta confrontación cultural, se desprende la propuesta feminista de feminizar nuevamente al mundo; en donde imperarían los valores marcados por eros, como la receptividad, la sensibilidad, la ternura, la no-violencia; en oposición a los valores determinados por la racionalidad del mundo masculinizado, como la ganancia, la competencia, la destrucción, la dominación, la posesión y la explotación (376), así como los valores masculinos positivos, antes mencionados.

A juicio de Juliet Mitchel, el reconocimiento de la etapa pre-edípica, coloca al hombre en un papel secundario en la vida de las mujeres, ya que es la madre el objeto del deseo sexual, objeto-amor, tanto para los hombres como para las mujeres (377). Lo que es retomado por el feminismo lesbiánico, dándole así un marcado tinte separatista.

Por otra parte, lo que feministas como Wittig tratarán de rescatar de la etapa pre-edípica, será el poder que las mujeres tuvieron, antes de su derrota histórica, al entrar al mundo

376 Cfr. Donovan, J., op. cit., pp. 91-100

377 Ibid., p. 106

masculino, como entes castrados, disminuidos e inferiorizados. Si bien, algunas feministas critican la postura, de quienes defienden una cultura femenina, por haber sido conceptualizada al margen de la inteligencia, la razón y el pensamiento crítico, según la caracterización de la tradición cultural, masculinizada; consideramos que lo que verdaderamente está en juego, en el caso de Wittig, al defender la cultura femenina, es la recuperación de valores desprendidos de ésta, cuyo carácter los hace universalizables, lo que lejos de abolir la racionalidad, posibilitaría la construcción de otro tipo de lógica sustentada en una nueva propuesta axiológica que rescatara valores positivos femeninos, aunados a los valores positivos masculinos.

Wittig sigue la línea de pensamiento de Lacan, quien considera que las hipótesis del freudismo han de interpretarse simbólicamente; de manera que, la caída de los individuos se experimenta al verse éstos obligados a abandonar el estado pre-ediípico; comparado dicho suceso con la pérdida del paraíso, lo que produce una escisión interna semejante a la sartreana, del en sí y el para sí y su respectiva relación de amo-esclavo; este es un fenómeno de la conciencia, que se manifiesta en el lenguaje, en el reino de lo simbólico, instituido por el patriarcado. En la caída la conciencia sufre la separación y la castración: *el hombre es castrado por no ser total, las mujeres por no ser hombres* (378). El falo, determina el carácter de la caída. Si el falo es considerado la totalidad y unión, la mujer es falta fálica, carente y disociada. De ahí la importancia de recuperar a la madre-fálica, la madre-fuerte: el poder.

Por otra parte, Wittig sigue a Jacques Derrida, crítico de Lacan, quien considera que el falocentrismo de éste, es semejante al "logocentrismo" cartesiano o newtoniano, y propone al feminismo la "desconstrucción": *"si las mujeres tienen un rol que jugar...es sólo en asumir una función negativa ante las cosas finitas, definitivas, estructuradas, cargadas de significado...Tal actitud coloca a las mujeres del lado de los subversivos, cuya explosión de los códigos sociales son momentos revolucionarios* (379). Derrida considera asimismo, que las mujeres deben afirmar su otredad, su diferencia, como medios desconstrutores del orden patriarcal. Dicha diferencia debe realizarse a partir de sus cuerpos, constituyéndose en fuente de ruptura, recuperando a la madre que juega, con ella el principio del placer reprimido; de manera que, es el erotismo femenino un elemento redentor, capaz de proyectar una contrasociedad. Entendida ésta como sociedad femenina, alter ego de la sociedad oficial (380).

Algunas feministas francesas, como Julia Kristeva, desde la perspectiva teórica de Derrida, vuelven a insistir en la

378 Ibid., p. 112

379 Derrida, J., citado por J. Donovan, op. cit., p. 116

380 Ibid

necesidad de reformular un nuevo Contrato Social, en contra de un contrato esclavizador de las mujeres -como antes lo hicieron las ilustradas-, sólo que esta vez, los términos políticos se plantean con base en el lenguaje: universo simbólico, del que fueron expulsadas y de donde se desprende su relación con el poder (381). A juicio de Helène Cixous, esta expulsión del ámbito simbólico hizo que las mujeres, siguiendo la tesis freudiana, se sintieran incómodas dentro de la civilización, esto es así debido a que la mujer al estar al margen de lo simbólico, se le dijo que estaba... fuera del idioma, del lugar de la ley, excluida de cualquier relación con la cultura... al margen del poder, del orden de la racionalidad masculina (382). Kristeva considera que ante tal situación no le queda a las mujeres más que entrar al mundo simbólico y convertirse en hombres funcionales, o renunciar al mundo fálico y refugiarse en sus cuerpos silenciosos, renunciando a ser agentes históricos (383). Ante tal dilema, Wittig optará por la primera opción; en *Las Guerrilleras*, las mujeres conquistan el universo simbólico, reformulado bajo una racionalidad diferente, mundo genérico, feminizado, rescatándolo de lo que Marcuse llamara el principio de rendimiento: mundo tanático.

Bajo una nueva perspectiva, el mismo mito de las amazonas es reformulado. Las mujeres guerreras irrumpen en el mundo simbólico, al evocar un pasado potencial, que sugiere la utopía futura. Según Nina Auerbach, estas amazonas forman una sociedad sobre la que no pesan estigmas de mutilación, según el mito griego (384). A diferencia de éstas, que se amputaban la mama derecha con el fin de utilizar el cuerpo con mayor ligereza, agreden y golpean a los hombres con sus senos desnudos, sirviéndose de éstos como armas hasta lograr que aquéllos se rindan o huyan. Así, a diferencia de sus antecesoras griegas, las amazonas de Wittig, transforman sus senos, de recipientes nutrientes y pasivos, en instrumentos de agresión (385). Metáfora utilizada por Wittig, para mostrar la transformación del cuerpo femenino, tradicionalmente conceptualizado como origen del mal, en forma de bien, es decir, de poder.

En el proceso de desconstrucción-reformulación de lo simbólico, el cuerpo se convierte, en vehículo para la realización de la utopía. Podemos escuchar la historia narrada por Wittig sobre una sirena que canta, cuya canción no es más que el sonido continuado de una O, que evoca el cero, el círculo, el anillo vulvar; esta O, sirve de lema al libro, símbolo a través del cual podemos descifrar una cultura cargada de mitos sobre los cuerpos de las mujeres.

381 Kristeva, J., citado por J. Donovan, op. cit., p. 114

382 Cixous, H., citado por J. Donovan, op. cit., p. 114

383 Cfr. Kristeva, J., citado por J. Donovan, op. cit., p. 114

384 Cfr. Auerbach, Nina, *Communities of Women*, pp. 186-187

385 *Ibid*

Tales leyendas se encuentran recogidas en lo que llama Wittig *feminarios*. Estos son textos que tendrán que ser reconcebidos y reescritos, al referirlos a una política que rompe con la tradición, como herencia muerta e historia falsa. Textos en los que se ha escrito sobre las mujeres, descritas éstas con palabras ajenas, por medio de imágenes y arquetipos. Los cuerpos han sido catalogados como cuerpos fragmentados, en-partes. Las guerrilleras, al rechazar los feminarios refutan lo que se ha dicho de sus genitales; referidos a objetos, su significado ha caído en desuso. Los feminarios cargados de conocimiento inútil, han cumplido su función; por lo tanto, las guerrilleras forman una pira con ellos en el centro de la plaza mayor (386).

Una vez que los feminarios han desaparecido, las leyendas y los símbolos, portadores de una cultura muerta, son reformulados, reinventados, reescritos. Tal es el caso del mito de Adán y Eva, el que consideran ha sido oscurecido deliberadamente (387). Cuando una guerrillera muere en batalla y alguien pregunta por la naturaleza de su crimen, ellas contestan que su delito fue idéntico al de aquélla de quien se dice comió del árbol del fruto del bien y del mal, para adquirir conocimiento (388); crimen por medio del cual defendió su estatuto de ser libre. Al expulsar a las mujeres del paraíso se les robó la pasión por el conocimiento. Quedaron esclavizadas al despojarlas de la sabiduría y cerrarles la memoria de lo que eran: sabias-subversivas; *haciendo de ellas lo que son, lo que no habla, lo que no posee, lo que no escribe...viles y caídas criaturas, mujeres traicionadas* (389). Arrojadadas del paraíso, fueron encerradas en el silencio, mientras los hombres ejercían sus derechos como amos. La escritura misma se convirtió en acto de autoridad.

Las guerrilleras se cuidan de no crear más mitos; dicen no necesitarlos, dado que quieren recomenzar de cero, una vez que los antiguos sean borrados de su memoria (390). Dicen no querer ser prisioneras de su propia ideología. Dicen querer recuperar su historia, puesto que ésta nunca fue escrita. Con respecto a la Historia, nos recuerdan que la elección de lo que será recordado es crucial: responsabilidad de las mismas mujeres (391). Por el momento, necesitan recordar, para desconstruir y reconstruir. Las guerrilleras dicen que ahora todo lo que necesitan es inventar términos que las describan sin referencias convencionales, conscientes de que han de enfatizar su fuerza y su valor (392). Necesitan recuperar una historia en la que no fueron esclavas, ni derrotadas; necesitan recordar una época en que caminaban independientes y libres. Dicen haber olvidado

386 Cfr. Wittig, M., *Les Guérillères*, p. 49

387 *Ibid.*, p. 52

388 *Ibid.*, p. 82

389 *Ibid.*, p. 111

390 *Ibid.*, p. 30

391 Cfr. Bartkowski, F., *op. cit.*, p. 37

392 Cfr. Wittig, M., *op. cit.*, p. 53

estos recuerdos, e insisten en que hay que recuperarlos. Si esto no es posible, tendrán que inventarlos (393).

Al desaparecer los feminarios, crean El Gran Registro, el que se encuentra abierto en todo momento, de manera que cualquiera puede escribir en él. No tiene una estructura lógica, de manera que no hay secuencia en lo escrito; puede abrirse en cualquier página y encontrarse algo interesante. Se trata de un texto cuyo estilo es una mezcla de estilos, dada la diversidad de las escrituras que lo conforman, aun cuando conserva una característica común a todas: la reinención de la propia historia.

En este Gran Registro las mujeres hablan de sus cuerpos, no más fragmentado, sino contemplado en su integridad, sin excluir ni privilegiar ninguna de sus partes. Reclaman la totalidad de su cuerpo como el principio de su utopía; el cuerpo no es más calificado como objeto prohibido (394), como tampoco les interesa glorificarlo, ni usar metáforas hiperbólicas. Tratan de huir de los discursos convencionales que privilegian símbolos (395). Quieren empezar de nuevo. Dicen que el gran viento está barriendo la tierra, que el sol está por venir (396).

Consideran que es necesario recordar el pasado, pero la elección crucial de lo que será recordado está en manos de la mujeres (397). Intentan una revisión progresiva del pasado para revertirlo, revolucionarlo, subvertirlo. Una vez que el Gran Registro cumpla su función, lo queman y lo recrean, semejante al ave fénix (398).

Las mujeres al reescribir su historia, recuperan su estatuto de conocedoras; al transformarse de lectoras en escritoras, en fabulistas, en narradoras, se convierten en subversivas. Wittig coincide con Hélène Cixous, para quien la escritura es revolucionaria, al recuperar lo que ha sido eliminado del reino de lo simbólico. A través de la escritura, vuelven de lejos, desde el *sin*, desde fuera, de debajo de la cultura, recuperan el paraíso. Las mujeres que regresan para escribir, hablan del auténtico sentido de su diferencia, porque escriben escuchando su cuerpo. La escritura les permite a las mujeres entrar en posesión del inmenso recurso del inconsciente. Entrar en posesión de la palabra lleva simultáneamente a recuperar su historia y a provocar una ruptura en ésta. Escribir es forjar el arma del antilogos y romper la trampa del silencio. La escritura de las mujeres revoluciona el mundo, porque su lenguaje es holístico, orgánico, erótico, no categorizable, no dicotomizable, por encima de la lógica fálica. Si el paraíso se

393 Ibid., p. 89

394 Ibid., pp. 57-58

395 Ibid., p. 62

396 Ibid., p. 72

397 Cfr. Bartkowski, F., op. cit., p. 38

398 Ibid., p. 39

recobra por la escritura, ésta se nutre de la madre pre-edípica (399); según Cixous, *las mujeres escriben con tinta blanca* (400).

El lugar que habitan las guerrilleras es una mera metáfora, de un tiempo futuro. En el juego de tiempos que compone el texto, las mujeres se encuentran en el presente, en cualquier lugar industrializado. Portan pancartas de protesta fuera de las fábricas; las voces de algunas oradoras se escuchan por los altoparlantes, pidiendo condiciones más justas de trabajo; otras marchan, cantan y aplauden, cubiertas con bufandas de lana y camisas pardas, mientras sus pies marcan un círculo sobre la tierra (401). Esta trasposición de tiempos, permite a la utopía de Wittig escapar a la circularidad de las utopías clásicas. La utopía de Wittig es dialéctica al convertir el círculo en espiral, en donde encontramos los mismos procesos sociales, pero a diferentes niveles de realidad, y donde la historia de las mujeres se presenta de manera procesual dentro de un espacio abierto y dinámico .

Por otra parte, el círculo, el cero, la O, la circunferencia, que es emblema del libro y símbolo recurrente a lo largo del texto, denota visiones tradicionales freudianas de la incompletitud de las mujeres; símbolo trasmutado por las mujeres en símbolo revolucionario. Lo que denotara carencia, como el anillo vulvar, se transforma y con ello se violenta la concepción de la anatomía como destino, reconocida como instrumento de trascendencia a través de la guerra. *La vulva para las guerreras no es más recipiente ... parte de los secretos de la noche...escapa al estancamiento de la inmanencia trágica...proyecta ...trascendencia* (402).

El peregrinar de las mujeres es cíclico y circular, porque cualquiera que sea su itinerario, cualquiera que sea su punto de partida, termina en el mismo lugar. Los senderos son paralelos, equidistantes; al mismo tiempo que su caminar no tiene límite, la yuxtaposición de los círculos que forman configuran una revolución posible. Su lucha es virtualmente una esfera infinita cuyo centro está en todas partes (403).

Las guerrilleras dicen que quien quiera aprender un nuevo lenguaje, ha de aprender primero la violencia. Dicen que quienes quieran cambiar el mundo, han de aprender a empuñar los rifles (404): *El paraíso existe en la sombra de la espada* (405). Lo que nos recuerda a Amelia Valcárcel, cuando en contra del utopismo, señala que: *la mayor parte de las cosas razonables puede ser*

399 Cixous, H., citado por J. Donovan, op. cit., pp. 114-115

400 Ibid

401 Cfr. Wittig, M., op. cit., p. 69

402 Auerbach, N., op. cit., p. 186

403 Cfr. Wittig, M., op. cit., p. 69

404 Ibid., p. 85

405 Ibid., p. 111

realizada, sin duda a alto costo, pero ese precio debe pagarse porque por su medio se obtiene la humanidad, que es una conquista, no una posesión (406).

Las guerrilleras dicen que para completar el círculo, han de inventar hazañas extraordinarias y eventos hermosos. La risa forma parte de esta invención-realización de lo extraordinario. Las mujeres rien hasta que los ladrillos de los techos de las casas caen uno a uno; la risa se dispersa y generaliza, mientras lanzan cada uno de los ladrillos como proyectiles contra los monumentos que permanecen en pie, en medio del caos. La risa cesa cuando no queda piedra sobre piedra (407). La risa, como la guerra y el poder, prerrogativas del hombre, no sólo han de ser aprendidas, sino redimensionadas; lo que creará una nueva dinámica en las vidas de las mujeres, abandonando así la solemnidad, adoptada en los pedestales en los que las han colocado en los museos (408).

La risa, al penetrar el absurdo, se convierte en revuelta, la misma que se pensó provocaría el desorden femenino; la risa se transforma en carcajada y se convierte en instrumento de agresión (409). Así se redefine la revuelta misma. Los hombres pensaron que las mujeres nunca reformularían sus símbolos, porque ellos les habían determinado el significado justo. Llamaron a la revuelta de las mujeres, revuelta de las esclavas, revuelta contra la naturaleza, contra el poder.

