SÉVERINE AUFFRET

LA GRAN HISTORIA DEL FEMINISMO

De la
Antigüedad hasta
nuestros días

Lectulandia

El feminismo es un movimiento político, social y cultural cuya importancia actual es innegable. Pero las ideas feministas han existido desde la Antigüedad y en todo el mundo, enfrentando los discursos misóginos y patriarcales establecidos como dominantes. ¿Dónde, cómo y por qué emergen esas ideas? ¿Cuál es su historia, quiénes son sus protagonistas? Valiéndose de datos, testimonios, anécdotas y textos literarios, Séverine Auffret rastrea el desarrollo de diferentes ideas feministas desde sus primeras manifestaciones hasta la contemporaneidad, desde el antiguo Egipto, pasando por la América precolombina hasta las formulaciones más actuales, incorporando las figuras de las amazonas, Safo, Virginia Woolf, Simone de Beauvoir, Teresa de Ávila, las disidencias sexuales. La variedad y el interés de las muchas problemáticas abordadas, junto con el despliegue de una prosa original, hacen de este libro una obra fundamental para abordar el presente.

Séverine Auffret

La gran historia del feminismo

ePub r1.0
Titivillus 13.06.2023

Título original: *Une histoire du féminisme: de l'Antiquité grecque à nos jours*
Séverine Auffret, 2018
Traducción: Silvia Kot

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

Índice de contenido

Cubierta
La gran historia del feminismo
PREFACIO LA MUJER ES EL FUTURO DE LA MUJER
GÉNESIS
PARTE I ARQUEOLOGÍA Y PROBLEMÁTICAS DE LAS IDEAS FEMINISTAS
1. ARQUEOLOGÍA
EURÍPIDES Y LA ARQUEOLOGÍA
SAFO Y SUS HIJAS. ALGUNOS REALIA
MUJERES, MITO Y COMEDIA EN LA ANTIGUA GRECIA
ESPÉCULO FILOSÓFICO. LA MUJER, LAS MUJERES Y LO FEMENINO EN PLATÓN Y ARISTÓTELES
AMANTES ROMANAS
RASTROS DE IDEAS FEMINISTAS AL MARGEN: DEL JUDAÍSMO, DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO Y DEL ISLAM
AL MARGEN DE LOS POLITEÍSMOS DE ORIENTE Y DE LAS OTRAS CIVILIZACIONES MUNDIALES
BAJO EL CRISTIANISMO CLERICAL: «AGENTES DE SATANÁS»
POETAS, SANTAS Y SABIAS: UNA «FRATERNIDAD ONTOLÓGICA»
SUBVERSIVAS: HADAS, MAGAS, GUERRERAS Y HEREJES
2. PROBLEMÁTICAS DEL RENACIMIENTO EUROPEO AL FINAL DEL ANTIGUO RÉGIMEN
DEL AGRAVIO DE DAMAS AL VIENTO DE AUTAN
CONTRARREFORMAS: PROCESOS A LAS BRUJAS
LA ESCUELA DE LAS NIÑAS
LA AMISTAD COMPLICADA
PAREJAS MÍSTICAS
MUJERES Y FILÓSOFOS
LA MONJA EXCLAUSTRADA DE SEMUR
¿LIBERTAD DE LAS LIBERTINAS?
EL RESPETO A LAS MUJERES
CUATRO REVOLUCIONARIOS
PARTE II DE LAS REVOLUCIONES ANTIMONÁRQUICAS A NUESTROS DÍAS
3. EL FEMINISMO HISTÓRICO: DE LAS REVOLUCIONES ANTIMONÁRQUICAS A 1968
RELOJES EN HORA
EN LAS REVOLUCIONES

TEORÍAS. ECONOMÍA DE LAS RIQUEZAS Y ECONOMÍAS LIBIDINALES
FIGURAS FEMENINAS DE FICCIÓN
RUPTURA DE FAMILIA. UTOPISTAS, INICIADAS, SUFRAGISTAS
LA CLASE OBRERA Y LA INTERNACIONAL. UNA «ATÓPICA», ANARQUISTAS Y COMUNISTAS
LAS ROSETAS DE LA GRAN SÉVERINE
OSCURAS LUCES DEL PSICOANÁLISIS Y DEL SURREALISMO
LAS NÁUSEAS DE EL SEGUNDO SEXO, O LAS DESDICHAS DE LA TRASCENDENCIA
4. HISTORIA DEL FEMINISMO EN EL MUNDO A PARTIR DE 1968
1968: LA REBELIÓN CONTRA EL PADRE O PECES SIN BICICLETAS
1970: AÑOS MLF
CLIVAJES: UNIVERSALISTAS Y DIFERENCIALISTAS
LESBIANAS RADICALES: ¿EL REGRESO DE SAFO?
PROBLEMÁTICAS RECIENTES: VIAJE PARCIAL A LOS NUEVOS FEMINISMOS
LA INTERNACIONAL FEMINISTA
CONCLUSIÓN POR UN EXISTENCIALISMO CULTURALISTA DE LA DIFERENCIA SEXUADA: UN FEMINISMO AFIRMATIVO Y HOSPITALARIO
AGRADECIMIENTOS
BIBLIOGRAFÍA
NOTAS

PREFACIO

LA MUJER ES EL FUTURO DE LA MUJER

«Decídanse a dejar de servir y serán libres».

Para Catherine Dehée

Simone de Beauvoir, recordémoslo, no era feminista. Al menos cuando escribió y publicó *El segundo sexo*, un libro que muchos citan sin haber leído. No hace falta avanzar demasiado en ese grueso volumen de casi 1000 páginas, ya que las primeras cinco líneas del libro dicen: «He dudado durante mucho tiempo en escribir un libro sobre la mujer. El tema es irritante, sobre todo para las mujeres, y no es nuevo. La disputa sobre el feminismo hizo correr bastante tinta y ahora está prácticamente cerrada: no hablemos más de ello»…

¿Qué nos dicen estas líneas? Que De Beauvoir no escribe *las* mujeres sino *la* mujer. Algunas feministas mundanas la acusarían hoy por esencializar: sería llevada a la hoguera por misógina y falócrata. Luego dice que ese tema es irritante y no es nuevo: que la «disputa sobre el feminismo» está superada, que el debate está cerrado… Hoy se encarnizarían contra sus restos…

Sobre todo, porque agrava su caso cuando escribe, más adelante, al referirse a «los argumentos de las feministas: a menudo el aspecto polémico les quita valor». Cuando hay disputa, no se razona bien, añade. Y tiene razón, justamente ella, que, junto con Sartre, tantas veces buscó la disputa con sus interlocutores sobre tantos temas…

De Beauvoir sigue diciendo: «Ya no somos combatientes, como nuestras antepasadas: en líneas generales, hemos ganado la partida». Dice que en su generación, la feminidad nunca fue vivida «como una molestia o un obstáculo»… ¿De Beauvoir machista? No: supone que ser mujer, plenamente mujer, verdaderamente mujer, poderosamente mujer, es suficiente, y que no se necesita el feminismo. La mujer es un hombre como los demás: su verdad es el existencialismo, no el feminismo.

De Beauvoir se pregunta si la mujer existe, incluso si las mujeres existen. ¿Qué relación hay entre la hembra, un género anatómico y fisiológico, y la mujer? No existe lo femenino, nos dice, sino que hay mujeres. Dicho de otro modo: no hay esencia sino existencias. Aquí aparece la existencialista, para quien la existencia precede a la esencia.

Sin embargo, la filósofa admite que existe una diferencia de sexos y que habría que estar mentalmente trastornado para negarlo. Pero esa clase de trastorno existe, y hasta prolifera. Escribe: «Está claro que ninguna mujer puede pretender, sin mala fe, situarse más allá de su sexo». Existen mujeres de mala fe. Y hasta escriben libros de mala fe.

De Beauvoir plantea la pregunta: «¿Qué es una mujer?». Más adelante responde: «Son mujeres por su estructura fisiológica». ¿Hay que quemar a Simone de Beauvoir por haber enunciado esa evidencia? Por supuesto que no: no es mi estilo promover autos de fe. No hay que quemarla: *hay que leerla*.

Los que no la leyeron conocen su «No se nace mujer: se llega a serlo»: una frase que permite las interpretaciones más fantasiosas. Algunos leen solo la mitad: «No se nace mujer». Olvidan la otra mitad: «Se llega a serlo». ¿Y cómo se llega a serlo? No queriendo serlo, sino siendo lo que se debe.

De lo contrario, no se harían largas disquisiciones sobre el tema «destino», que se refieren al cuerpo sexual y sexuado de las mujeres, a su anatomía: los ovarios, la vagina, los óvulos, la menstruación, que es el momento en el cual «el cuerpo de la mujer deja instalarse en ella a la especie», la gestación, el parto, el amamantamiento, la biología, las hormonas, el soma, la menopausia, y luego el advenimiento de un «tercer sexo».

Ese destino no es «nada», pero tampoco es «todo». Sin embargo, el neofeminismo contemporáneo considera que es nada, y que es una nada tan pequeña… ¡que es necesario desembarazarse de ella en todo! Claro que para desembarazarse de algo, hay que tenerlo.

De Beauvoir articula ese Destino con la Historia. Es el sentido del existencialismo, que afirma que la existencia de las mujeres precede a su esencia. Pero esa existencia es una biología que hay que transformar en un antidestino. Hay que quererse mujer contra el destino natural. Pero hay que quererse mujer, no posmujer o no-mujer.

De Beauvoir analiza la historia de toda la humanidad bajo todas las latitudes y en todas las épocas. En *El segundo sexo*, efectúa una distorsión autobiográfica según el principio expresado por Nietzsche en *La gaya ciencia*, en el sentido de que un pensamiento es siempre la autobiografía de su autor:

odio a la procreación, monstruosidad de la aparición de los senos, olor a pantano de la menstruación, angustia de la penetración, equiparación del acto sexual con la perforación, miedo a ser violada, circunstancias particulares del onanismo, desprecio del maquillaje. De Beauvoir nos cuenta su desprecio por el cuerpo y la carne: un desprecio muy cristiano.

Su encuentro sexual con Nelson Algren le hará descubrir el placer sexual que al parecer desconocía. Su correspondencia amorosa con el escritor muestra a la autora de *El segundo sexo* deseosa de hacer pequeñas tareas del hogar, de decir ridículas palabras de amor, etc.

Más tarde se descubrirá que la verdad existencial de Simone de Beauvoir fue la homosexualidad.

De modo que todo gran fresco histórico y filosófico efectuado por un autor es su confesión autobiográfica. Con este libro, Séverine Auffret no escapa a la regla. Casada con un delicioso cirujano libanés que fue mi amigo y que lamentablemente ha fallecido, madre de dos hijas, abuela feliz, filósofa, arabista que vivió en Medio Oriente, propone su lectura personal de la cuestión de las mujeres en esta monumental obra que, sin duda, hacía falta.

Hoy, cuando hay mujeres que reivindican el feminismo para justificar el uso del velo islámico —que es claramente un signo de sumisión al régimen patriarcal—, para legitimar la prostitución —que es la objetivación del cuerpo de las mujeres transformadas en mercancías que se alquilan para goces egocéntricos—, para justificar la gestación para otros —que es una servidumbre semejante a alquilar la vagina para relaciones sexuales—, para abolir la diferencia natural de los sexos en favor de la construcción de una quimera inaugural del reinado del transhumanismo libertario, necesitábamos esta suma para comprender cómo llegamos a esto.

Séverine Auffret despliega ante nuestros ojos este inmenso fresco de la gesta de las mujeres: lo que fueron, lo que hicieron, lo que dijeron, lo que escribieron, lo que soportaron, lo que lucharon bajo todos los cielos, en todas las épocas, desde la Grecia helenística hasta la actualidad. Se trata de una *enciclopedia de las ideas femeninas*, digamos desde Eva hasta Séverine Auffret, pasando por algunas parientas, entre ellas, Juana de Arco.

Es evidentemente una considerable y exhaustiva suma que constituye un documento de trabajo y de reflexión en favor de un nuevo feminismo. Al trabajo arqueológico de Séverine Auffret se agrega, en efecto, una invitación a no quedarse inmóvil y escribir la siguiente página, y luego el próximo capítulo.