Las mujeres al apropiarse del lenguaje han de disponer de nuevos vínculos entre ellas y el mundo (410). Al reformular los símbolos, caen los mitos. Los hombres derrotados en combate, sujetos a tortura, dejan escuchar sus lamentos. Para no oírlos, las mujeres tapan sus oídos con cera: reformulan el canto de las sirenas. Esta vez, no se trata de un canto de seducción; no es más el señuelo del engaño, sino el himno de una nueva realidad, en donde el sentimiento es trasmutado en círculo de poder, creándose esta vez otro tipo de círculo; en éste no cabe el poder lanzado en contra de ellas, el que determinó que la civilización comenzaba al convertirlas en objetos intercambiables, en mercancías, comparadas con las palabras: *...que están mal empleadas cuando no son "comunicadas" e intercambiadas* (411).

En la utopía de Wittig, las mujeres dicen pelear por ambos sexos, para abolir todo rastro de violencia sobre la tierra. Los hombres conquistados, terminan enterrando sus armas, para borrar de su memoria la guerra más larga, la última guerra posible de

406 Valcárcel, A., op. cit., p. 96

407 Wittig, M., op. cit., pp. 191-192

408 Ibid., p. 126

409 Auerbach, N., op. cit., pp. 186-187

410 Wittig, M., op. cit., p. 107

411 Lévi-Strauss, Claud, citado por Gayle Rubien, Rev. Nueva Antropología, No. 30, p. 132

la historia (412). Tomados de las manos, forman grandes cadenas humanas. Ellos prueban los frutos cultivados por ellas; aprenden sus canciones y las cantan juntos durante las noches cálidas. Ellos tratan de reconocer las flores que las mujeres les muestran y reaprenden sus nombres. Ambos escogen nuevos nombres para las cosas (413). De aquí en adelante todo empieza bajo nuevos principios. Cada palabra del vocabulario ha de ser modificada, resemantizada. Ambos se convertirán en guardianes de la palabra que nombra la guerra, el poder, el cuerpo, la historia, los códigos, la risa. A diferencia de las conquistas masculinas, la comunidad de mujeres logra el triunfo de su perfección, el círculo perfecto, transformado por la capacidad misma de éste, en espiral, en mundo abierto.

5.- JOANNA RUSS Y SHULAMITH FIRESTONE

Poder aceptar la ambivalencia significa poder aceptar al otro, no solamente al otro como prójimo, distinto de uno, sino al otro de uno mismo...como una totalidad completada.

La Mujer Transgresora

Liliana Mizrahi

Joanna Russ y Shulamith Firestone pertenecen al feminismo radical que nace en los 60s, el que trata de elaborar una teoría que de cuenta de la opresión de las mujeres, como reacción ante las teorías de la nueva izquierda, cuyo androcentrismo desplaza a las mujeres a un segundo plano; exige el reconocimiento a la diferencia de éstas, así como de su cultura, reivindicando la presencia de las mujeres en cualquier proyecto de sociedad futura. El Capitalismo deja de ser el foco central de la opresión, para desplazarse hacia el patriarcado, como dominio masculino, sistema de mayor extensión, de donde se desprende la categoría de subordinación de las mujeres como clase y por tanto la necesidad de luchar conjuntamente por su liberación, lo que implica un cierto separatismo.

A partir de la relectura del marxismo, las feministas radicales encuentran que esta teoría es insuficiente para dar cuenta de la opresión de las mujeres; Firestone, en *The Dialectic of Sex*, señala que existe un nivel de realidad que no es de carácter económico, sino biológico, por lo tanto, propone el replanteamiento del materialismo histórico basado en los sexos.

412 Cfr. Wittig, M., op. cit., p. 128

413 Ibid., p. 137

Por otra parte, la propuesta de Gayle Rubin sobre el patriarcado, como sistema sexo-género, se convierte en el lugar en el que convergen las propuestas de Firestone y Russ, a la luz del cual se reestructuran los términos del parentesco en sentido económico, social, biológico y emocional, lo que subvierte la ley en la que el patriarcado se apoya. Si el parentesco es la organización y ésta otorga poder, al establecerse vínculos de parentesco diferentes, Rubin, echa por tierra la tesis de C. Lévi-Strauss sobre el tráfico de mujeres, como base de la civilización, hecho ineludible, en donde los cuerpos de las mujeres se contemplan como ámbitos de apropiación (414). A partir de un sistema de parentesco alternativo Russ y Firestone replantean las categorías de amor, sexualidad, trabajo, identidad, cultura y poder, lo que servirá de base al proyecto utópico de ambas, desde la perspectiva de la ciencia ficción y la teoría respectivamente.

Russ emplea la ciencia ficción como elemento utópico, ofreciendo un más sutil modelo feminista. A juicio de Tom Moylan, convierte la escritura misma en práctica revolucionaria, -como antes lo hiciera Wittig- en donde la forma y el contenido, establecen el vínculo entre utopía y política; la estructura misma del texto reta al carácter rígido, dogmático, lineal y estático de las utopías tradicionales y radicaliza el contenido mismo de la utopía, manteniendo a ésta abierta al cambio, a la multiplicidad y horizontalidad (415).

Russ en *The Female Man* crea un texto formado a manera de montaje, en donde se entrecruzan los personajes, sus historias fragmentadas, rotas, asistemáticas, sus diversos tiempos y sus diferentes niveles de conciencia utópica; los caracteres se conjugan, sin privilegiar o jerarquizar la percepción, en juegos de opuestos, en relación dinámico-dialéctica. Los personajes van cambiando de piel, hasta convertirse en una sola persona o varios aspectos del yo, formando protagonistas colectivos, múltiples, en los que se integran tanto la autora, como el lector, a través de una verdadera vivencia utópica. Por otra parte, la variedad de perspectivas, contra la forma pura y la revolución estrecha, convierte el texto en polivalente, haciendo posible múltiples lecturas.

Frances Bartkowski, compara a la autora con una tejedora, quien constantemente se hace presente en el texto, en primera persona, como un Yo que entreteje los hilos de los cuatro personajes para darle textura a la utopía; con ello se reformula el mito freudiano del tejido, aquél en donde, el hilado, considerado como la única aportación de las mujeres a la cultura, imita inconscientemente a la naturaleza, cuyo tejido piloso público sirve para ocultar las heridas de la castración (416).

414 Cfr. Rubin, Gayle, Rev. Nueva Antropología, no. 30, pp. 95-141

415 Cfr. Moylan, Tom, op. cit., p. 55

416 Cfr. Freud, S., citado por F. Bartowski, op. cit., p. 52, de las Obras Completas, T. III, p. 3176

Russ nos transporta a Whileaway, lugar utópico que irrumpe en nuestro presente y nos introduce en la utopía; nombre que denota tanto un presente como la idea de distancia. Tal introducción del lector en la utopía va acompañada de una advertencia sobre la existencia de una infinita variedad de universos y de tiempos, provocada por el desplazamiento de cada molécula, cada cambio de órbita de cada electrón, cada quantum de luz... los que tienen en algún lugar su alternativa...la paradoja del tiempo deja de existir, porque el pasado nunca es el de uno sino el de alguien más...una visita al pasado instantáneamente crea otro presente...en cada decisión que se haga, hay una nueva posibilidad en el universo, creando simultáneamente un nuevo universo (417). Por tanto, es probable que Whileaway sea un nombre para la tierra en diez siglos y al mismo tiempo puede ser que no sea nuestra tierra; Whileaway está en el futuro, pero no nuestro futuro, porque en ello están implicadas múltiples alternativas (418). Por otra parte, para Russ, la utopía es autocrítica, conciencia de uno mismo, por tanto, Whileaway es el sueño que enfrenta nuestro pensamiento insuficiente, pero, no es la respuesta, sino más bien la visión que provoca el cambio (419). Asimismo, Russ señala, que su texto está escrito con sangre y con lágrimas, porque Whileaway es el adentro de cualquier otra cosa (420), en donde el juego de tiempos puede implicar que cada cosa o cada uno contenga más de un mundo.

Whileaway es la utopía generada como rechazo a la sociedad dominada por principios capitalistas, misóginos, unidimensionales e instrumentalistas. Se trata de una sociedad de mujeres, anarco-comunista, en la que domina el principio del placer; sociedad de post-escasez, no falocéntrica, sensibilizada ecológicamente. Lo que implica, para Russ, el reino de un nuevo orden de libertad, creatividad, amor a la naturaleza y a los valores primarios, sin el gobierno centralizado y abstracto de la lógica masculina (421). Aunque cabe aclarar, que Whileaway no es una sociedad perfecta carente de conflictos; sin embargo, como el mejor de los mundos posibles, Russ lo elige como lugar de la utopía; la emisaria del futuro es Janet-el primer personaje-, mujer inteligente, independiente, libre, creativa, segura de sí misma, casada con otra mujer, dado que vive en un mundo de mujeres, al margen de limitaciones genéricas; es madre de una hija y trabaja como oficial de policía; por si fuera poco, se ha batido en duelo y carga en su haber con el asesinato de cuatro hombres.

La primera coincidencia entre Firestone y Russ va a realizarse en el terreno de la familia. Firestone considera que es la biología y no la economía la base de la opresión de las mujeres, lo que la lleva a proponer la abolición de la familia biológica

417 A. Russ, Joanna, *The Female Man*, p. 7

418 *Ibid*

419 Cfr. Moylan, T., *op. cit.*, p. 57

420 Russ, J., *op. cit.*, p. 95

421 *Ibid.*, p. 52

y nuclear, por considerarla el espacio de ideologización, en donde se perpetúa la división biológica, división natural reproductiva, y con ello, la primera división del trabajo: base material para la política sexual de la subyugación de las mujeres, en el que el patriarcado sustenta su sexismo (422). Para Firestone la familia ideal es la que está formada por un grupo de personas de diferentes edades e ideologías; comunidad en donde sus miembros están asociados voluntariamente, por un lapso inespecífico; el cuidado de los niños a cargo de todos, es difuso o mínimo, eliminando así tanto la dependencia patológica como su correlato, el matrimonio y la paternidad compulsiva; Firestone evita llamar a esta comunidad *familia extensa*, porque considera que connota relación de poder; asimismo trata de abolir el concepto mismo de niñez, con lo cual los menores adquieren plenos derechos (423).

Estas nuevas propuestas de parentesco, son explicitadas por Russ. Whileaway tiene una estructura social basada en la familia, único agrupamiento social significativo, conformado como una red de asociaciones informales. Se trata de clanes organizados de manera tal, que *no se puede caer fuera de la red de parentesco...no hay extraños, la red es todo el mundo* (424). La familia, por tanto, no es ni nuclear, ni biológica; en ella se agrupan de veinte a treinta personas y cada individuo escoge su propio parentesco, a partir de los veintidós años.

Para Firestone la revolución feminista implica una revolución más allá de las formas histórico-sociales; se trata de una revolución contra la naturaleza, revolución sexual, en la que se requiere tomar los medios de reproducción y neutralizar sus efectos orpesivos por medio de la ciencia, al utilizar vías no convencionales, como puede ser la inseminación artificial, la fertilización en probetas y placentas artificiales; considera que *...aún la partenogénesis podría ser desarrollada muy pronto* (425).

Russ señala, como Firestone, y antes lo hiciera Gilman, que la reproducción en Whileaway es por partenogénesis; las mujeres, en Whileaway, tienen un hijo a los treinta años, liberadas de cualquier otra tarea, reduciéndose su función, por cinco años, al cuidado de las necesidades espirituales de la hija. Este es un período de descanso para las mujeres, mismo del que no volverán a gozar hasta los sesenta años, época de gran productividad intelectual y creativa, por tanto, de gozo y disfrute, convirtiéndose esta época en deseada más que temida. Russ sugiere que las mujeres necesitan abandonar los estereotipos destinados para ellas, para establecer un compromiso de carácter no biológico, sino simbólico con el mundo, a través de un profesión; pero esto no implica que al

422 Cfr. Firestone, Shulamith, *The Dialectic of Sex*, p. 5

423 *Ibid.*, pp. 231-232

424 Russ, J., op. cit., p. 81

425 Firestone, Sh., op. cit., pp. 187-190

incursionar en el mundo intelectual, se excluya el gozo o el sentimiento (426).

Con respecto a la educación como socialización, para Russ ésta reviste gran importancia. En Whileaway a los cinco años las niñas se liberan de las madres y de los numerosos parientes y son enviadas a la escuela, lo que crea un desgarramiento emocional tanto en la madre como en la hija. Dolor que los humaniza y al mismo tiempo les produce una gran insatisfacción: elemento necesaria para crear las condiciones de la utopía. Sobre este punto, Russ, nos recuerda las utopías clásicas en donde la búsqueda utópica era impulsada por el desprendimiento del útero materno, de manera que los espacios utópicos se creaban con base en ese recuerdo. En la pubertad, las niñas pueden viajar libremente y vivir en cualquier parte, porque cualquier casa es su casa, ya que no tienen sentido de la posesión: *hay más refugios que hogares...su hogar está en sus zapatos. Consideran que se está en tránsito eternamente* (427). En ocasiones se forman bandas de jóvenes que viajan en grupo. A los diecisiete años, la época más difícil, se incorporan a la fuerza de trabajo, el que no está sujeto a elección sino que es por mandato, recibiendo así una educación informal. A los veintidós años obtienen certificados de estudio y pueden formar una familia o incorporarse a las ya existentes (428). La institución matrimonial no existe formalmente en Whileaway *ninguno es monógamo*, aunque puede serlo, pero no legalmente (429). Sienten repugnancia a formar vínculos con una sola persona, para toda la vida; pueden tener relaciones sexuales entre los miembros de la familia, lo que no ocurre con frecuencia. Bajo otro tipo de relaciones personales, el tabú del incesto no existe, en cambio son tabúes: el tener relaciones amorosas con una persona considerablemente, más joven o más vieja, el desperdicio, la ignorancia, así como el ofender a otros y negarles su realidad.

Firestone explicita lo anterior, al señalar que al abolir la familia nuclear, biológica, se recuperaría la sexualidad polimorfa, con lo cual, los placeres no reproductivos dejarían de ser considerados desviaciones; el tabú del incesto desaparecería, al no constituir la amenaza que representa en el *precario equilibrio interno de la familia nuclear*, con lo cual desaparecería también el desequilibrio emocional, esquizoide, al disociar sexo y amor (430).

Whileaway es, por otra parte, el punto de contraste con nuestro mundo distópico, del cual Jeannine-segundo personaje de la utopía de Russ- es la más típica representante. Vive en Estados Unidos, en 1919; Jeaninne es frígida: consciente de que es lo

426 Cfr. Walker, A., Nancy, *Feminist Alternatives*, p. 188

427 Russ, J., op. cit., p. 99

428 Ibid., pp. 49-51

429 Ibid., p. 53

430 Cfr. Firestone, Sh., op. cit., p. 148

único que no marcha en ella; por lo demás todo está bien; tiene una personalidad narcisista, proclive al temor, al odio, al masoquismo, a la pasividad y a la dependencia. Tiene un árbol y un gato, con los que vive en muy buenos términos, porque no tiene que reflexionar sobre ellos, ni trabajar su afecto: sólo son cuerpos (431); vive en un pequeñísimo departamento y trabaja en una librería, tres días a la semana. Sus días se cuentan por pesadillas. Es la mujer-niña, la mujer víctima, cuya percepción de sí misma es siempre a través de la mirada del otro. Vive esperando, quiere algo, de preferencia un hombre-moreno-fornido-de bigote-rico, que la salve de sí misma; está siempre disponible para éste, quien quiera que sea, aun cuando: *Jeannine no está disponible para Jeannine* (432). A través de Jeannine, Russ nos muestra la problemática que se genera entre amor, libertad e identidad.