En primer lugar, para hacerlo, hay que analizar el caso de Beauvoir. Séverine Auffret cuenta su visita a la autora de *El segundo sexo*, en 1965, cuando ella era una joven estudiante. Alaba la disponibilidad y la generosidad de una mujer que recibió a una muchacha joven, leyó su texto y se lo devolvió anotado, con la perspectiva de editarlo.

Luego, Séverine Auffret analiza sus tesis, porque hay que considerar las cosas a partir de Simone de Beauvoir, que fue hecha por el feminismo, pero que no hizo el feminismo (Auffret cuenta, a propósito de esto, que ella misma no era feminista en el momento de *El segundo sexo*, pero llegó a serlo… veinte años después).

Para Auffret, De Beauvoir tuvo una vida feminista, porque era libre y no tenía prejuicios, pero no fue feminista. Basta leer, como dije, sus ataques sistemáticos al feminismo, diciendo que estaba pasado de moda. Para ella, la cuestión de las mujeres se resolvería con la revolución socialista, que aboliría la desigualdad y realizaría la igualdad perfecta. Por lo tanto, sus ideas eran más marxistas que feministas.

Si *El segundo sexo* no es un libro feminista, ¿qué es? Un libro sartriano. ¡Pero Sartre estaba lejos de ser feminista! En esta pareja con amores contingentes, su amor necesario le propuso un día a De Beauvoir que escribiera sobre las mujeres, porque era mujer, y, si se me permite un rasgo de humor, no diré que ella aceptó porque era mujer… pero de hecho, aceptó.

El libro fue un éxito editorial. Ella no había nacido como una mujer de letras: se convirtió en una mujer de letras, y en forma internacional. Pero bajo el signo del escándalo, del oprobrio, del insulto, del desprecio, del odio, de la calumnia: los puritanismos cristianos y marxistas, católicos y comunistas, burgueses y proletarios cantaron al unísono.

Séverine Auffret resume el libro: negación de la existencia de una naturaleza femenina; afirmación de que lo femenino es una construcción histórica, construcción de las mujeres por el Otro que es el hombre (ella es, en primer lugar, para los otros); la relación entre los hombres y las mujeres corresponde entonces a la lucha entre amos y esclavos; interrogante sin respuesta sobre el hecho de que siempre es el varón el vencedor del combate: ¿por qué?, pregunta, sin dar la respuesta; asimilación del cuerpo masculino con lo activo y la transcendencia, y del cuerpo femenino con lo pasivo y la inmanencia.

Séverine Auffret ofrece la respuesta simple y justa a la pregunta simple que De Beauvoir no resuelve. Esto es normal, porque de lo contrario, su tesis se derrumbaría: si existe dominación masculina al final del combate que

enfrenta a los varones, activos (!), y las mujeres, pasivas (!), es sencillamente por la fuerza física natural de aquellos. Por lo tanto, la naturaleza es la que constituye la diferencia entre los sexos y funda la desigualdad que se instala, y no la cultura. Entonces, se nace mujer, no se llega a serlo… Esta respuesta no entra en los presupuestos ideológicos del existencialismo: por eso, Beauvoir no dice nada al respecto.

Del mismo modo, ¿por qué consideraría el hombre su Otro a la mujer y no a otro hombre? Siempre la misma respuesta: porque existe ya naturalmente una diferencia sexual y sexuada. Esta es entonces una nueva oportunidad de decir: se nace mujer, no se llega a serlo…

De Beauvoir aborda luego la cuestión de la Historia, en las categorías sartrianas heredadas de Hegel. La Historia triunfa sobre el Espíritu otorgándole la superioridad al que da la muerte, el hombre, y no a la que da la vida, la mujer. Puesto que así se desarrolla la Historia, la mujer debe doblar la rodilla frente a esa necesidad: es necesario para que la Razón supere al Instinto, la Trascendencia a la Inmanencia, la Técnica a la Magia… ¡Esta clase de feminismo es muy desconcertante!

De Beauvoir postula que la mujer está del lado de la pasividad, la inmanencia, la vida y el instinto, y el hombre, del lado de la actividad, la trascendencia, la muerte y la razón. No se podrían reintroducir más lugares comunes falocráticos en un análisis presentado como feminista.

Por lo tanto, si la mujer quiere obtener una igualdad con el hombre, deberá negarse a sí misma como mujer, matar la naturaleza en ella, para convertirse en actividad, trascendencia, muerte y razón. La mujer conseguirá la igualdad con los hombres convirtiéndose en un hombre.

Para hacerlo, hay que terminar con lo que constituye la especificidad femenina: la maternidad. Hay que destruir todo lo que muestre un sometimiento del cuerpo femenino a la naturaleza: engendrar, parir, amamantar, reproducirse, garantizar la vida y la supervivencia de la especie.

A continuación, De Beauvoir destruye: la lesbiana (que ella fue con sus alumnas: esto le valió ser expulsada por Vichy, aunque adujo actos de resistencia), la enamorada (que fue por lo menos con Nelson Algren, pero también con Bost o Lanzmann), la mística (que fue en su juventud y durante bastante tiempo), la madre (que fue al adoptar a una pareja sexual).

Séverine Auffret señala con precisión que *El segundo sexo* está impregnado de misoginia; afirma que la compañera de Sartre esencializa a las mujeres; que reduce a «las mujeres» a sus incapacidades, a sus «hándicaps», a sus callejones sin salida y a su sentimiento de culpa: algo hasta entonces

rigurosamente ausente del feminismo. ¡Simone de Beauvoir parece darle la razón a esa plegaria de los hombres judíos que le agradecen a Dios todos los días por haberlos «hecho hombres»!

De modo que existe un *mito* de *El segundo sexo*. Ese libro no es lo que se dice que es. Por otra parte, tampoco dice lo que se dice que dice. Y pocas veces se dice lo que dice: Séverine Auffret lo hace en este libro.

Pero ¿cómo se constituyó ese mito? Nuestra autora ofrece algunas explicaciones: un efecto de moda en una posguerra en busca de sentido; una pasión por el modo de vida «juerguista y frenético» de Saint-Germain-des-Prés; una atracción por Sartre, convertido en ícono del pensamiento, y por la pareja libre que formaba con De Beauvoir en un París de tarjeta postal fotografiada por Doisneau; una fascinación por el éxito obtenido en Estados Unidos, el país que se convirtió en árbitro de las elegancias a partir de la Liberación. Pero también la revolución radical que se produjo al llamar por su nombre a las cosas del cuerpo, del sexo, de la anatomía, de la sexualidad (clítoris, vagina, vulva, lesbiana) fuera de las publicaciones especializadas; la instalación en el centro de la reflexión sobre la cuestión del cuerpo, lo que quedaba en esos tiempos nihilistas de la posguerra. Me gustaría mencionar también la creación de una filosofía que les hablaba a las mujeres y a los varones de su vida cotidiana: la pubertad y la adolescencia, el matrimonio y la procreación, la sexualidad conyugal y las aventuras adúlteras, etc.

Séverine Auffret sostiene que *El segundo sexo* representó un momento de ruptura en la historia de las ideas feministas. Tiene mucha razón. Ese libro abrió el camino para lo que vino después: el Mayo del 68 y el MLF (Movimiento de Liberación de las Mujeres) de la década de 1970, la fractura entre universalistas y diferencialistas, la radicalidad lesbiana, la cuestión de la paridad, la legalización de la anticoncepción y del aborto, el devenir técnico de la maternidad con lo que permiten las biotecnologías, la cuestión de la prostitución y de la pornografía, el estatus de las mujeres en los suburbios. Dicho de otro modo, nuestro tiempo, nuestra época.

Sobre la cuestión del género, Séverine Auffret advierte con razón que en un momento en que lo femenino ha avanzado tanto, esa teoría que pretende borrarlo parece muy paradójica. ¡En la actualidad, definirse como varón o mujer, llamarse heterosexual, pueden considerarse señales de estrechez mental, incluso como la señal de una «complicidad político-policial con un sistema opresor»! Como si, para terminar con la guerra de los sexos, hubiera que exterminar a uno de los dos en vez de buscar las condiciones de la paz.

Este libro termina con una especie de manifiesto por «Un existencialismo culturalista de la diferencia sexuada», subtitulado «Un feminismo afirmativo y hospitalario». Se trata de la propuesta de futuro de nuestra filósofa. ¿Cuál es?

Recusa dos extremos que son dos extremismos: un esencialismo puro que anclaría a cada sexo estrictamente a su mundo (los varones son de Marte, las mujeres son de Venus), y el culturalismo según el cual no habría ni varones ni mujeres, sino solo construcciones culturales. De un lado, todo naturaleza, y del otro lado, todo cultura. Aquí, el triunfo de las hormonas que tanto le gusta a la derecha; allá, el poder supremo de la Idea que le encanta a la izquierda.

Digamos esta verdad de Perogrullo: nacemos varón o mujer de una manera anatómicamente visible y, salvo casos clínicos, irrefutable. Esa diferencia, nos dice Séverine Auffret, no es de naturaleza sino de nacimiento.

Su feminismo se basa en un igualitarismo alegre, jubiloso, hedonista y, digámoslo en una sola palabra, libertario: partidario de las libertades, de todas las libertades. Se trata de construir un mundo en el que resolver las tensiones no se base en la destrucción de una de las dos fuerzas o el sometimiento de una de ellas, sino en lo que permite la armonía en el contrapunto. Una variación sobre el tema de un andrógino reconciliado con su mitad encontrada, independientemente de su sexo, su género, su color, su edad, su religión, su estatus social, etc. Por cuerpos realmente gloriosos.

MICHEL ONFRAY

GÉNESIS

Mujeres que se visten o se desnudan a voluntad sin obedecer a ninguna imposición política o religiosa, que van y vienen por las rutas y las calles, que son con total legalidad solteras, casadas, viudas o divorciadas, heterosexuales, homosexuales, bisexuales o transgénero, madres o no, instruidas en todas las formas de la cultura, que disponen de un ingreso igual al de los varones en todos los niveles de empleo, que practican una sexualidad libre y protegida de los riesgos de embarazos no deseados, que acceden a puestos de responsabilidad social y política: esa sería la «utopía del feminismo».

Esta utopía se ha realizado en algunos lugares, pero no siempre saboreamos suficientemente el hecho de que sea factible: aquí, allá, ante nuestros ojos, muy cerca.

Frente a la ecuación contraria que prevalece en la mayor parte del mundo: vestimenta obligatoria, matrimonio forzado, sexualidad regulada, violación y ablación, instrucción prohibida, trabajo denegado, no asalariado o reducido, fecundidad impuesta, anticoncepción y aborto condenados, promoción social y política recusada, pensamiento censurado.

El feminismo, esa novedad surgida de un abismo inmemorial y casi universal, ¿cómo pudo nacer, pensarse, instituirse, legalizarse, expresarse, batallar?

Ante todo, filosóficamente esto nos tiene que asombrar.

Antes del advenimiento del feminismo histórico desarrollado en Occidente desde principios del siglo XIX, y luego en todo el mundo, las ideas feministas constituyeron siempre una réplica a las ideas misóginas. Se trata de inscribir la memoria de esas ideas que han formado la base del feminismo, de encontrar su ritmo y buscar su razón de ser descubriendo en ellas eventuales correlaciones o causalidades. Esta perspectiva se opone a la idea admitida desde hace mucho tiempo en Francia a partir de Simone de Beauvoir, según la cual la misoginia se explicaría por una presunta estabilidad de la psiquis masculina. «Eternamente», el «primer sexo» habría considerado al «segundo sexo» su «Otro»: una idea que vuelve problemática, y hasta lógicamente

imposible, la aparición de otras formas de relaciones preconizadas o practicadas por el feminismo.

Las ideas feministas no son el feminismo, un movimiento político que apareció en la escena social en una época concreta: el siglo XIX europeo, luego occidental y finalmente mundial. El concepto y la palabra se inventaron al mismo tiempo que el hecho. Sin embargo, desde la más alta Antigüedad que podemos estudiar, un discurso acompañado por actos se opuso al discurso misógino dominante y a sus prácticas para impugnarlos. Ese discurso poco frecuente, que sufrió una mala conservación o agresiones intencionales, reducido a menudo al estado de fragmentos, impone un método «arqueológico»: exhumar, descifrar, interpretar.