Como Firestone lo señalara, no puede haber teoría feminista sin observaciones con respecto al amor. Jeannine, contemplada en términos de Firestone, pertenece a la sub-clase, de la cultura del romance, a la que son proclives las mujeres debido a la dependencia económica que viven con respecto a los hombres; el amor romántico se constituye en un opio que mantiene a las mujeres drogadas, haciéndoles creer que han de vivir para los hombres, para el romance-sexo; de aquí se deriva el mito de la belleza, y la necesidad de vivir bajo un sistema de protección, en donde sólo existe la libertad de elegir entre ser propiedad pública, la prostitución, o ser propiedad privada, el matrimonio, para escapar al desamparo del poderoso. De esta manera, el amor y el estatuto social están interrelacionados, como únicas fuentes de identidad, que el trabajo y el reconocimiento no puede proporcionarles. Firestone señala, como antes Gilman, que las mujeres cambian seguridad por libertad. Dentro de este contexto el amor mismo es una quiltera, porque el sistema ha mutilado a hombres y mujeres, dependientes éstas e inválidos emocionales aquéllos. Tanto para unos como para otras, la relación amorosa se convierte en espacio de desencuentro, práctica vicaria en la que el amor se realiza, más que con ellos, a través de ellos (433); la barrera cultural hombre-sujeto, mujer-objeto llega a desfasar la relación de manera que afecta la función orgásmica (434). Lo que explica la firigidez de Jeannine.

Según Nancy A. Walker, Jeannine es una especie de *female-man*; entendiendo por ello, que la mujer se vuelve hombre, al aceptarse según las demandas y mirada de éste; identificándose así oprimido y opresor (435).

431 Russ, J., op. cit., p. 109

432 Ibid

433 Cfr. Firestone, Sh., op. cit., pp. 146-155

434 Ibid., p. 158

435 Walker, A. Nancy, op. cit., p. 180

Joanna, -el tercer personaje de la utopía de Russ-, representa la antítesis de Jeannine; es una profesionista de éxito y vive dentro de un cierto margen de libertad; está consciente de que su cuerpo, su trabajo y su vida, están reglamentados por los parámetros masculinos; sin embargo, no puede evitar el esforzarse por alcanzar los I.Qs, las marcas y los sueldos de los hombres; se siente semi-objeto, manipulado por los deseos de aquéllos. Declara estar podrida...ser mujer...con cerebro de mujer...con enfermedad de mujer... (436). Sufre de la peor de las enfermedades: el odio hacia sí misma, que es la interiorización del odio hacia el mundo machista. Joanna libra una batalla interna, un conflicto con ella misma, al pretender ser protagonistas dentro de una cultura masculinizada y verse obligada a hacerlo en los términos de los hombres, para poder competir con ellos, y sabiendo, como lo señala Firestone, que lo que está en juego, finalmente, no es ser competente, como ser auténtica (437). Por otra parte, aunque Joanna busca el amor más por reconocimiento que por seguridad, también Joanna está condenada al fracaso amoroso -como antes lo estaba Jeannine-; debido a que, como lo señala Firestone, el amor sólo se da entre iguales, al margen de cualquier instancia de poder; sólo así deja de ser corrupto y malévolo, patológico y destructivo (438).

El cuarto personaje de Russ, es Jael, la portadora de la distopía radical. Se trata de una personalidad valiente, astuta, poderosa, fuerte y sabia. Jael vive en Womanland, que está en guerra con Manland, sociedad autoritaria, misógina y militarizada. Jael sostiene relaciones sexuales con Davy, quien atiende todos sus caprichos, como un ser sin alma que es, especie de robot. Jael dice estar feliz de haber sido educada como hombre-mujer, y que ve con lástima a quienes fueron educadas como mujeres-mujeres (439). Ella es agente del Bureau de Etnología Comparativa y guerrillera en la batalla de géneros, completamente separados por la violencia manifiesta. Confiesa haber asesinado, pero no se siente culpable por ello. Estima que el asesinato es el único camino para la liberación. Su presitigio como líder militar experimentada, le permite vivir en un palacio rodeado de jardines. Por tanto, Jael no ha renunciado ni al poder, ni al placer. Cabe señalar, sin embargo, que Womanland, hogar de Jael, no es una utopía, más bien es una distopía, porque tienen que vivir vendiendo sus sobrante humano, niños, a Manland. En este lugar, los niños son clasificados como: hombres-reales y transexuales; sometidos éstos a cirugía, cumplen la función de las mujeres, es decir, sirven a los deseos de los hombres reales, en un mundo cuyo ideal es la masculinización total, purificado de mujeres orgánicas; existe una tercera clase, los medio-cambiados quienes conservan sus genitales, pero son educados para ser delgados, lánguidos, emocionales y femeninos; esta es la casta más oprimida, parodia

436 Russ, J., op. cit., p. 135

437 Firestone, Sh., op. cit., p. 157

438 Ibid., pp. 126-145

439 Russ, J., op. cit., p. 188

de los homosexuales hombres, cuya función es servir a las necesidades de los pseudo-machos y pseudo-hembras. Lo que nuevamente nos remite a Gayle Rubin, quien estima que la sexualidad se expresa a través de la intervención de la cultura (440), es decir, para esta autora, las preferencias sexuales no son de carácter biológico sino cultural; coincidiendo nuevamente con Firestone.

Nancy A. Walker estima que el personaje de Jael, adopta el rol masculino en dos formas: como sujeto violento que asesina y guerrera, y al mantener los estereotipos sexuales masculinos, manifiestos en su relación con Davy, como objeto-sexual (441).

La influencia de Janet y de Jael, portadoras de la utopía y la distopía radical, respectivamente, no se deja esperar, provocando cambios a diferentes niveles de conciencia en Jeannine y Joanna. Janet quiere liberar a Jeannine a través del amor a sí misma; le indica que para reconciliarse consigo misma bastaría un abrazo alrededor de la sombra de su yo muerto, si la otra Jeannine...quien sabe que no hay libertad de este lado de la tumba lograra tocarse...como un golpe que amputa su pasado (442). Pero, es Jael la mediadora necesaria, la que restaura el dinamismo de la acción y permite la confrontación de los mundos distópicos. La transformación de Jeannine oscila entre el asombro y la huida o el escapismo, ante el espectáculo inimaginable de la posibilidad de la libertad y el poder en manos de una mujer. En cambio, la transformación de Joanna es mucho más lenta y dolorosa, porque le va en juego la propia identidad, forjada como un verdadero cambio de piel. Sintiendo cada vez más incómoda en un mundo que asume el concepto platónico del amor, en donde se ama por carencia, definición ante la que se revela y termina reformulando, al señalar que hay más de un modo de poseer lo que carecemos, entre ellos está el convertirnos en eso que no somos (443). Cansada de decir: *ámame, apruébame, defíneme, regúlame, validame, apóyame. Hora es de decir, no más...si el hombre es la humanidad, yo también soy un hombre...pienso que soy un hombre...deben llamarme hombre...tratarme como hombre* (444). Cansada de vestirse, sonreír, simpatizar, platicar, ensalzar, entretener, conservar y vivir para un hombre, *se pone en los zapatos de Janet*, es decir, de un ser libre, para ser como ella (445). Cansada de pretender ser objeto en un mundo de hombres, quienes deciden la calidad de primera o de segunda de su propio cuerpo, termina por afirmar que *no es mujer, sino hombre con cara de mujer*; cansada de ser sólo útil como sirvienta... *vagina... oso de peluche*, esto es cuando joven; cuando vieja, irremediablemente condenada a desvanecerse como la sonrisa del gato de Cheshire...dejando

440 Rubin, Gayle, op. cit., p. 113, Nota.

441 Cfr. Walker A., N., op. cit., pp. 180-181

442 Russ, J., op. cit., p. 131

443 Ibid., p. 139

444 Ibid., pp. 139-140

445 Russ, J., op. cit., pp. 130-131

atrás un aroma que envenena a los hombres, de veintidos años (446).

El proceso de transformación de Joanna -la propia Russ- se va dibujando en la escritura misma. Escritura que dice ser como flúido menstrual, carente de forma, sin estructura, producto de una mente empantanada, podrida, propia del cerebro de una mujer (447). La transformación de Joanna es un proceso que va de la negación de sí, mujer, hasta convertirse en ser por derecho propio, lo que Russ llama *female-man*. De esta manera se convierte, Russ, Joanna, en heroína utópica, revolucionaria. Al despojarse de su piel, de su viejo yo y rechazar el nombre que la reduce a objeto, se convierte en *female-man*, es decir en una persona auto-actualizada, libre, en posesión de sus propios derechos (448).

Firestone, va a coincidir con Russ, en el concepto de *female-man*, cuando señala que, en una sociedad masculinizada, en donde las mujeres son definidas por los hombres como clase inferior y parasitaria, para ser aprobadas por los hombres y legitimar su existencia, una mujer debe ser algo más que mujer y buscar una definición de sí misma que la exente de su inferioridad. El peor insulto para una mujer es justamente "ser como una mujer", es decir sin cerebro, ni talento, ni dignidad, ni fuerza, como es un hombre. Como miembro de una clase oprimida, las mujeres participan en el insulto a las otras mujeres, seres como ellas mismas devaluados; esperan escapar como individuos de tal marginación colocándose por encima de ellas mismas, de su ser de mujer. Esto sería tal vez una explicación del por qué las mujeres, usualmente, son hostiles con ellas mismas (449).

La *female-man*, a la que alude Russ, sugiere la copresencia de los opuestos en la conciencia (450); la *female-man* puede entenderse como aquella que vive en oscilante contradicción entre el hombre y la mujer, entre feminista y falócrata. También puede ser, la mujer que se convierte, como lo hizo Jeannine, en la imagen femenina creada por los hombres; o como lo hiciera Jael, convertida en un ser que imita al hombre o ser humano del sexo masculino; sin embargo Joanna, es la verdadera *female-man*, en la cual se realiza la utopía, convertida simplemente ...en ser humano, en persona (451). De esta manera Russ desconstruye la construcción genérica, creada por la cultura patriarcal, a través de la recuperación de los elementos de la personalidad antes disociados, convirtiéndose en un ser integral, entendiéndolo por ello al andrógino.

446 Ibid., p. 134

447 Ibid., p. 138

448 Ibid., p. 139

449 Cfr. Firestone, Sh., op. cit., p. 138

450 Bartkowsky, F., op. cit., p. 106

451 Cfr. Walker, A. N., op. cit., p. 180

Russ responsabiliza a las lectoras de dicha transformación, a través de Janet y Jael, portadoras de la subversión, al obligar a hacerse cargo de su propia libertad a Jeannine y Joanna, es decir, al resto de mujeres: responsabilidad ineludible en el tránsito de la opresión a la liberación.

La disidencia, por otra parte, es introducida por Russ, no sólo por medio de la violencia, sino también del deseo, con el propósito de subvertir radicalmente el orden establecido. Janet hace el amor con un quinto personaje Laura, enfrente de las otras Js; además, Laura hace el amor con Joanna, no se sabe si antes o al mismo tiempo que lo hacía Jael. Asimismo Jael, trata de seducir a Jeannine: pareciendo esto más una comedia de enredos. Sin embargo, Russ se vale, no sin humor, de este juego de deseos, para introducir un tercer elemento subversivo, que juega un papel muy importante en la utopía feminista: la homosexualidad femenina, el lesbianismo. A juicio de Marlène S. Barr, este fenómeno se explica, porque pretende expresar el gozo que produce el vínculo entre mujeres. La marcada insistencia en el lesbianismo implica la recuperación de un cuerpo erotizado íntegramente, no fragmentado en términos de genitalidad productiva, no carente, con el fin de que sea completado por otro cuerpo, concepción que implica contemplar a la sexualidad como reactiva, pasiva y potencial (452). Se trata, por tanto, de replantear la sexualidad en términos marcusiano, como erotismo polimorfo, en donde el placer no es contemplado necesariamente, con fines productivos.

Janet como Jael realizan el proceso de concientización y organización política de las mujeres, por medio de diferentes formas de activismo. Según T. Moylan, las diferentes tácticas están represtadas por los diferentes personajes: Janet representa la praxis utópica centrada en la educación y socialización; mientras que el activismo de Jael, se efectúa por medio de la violencia y el deseo. Por otra parte, Joanna representa la resistencia ideológica al discurso dominante, por medio de una escritura revolucionaria, o contradiscurso, que implica una revolución axiológica, a partir de una nueva concepción del mundo (453).

Russ, pareciera altamente influenciada por el marxismo, al considerar a Jael, la verdadera fuerza del cambio, negación de la negación, articuladora y catalizadora de los diferentes niveles de conciencia y posibilidades temporales de las mujeres; a diferencia de Janet, quien ofrece la visión de un mundo mejor, pero que no dice cómo lograrlo, Jael propone el modo de resistir a la dominación presente, para acceder al camino a la utopía, por medio de una actitud radical, que significa conseguir la victoria por medios violentos. Jael es la guerra, la luchadora y la verdadera constructora de Whiteaway; Jael reclama para sí el reconcimiento de haber dado a Janet y a

452 Cfr. Barr, S. Marlène, *Future Females*, p. 79

453 Cfr. Moylan, T., op. cit., p. 76

muchas otras mujeres la posibilidad de un mundo libre, de amor y paz (454). Por tanto, hay dos versiones de la realización de la utopía: la organicista e idealista de Janet y la política y radical, representada por Jael, para quien la utopía es producto de la obstinada voluntad humana y no producto natural, como sería por ejemplo el caso de Whileaway, como antes lo fuera Herland, en Gilman.

Las tramas de los cuatro personajes de Russ, con sus respectivas ideologías, representan las divergencias unificadas en acción colectiva, moviéndose hacia un espacio común, síntesis que permite la configuración de una sociedad justa y emancipatoria. La estrategia en la que coinciden las divergencias es el separatismo, evitando cualquier agenda política que las relegue a segundo plano.

Superando el socialismo real, Russ se muestra en contra de visiones totalizadoras y rechaza las alternativas únicas, lineales y autoritarias y propone una utopía abierta, cuya superación de los contrarios conduce a una síntesis provisional, contra el cierre tradicional y estrecho de los sistemas utópicos tradicionales. Se trata de una utopía sin solución, porque no es el mundo perfecto, puesto que la libertad implica lucha, desacuerdo, movilidad y conflicto. El valor de Whileaway está en mostrar la posibilidad del cambio, más que espacio estático, perfecto, adialéctico. Utopía no es un lugar, sino una práctica.

Con respecto a la solución dada por Firestone, pareciera que todo el camino recorrido paralelamente con Russ, termina por bifurcarse, en una forma casi insalvable. Entre las críticas que se le hacen a Firestone está el haber confiado en la cibernética como única vía para la transformación de la situación de las mujeres, sin tomar en cuenta la dialéctica misma del desarrollo tecnológico y del peligro que éste entraña. Propuesta que sin duda, le faltó matizar a Firestone, salvándola de las connotaciones amenazantes para la especie, sobre todo de carácter ético. Puesto que la reproducción biológica está en la base de la división sexual, fuente de la opresión de las mujeres, Firestone propone una revolución en la forma reproductiva por métodos científicos, lo que implica para ella la abolición de toda diferencia, diferencia sin más; revolución de donde se derivarían todas las demás instancias: económicas, políticas y emocionales, que esclavizan a las mujeres.

Por otra parte, el gran mérito de Firestone es el haber ampliado el análisis marxista de clases para incorporar la división sexual (455). Asimismo, su contribución radica en tratar de salvar el dualismo cultural y recuperar el principio masculino y el femenino, representados por la cultura tecnológica y erótica respectivamente, para incorporarlos en síntesis dialéctica,

454 Russ, J., op. cit., p. 211

455 Cfr. Mitchel, J., *La Condición de la Mujer*, p. 11

constituyéndose así la cultura andrógina (456). Sin embargo, esto no significa abolir de una vez por todas el conflicto. Señala Juliet Mitchel, que el materialismo dialéctico, es mucho muy complejo, que la lucha de contrarios - como ya lo advirtiera Russ -en donde todos sus elementos se encuentran en contradicción, los unos con los otros. Si bien, en algún punto existe la posibilidad de que se unan, tal fusión no será permanente, porque no tardarán en entrar en nuevas contradicciones, a otros niveles de complejidad. Por tanto, pensar como lo pretende Firestone, en la revolución como la abolición de toda diferencia, es pecar de ingenuidad y recaer en una postura ingenua e idealista (457), puesto que si bien podemos negar la diferencia esencial, no así la funcional, como después lo planteará A. Valcárcel. Siendo así, el magnífico texto, *Dialectic of Sex*, pese a su nivel de análisis y riqueza conceptual, se convierte en una utopía cerrada y estrecha, por tanto frustrada. Esto es así, porque dentro de un contexto dialéctico, la diferencia no es abolida absolutamente, sólo es superada, ampliando con ello la libertad. En otras palabras, las relaciones de poder, o el conflicto, no quedan abolidas, lo que puede ser es que el poder, o el conflicto, sea redefinido o superado.