Las ideas misóginas son el objeto de una construcción elaborada en diversos terrenos: político, jurídico, filosófico, teológico, poético, estético, literario. Cada uno de los discursos oye y conoce al otro y le responde, formulando una problemática y desarrollando una argumentación. Esto desmiente la creencia de que las ideas misóginas serían en cierto modo «normales», y hasta ineludibles, en un tipo dado de instituciones, y que el feminismo moderno sería un simple efecto imprevisible de la historia, puro resultado mecánico de diversas transformaciones socioeconómicas.

¿El feminismo es la consecuencia de esa larga historia de las ideas feministas? Esta difícil pregunta requiere una filosofía de la historia que aún hay que producir. Pero no cabe duda de que el feminismo histórico de los últimos tres siglos, como todo movimiento revolucionario, busca sus referencias, sus modelos y sus mitos en un lejano pasado sobre el que se intenta apoyar para legitimarse. No hay un neofeminismo occidental sin referencia a las amazonas, a Pandora, Lilit, Safo, Aspasia, Hipatia y otras.

También hay que hablar de todas las épocas intermedias. Christine de Pisan basó sus reivindicaciones en las grandes figuras del pasado que habitaban su *Ciudad de las damas*. Marie de Gournay continuó esa serie agregando a Christine. Gabrielle Suchon aumentó su panoplia incluyendo a heroínas judías, romanas y cristianas. André Léo, la comunera, elaboró una memoria de los actos y las obras de las mujeres.

Estos pocos ejemplos no deben hacer creer que las ideas feministas fueron un aporte exclusivo de sujetos-mujeres. Por razones basadas en el modo de instrucción antiguo, hasta el Renacimiento europeo, los discursos y las problemáticas aparecieron con mayor frecuencia bajo plumas masculinas: por eso, he decidido empezar este estudio con la contribución, a mi juicio, bastante desconocida, del dramaturgo Eurípides.

Algunas ideas feministas fueron explícitamente defendidas por Poullain de la Barre, David Hume, Condorcet, John Stuart Mill, Charles Fourier. De manera más implícita y ambigua, por Diderot o Voltaire. A veces, por algunos «espirituales», teólogos o místicos. Pero ¿por qué surgieron estas ideas, que contradecían las costumbres dominantes? ¿Qué factores históricos, geográficos, políticos, culturales y psicológicos las hicieron posibles?

La inserción de estas ideas en una cronología carecería de interés si la naturaleza misma de los documentos no permitiera un primer ordenamiento.

Desde la Antigüedad greco-romana hasta el final de la Edad Media occidental, como en otras culturas contemporáneas, esas ideas fueron esporádicas, alusivas o ambiguas, a menudo fragmentarias. Hay que prestarles mucha atención y recurrir a una batería de medios de interpretación. Su estatus varía: discurso, imágenes, mitos, anécdotas, ficciones poéticas, «realidades» históricas. La demarcación entre ellas es tan difusa (parte de mito, de realidad y de ficción con respecto a Safo, Aspasia, Eloísa, Juana de Arco, por ejemplo) que he decidido alinearlas en un mismo plano de existencia, admitiendo que siempre se trata de ideas, pertenecientes a la disciplina filosófica denominada «Historia de las ideas».

A partir del Renacimiento europeo, con la imprenta, todo cambió. Muchas mujeres empezaron a escribir y a publicar, tomando como objeto de su reflexión la condición de las mujeres en general y su propia condición polémica de mujeres escritoras. Es el famoso *topos* de «la rueca y la lira», recurrente durante más de tres siglos. Hasta la drástica entrada de todo Occidente en un nuevo orden político, social y económico, esas ideas se expresaron principalmente en publicaciones de autores aislados y con menos frecuencia en grupos «preciosistas», o en los «salones» de la Ilustración. Las ideas feministas no se reducían forzosamente a la «teoría»: algunas mujeres —y algunos varones— las convirtieron en un nuevo modo de vida a título individual, sin inscribirse en un movimiento. Eso explica, por ejemplo, el aislamiento y el olvido que envuelven la vida y la obra sorprendentes de Gabrielle Suchon.

En las transformaciones sociales que acompañaron las revoluciones políticas y/o industriales, las ideas feministas tomaron un giro nuevo: público y colectivo. Las mujeres —y a veces los varones— que las formularon se agrupaban en torno a determinadas publicaciones: diarios, manifiestos, afiches y revistas. Sus reuniones eran reprimidas por las policías y los gobiernos. Generaron un pasaje al acto, habitualmente pacífico, que se encarnó en la manifestación. Desde ese nuevo momento, las ideas y las

acciones feministas florecieron más allá de Occidente, en diversas regiones del Medio Oriente, de África y de Asia, en los cinco continentes.

En los años post-68 irrumpió un neofeminismo insertado en una revolución de costumbres antipatriarcales. Nuevos medios materiales y nuevas legislaciones produjeron en las mujeres una liberación sexual, durante mucho tiempo, diferida gracias a la disociación entre la sexualidad y la procreación. El acceso de las mujeres a los poderes y las acciones políticas se extendió, dinamizado por los nuevos medios de comunicación.

Antes de la ruptura postindustrial, se encuentran pocas ideas feministas en las culturas no occidentales, aun cuando se descubren allí algunos modos de vida que podrían calificarse aproximadamente como «feministas»: algunos matriarcados, organizaciones matrilineales, incluso poliandrias. No hay expresiones textuales de estas formas de vida, muy escasas en el planeta. La investigación de su cultura oral está en proceso. Hay etnógrafos y antropólogos que se dedican a ello.

¿Por qué aparecieron las ideas feministas en una forma textual y racional, fundamentalmente en Occidente? ¿Y qué extensión se le debe dar a este término? Pensemos en un orbe geográfico que incluye a Europa, América y algunos satélites, por ejemplo, Australia, pero también a una parte del Magreb y del Cercano Oriente: regiones que han producido una cultura literaria densa y precoz, de forma discursiva y «disputativa». ¿Esas ideas hacen realmente historia? ¿Se trata de un proceso de desarrollo acumulativo, de una génesis que sigue una línea determinada, cierto hilo? ¿O se trata solo de arrebatos aleatorios, apariciones y desapariciones indefinidamente amenazadas de destrucción o de abolición?

Un interrogante grave y serio.

He vivido tres años en un país árabe, el Líbano, entre 1973 y 1976. La guerra civil me expulsó de allí. Aproveché mi estadía para visitar algunos países vecinos: Siria, Jordania, Irak, Irán. La condición de las mujeres, sobre todo en las ciudades —en Beirut, Damasco, Amán, Bagdad y Teherán—, estaba muy avanzada, en constante progreso. Con el correr de los años, he visto su degradación acelerada. ¿Cuáles fueron las causas? ¿La religión? ¿La guerra? ¿Otras? Esta experiencia directa me reveló la fragilidad de la condición femenina y me hizo dudar de la idea de un «progreso» ineludible.

Recuerdo las palabras de una canción del MLF, de aquella época: «Nosotras que no tenemos Historia, las mujeres, somos el Continente Negro». La metáfora «negro» debe servirnos. Los pueblos de África lo saben: solo se tiene historia si se la asume para hacerla vivir y modificar su curso.

Observación «matemática»: con este ritmo de «aceleración de la historia» —varios siglos, cuatro siglos, dos siglos, algunas décadas—, podemos preguntarnos si sobrevendrá un período aún más breve, más denso y más consecuente. Y si tendremos la suerte de verlo. Esta es la suposición optimista.

Otra observación, inversa: ¿la aceleración de esta producción de ideas no anuncia, por el contrario, por un efecto de búmeran, una regresión acelerada según una misma *ratio* matemática? Esta es la suposición pesimista.

Tercera suposición (no sé cómo calificarla): todavía podríamos suponer que el período actual lleve a un futuro en el cual las ideas feministas ya no sean necesarias, porque se habrá abolido definitivamente su base: la relación conflictiva entre los sexos.

Hermosa hipótesis.

En los dos primeros períodos enunciados, solo hablaremos de ideas feministas, no todavía de «feminismo». Esas ideas presentan varios aspectos, vinculados. En primer lugar, un aspecto reactivo: concepción de una situación negativa, perjudicial para las mujeres, denuncia de atentados contra sus «derechos» y su dignidad. Luego, aspectos positivos, o afirmativos: concepción de la mujer y de las mujeres (y de «la mujer de uno») como individuos completos, que disponen libremente de su cuerpo y de su mente, y que participan de pleno derecho en todos los ámbitos de la cultura humana; puesta en práctica de esa concepción: lo que yo llamo «ideas feministas implícitas». Propongo esta definición, más allá de las consideraciones clásicamente «beauvoirianas», limitadas a la idea de un respetuoso acceso a las prerrogativas masculinas, negando las especificidades femeninas.

Las ideas feministas —por ser ideas— implican cierta «filosofía». No es seguro que se conecten sistemáticamente con opciones filosóficas, éticas o políticas definidas. Por ejemplo, las filosofías eudemonistas (que buscan y valorizan la felicidad) o hedonistas (que buscan y valorizan el placer) no son acompañadas siempre ni en todas partes por ideas feministas. En Aristóteles, filósofo eudemonista, se encuentra una parte de hedonismo. Sin embargo, es difícil hallar un parangón de antifeminismo teórico más recalcitrante que este pensador, que excluye desde el principio a las mujeres de la esfera pública, y con más razón, de la política.

En cambio, hay certeza en el aspecto negativo: los grandes momentos de antihedonismo son también los grandes momentos de antifeminismo. El odio y el desprecio al cuerpo atacan en forma prioritaria al cuerpo femenino y todo

lo relacionado con él. Los períodos de integrismo religioso son, en conjunto, hostiles al placer y hostiles a las mujeres.

Las ideas feministas son parcialmente independientes de los clivajes filosóficos mayores porque ponen en juego datos materiales que escapan a la conciencia, obstaculizando la producción de ideas. Es lógico que sean escasas (aunque aparecen) en sociedades patriarcales estables. Por eso se las encuentra poco en Oriente o en el Extremo Oriente, salvo en la modernidad, cuando surgen, en cierto modo calcadas del modelo occidental. Tampoco se las encuentra, por la razón inversa, en las pocas sociedades de tipo matriarcal/matrilocal/matrilineal (algunas regiones del Tíbet, de la India o de China, algunas sociedades rurales europeas, amerindias o africanas descriptas por la etnografía). Sin embargo, gracias a los nuevos aportes de la antropología, pueden descubrirse en ellas algunas ideas feministas implícitas.

Las ideas feministas se conectan más con los cambios que afectan a la estructura de la familia en los profundos movimientos históricos, sociales y demográficos. Los griegos de la Antigüedad clásica percibieron ese cambio, relativamente reciente, que había llevado al mundo heleno de un sistema de familia a otro, y que reflejó Esquilo en *Euménides*. Esas ideas florecieron también en los primeros tiempos del cristianismo, en una época de desplazamientos, de choque de civilizaciones: encuentro y movimiento alrededor del Mediterráneo de las culturas griega, judía, egipcia, romana y bárbara, en los confines del mundo galo y del mundo celta. Para que existan ideas feministas, deben moverse las estructuras de la familia y de las relaciones intersexuales.

Es lógico que esas ideas se conecten con las ideas políticas y religiosas que acompañan o reflejan movimientos materiales. Se vinculan más fácilmente con las ideas políticas progresistas y libertarias que con las ideologías reaccionarias o conservadoras. Pero esa relación no es sistemática: algunas grandes obras progresistas fueron acompañadas por ideas misóginas. También se presenta el caso contrario, aunque con menor frecuencia.

Al igual que las prácticas misóginas, las ideas feministas siguen siendo misteriosas: son comprobadas, impugnadas, afirmadas, denunciadas, combatidas, pero no realmente pensadas.

PARTE I

ARQUEOLOGÍA Y PROBLEMÁTICAS DE LAS IDEAS FEMINISTAS

1

ARQUEOLOGÍA

«*Ego gunè men eimi, noûs d'enesti moi*.
(Soy una mujer, sí; provista de inteligencia)».

EURÍPIDES, *Melanipe la filósofa*

EURÍPIDES Y LA ARQUEOLOGÍA

Eurípides y la arqueología: un título algo extraño. El nombre de Eurípides remite a textos transmitidos, conocidos, puestos en escena, mientras que el término «arqueología» remite a cosas, a objetos más o menos destruidos, y luego exhumados, reconstruidos y conservados.

Los textos de Eurípides no solamente revelan esas primeras ideas feministas, sino que contienen también en germen todos mis interrogantes: ¿esas ideas hicieron historia? ¿Es una génesis que sigue una línea, un hilo?