6.-MARGARET ATWOOD Y GRACIELA HIERRO

*...women's mothering is, or has been,
functional...and often imply that what is and has
been ought to be....*

The Reproduction of Mothering

Nancy Chodorow

Las propuestas de M. Atwood y G. Hierro son abordadas desde la perspectiva literaria y filosófica, respectivamente. Ambas pertenecen al feminismo radical, involucrado en la creación de una teoría específicamente feminista; la propuesta de Atwood, es planteada desde una postura que contempla la realidad de manera exacerbada, a través de la imaginación; mientras que Hierro, la aborda desde el pensamiento reflexivo, ético-político.

Pareciera que entre ambas feministas hay la distancia que media entre utopía y distopía, las que, por otra parte, han sido formas de analizar y problematizar la realidad, existido

456 Cfr. Firestone, Sh., op. cit., pp. 172-176

457 Cfr. Mitchel, J., op. cit., p. 112

simultáneamente, separadas sólo por la forma de abordar la esperanza. Mientras que Atwood nos enfrenta a afectos de esperanza negativa como son : el miedo, la angustia, el horror y la desesperación; Hierro aborda la esperanza desde los afectos de espera positivos, los que conducen al futuro auténtico, porque comportan la tensión tendencial que modifica el presente hacia el futuro, es decir, a lo *aun-no-acontecido*. En épocas de crisis, señala E. Bloch, hay quienes reaccionan ante la ausencia de plenitud que, transforma el deseo en utopía, como algo insostenible, e insoportable, hundiéndose en la desesperanza, trastocando la utopía en distopía. Mientras que otros, empuñan la esperanza haciéndola penetrar el miedo mismo, hasta eliminar las causas que lo provocan (458).

El desacuerdo que existe entre estas dos feministas, con respecto a la esperanza, no impide que ambas propuestas se apoyen mutuamente . Primero, porque la distopía y la utopía no son excluyentes; ambas representan una respuesta al absurdo percibido en el patriarcado contemporáneo y un impulso a enfrentar una alternativa real que corrija el presente; segundo, porque la lectura que ambas hacen de la realidad, converge en un presente distópico, totalitario, fascista. Si consideramos que *lo que para unos es utopía para otros puede ser distopía* (459), la vida de las mujeres se ha movido en una ancestral distopía, en relación a la vida de los hombres; resulta sorprendente constatar que lo que Hierro señala como la vida de las mujeres, basada en el sistema patriarcal, no está alejada del mundo aterrador, imaginado por Atwood, homologándose realidad y fantasía. De manera que se establece entre estas dos autoras, una diferencia, más que una divergencia, según la forma de plantear la solución, ante la distopía. Atwood, realiza su aportación al feminismo desde la denuncia del presente distópico, a manera de *fábula admonitoria* (460), para lo cual se vale de la literatura, pero, la que, en tanto denuncia, apunta a la utopía. Mientras que Hierro, plantea una propuesta ético-político-pedagógica, en cuya dialéctica, está el paso de la distopía a la utopía, a través de una transformación axiológica radical, que atraviesa por tres momentos analíticos: *el interpretativo, el ético y el político* (461), para llevar a cabo la revolución feminista, considerada la revolución de máxima extensión y radicalidad.

Atwood, desde la anti-utopía, nos conduce, en *The Handmaid's Tale*, por un mundo en donde la vida de las mujeres está sujeta a una política que corresponde a la descripción de la vida dentro de una sociedad totalitaria: vida altamente reglamentada, en donde todo es competencia pública; los roles de las mujeres se configuran con pensamientos y sentimientos, a través de un

458 Cfr. Bloch, E., op. cit., pp. XII-XIII

459 Walker, A., N., op. cit., p. 74

460 Bartkowski, F., op. cit., p. 151

461 Hierro, G. "Democracia y Género", en *Organización y Participación Política de la Mujer*, p. 33

proceso de despersonalización subjetiva, hasta convertirlas en entes pasivos, mediante la domesticación y la manipulación de su historia, produciendo así, una conciencia orweliana, fascista: vida fragmentada, recluida en un ghetto, en la mediocridad, en el silencio (462).

Por otra parte, G. Hierro, en *Ética y Feminismo*, consciente de que la opresión de las mujeres, representa el problema fundamental de nuestro tiempo, trata de desmontar y reformular la ética de la doble moral, cuya normatividad legitima la construcción genérica, basada en la condición de inferioridad de las mujeres; Hierro coherente con los postulados del feminismo radical de la diferencia, propone una ética fundamentada en una epistemología femenina, comprometida con la vida cotidiana y la subjetividad de las mujeres (463); el método está basado en la experiencia vivida y en las opiniones morales desprendidas de la experiencia misma (464); la ética feminista, propuesta por Hierro, fundamenta la moralidad de la condición femenina, en creencias del sentido común, sistematizadas en principios coherentes, por medio de una ética utilitarista, ética del interés, fundada sobre el principio, según el cual, dado que la felicidad es el fin último, lograrlo para el mayor número de seres, se convierte en deber moral humano (465). Por otra parte, dicho utilitarismo rescata el placer, erradicado por decreto del discurso machista, de la vida de las mujeres, y se convierte en utilitarismo hedonista; éste tiene carácter tanto teleológico, como deontológico, debido a que el placer es considerado el bien intrínseco, y la rectitud de las acciones está en relación a la coincidencia de las reglas, cuyas consecuencias producen el mayor bien para el mayor número (466). La ética propuesta por G. Hierro la lleva a coincidir con Virginia Wolff, quien, en *Tres Guineas*, plantea la necesidad de una ética feminista, como arma contra el fascismo, producido por el sistema patriarcal. Sólo que en el caso de Hierro, dicha ética es sólo el segundo momento del feminismo, siendo necesario la militancia política, es decir, la organización de mujeres, para lograr la democracia del género. De manera que la lucha contra la opresión se plantea más allá de lo personal, hasta insertarse en lo público, en lo político, en el poder mismo (467), resemantizando a éste.

Atwood en, *The Handmaid's Tale*, nos narra una historia desarrollada en la imaginada República de Gilead, en donde a las mujeres se les han confiscado los cuerpos, los sentimientos, los pensamientos, el lenguaje mismo, expresándose sólo por medio de susurros. Se trata de una república en donde la vida de las mujeres está altamente jerarquizada, basada en la división

462 Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo, "Totalitarismo y Tiempo", en *Orwell*: 1984, pp. 56-57

463 Cfr. Hierro, Graciela, *Ética y Feminismo*, p. 7

464 *Ibid.*, p. 8

465 *Ibid.*, p. 62

466 *Ibid.*, p. 11

467 Cfr. Hierro, G., *Democracia...*, p. 23

sexual del trabajo, desvirtuando la premisa fundamental del socialismo: *de cada quien según sus habilidades; a cada quien según sus necesidades* (468), lema que a fuerza de ser repetido rutinariamente ha perdido su carácter crítico, ante el orden establecido; porque éste ha dictado lo que se debe entender por *necesidades*. En esta sociedad hombres y mujeres viven en estratos inamovibles, a manera de castas, en donde las mujeres *no tienen más que sus cuerpos para ser negociados* (469). El régimen totalitario, se encargó de borrar la identidad de las mujeres, de desintegrar sus familias, de arrancarles sus hijos, sus maridos, de cancelar sus tarjetas y cuentas de banco y cesarlas en sus trabajos, anulando su escaso poder y reduciendo su actividad a la realización de simples tareas, relacionadas con la reproducción, según los requerimientos del Estado.

Gilead es un mundo centrado en la reproducción, debido a que sufre una severa baja poblacional; dicho fenómeno es atribuido a epidemias de sífilis y sida, lo que ha desalentado la práctica sexual; sin olvidar, los desastres ecológicos, que han dejado a gran parte de la población femenina estéril, así como las prácticas de control natal desmedido, ejercido por las mujeres mismas. Por tal motivo, el Estado de Gilead se ha apropiado del cuerpo de las mujeres, con el fin de aumentar su capacidad reproductiva; la economía doméstica está estructurada por medio de una red de amas de casa, asociadas en la tarea reproductiva, la que es impuesta compulsivamente, a la población fértil.

En la República de Gilead, las mujeres forman una red jerárquica, encabezada por las esposas y *handmaids*, que hemos traducido por sirvientas, mujeres sustitutas de aquéllas, encargadas de procrear, en caso de no resultar fértiles las esposas. El régimen ha creado esta instancia, como táctica en contra del adulterio. Si las sirvientas no tienen éxito en su función reproductora, son enviadas a las Colonias, en donde se encuentran las mujeres viejas, o disidentes, las que se ocupan de labores de limpieza ecológica, o trabajos agrícolas, cuyo rigor y riesgo acorta sus vidas. Las Tías y las Marthas, especie de madrastras de los cuentos infantiles, son aquellas mujeres infértiles, que muestran cierta capacidad administrativa, encargadas de controlar y reeducar a las sirvientas, a través de una fuerte disciplina de adiestramiento o domesticación. Por último, existen las prostitutas, las que ejercen la función de objeto-sexual, anverso de la esposa, para uso exclusivo de los mandatarios. De todas las actividades permitidas a las mujeres, el cuidado de los niños resulta el más envidiable. Por tanto, sólo hay dos clases de mujeres: las dedicadas a la procreación y las prostitutas, siendo las otras meras subclases. Por otra parte, Gilead cuenta para la ideologización de las mujeres, además de la familia, con el ejército y la religión. A la cabeza de la estructura familiar, se encuentra el hombre, en el caso de

468 Cfr. Bartkowski, F., op. cit., p. 134

469 Cfr. Walker A., N., op. cit., p. 148

nuestra historia, el Comandante, quien funge como proveedor-poseedor de todas las mujeres que conforman la red doméstica .

La sociedad totalitaria descrita por Atwood, corresponde al patriarcado definido por G. Hierro, en donde la superioridad y fuerza masculina se institucionalizan a través de la familia monogámica, la que perpetúa las relaciones de poder entre los géneros (470). Dentro de este contexto, la división sexual del trabajo, manifiesta por medio de la sujeción de la sexualidad femenina, permite mantener, desarrollar y perpetuar la organización patriarcal. Situación que se legitima a través del establecimiento de la doble moralidad, sometiendo a las mujeres, al papel tradicional de reproductora, trabajadora doméstica, encargada del cuidado infantil y objeto erótico. Funciones que por otra parte, son devaluadas, dentro del orden social, a causa de la falta de reconocimiento de dichas actividades, como factores económicos productores de ganancia para el capital. Además del Estado, y la familia patriarcal, señala Hierro, es la iglesia el baluarte de la mística femenina (471).

El personaje por medio del cual Atwood caracteriza la situación de las mujeres en el mundo distópico patriarcal, es la sirvienta, protagonista de *The Handmaid's Tale*, llamada Offred, es decir, de Fred, como su compañera, Ofglen, es de Glen, posesivo que acompaña al nombre de pila del hombre que las fecundará; dichos nombres son aplicados a las mujeres, al entrar en contacto con la casa en donde prestarán sus servicios. Además del nombre, llevan una señal física: un tatuaje en el tobillo, -semejante al anillo que portan las casadas en nuestro mundo- para poder identificarlas con facilidad. El nombre real de nuestra protagonista, permanecerá oculto, como su identidad, bajo otro impuesto y fragmentado: *mi nombre es Offred, yo tengo otro nombre, el cual nadie usa ahora porque está prohibido. Yo me digo a mí misma que no importa, el nombre es como el número telefónico, útil sólo para otros...sin embargo, yo mantengo el conocimiento de este nombre como algo escondido...tesoro que regresaré a desenterrar un día...este nombre tiene una especie de aura ...como un amuleto, algo agradable que está sobreviviendo a un pasado distante inimaginable* (472).

El nombre impuesto a Offred, como identidad vicaria vivida por las mujeres, es caracterizado por Hierro, por medio de la categoría de *ser para otro*; la imposición de la conciencia masculina sobre la femenina, evidencia, a través del nombre impuesto, la falta de acceso de las mujeres al *ser para sí*: es decir, su estatuto humano. La categoría de *ser para otro*, permea todos los aspectos de la vida de las mujeres, y las coloca en posición de inferioridad, en relación a los hombres. Las mujeres al vivir una vida que les es impuesta, anulado su nombre y expropiada su vida y sus posibilidades, se hunden en la

470 Cfr. Hierro, G., *Ética...*, p. 39

471 *Ibid.*, p. 18

472 Atwood, H., *The Handmaid's Tale*, p. 108

inmanencia; al margen de la posibilidad de trascenderse, pierden su estatuto como seres humanos (473).

Offred tiene una habitación propia, aunque ella no se atreve a decir mi cuarto... porque nunca está cerrado. De hecho no cierra bien (474). Se está en él siempre a media luz, con la impresión constante de que se es observada. Amueblado sólo con objetos, con carácter meramente funcional, sin connotación, ni huella afectiva: una cama, una silla, una mesa, una lámpara; la ventana sólo puede abrirse a medias; la alfombra trenzada por las mujeres en sus ratos libres. Aquí nada se desperdicia, ni la gente misma (475). En el corredor, está el único espejo en donde puede mirarse, en el que... se ve ella misma como sombra deformada, parodia de algo... (476). Se le ha dicho a Offred, que el vivir en este lugar es un privilegio, no una prisión. El tiempo es el de otros, medido por las campanadas de un reloj, ajeno y lejano. Todos en la casa tienen un lugar, al que no hay que invadir, como el reino de nadie (477). Offred, a la que se le ha usurpado su pasado, vive en el presente, en el momento, sin futuro, en un mundo fragmentado, sin perspectiva, con la sensación de tener la cara pegada a la pared; sólo sabe que se llama Offred aquí y ahora (478). Offred está despojada de pensamiento utópico, sí como señala E. Bloch, la memoria, de la que está impregnado el presente, es lo que nos impulsa al cambio (479). La morada de Offred es la que corresponde al reino de la escasez propio de la distopía, definida como mundo angosto, a diferencia de la utopía caracterizada por la abundancia, en donde no sólo hay plenitud afectiva, sino también amplios espacios, infinitamente expandibles (480).

Hierro aborda la morada de las mujeres en términos de *ethos*, para lo cual se remite a la conciencia femenina, como ámbito colonizado, angostado por la moralidad positiva, creado por el patriarcado y fundamentado en la biología, cuyas prescripciones impuestas son asumidas con carácter de natural; lo que sirve de apoyo a la justificación de la doble prescriptividad de la moral sexual y repercute tanto en el control de la mente como del cuerpo femenino, despojándolos de cualquier instancia de autonomía (481).

A Offred se le ha robado mundo, nombre, familia, amante, hija, madre, amiga. Para llenar su soledad y escapar a la monotonía, a la locura, Offred se ha propuesto examinar codo a codo su pequeño espacio, para encontrar los rastros del pasado y

473 Cfr. Hierro, G., *Ética...*, p. 13

474 Atwood, M., op. cit., p. 11

475 Ibid

476 Ibid

477 Ibid., p. 17

478 Ibid., p. 185

479 Cfr. Bloch, E., op. cit., p. XXI

480 Cfr. Bartkowski, F., op. cit., p. 152

481 Cfr. Hierro, G., *Ética...*, p. 10

descifrar los signos dejados por otras mujeres, que le permitan establecer una relación real con ellas y crearse una mínima identidad.

La importancia que Atwood le da a la escritura de las otras mujeres, equivale al énfasis puesto por Hierro a la educación matrilineal, entendida como la cultura de mujeres, que corresponde a éstas conocer, enseñar y aprender; constituyéndose así, una red de genealogías femeninas, reales: históricas, mitológicas, literarias y teóricas, con el fin de aumentar dicha cultura, negarla criticarla y superarla (482); la educación matrilineal permite, asimismo, potencializar el colectivo femenino, condición de posibilidad, de la posterior lucha democrática, salvando las distancias entre las mujeres, en términos de sexo, clase, etnia, edad y preferencia sexual; construyendo así, un nuevo pacto o Contrato Social (483).