En la antigua Grecia, en el siglo V antes de nuestra era, el teatro se representaba al aire libre. Las funciones se realizaban a lo largo de todo el día (sin iluminación), desde la mañana hasta el anochecer. En ese lapso, se presentaban tres tragedias y un drama satírico. Las representaciones eran estrictamente organizadas en ocasión de los festejos de Dioniso.

Ese teatro abierto al pueblo, a todo el mundo, incluía también —cosa extraña en aquella época en Grecia— a las mujeres y a los esclavos. El acceso al teatro era gratuito para los espectadores pobres, que recibían de los poderes públicos un óbolo que les permitía pagar la entrada.

La intención pedagógica de Eurípides era evidente. Quería instruir al pueblo, al *demos*, y hacerlo reflexionar, introduciendo en el espectáculo la discusión. El público no siempre lo apreciaba: Eurípides nunca obtuvo el primer premio en el concurso de tragedia, sino siempre premios secundarios. No solo preferían a sus dos grandes rivales, Esquilo y Sófocles, sino incluso a oscuros dramaturgos que estaban de moda en esa época y no dejaron el menor rastro.

Tomo la expresión de Pierre Vidal-Naquet en *El espejo roto*: la tragedia en la antigua Grecia, bajo la forma de un arte, «pone en tela de juicio lo que dice y cree la Ciudad».

¿Por qué el título «Eurípides y la arqueología»? Doble respuesta: la arqueología es el ámbito del fragmento; la arqueología es el ámbito de «lo reprimido».

La obra de Eurípides no llegó hasta nosotros en forma integral, sino solo en una quinta parte. Eurípides escribió e hizo representar noventa y dos, o quizá, noventa y seis piezas. Solo conocemos dieciocho, y una de ellas es dudosa. De modo que la obra que conocemos en la actualidad es ya un fragmento.

Arqueología y fragmento. Un fragmento es el resultado de una catástrofe que puede tener dos clases de causas: naturales y humanas. Las causas naturales pueden ser terremotos, erupciones volcánicas, inundaciones o ciclones. Por los terremotos se destruyeron las civilizaciones minoicas-micénicas en la isla de Santorini-Thera, o en Cnosos, en Creta.

Para remediar esa fragilidad de los textos, los promotores de la continuidad de la cultura, conservadores en el sentido literal del término, inventaron la copia y la biblioteca, donde se guardaban y se restauraban los libros, al amparo de las intemperies. Lamentablemente, la mayoría de los fragmentos no son resultado de causas naturales, sino humanas y específicamente históricas: a veces fueron destruidos intencionalmente, en quemas de libros.

Aquí interviene la arqueología: a partir del fragmento restaurado, reconstruimos un pasado olvidado. Excavar y exhumar los pedazos, conservarlos, reunirlos a la manera de un rompecabezas con mucho arte, mucha intuición y mucho amor. Pero la arqueología tiene reglas, que obedecen a una idea, a una intención: la del patrimonio, de la herencia. El término «patrimonio» supone la genealogía paterna, como las genealogías de padre a hijo en el Génesis. ¿Podría usarse la palabra «matrimonio», con esta acepción, u otro término menos connotado?

Arqueología y «represión». En psicoanálisis, lo reprimido es lo que se oculta, lo que se deja en la sombra, pero siempre regresa en forma de síntoma histérico u obsesivo. Es lo que el trabajo psicoanalítico trata de sacar a la luz. La arqueología también intentó exhumar las ideas feministas de las civilizaciones prehelénicas destruidas y enterradas bajo el suelo de la cultura griega clásica.

En efecto, todo indica que, en ese mismo territorio, la condición de las mujeres era tan diferente de lo que llegó a ser más tarde, tan tranquilamente afirmativa, que no dio lugar a ideas feministas porque le faltó ese primer aspecto reactivo que consiste en el conocimiento del rechazo de los derechos y la protesta contra ese rechazo. Donde hay un derecho pleno y afirmado de las mujeres, donde no existe una denegación violenta de sus derechos, no hay ideas feministas. Esto permite imaginar, en algún día lejano pero deseable, un final de la lucha, y por lo tanto, de las ideas feministas.

Como consecuencia de la censura, la mujer, las mujeres y lo femenino no se expresaron históricamente en la Grecia antigua, donde actuaban exclusivamente los varones, pero sí lo hicieron, sintomáticamente, en los mitos y en el teatro, sobre todo el trágico. Ya en Esquilo, y luego, sobre todo, en Eurípides: «El más trágico de los trágicos», según Aristóteles. Por eso, para descubrirlos, desvelarlos, revelarlos, es necesario utilizar un método de arqueólogo que exige habilidad, intuición y amor, sobre todo porque esas ideas aparecen a menudo bajo figuras complejas, invertidas o irónicas.

Pero ¿quién fue ese Eurípides acusado de misoginia, cuando en realidad fue el primero —la crítica de hoy lo establece— que promovió ideas feministas?

Eurípides. Este nativo de Salamina, pequeña isla frente al Pireo, no fue muy apreciado por sus contemporáneos, que lo describieron como un hombre de mal carácter, irascible y susceptible. Los cómicos de Atenas le reprochaban sus orígenes populares: su padre, Mnesárquides, habría sido campesino o tendero y su madre, Cleito, vendedora de legumbres en el mercado, y la criticaban por su avaricia.

Eurípides nació en 480 antes de nuestra era, el mismo año de la batalla de Salamina, que fue una victoria —¡muy costosa!— para los griegos, y murió en 406 antes de nuestra era, antes del final de la Guerra del Peloponeso, en el extranjero, en Macedonia, de muerte violenta. No ejerció ningún cargo público, ni siquiera en el Consejo de los Quinientos. Poseía una gruta en la isla de Salamina, en la que se refugiaba cuando hacía calor para escribir sus dramas, y allí construyó una especie de teatro de marionetas. En ese lugar componía también la música que interpretaban y cantaban sus coros. Sus músicas eran magníficas y creativas. La «avaricia» de su madre le permitió poseer desde su juventud una de las primeras bibliotecas del mundo.