La estrechez del mundo de Offred, producto de la reglamentación a la que está sujeta, envuelve toda su vida, hasta angostar su imaginación, su pensamiento, su sensibilidad, la percepción de su propio cuerpo, el que pese a la necesidad de sentirlo para no perder contacto consigo misma, evita mirarlo, porque no quiere ver algo que la determina completamente (484). Hierro alude a este mismo cuerpo, del que dispone el poder patriarcal, apropiándose de sus productos, su trabajo, su creatividad, su ocio y su placer (485). Cuerpo mutilado y colonizado, convertido en mera caricatura humana.

El mundo de Offred es un mundo de silencio; se les ha expropiado a las mujeres la palabra; envueltas en susurros han aprendido a hablar casi sin hacer ningún sonido, tocándose en la semioscuridad cuando las Tías no las observan; leyéndose los labios intercambian nombres (486). En el mundo de Offred, tener la palabra, equivale a tener el poder. El Comandante en posesión de la palabra, es el que les lee la Biblia, la que está guardada bajo llave, por ser considerado elemento incendiario; sólo es leída a través de él, por él, para él. Lo que vuelve a las mujeres expectantes de la buena nueva: la que glorifica la función bendita de la reproducción. Esta ceremonia, repetida noche a noche, refuerza la autoridad del Comandante: *...nos inclinamos para escucharlo...él tiene algo que nosotras no tenemos, él tiene la palabra* (487). El Comandante, es no sólo el intérprete de los signos heredados de sus antecesores patriarcales, sino aún de los signos creados y legados por las mujeres. El Comandante será el traductor del lema encontrado por Offred, en su habitación: *no permitas que los bastardos te destruyan, signos dejados en latín, por la antecesora de Offred,*

482 Cfr. Hierro, G., *Educación Matrilineal*, en publicación, p. 1

483 Cfr. Hierro, G., *Democracia...*, p. 30

484 Cfr. Atwood, M., op. cit., p. 82

485 Cfr. Hierro, G., *Democracia...*, p. 20

486 Cfr. Atwood, M., op. cit., p. 4

487 *Ibid.*, p. 114

entregados a ésta como un regalo, estableciendo un lazo entre ellas, a manera de talismán. Es este elemento lo que nos permite considerar que la distopía no está exenta de deseo; a través de la insatisfacción impulsa al deseo de cambio, de reconstrucción, de utopía.

Para Hierro, las mujeres han sido despojadas de la palabra, al no son educadas, sino domesticadas; la supuesta educación de las mujeres, lejos de desarrollar sus capacidades, como potencialidades inherentes, las frustra, con el fin de perpetuar su inferioridad. De tal suerte que, privadas de la capacidad intelectual, iniciativa y creatividad, son reducidas al desarrollo de cualidades que posibilitan la reproducción, procreación y cuidado de los hijos. Quedando así, la hegemonía, es decir la dirección cultural y política, en manos de los hombres (488).

En la República de Gilead, hay mujeres que gozan de algunos privilegios, por tanto, tienen un cierto acceso a la palabra. Se trata de las esposas de los mandatarios y las Tías, quienes nombran a los recién nacidos. Son asimismo, las que preservan las tradiciones y reeducan a las otras mujeres. De manera que, dentro de este contexto, cuando las mujeres logran posesionarse en cierto grado del poder, éste es conservador. Creándose una cierta red de complicidades.

Hierro coincide con Atwood sobre este mismo fenómeno, cuando señala que el orden establecido queda garantizado, a través de ciertos privilegios que otorga a las mujeres, tales como: el trato galante y la subsistencia; en su calidad de mantenidas las mujeres representan la instancia conservadora, que defiende, trasmite y perpetúa el poder, a través de la ideología patriarcal (489).

La reproducción, actividad principal del Gilead, es monitoreada, regulada y celebrada a través de ritos de fecundación, realizados entre el Comandante, su esposa, y la sirvienta, Offred. Los partos siguen la tradición, de la sentencia bíblica, realizados con dolor; sólo auxiliados por mujeres. La presencia de una mujer embarazada en Gilead es considerada como mágica, despierta envidia: ...nuestros dedos están ansiosos de tocarla...como una bandera en lo alto...mostrándonos lo que aún podemos hacer para salvarnos (490). Offred vive, mes a mes, la angustia del fracaso: cada mes, una luna gigantesca...transita, continúa, desaparece, y yo veo la desesperación llegar hacia mí como hambruna. Me siento vacía, otra vez y otra vez...me hundo en mi cuerpo como en un pantano...busco la sangre, temerosa de no llenar las expectativas de los otros, las cuales se han convertido en mis

488 Cfr. Hierro, G., *Ética...*, pp. 104-105

489 *Ibid.*, p. 16

490 Atwood, M., *op. cit.*, p. 35

propias expectativas (491). Situación que es explicitada por G. Hierro, cuando señala que: *la mujer que por cualquier circunstancia deja de ajustarse a la supuesta "femineidad"... se convierte en el blanco de la agresividad masculina* (492).

Por otra parte, el rito de fecundación, establece tanto una alianza entre mujeres, como relaciones de poder, semejantes a las realizadas entre Sara y Agar, según el mito bíblico, con base en el supuesto de que ambas son de la misma especie, de la misma carne, llevando a cabo la misma tarea, pero lo que realmente significa es que la esposa está controlando el proceso y el producto, si lo hay (493). Ceremonia, que por otra parte, no tiene la connotación de acto amoroso, porque esto significa la acción de dos personas, y en ella, está sólo el hombre involucrado, como tal. Tampoco puede considerarse una violación, porque nada sucede sin previo acuerdo; por otra parte, no hay en este acto ni pasión, ni amor, ni ninguna noción usada para el caso. Es una ceremonia exenta de cualquier atmósfera de erotismo. Nada tiene que ver con el deseo sexual; el orgasmo mismo no es necesario, porque sería signo de frivolidad: lo que aquí pasa es un asunto serio...un trabajo desagradable...en estado de ausencia, como existiendo aparte del cuerpo...acto de fertilización, como el realizado por las abejas en las flores (494). Offred no es para el Comandante más que ... un cuerpo usable...un cáliz sin vino, un horno, sin pan... (495). Offred se considera por tanto, como un mero recipiente, sólo un recurso natural (496).

Para Hierro, el Estado, ejerce el control sobre el cuerpo femenino, debido a que requiere de su función reproductiva, para lo cual se apoya en la ley biológica, que fundamenta la ética de la reproducción; mediante ésta se establece la polarización axiológica o doble moral, según la cual, la mujer es o matrona, o reproductora o bien objeto sexual: quedando así establecida la moral positiva (497). La función reproductiva de la especie humana se convierte en la referencia de la normatividad moral, derivándose de aquí la bipolaridad axiológica, la que permea todos los ámbitos de la vida, al mismo tiempo que produce asimetría en hombres y mujeres. Mientras que las mujeres están sometidas a rigurosa reglamentación, al margen de la gratificación sexual, limitada ésta a su función reproductora, los hombres practican su sexualidad, más allá de la funcionalidad, vinculada al placer (498).

491 Ibid., p. 95

492 Hierro, G., *Ética...*, p. 18

493 Atwood, M., *op. cit.*, p. 121

494 Ibid., pp. 207-208

495 Ibid., p. 211

496 Ibid., p. 85

497 Hierro, Graciela, *Ética...*, pp. 14-15

498 Ibid., pp. 47-50

G. Hierro estima que, la procreación impuesta, como función natural, no puede alcanzar el estatuto de proyecto humano, por que éste, en tanto acción humana, es realidad histórica; la que lejos de sufrir pacientemente la presencia de la especie, la toma por su cuenta y la transforma, mediante la acción creadora de acuerdo a fines culturales (499). La forma compulsiva en la que se adopta la función reproductiva, es la fuente de la inferiorización de las mujeres; quienes al no trascender a la naturaleza, la asumen como destino, hundiéndose en la inmanencia.

Por otra parte, para Hierro la complicidad, a la que alude Atwood, establecida entre mujeres, a través de la función maternal que ha constituido la diferencia genérica, ha de ser trascendida, al convertir la regla de la maternidad en regla de maternalidad. Es decir, si la primera se convierte en el enlace que permite la complicidad y solidaridad entre las idénticas, con base en la procreación compulsiva a la que las mujeres están sujetas; la segunda trasciende la complicidad, para convertirse en fuerza colectiva capaz de desmontar la maternidad y recuperar el propio cuerpo, convirtiendo la función natural de procrear, en proyecto de vida. De esta manera la complicidad de idénticas se disuelve y se constituye en pacto o contrato de iguales (500). En dicha propuesta está implícita, asimismo, la abolición de la ética de la reproducción que crea la bipolarización de la sexualidad, entre hombres y mujeres y entre las mujeres mismas, la prostituta y la madre, la mujer decente y el objeto sexual (501).

Por tanto, la transformación de la regla maternal en matrilínea, está apoyada en la adopción, no sólo de una ética feminista, que posibilitaría la reconstrucción de la identidad de las mujeres, sino de una acción política, que se proyectaría hacia una revolución cultural, en donde serían reformuladas nociones tales como: el de la reproducción, el trabajo, la producción, la sexualidad, el placer y la identidad, la maternidad y paternidad, es decir, implica la redefinición o resemantización de la cultura, tanto femenina como masculina; conformándose un nuevo criterio de racionalidad.

La polaridad determinada por la ética de la reproducción, señalado por Hierro como correlato del sistema de poder patriarcal, no falta en Gilead; en ésta se lleva a cabo, a través de una especie de parodia de adulterio, al pedir el Comandante a Offred estar a solas con él, aun cuando sólo sea para jugar Scrabble, y regalarle objetos en ese momento prohibidos, como revistas de modas o accesorios de belleza; objetos que despiertan el deseo, la promesa, la esperanza, la transformación, las sugerencias de posibilidades infinitas, las aventuras, la detención del tiempo, del envejecimiento, la

499 Ibid

500 Cfr. Hierro, G., *Democracia...*, pp. 30-32

501 Cfr. Hierro, G., *Ética...*, p. 14

superación del dolor, la promesa del amor eterno: la inmortalidad (502). Se trata de despertar deseos inválidos, inactivos, fantásticos, mera apetencia que se contenta con lo que se quiere, a diferencia del deseo imaginativo, insatisfecho, que apunta a la transformación (503). El Comandante permite a Offred el acceso a la lectura de sus libros, a cambio de mirarla: *su mirada es un acto sexual...en el que ella se siente desvestida...acto ilícito...especie de representación teatral* (504). La presencia de Offred, ante el Comandante a solas, es un acto ilegal, porque está en esa casa para fines meramente procreativos. No es ni concubina, ni geisha, ni cortesana; al contrario, todo está preparado para borrar los elementos lúdicos o eróticos, entre ellos. Offred es sólo utero, vasija, cáliz ambulante (505). Pero, lo que necesita el Comandante es tener una debilidad, cometer el acto prohibido, peligroso, indecente, todo aquello que no puede realizar con su esposa; no por ello al margen de lo establecido, porque aun este acto es previamente instituido, a través de la doble moral. De manera, que Offred visita al Comandante, en su biblioteca, cada que él le manda una señal. Mientras tanto, la esposa permanece en la sala tejiendo, algo interminable: *otra forma de procrear* (506). Offred termina por ser llevada clandestinamente a un burdel. El Comandante necesita sentir el poder que da mostrar una amante, lo que equivale a exhibir poder o potencia viril. Para tal suceso le proporciona maquillaje, ropa teatral y zapatos con absurdos tacones; todo lo cual permite a Offred alcanzar el cánón de belleza, establecido por los hombres mismos. En otras palabras, el deseo que le está permitido es el deseo deseado por otro, *espejo hermoseador que...sólo refleja cómo la clase dominante desea los deseos de los débiles* (507). El juego de la prostitución permite, según el Comandante *no engañar a la naturaleza...ésta pide variedad, para los hombres. Es una naturaleza razonable, al crear la prostitución como estrategia de la procreación...plan de la naturaleza que las mujeres conocen instintivamente* (508).

Hierro, al analizar la doble moral reflejada en la sexualidad, no se aparta del símil que Atwood establece, al expresarlo literariamente en forma de mascarada. Hierro estima que la manipulación ejercida por los hombres sobre la sexualidad femenina, crea roles femenino y masculino a manera de máscaras: la sexualidad femenina es considerada infinitamente inferior a la de los hombres, al ser reducida a la procreación y a la gratificación de la maternidad. Por otra parte, la sexualidad masculina al ser considerada más potente que la de las mujeres, permite la legitimación de la práctica del adulterio masculino

502 Cfr. Atwood, H., op. cit., p. 201

503 Cfr. Bloch, E., op. cit., p. 31

504 Atwood, H., op. cit., p. 239

505 Ibid., p. 177

506 Ibid., p. 197

507 Cfr. Bloch, E., op. cit., p. XXII

508 Cfr. Atwood, H., op. cit., p. 308

y en consecuencia, el ejercicio de la prostitución -correlato del matrimonio monogámico- la que garantiza el uso de las mujeres exclusivamente como objetos sexuales...salvaguarda de la unión monogámica...facilita el alivio orgásmico de los hombres...y sacrifica a las mujeres que no se consideran útiles para la función reproductora (509). Como podemos observar, la definición de la sexualidad femenina, de parte del discurso masculino, crea la máscara que cubre el ser todo de las mujeres, al limitar a simple genitalidad, la amplitud de eros, frustrando sus posibilidades solidarias, lúdicas y creativas.

Acorde con la doble moralidad, la educación de las mujeres en Gilead, es una educación para el silencio; las mujeres son educadas para la modestia, la vergüenza, la sobriedad, la escasez, la dependencia, la debilidad, con base en el principio bíblico, según el cual: Adán fue el primero en orden de la creación. Eva, la transgresora, es salvada sólo mediante la maternidad, por lo cual todos los valores que ha de adoptar serán en función de ésta (510). Los rasgos de carácter reforzados por la educación para la dependencia, dentro del sistema patriarcal, son mostrados de manera exacerbada por Atwood, según el tratamiento dado a la realidad, de parte del género distópico, cuando señala que en Gilead, la educación de las mujeres refuerza la dependencia hasta mutilar todo rasgo de independencia y libertad, hasta convertir a las mujeres en meras cosas o máquinas reproductoras. Offred es cuidada por otros, ha perdido su capacidad de ver por ella misma, aun cuando sus necesidades son satisfechas, no le es dada la independencia. Por ser procreadora, su alimentación es rigurosamente reglamentada; le llevan la charola a su habitación como si se tratara de una inválida, rutina que la ha convertido en tal (511). De la dependencia se deriva el desarrollo de la capacidad de espera: se espera para la ceremonia de fecundación mensual, se esperan los resultados, se espera el nacimiento del bebé. Es como vivir en ... un espacio de espera...entre paréntesis, entre otra gente (512). Se trata de una espera desesperanzada cuya posibilidad, es la posibilidad de un proyecto impuesto, ajeno. De la dependencia se desprende asimismo la ociosidad, como otra de las actitudes que se derivan de las pseudovirtudes, desarrolladas por la educación de las mujeres. Para las sirvientas sólo existen dos actividades permitidas, la procreación y las compras; para Offred hay tiempo para perderlo...gran cantidad de tiempo vacío, el largo paréntesis de nada...el tiempo como un sonido blanco. Si sólo pudiera bordar, tejer, hilar, hacer algo con mis manos... (513). De manera que la vida de estas mujeres es vida en suspenso, de sobre espera y aburrimiento. Enajenadas de su propio cuerpo, se constituye éste en un cuerpo dócil, modelado según los requerimientos del sistema, impuesto a través de

509 Cfr. Hierro, G., *Ética...*, p. 31

510 Cfr. Atwood, M., op. cit., p. 289

511 Ibid., p. 296

512 Ibid., p. 295

513 Ibid., p. 90

tareas repetitivas, como las practicadas en el ejército, la iglesia, la escuela. Envueltas en sus vestidos, también llamados *hábitos difíciles de romper*, como las costumbres (514). La educación a la que se somete a las mujeres es tan limitada, que sirve para matar el amor, el deseo, la imaginación, propia de un mundo carente, estrecho, en espacio y espíritu. Otra actitud derivada de la dependencia es la envidia, referida no tanto al tener como al ser. Aun cuando todos en la República de Gilead están sometidos, todos envidian algo. La envidia es producto de la estratificación desmedida entre hombres y mujeres, como portadora de la forma intrapsíquica de control internalizado de los esclavizados (515).

Para Hierro, la educación de las mujeres está caracterizada como *educación para otros*. A través de la educación formal e informal, que refuerza los arquetipos, que contribuyen al desarrollo de los rasgos de carácter y de la inteligencia necesarios para la conservación de la condición femenina, que refuerza su rol de reproductora, al margen de la competencia laboral, constituyéndose las mujeres en parásitos de la vida económica, intelectual y emocional de los hombres, a través del reforzamiento más que de valores de disvalores. La educación de las mujeres se reduce a una domesticación; confinada a tareas domésticas, tareas consideradas *femeninas*, se les educa a ser felices, no a través de un proyecto libremente elegido (516), sino para dar felicidad a los demás, lo que las constituye en *ser para otro* (517).

Ante tal situación Hierro propone, crear una educación feminista, capaz de recuperar la cultura femenina, a través de una cultura matrilineal, que recupere el acervo cultural de las mujeres, oscurecido por el androcentrismo patriarcal, que permita romper con los arquetipos que refuerzan la esclavitud y la opresión, así como rescatar su genealogía, recuperando dignidad e integridad; lo que las posibilita para escapar de la inmanencia e incorporarse a la participación de la cultura no sólo a través de la función biológica, sino simbólica; recuperando su estatuto humano; dicha educación ha de fundamentar los intereses reales femeninos, así como la desconstrucción genérica, para lo cual se requiere la adopción de la universalización de los valores femeninos positivos como: *la suavidad, la delicadeza, la ternura, la sensibilidad, la paciencia, la receptividad y el sentido comunitario* (518); asimismo, propone para las mujeres, la abolición de los pseudovalores: la docilidad, la dependencia, la ineficiencia, la pureza y la pasividad; para los hombres, la competencia, la voluntad de poder, el alarde de fuerza y el rendimiento (519).

514 *Ibid.*, p. 33

515 Cfr. Bartkowski, F., op. cit., p. 153

516 Cfr. Hierro, G., *Ética...*, p. 17

517 *Ibid.*, p. 43

518 *Ibid.*, p. 114

519 *Ibid.*

En suma, la educación propuesta por Hierro, implica una toma de conciencia, que permite la desconstrucción genérica, y la construcción de una identidad que rescate al andrógino, o al ser integral.

El trabajo de mujeres en Gilead, está vinculado a la forma en la que se establecen las relaciones interpersonales. La estratificación social se extiende a las funciones y se manifiesta en el color de sus vestidos. Las *handmaids*, sirvientas visten todas de rojo, semejante a la membrana fetal, que nos permite ser todos hijos de la misma madre, así como todas ser idénticas, en tanto reproductoras. La despersonalización y la fragmentación en estratos disocia a las mujeres con respecto a las de su misma clase, además del excesivo control ejercido sobre ellas, en todo momento; divididas en funciones y cierto tipo de privilegios, es difícil para ellas formar cuerpos de resistencia y disidencia; aún pronunciar el *nosotras* resulta obstaculizado, en un mundo en donde las relaciones interpersonales están totalmente desintegradas, no pudiendo fiarse unas de otras. Las mujeres lejos de apoyarse se vigilan unas a otras. La alianza entre las mujeres se establece sólo por medio de la maternidad; alianza que no debe confundirse con fraternidad, ya que ésta implica comportarse con otro como con una hermana, para lo cual no existe aún la palabra; si la hubiera tendría que ser llamada *soridad* (520).

Como Atwood, Hierro deriva las relaciones interpersonales de la alienación en el trabajo; esta autora señala que la mística femenina, al mantener a las mujeres fuera del trabajo productivo, reducidas a mano de obra gratuita, o a trabajo doméstico no remunerado, las ha dispersado; su falta de conciencia de grupo se desprende de su estatuto productivo no reconocido, e indefinido, *no pueden constituirse en clase socioeconómica, siendo su pertenencia a ésta sólo vicaria, tangencial y temporal* (521). La división sexual del trabajo impide que las mujeres se identifiquen entre sí, como grupo oprimido. Hierro estima que una de las consecuencias más graves de la ideología patriarcal, para la condición femenina, es el hecho de enfrentar a las mujeres entre sí; *oponer a una en contra de la otra e impedir su identificación como sexo, ya que no es posible que lo lleven a cabo como "clase económica"* (522).

Sin embargo, Hierro va más allá de la simple denuncia y propone, para abolir la complicidad, como ya en otro lugar apuntábamos, fomentar la unión de las mujeres, con base en una educación que logre formar una identidad feminista individualizadora, que posibilite la unión, que posibilite el cambio. Se trata de crear, por tanto, lazos de fusión, no negativos, ni sobreprotectores, ni castrantes, sino capaces de potencializar

520 Cfr. Atwood, M., op. cit., p. 295

521 Cfr. Hierro, G., *Ética...*, p. 17

522 *Ibid.*, p. 33

a los grupos de mujeres, según el modelo democrático, en el que se propicie la decisión y formación del liderazgo (523), es decir, del poder. Entendido a éste, no como poder sobre otros, sino para el desarrollo integral de las mujeres, en tanto seres humanos.

La distopía de Atwood nos permite mirar el mundo al revés, del deseo utópico. Sin embargo, aun cuando la imaginación está disminuida, Offred, quien simboliza la vida de las mujeres, es un ser no apartado del todo del deseo, manifiesto en más de una ocasión a través de la metáfora del hambre: *Offred tiene hambre de tocar...* (524). Lo que a juicio de F. Bratkowski, no significa avaricia o avidez, sino que ante la ruptura del deseo, trata de llamarlo, deseo que desea reaparezca con intensidad y aun violencia, para despojar del poder, a los que la han a su vez despojado; se trata, por tanto, de hambre de mirar, de tener, de robar, de poder (525), y por tanto de hacer, de transformar; lo que hace que la distopía converja en más de una ocasión con la utopía. Aun cuando la sirvienta, Offred, vive una vida disminuida, nunca deja de juzgar su mundo, leyendo el mundo en forma de signos de esperanza fragmentada (526).

Para Atwood, *si dejamos de juzgar este mundo nos encontraremos muy pronto en otro, infinitamente peor* (527). Pareciera que a medida que nos remite a la distopía, invita al lector, como antes lo hicieran Wittig y Russ, a confrontar su realidad, y ver lo que de anti-utópica tiene. Incita a las lectoras, a que a través de la sordidez, la tristeza, la escasez, se encuentren con la escritora, en el futuro, en algún otro lugar. Asimismo, al contar la historia está sabiendo que las que la leen existen, ... *lo que sea que yo les haya dejado, ha incluido la verdad* (528). El hecho de que la historia no tenga propiamente un final, que nunca sepamos qué pasó con Offred, es una invitación más allá de la complicidad -como lo señalara Hierro- a la acción, a la participación, al compromiso, en la construcción del futuro, debido a que se trata de una historia en la que todas estamos involucradas. La anti-utopía de Atwood, tiene que ver con la esperanza, ya que no es casual que al casi final de la historia, se encuentre Offred una vez más en espera, en suspenso, como fuera del tiempo: *estoy en desgracia, lo opuesto de la gracia...indiferente. Podría quemar la casa, romper los muebles, hacer una cuerda con las sábanas, esconderme, patear, salir a la escalera, pedir refugio...cualquiera de estas acciones tendría el mismo peso...la fe es solo una palabra, un adorno* (529). Sin embargo, se trata de la espera, sin esperanza; esperanza que la distopía no se cansa de indirectamente invocar.

523 Cfr. Hierro, G., *Democracia...*, pp. 25-27

524 Atwood, M., op. cit., p. 14

525 Ibid., p. 103

526 Cfr. Bratkowski, F., op. cit., p. 158

527 Ibid

528 Cfr. Atwood, M., op. cit., p. 344

529 Ibid., p. 375

La esperanza, en Atwood, aquella que tomó los nombres de espera desesperanzada, de hambre, de envidia, producto de la insatisfacción ante la realidad, toma presencia en la utopía de G. Hierro, en forma de revolución ética, pedagógica y política; tres momentos no cronológicos, sino dialécticos, cuyo eje y motor es la esperanza que impulsa a rescatar el ser, el hacer y el valer de las mujeres; ser para la felicidad y el placer, la solidaridad y la creatividad, la acción y la libertad.

El totalitarismo de Atwood y el patriarcado de Hierro han coincidido a través de la denuncia de un mundo distópico, en el que impera la moralidad de la reproducción, apoderándose no sólo del cuerpo de las mujeres, contemplado y organizado con el único fin de procrear, sino que ha permeado todo su ser, hasta despojarlas de su estatuto humano, por el supuesto beneficio de la especie.

G. Hierro, en su *Ética y Feminismo* plantea el caso, en el que, como en la República de Gilead, se llegara a una situación límite, en donde la procreación fuera indispensable, para la preservación de la especie, según la universalización de la norma: *se debe procrear, si la especie está en peligro de extinción*, aun cuando no respondiera, dicho imperativo, al propio interés de las mujeres (530).

La pregunta que cabe ahora hacernos, es cuál es la diferencia entre la situación vivida por las mujeres en la República de Gilead, lugar de la distopía, en donde impera la imposición de la reproducción con base en el supuesto beneficio, creado por un sistema fascista patriarcal; ejemplo al cual alude G. Hierro, quien se ha manifestado en contra de la moral positiva que valora a la maternidad según los intereses de grupo hegemónico, los que no coinciden necesariamente con los intereses femeninos. Generándose de esta manera una situación de opresión respecto a las mujeres. La respuesta que da G. Hierro está implícita en su propuesta teórico-práctica, de su obra, en términos éticos, políticos y pedagógicos.

En su ética feminista, Hierro apoyada en la tesis utilitarista del mayor bien para el mayor número, adopta la idea de justicia utilitaria, que proporciona a todas las personas las mismas oportunidades de desarrollo y valoración, basadas en una especie de meritocracia, avalada por la igualdad de oportunidades; pero, asimismo, trasciende la tesis utilitarista, dado que el provecho para el mayor número, no es el de la hegemonía masculina, sino que se extienda a todos y a todas; estableciendo dicha igualdad como sistema. De tal manera, que no sólo esta ética permitiría la revaloración y la felicidad de las mujeres, sino del género humano en su totalidad.

La propuesta de G. Hierro, articula ética, pedagogía y política, cuando señala que el desarrollo integral de las mujeres, según

530 Cfr. Hierro, G., *Ética...*, p. 100

el principio de justicia igualitaria, que antes mencionamos, les permite participar de las mismas oportunidades, en donde está implícita una educación feminista, matrilineal, educación para la libertad, lo que las posibilita para contribuir al orden individual y colectivo. El protagonismo de las mujeres en el ámbito de la cultura, las convierte en creadoras de la misma; de esta manera, el bien común, dictado por los intereses del más fuerte, desaparece, para apoyarse en el principio democrático, según el cual todos los seres humanos son racionales libres e iguales, garantizando la distribución equitativa de la felicidad añadiendo el principio subsidiario: el mayor beneficio para los menos privilegiados (531).

Siendo así, la propuesta pedagógica de G. Hierro, permite transformar la educación para otro y convertirla en educación para sí, adquiriendo la educación, no sólo un auténtico carácter ético, basado en intereses reales y fines reales, en lo que respecta a las mujeres, sino aún políticos. Dado que dicha educación posibilitaría a las mujeres no sólo a participar en la creación del mundo, a nivel biológico, a través de la reproducción asumida como proyecto de vida, sino aún simbólico. Lo que equivale a convertirse de objetos en sujetas de la cultura, por tanto, en legisladoras, lo que les daría una autonomía madura. De manera, que la educación que pretendía liberar el potencial de las mujeres, se proyecta en una educación para la democracia, que permite la participación política, y el establecimiento del nuevo Contrato Social, con lo cual desaparecen las idénticas y aparecen las iguales, contractantes, comprometidas en la construcción del mundo.

Por tanto, la pregunta que nos hacíamos con respecto a la obediencia a una ley que sacrifica los intereses de las mujeres en beneficio de la especie, puede ahora ser contestada: la ley, en tanto tal es universal, ha de ser cumplida, sí y sólo sí, ha sido constituida por todos aquellos que están subsumidos bajo ella, en tanto sujetos; es decir, todos bajo las mismas circunstancias han de acatar la norma, sí y sólo sí han sido al mismo tiempo creadores de la misma; convertidas así las mujeres de objetos, que padecen la ley, a creadores y protagonistas, comprometidas en su cumplimiento, en tanto sujetos de la misma.

En la propuesta ética de G. Hierro, las mujeres recuperan su genealogía, su dignidad, sus cuerpos, sus vidas, sus proyectos. Para Hierro todo esto implica recuperar la voz, y con ello, su dimensión política; instancia con la cual no sólo se inventa, sino se reconoce, se fortalece, se vincula, se justifica y se valora (532). Si dar un nombre a una comunidad significa la consagración de un pacto por lograr la democracia de género (533), la palabra restituye a las mujeres el poder, el cual ha de redimensionarse, y convertirlo en poder para la libertad.

531 *Ibid.*, p. 103

532 Hierro, G., *Democracia...*, p. 29

533 *Ibid.*

A través de estas autoras hemos podido observar, con claridad, el estatuto utópico de los sueños. Autoras que nos remiten al Mito de las dos Helenas, extraído por Bloch, de un fragmento de Eurípides. El mito está referido a dos mujeres, una es Helena de Troya, ficticia, falsa, mero fantasma, imagen ilusoria creada por la diosa Hera, para salvar a la verdadera Helena; y la otra Helena, la real, llamada egipcia porque fue ocultada en Egipto. Por tanto, la Guerra de Troya, fue motivada por un fantasma. Comparando el poder utópico de ambas Helenas, Bloch señala que: los sueños de la Helena troyana, tienen la ventaja, sobre los de la verdadera Helena, porque finalmente, aquéllos fueron los que crearon la tensión que permitió que los sueños se lograran concretar. Con lo cual Bloch, trata de señalar que el alcance de los sueños es algo más que simple alucinación; los sueños son lo concretizable dentro de la posibilidad utópica de la realidad objetiva (534).

Semejantes a las dos Helenas, Atwood y Hierro, la egipcia y la troyana, mostrarán su carga imaginativo-utópica; los sueños de la Helena-egipcia-Atwood, son sueños hueros, escasos de futuro, prefados de desesperanza, hundidos en la inmediatez; lo que hace que sean turbios, oscuros, comparables a algo *yermo y vacío*, aun cuando hemos visto que sus sueños no están desprovistos del todo de utopía. Mientras que, los sueños de la Helena-troyana-Hierro, que constituyen la praxis-teoría, contienen la fuerza imaginativa y la tensión propia de aquellos sueños que son condición de posibilidad, en la transformación y revitalización de lo real.

534 Cfr. Bloch, E., *El Principio Esperanza*, pp. 169-172

CONCLUSION

La humanidad es la que se va a liberar, o nadie.

La Mujer Transgresora

Liliana Mizrahi

Las categorías que se han producido al interior del pensamiento de las utopías del poder, tales como: la armonía, la virtud, la libertad, el orden, el conocimiento desprejuiciado, la asimetría, han sido recogidas por el pensamiento utópico feminista, cuestionándolas y redefiniéndolas, a través, de la sexualidad, el erotismo, las relaciones interpersonales, la producción y reproducción, la naturaleza, el poder, el conocimiento, el lenguaje, la solidaridad, la risa, el mal; dicha tarea no ha sido siempre llevada a cabo con el mismo grado de conciencia, ni de originalidad; por un lado, ha tratado de abandonar las verdades absolutas del discurso del poder y por otro lado, se ha apoyado en propuestas alternativas, presentadas a través de las coyunturas políticas, filosóficas y sociales. Por tanto, no existe una utopía feminista, sino una diversidad de propuestas, consideradas feministas en tanto que expresan una voluntad dirigida hacia lo nuevo, movida dicha voluntad por la esperanza; interpretado dicho criterio, desde la filosofía de E. Bloch.

La afinidad que el pensamiento feminista muestra con respecto al pensamiento de E. Bloch, se debe al vínculo tan estrecho que éste establece entre reflexión filosófica y vida cotidiana, coincidiendo así, con buena parte de la epistemología y metodología feminista; el concepto mismo que E. Bloch sostiene sobre la filosofía, resulta afín al feminismo, al identificarlo con la *tarea de traer a la conciencia el factor utópico subyacente a las esperanzas humanas expresadas en los mitos, religiones, revoluciones, creaciones artística y empresas técnicas* (535).

La filosofía blochiana nos ha servido de apoyo en la tarea de rastrear la esperanza de las mujeres, expresada en formas diversas; en ocasiones, de manera un tanto atípica, difícil de catalogar o conceptualizar. Por otra parte, no hemos de ninguna manera pretendido agotar el contenido y manifestaciones de dichas esperanzas utópicas debido al gran universo que representan. Los sueños utópicos de las mujeres se han mostrado en una gran riqueza de formas: callados, cotidianos, pueriles, toscos, equívocos, confusos, maduros, pero nunca escapistas o

paralizantes; diferenciándose por el grado de penetración y agudeza para incidir en la realidad, activándola o transformándola. Por otra parte, los sueños diurnos, aunque son todavía-no-conscientes, no se subordinan a una conciencia represora o manifiesta, sino sólo futura. Los sueños que constituyen la utopía feminista han sido todos sueños revolucionarios, porque han traspasado en mayor o menor medida, la frontera de lo dado, mostrando en ello, algunos momentos significativos de la constitución de la conciencia feminista.

La forma en que los sueños utópicos se han manifestando en la historia, no son ni automáticos, ni azarosos; el carácter anticipatorio de los sueños diurnos, rasgo fundamental de la conciencia humana es ajustado y aprehendido concretamente, de una determinación fundamental dentro de la realidad objetiva en su totalidad (536). De manera que la conciencia y la realidad se vinculan dialécticamente. A juicio de Bloch, a partir de Marx, ninguna verdad, ni decisión puede eludir los contenidos subjetivos y objetivos de la esperanza del mundo (537). De la relación sujeto-objeto se desprende lo todavía-no-consciente, que corresponde a lo todavía-no-manifestado en el mundo. Lo todavía-no-consciente se implica con lo todavía-no-llegado a ser. En otras palabras, lo anticipante, tiene como base una ontología de lo que todavía-no-es. Siguiendo la línea de pensamiento de Marx, lo querido utópicamente implica la manifestación de libertad (538), variando ésta sólo en grados, según la madurez de condiciones entre sujeto y objeto, entre la realidad y la conciencia.

Para E. Bloch, el ser humano está esencialmente determinado por el futuro, de manera que la esperanza constituye su núcleo central (539), lo que se manifiesta como conciencia anticipatoria, correlato de un mundo procesual preñado de posibilidades. Por tanto, los deseos mostrados por las feministas utópicas, son presentimientos de las capacidades que anidan en nosotras, como elementos precursores de lo que algún día seremos capaces de realizar (540).

El concepto de utopía de Bloch, influenciado por el materialismo dialéctico, le permite abandonar la referencia al mundo estrecho, estático y abstracto de las utopías clásicas (541); la utopía en Bloch se desprende de su metafísica del todavía-no-acaecido, que incluye el concepto de posibilidad, entendido éste como lo condicionado parcialmente; por otra parte, lejos de posponer la plenitud para el futuro, ni lo aplaza, ni lo proyecta a una esfera trascendente (542), lo que es real en la

536 Bloch, E., op. cit., T. I, p. XV

537 Ibid

538 Ibid., p. XVI

539 Ibid., p. XIII

540 Ibid., p. 233

541 Ibid

542 Ibid., p. XXVI

posibilidad, lo que está pendiente del ser real...se convierte en ser positivo (543). Por tanto, la libertad y la igualdad, se realizan en el aquí y ahora, aunque su meta es siempre replanteada, inscrita en una realidad abierta.

A medida que la utopía feminista va alcanzando niveles más altos de madurez, la intencionalidad se intensifica; al ampliar su espectro se transforma de narcisista a solidaria de los sueños utópicos de los otros marginados. De esta manera, la esperanza, referida al más amplio y al más lúcido de los horizontes (544), permite que el yo del sueño despierto implique a los otros. Incluso los sueños diurnos...personales sólo se dirigen al interior, en tanto que tratan de mejorarlo en comunidad con otros egos...(545). En su dimensión comunitaria el sueño diurno se extiende tanto a lo ancho como en lo profundo...en las dimensiones utópicas (546). Momento que equivale a la tercera fase, a la que alude G. Hierro, es decir, al momento político, o democracia de los géneros (547).

El proceso de la utopía no se detiene en ningún punto; en la utopía feminista el *novum* está siempre presente; entendido éste como tendencia, como el *desde* y el *a donde*, del rumbo de la conciencia en vínculo dialéctico con la realidad. Si bien el mundo es hechura humana y la propia dialéctica es una relación sujeto-objeto, tanto el sujeto, como el objeto, siempre son menesterosos, carentes, inacabados. Siguiendo a Marx, para Bloch, el sujeto es el motor de las contradicciones que surgen en la historia; este sujeto es el que activa e ilumina la contradicción que está presente en la realidad, al descubrir la inadecuación entre el contenido subjetivo y la totalidad. Por tanto, se trata de una dialéctica no automática, puesto que la negatividad por sí sola no transforma la realidad, es decir, no puede desarrollarse la negación de la negación a partir de su propia objetividad. En la utopía feminista está por tanto implícita, una teoría del sujeto, sobre la que trabajan los diversos feminismos.

Por otra parte, lo que sería la llegada en el tránsito hacia la libertad, no es espontánea ni abstracta; el arribo a la meta es una liberación respecto a aquello que ha cumplido su plazo (548), es decir, aquello cuyas posibilidades han madurado. El saber en la dialéctica de la esperanza, propuesta por Bloch, no está referido a un pasado susceptible de ser conocido, sino a un devenir en formación: lo verdadero no es todavía el predicado de la realidad efectiva (549), porque la esencia está en el futuro. Lo que se alcanza es sólo parcial, de aquí que el agente

543 Ibid

544 Ibid., p. 61

545 Ibid., p. 79

546 Bloch, E., en *Sujeto-Objeto*, "Dialéctica de la Esperanza", p. 478

547 Cfr. Hierro, G., *Democracia...*, p. 24

548 Cfr. Bloch, E., *Sujeto...*, p. 479

549 Cfr. Valcárcel, A., op. cit., p. 54

dialéctico del no, es la esperanza, en tanto saber anticipatorio, mediado y combinado con el proceso objetivo. No obstante, que la realidad humana es siempre inacabada, se va haciendo cada vez más cercano el sueño de la conciencia humanizada, más cercana la existencia real, aunque la meta siempre es recreada. Esto es debido a que la potencialidad de la que está preñada la realidad, es producto social. De manera que, en el momento en que se cumple un objetivo, se abre nuevamente otro por realizar. Este proceso interminable de reconstrucción está vinculado al cambio, a la soledad y a la transgresión, como lo plantea Liliana Mizrahi, en *La Mujer Transgresora*; categorías que no sólo están referidas a los otros, o a lo otro, sino que son redefinidas para convertirnos en las transgresoras de nosotras mismas.

La utopía feminista no es por tanto, ni lineal, ni determinista, pero tampoco es azarosa. Aunque el telos utópico no está garantizado, porque puede o no realizarse, está sujeto a leyes que conforman la realidad; puede la acción utópica positivizarse o concretarse o convertirse en un mero movimiento sin sentido; pero éste sí se realiza, tiene como sustrato posibilidades reales. Posibilidades sobre las que tienen las mujeres cada vez mayor control e ingerencia.

Por otra parte, la utopía feminista se presenta como un universo de inmensa complejidad, debido a que es un macromovimiento que trastoca todos los órdenes culturales. Los problemas tratados por cada una de las feministas que aparecen en esta investigación, presentan por sí solos temas para trabajos específicos, tarea que nos sobrepasa con mucho, dentro de nuestro tiempo y capacidad. Sin embargo, aunque no podemos responder a todos los problemas aquí planteados, hemos de mencionar a aquéllos que subyacen en cada uno de los temas tratados y que les son comunes a todas, como son: el problema de la igualdad, la teoría del sujeto y sujeta, el problema del poder, la redefinición del mal y la pedagogía para el mal; la relación entre ética y política; la ética entendida como ética de la potencia; la deconstrucción genérica y la representación; así como el problema de la diferencia.

El tema de la igualdad está presente a lo largo de la utopía feminista, como exigencia con diversos grados de intensidad y conciencia. Lo que se inició como un discurso vago dentro del profeminismo se convirtió en demanda específica, sobre todo en el llamado feminismo liberal. No obstante, siempre estuvo este término vinculado de alguna manera al término de la diferencia. De manera que el discurso sobre estos dos feminismos fundamentales, de la igualdad y de la diferencia, se ha convertido en el centro del debate del feminismo contemporáneo. El discurso de la igualdad de las sufragistas, que era planteado en términos de derechos y oportunidades, sin hacer mención a las diferencias, entre el hombre y la mujer, consideraba que la reivindicación ocurriría tan pronto tuvieran acceso al voto, lo que trastocaría el ámbito axiológico, provocando con ello un

cambio cualitativo, en las relaciones interpersonales; dicho planteamiento ahora se presenta como problema, exigiendo se trate el alcance de dicha igualdad, es decir, que se aclare la *indistinción de sujetos* (550). Asimismo, la diferencia se enfrenta al problema de que ésta se ontologice, o bien, que se convierta en un nuevo sexismo.

Otra de las constantes en las propuestas utópicas es la del poder; problema que se agudiza desde la perspectiva del feminismo de la diferencia. La primera cuestión que se plantea es si se trata de un poder o un contrapoder y desde dónde examinar o ubicar el problema, o cómo calificarlo, dada la tradicional definición como *territorio corrompido* (551). La pregunta es, si han de introducirse las mujeres al ámbito del mal, o continuar permaneciendo en la marginalidad, o exclusión de la competencia: *no entrar en lo hombre*, es decir seguir siendo *buenas* (552). Además de la tentación que representa el mal, o el poder, es fácil constatar, según señala A. Valcárcel, que mantenerse al margen del poder, corrompe más que el tener poder. La propuesta de A. Valcárcel es la de desmitificar el poder, es decir, despojarlo de su asociación al mal; de esta manera trascender la dimensión del puro querer y pasar al terreno de la política, es decir de la acción: *no es honrado condenar a la ética al solo querer, porque, además de ser en la práctica y en los hechos falso, la resistencia o el discurso son un poder* (553). En otras palabras, lo que plantea es la necesidad de desarrollar una ética de la potencia, recordando que así como el mal se dice de muchas maneras, lo cual ha sido constatado a lo largo de la utopía feminista, asimismo el poder es multívoco, *no hay un solo bien, como no hay un solo poder* (554). Y éste como aquél, es omnipresente. El poder que se puede decir de muchas maneras, agrega Valcárcel, *sobre todo hace...y hace hacer...y con el hacer se obtiene legitimación...*(555). Por otro lado, lo ético no deja de ser poderoso y si queremos, en tanto contracultura, actuar, *...no podemos estar...apartados de todo y vivir al borde de las instituciones o las civilizaciones, no podemos escapara al poder, de ejercer también nuestro poder* (556). Por tanto, lo que propone es la redefinición del poder *sobre*, al poder *para*, es decir para la acción, siendo ésta además, *solidaria*.

Las paradojas que suscita la identidad entre poder y mal, recuerda a quélla otra generada al haber sido las mujeres definidas como el mal y sin embargo mantenidas alejadas de éste. El problema que ahora se presenta, es la necesidad no sólo de replantear los términos del poder mismo, una vez que entremos en

550 *Ibid*

551 *Ibid.*, p. 55

552 *Ibid.*, p. 94

553 *Ibid.*, p. 95

554 *Ibid.*, p. 98

555 *Ibid*

556 *Ibid.*, p. 101

posesión de éste, sino el de redefinirse las propias mujeres, al abandonar los pseudovalores, los que nos hicieron ser buenas, para convertirnos en malas, en poderosas. Por tanto, señala Valcárcel, hemos de abandonar el mal impuesto, el que nos definió, pero también el bien que se nos adjudicó, ...no reclamamos la excelencia...sino el derecho a no ser excelentes (557). De la transvaloración se desprende la necesidad de educar para el mal, lo que implicaría una redefinición de cada instancia de nuestro propio ser; labor de transgresión que no sólo nos llevaría a re-construirnos, sino a reestructurar el mundo.

Asimismo, la autoridad es otra de las constantes que el feminismo contemporáneo se ha abocado a redefinir. A Valcárcel establece la relación entre autoridad y diferencia, considerando a esta última como ineludible. Entendiendo por diferencia sólo aquella de carácter funcional y no esencial o natural; estima que no todos estamos en posición de dominar. Establece la distancia que este término tiene con respecto a la autoridad: el dominio es correlato del pacto, el cual implica solidaridad y cooperación, por lo tanto, requiere de la igualdad, puesto que sólo se pacta entre iguales; asimismo requiere de la obediencia, porque todos obedecen a todos, es decir, es democrático. La autoridad, por el contrario, es insolidaria y homogenizadora, en otras palabras, genera sólo la agrupación de idénticos en sumisión (558).

Otro problema de suma importancia, que se ha tratado en reiteradas ocasiones en el transcurso de la utopía feminista, es el que presenta la deconstrucción, la cual es difícil aun de concebir, como lo es la nada. Para Valcárcel, es indispensable desmontar la estructura genérica; sin embargo, considera que no toda genericidad debe ser destruida, sino sólo aquella que deviene estereotipia...aquella cuyo efectos son primariamente morales (559). Esto es así, debido a que para esta filósofa, la paradoja de la individualidad es que su conquista no es una tarea individual (560). Agrega, que la deconstrucción de la genericidad ha de ser reconstruida para la acción colectiva, dado el carácter de transitividad que supone el feminismo, cuya lucha por la injusticia, trasciende el universo de mujeres (561).

Relacionados con la deconstrucción se presentan dos problemas, planteados desde el discurso de la posmodernidad: 1) el cómo plantear la diferencia, excluyendo a la vez las oposiciones. Es decir, cómo entender la igualdad, dentro de la diferencia. Y el significado que tiene el que las mujeres participen de la representación, considerando que a juicio de Heidegger, es el

557 Ibid., p. 183

558 Ibid., p. 158

559 Ibid., p. 153

560 Ibid

561 Ibid., p. 174

acontecimiento fundamental del mundo moderno, en el que la conquista de la imagen...imagen estructurada... es producida por el hombre que representa y coloca...(562); siendo el hombre el tema, y el mundo una imagen virilizada, que mide y ejecuta y domina, la representación ha sido apropiación (563). Aunque de aquí se desprende una nueva preocupación, dado que la representación desde la óptica femenina, desde otro lugar, no garantiza que sea más correcta, o menos engañosa. A esta interrogante, podría contestarse que mientras que la mirada masculina se ha apropiado la representación, excluyendo de su espectro a la mitad de la humanidad, la introducción de la visión de las mujeres al mundo representacional, tiene una connotación positiva al hacer visible lo invisible, expropiando nuestra imagen, correlato de nuestra redefinición; hecho que no sólo amplía, sino que revitaliza el aparato representacional. Por otra parte, en términos de posmodernidad, la ingerencia de las mujeres al mundo representacional implicaría reivindicar a la multiplicidad. Asimismo, la representación de las mujeres, nos remite a la experiencia de éstas, desde donde se genera la diferencia. Según Michèle Barret, en *El Concepto de Diferencia*, la que en términos de experiencia ha de tomar en cuenta la diferencia entre y diferencia dentro, es decir, entre los sexos y entre las mujeres mismas. Razón por la cual resulta difícil hablar de diferencia, sin más. Señala esta autora, que dicho concepto, entendido como experiencia propia de mujeres, presenta el peligro de caer en un cierto esencialismo, al adoptar una epistemología no problematizada (564). Todos estos son problemas que enfrentan los diferentes tipos de feminismos en la actualidad.

Como hemos podido apreciar, la riqueza, dinamismo y apertura, de la utopía feminista es generadora, más que de soluciones, de problemas; asimismo, más que remitirnos a un lugar, como señalara Russ, nos enfrenta a una actividad, realizada desde múltiples ámbitos y niveles de conciencia; pero con problemas comunes, o constantes evidentes en los que va en juego el problema central de la libertad.

La utopía feminista, nos recuerda lo que Mónica Wittig dijera con respecto a la recreación de la cultura por parte de las guerrilleras: *al desaparecer los feminarios, crearon El Gran Registro, el que se encuentra abierto en todo momento, de manera que cualquiera puede escribir en él. No tiene una estructura "lógica", de manera que no hay secuencia en lo escrito; puede abrirse en cualquier página y encontrarse algo interesante. Se trata de un texto cuyo estilo es una mezcla de estilos, dada la diversidad de las escrituras que lo conforman, aun cuando conserva una característica común a todas: la reivindicación de*

562 Heidegger, M., citado por Craig Owens, op. cit., p. 107

563 Ibid., p. 114

564 Barret, Michèle, "Concepto de Diferencia", en *Rev. Debate Feminista*, No. 2, pp. 311-324

la propia historia (565). Esta es, a mi juicio la definición que podríamos dar de la utopía feminista, es decir, tarea, cuyo círculo mágico es trazado por la esperanza, para articular los deseos utópicos de las mujeres, los cuales a través de una pedagogía del deseo son dirigidos hacia la libertad.

La utopía feminista es un proceso por medio del cual se va configurando un nuevo paradigma en donde está en juego la reformulación de los saberes, tarea del protagonismo de nuevos sujetos, extensivo a todos los órdenes humanos, y a todos los marginados; circunstancias que excluyen el hecho de que sea una teoría totalizadora, porque a medida que se desarrolla, se multiplica y diversifica. La utopía feminista, como contradiscurso del poder, se convierte en un camino de múltiples bifurcaciones, de diversas alternativas, puesto que no cabe en ella la indignidad de hablar por otro. Por tanto, en la utopía feminista inciden múltiples métodos e instrumentos de lucha.

La utopía feminista conserva el carácter inacabado e inalcanzable de las utopías clásicas; sólo que a diferencia de éstas, lo inalcanzable no significa posponer la meta, en tanto trascendente. Su incompletitud es debida a que en cada instante está siendo reinventada y reescrita por los sujetos o sujetas, mediante múltiples proyectos, cuyas diversas voces ofrecen un horizonte conformado por pluralidad de perspectivas. De manera que el carácter inacabado de la utopía feminista no ha de entenderse como carencia, deficiencia o imaginación negativa, sino como riqueza y fluidez; en contra de lo firmemente establecido, los sujetos que conforman dicha utopía, han suspendido su pretensión de verdad y significado único. La lógica en la que se apoya la utopía feminista, es la lógica de lo diverso; en contra de un pensamiento abstracto y descorporeizado, reivindica la proximidad con la experiencia, la corporeidad diferenciada, cruzándose así experiencia y pensamiento.

Si el recorrido que tratamos de seguir en esta investigación, a manera de fenomenología del deseo, se remitió a lo lejano y a los momentos extraordinarios, fue sólo para tomar la debida distancia y perspectiva y poder asomarnos a los abismos, las oscuridades, las más próximas cercanías, de manera que quede incluida la más pequeña reivindicación.

La utopía feminista, lejos de prometernos la paz, la estabilidad, la reconciliación, introduce el escándalo, y con ello la violencia, la cual se exacerba hasta transformar e introducir un mayor grado de humanización en el tejido de lo real; una buena dosis de violencia es requerida, tanto al poner en entredicho a la totalidad del poder y su jerarquía, como al denunciar y conjurar las quimeras y los atavismos de una identidad determinada, impuesta artificialmente, constituida como un alma esencial e inmutable, parodia de la identidad real.

565 Wittig, Mónica, op. cit., p. 53 (traducción libre).

Así como una gran violencia se pone en juego, contra el sistema y contra las mujeres mismas, por ellas mismas, en la reestructuración de su nueva identidad, al recrearla e reinventarla.

Por tanto, en la utopía feminista, ámbito revolucionario, la violencia se instala como contraviolencia. Dicho universo no está apoyado ni en lo sólido, ni en lo inmóvil, ni en lo fijo. De aquí ha sido abolida la resignación y la estabilidad tranquilizadora, el conformismo, para dar paso al conflicto, la contradicción, el riesgo, el peligro, la aventura, la complacencia. Se trata de una estructura sin ejes ni dirección determinada; sus coordenadas son móviles, provisionales, cuyo carácter está dado por el grado de plasticidad alcanzado por los sujetos, que la conforman. Su sentido es reinventado todos los días. Tales condiciones no permiten, sin embargo, el caos, debido a que están sustentadas, en cuanto estructura fundamentalmente, ético-política, en la libertad. La misma que resulta una posesión provisional, resultado de una conquista cotidiana.

En la utopía feminista las mujeres exigen su puesto como sujetos de la Historia, en tanto transformadoras de la realidad, orientada ésta hacia fines humanistas; lo que significa adquirir un mayor grado de compromiso consigo mismas y con los otros, en el combate cotidiano que nos permita alcanzar el ideal ya viejo de las utopías clásicas, es decir, de alcanzar la felicidad -según la cual lo interior deviene exterior y lo exterior interior, es decir, la enajenación es abolida-, el bienestar y la justicia: tarea intersubjetiva, expansiva y comunicativa, al mismo tiempo que logra la libertad, manifiesta en el control de su propio destino, adquiriendo así el más alto nivel de dignidad y autonomía.

BIBLIOGRAFIA

- Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofia*, Ed. F.C.E., Mex., 1974
- Agolía, Rodolfo M. Platón, 1967
- Alic, Margaret, *El Legado de Hipatia*, Ed. S:XXI, Méx., 1991
- Ariès, Philippe, *Historia de la Vida Privada*, T. 1, 2, 3; Ed. Taurus, Madrid , 1987.
- Atkinson Kogan, Aida, "la Significación del Cuerpo Vivido", en *Cuerpo y Persona*, Ed. F.C.E., México.
- Atwood, Margaret, *The Handmaid's Tale*, Ballantine Books, U.S., 1991
- Auerbach, Nina , *Communities of Women*, Harvard University Press, 1979
- Bacon, Francisco, *Novum Organon*, Ed. Porrúa, México, 1975
- "La Nueva Atlántida", en *Utopías del Renacimiento*, Ed. F.C.E., Méx., 1975
- Bakunin, M. *Obras Completas*.
- Barr, S., Marlene, *Future Females: A Critical Anthology*, Bowling Green University Popular press, Ohio, 1981
- Barret, Michèle, "El Concepto de Diferencia", en *Rev. Debate*
-----Feminista, Septiembre, 1990
- Bartkowski, Frances, *Feminist Utopias*, University of Nebraska Press, 1989
- Baschwitz, Kurt, *Brujas y procesos de Brujería*, Trad. Ana Grossman, Barcelona Caralt, 1968
- Beauvoire, Simone, *El Segundo Sexo*, Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1972
- Bellar, Walter, "Libertad, igualdad y sujeto. Del sujeto cartesiano al sujeto de derecho", en *La Revolución Francesa. Doscientos años después*. Compil. Griselda Gutiérrez Castañeda. F.F. y L., UNAM. Méx., 1991.
- Benitez, Laura, "La mujer en la perspectiva mítica e ideológica de la cultura griega", en *La Naturaleza Femenina*, Encargada de la Ed. G. Hierro, UNAM, Méx., 1985.
- Berlin, Isaiah, "Decadencia de las ideas utópicas en Occidente", en *Rev. Vuelta*, No. 112, Méx., 1986
- Berman, Marshall, *Todo lo Sólido se Desvanece en el Aire*, Ed. S:XXI., Méx., 1989
- Bloch, Ernst, *El Principio Esperanza*, T. 1. y 2, Ed. Aguilar, España, 1977
- Avicena y la Izquierda Aristotélica*, Ed. Maribel, Ciencia Nueva, Madrid, 1966
- Sujeto-Objeto. El Pensamiento de Hegel*. Ed. F.C.E., Méx., 1985

Bradbury, Ray, "Introducción", en *Escritos Subversivos*, Swift, Jonathan, Versión Anotada de Eduardo Silmans, B. Aires, Ed. Corregidor, 1974

Calsh, Chad, *From Utopía to Nightmare*, Geoffrey Bles, London, 1962

Calvino, Italo, *Seis Propuestas para el Próximo Milenio*, Ed. Siruela, España, 1989

Campanella, Tomaso, "La Ciudad del Sol", en *Utopías del Renacimiento*, Ed. F.C.E., Méx., 1975

Caro Baroja, Julio, *Las Brujas y su Mundo*, Alianza Ed., Madrid, 1990

Ciorán, E. M. en *Historia y Utopía*, "Mecanismo de la Utopía", Artifice Ediciones, Méx., 1981

Cohen, Norman, *En Pos del Milenio*, Alianza Editorial, Madrid, 1981

Davis, J. C., *Utopía y la Sociedad Ideal*, Ed. F.C.E., Méx., 1981

Descartes, R. *Discurso del Método*, Col. Austral, Madrid, 1968

Donovan, Josephine, *Feminist Theory*, A Frederick Ungar Book, N. Y. 1990

Dubuy, Georges et al., *Historia de las Mujeres*, T. I., Ed. Taurus, Madrid, 1992

Eisler, Riane, *The Chalice and The Blade*, First Harper & Row Paperback Ed., N. Y., 1988

Fernández de la Mora, Gonzalo, "Totalitarismo y tiempo", en *Orwell*, 1984, Espasa Calpe, España, 1984

Firestone, Shulamith, *Dialectic of Sex*, Bantam Books, N. Y. 1970

Freud, S. *El Malestar en la Cultura*, Alianza Ed.

Friedan, Betty, *Feminine Mystique*, Dell Publishing, N.Y., 1983

Fox Keller, Evelyn; *Reflexions on Gender and Science*, Yale University Press, 1985

García Maynez, Eduardo, *Teorías Sobre la Justicia en los Diálogos de Platón*, UNAM, México, 1987

Gilbert, M. Sandra, et al., *The Madwoman in the Attic*, Yale University, 1984

Gómez-Heras, José Ma. *Sociedad y Utopía en Ernst Bloch*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1977

Graham-Murray, James, *Historia de la Moral*, Ed. Diana, Col. Moderna. Méx., 1973

Heller, Agnes, *El Hombre del Renacimiento*, Ed. Península, Barcelona, 1980

Hierro, Graciela, "Democracia y Género", en *Organización y participación política de la mujer*, Ed. Cambio, Fundación Mexicana, Méx., 1992

- Etica y Feminismo, Ed. UNAM, Méx., 1985
- Educación Matrilíneal, en prensa.
- Hirschberger, Johannes, Historia de la Filosofía, Editorial Herder, T.1, Barcelona, 1977
- Irigaray, Luce, *Speculum de l'autre femme*, Les Editions de Minuit, Paris, 1974
- Imaz, Eugenio, "Topía y Utopía", Estudio Preliminar, en *Las Utopías del Renacimiento*, Ed. F.C.E., Ed. Popular, Méx., 1975
- Jaeger, Werner, *Paideia*, Ed. F.C.E., Méx., 1974
- Kosh Starkman, Miriam, "Introducción" a *Gulliver's Travels and Other Writings*, Jonathan Swift, Bantam Books, E. U., 1986
- Lagarde, Marcela, *Cautiverios de las Mujeres: Madresposas, Monjas, Putas, Prostitutas y Locas*, Ed. UNAM, F.F.yL., Colección Posgrado, Méx., 1990
- Lamas, Marta, "La antropología femenina y la categoría de "género", en *Rev. Nueva Antropología*, No. 30, Méx., 1986
- Lasky L. Melvin, *Utopía y Revolución*, Ed. F.C.E., Méx., 1976
- Lechner, Norberto, *Rev. Debate Feminista NO. 1 "De La Revolución a La Democracia"*. Marzo 1990, México, D. F.
- Lonzi, Carla, *Escupamos Sobre Hegel*, Ed. La Pióyada, Buenos Aires, 1978
- Michel, Andrée, *El Feminismo*, F.C.E., Biblioteca Joven, Méx., 1983
- Mitchell, Juliet, *La Condición de la Mujer*, Ed. Extemporáneos, Méx., 1985
- Manuel, E. Frank, (Compilador) *Utopías y Pensamiento Utópico*, Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1982
- Merchant, Carolyn, *The Dead of Nature*, Harper & Row, N. Y., 1983
- Miles, Rosalind, *The Women's History of the World*, Harper & Row, N.Y., 1990
- Moro, Tomás, "Utopía", en *Utopías del Renacimiento*, Ed. F.C.E., Col. Popular, Méx., 1975
- Moylan, Tom, *The Impossible Demand*, Methuen, N. Y., 1986
- Nicole, Eduardo, *La Idea del Hombre*, Ed. F.C.E., Méx., 1989
- Nisbet, Robert, *Historia de la Idea de Progreso*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1981
- Owens, Craig, "El Discurso de los Otros: Las feministas y la posmodernidad", en *La Posmodernidad*, Hal Foster, et. al., Ed. Kairós, Méx., 1988
- Pereyra, Carlos, *El Sujeto de la Historia*, Alianza Universidad, Madrid, 1984
- Perkins Gilman, Herland, Pantheon Books, N.Y., 1979

-----Women and Economics, Ed.

Power, Eileen, *Mujeres Medievales*, Ed. Encuentro, Madrid, 1979

Platón, *Diálogos*, Ed. Porrúa, Méx., 1971

Rovira Gaspar, Carmen, "Las Beguinas", en *La Mujer y el Mal*, Coordinado por G. Hierro, (en prensa).

Rowbotham, Sheila, *Hidden from History*, Vintage Books, N.Y., 1976

-----Feminismo y Revolución, *Tribuna Feminista*, Madrid, 1978

Rubin, Gayle, "El Tráfico de Mujeres", *Rev. Nueva Antropología*, No. 30, México, 1986

Russ, Joanna, *The Female Man*, Beacon Press, Boston, 1986

Savigneau, Josyane, Marguerite Yourcenar. *La invención de una vida*, Alfabara, Madrid, 1991

Servier, Jean, *La Utopía*, Ed. F.C.E., Breviario, No.319, Méx., 1982

Swift, Jonathan, *Viajes de Gulliver*, Ed. Porrúa, Méx., 1986

Taylor Mill, Harriet, "La Emancipación de la Mujer", en *Ensayos Sobre la Igualdad Sexual*, Ed. Península, Ed. de Bolsillo, Barcelona, 1973

Trías, Eugenio, *Filosofía y Carnaval*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1984

Troeltsch, E. *El Protestantismo y el Mundo Moderno*, Ed.F.C.E., Breviarios, No.51, Méx., 1979

Valcárcel, Amelia, *Sexo y Filosofía*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1991

Vattimo, Gianni, *El Fin de la Modernidad*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1990

Vidal, Gore, "La Cultura Idiota", en *Rev. Nexos*, No. 177, Septiembre, Méx., 1992

Wade Labarge, Margaret, *La Mujer en la Edad Media*, Ed. Nerea, Madrid, 1989

Walker A., Nancy, *Feminist Alternatives*, University Press of Mississippi, 1990

Walsh, Chad, *From Utopia to Nightmare*, Geoffrey Bles, London, 1962

Weber, Max, *La Etica Protestante*, Col. Los Grandes Pensadores, Ed. Sarpe, Madrid, 1984

Wittig, Monique, *Les Guérillères*, Beacon Press, Massachusetts, 1985

Wollstonecraft, Mary, *Vindicación de los Derechos de la Mujer*, Ed. Debate, *Tribuna Feminista*, Madrid, 1977

Woolf, Virginia, *Tres Guineas*, Ed. Lumen, Barcelona, 1983

Xirau, Ramón, Introducción a la Historia de la Filosofía, UNAM, Textos Universitarios, Méx., 1977

Zecchi, Stefano, Ernst Bloch, Utopía de la Esperanza en el Comunismo, Ed. Península, Barcelona, 1978