Eurípides amaba los mitos y buscó los más extraños para componer tramas diferentes de las de sus rivales. La mitología era una referencia obligada de toda tragedia, lo que unía a todos los griegos en una especie de

saber común. Eurípides fue el que más se alejó de sus predecesores y de los mitos y leyendas más conocidos. Políticamente, era del partido demócrata, enfrentado con los oligarcas, los demagogos y los tiranos, cosmopolita, antichauvinista y, a lo largo de toda la guerra que destrozó a los griegos durante veintisiete años, indefectiblemente pacifista. Escéptico en materia de religión, era filósofo y solía mostrarlo en sus dramas: algo que se le ha reprochado. Siguió las enseñanzas de Anaxágoras y adoptó su filosofía de tipo racionalista y modernista.

Melanipe la filósofa. Consideremos esta pieza extraordinaria, que llegó hasta nosotros en estado de fragmentos: *Melanipe la filósofa*[1].

Prestemos atención a la particularidad del nombre de este personaje, *Melanipe*, que significa «caballo negro», o mejor, «yegua negra», ya que se trata de un sustantivo femenino (*hippe*). Eurípides crea con ella un monstruo nominal y conceptual: «la filósofa», un término tan poco común que sería impronunciable en Francia, al menos hasta la segunda mitad del siglo XX. (Ejemplo: en 1965, una crítica hacía la siguiente pregunta: «¿Simone Weil puede ser considerada *un* filósofo?»).

Eurípides rompió el arquetipo que llevó incluso al excelente Demócrito, filósofo hedonista, a escribir: «Que la mujer no se ejercite en discurrir (o en razonar), porque eso es detestable».

¡Su Melanipe no solamente discurre y razona, sino que filosofa! Y precisamente en esa filosofía de una mujer se basa toda la tragedia.

Esta es la historia: Melanipe, la bellísima hija del rey Eolo de Tesalia, tierra de caballos, es nieta del centauro Quirón, antepasado mítico de los filósofos. Durante una ausencia de su padre, el dios Poseidón la seduce y la embaraza. Melanipe da a luz a dos varones gemelos. Por temor a su padre, los manda esconder en un establo, entre una vaca y un toro. Unos boyeros los encuentran y se los llevan al rey. Condenan a los bebés a ser quemados vivos por ser «monstruos», retoños monstruosos de la vaca y el toro.

Para salvar a sus bebés, Melanipe habla, razona y demuestra. Explica, retomando una argumentación de Anaxágoras, que los bovinos no pueden haber engendrado bebés humanos.

Al comienzo de la argumentación (*rhesis*), Melanipe pronuncia la frase que citamos en el epígrafe: «*Ego gunè men eimi, nous d'enesti moi*» («Soy una mujer, sí; provista de inteligencia»). Cuando ella empieza su razonamiento, Eurípides emplea la palabra griega: «*Nous. Nous d'enesti moi*»… Podría haber usado otros términos, por ejemplo «espíritu», «habilidad», «fineza». Pero escribe *nous. Nous*, la inteligencia, es el concepto

más importante de la filosofía de su querido maestro, Anaxágoras de Clazómenas, hasta el punto de que los atenienses llamaron a Anaxágoras, por admiración o en tono de burla, *Ho noûs*. Este, al igual que Protágoras, terminó siendo procesado y desterrado.

Esta es la *rhesis* (discurso demostrativo) de Melanipe: explica, según la lógica racionalista de Anaxágoras, que las cosas vinieron al mundo por una serie de divisiones a partir de un caos inicial, pero de una manera regulada por una Inteligencia. Anaxágoras señaló que incluso las monstruosidades que la naturaleza produce a veces admiten una explicación racional y no deben ser interpretadas como señales temibles del futuro. En su filosofía, algo es seguro: una vaca y un toro no engendran bebés humanos.

La demostración de Melanipe, su filosofía, es el núcleo del drama, porque al demostrar que esos bebés no son monstruos, ella revela que es su madre… natural. Los bebés se salvan, pero el rey-padre, convencido por la demostración, le aplica a la hija-madre un castigo terrible: manda que le revienten los ojos —un castigo que pocas veces se le aplicaba a una mujer— y la encierren de por vida en una prisión.

Eurípides escribió dos piezas con el nombre de Melanipe: *Melanipe la filósofa* y *Melanipe cautiva (Hê desmôtis)*. Esta obra tiene un *happy end*. Dieciséis años más tarde, los gemelos de Melanipe van a sacarla de la cárcel y el divino Poseidón le devuelve la vista.

Esta es una historia que puede eximir a Eurípides, de una vez por todas, de la acusación de misoginia.

Las dos obras sobre Melanipe se representaron con frecuencia en toda la Antigüedad griega, y luego romana. Tuvieron un gran éxito, pero al principio produjeron escándalos. Plutarco cuenta que en la primera función de una de ellas, Melanipe entraba en escena diciendo estas palabras: «Zeus, ¿quién es Zeus? Solo lo sé de oídas…» (un eco del *Peri Theon —Sobre los dioses—* de Protágoras). El público de Atenas se escandalizó tanto, entre gritos y gesticulaciones, que se debió cancelar la función. Mucho más tarde, cuando Eurípides volvió a presentar la pieza, que, según Plutarco, le importaba mucho, se autocensuró reemplazando el ataque inicial por estas palabras: «Zeus, como se lo llama en realidad».

En su *Poética*, Aristóteles toma el personaje-título como ejemplo de lo que es inverosímil e inconveniente en un drama. Para Aristóteles, lo inconveniente es que una mujer tenga una idea filosófica y desarrolle una argumentación.

Estas dos obras de Eurípides se perdieron finalmente hacia el siglo IV de nuestra era, en la época de la segunda destrucción de la Biblioteca de Alejandría. Se encontraron recientemente algunos nuevos fragmentos sobre papiro en el yacimiento de Cocodrilópolis, en Egipto.

No todo se ha perdido tal vez.

Otro tipo de censura, vinculada a «lo reprimido», es la «censura por omisión». Algunas obras de Eurípides y de otros autores no fueron consideradas dignas de ser conservadas ni copiadas. En el siglo IV, cuando se instaló la dominación del cristianismo, la historia de Melanipe, una muchacha-madre embarazada por un dios y cuyos bebés fueron hallados en un establo entre una vaca y un toro, provocaba incómodas interferencias con la historia de Cristo y la Virgen María.

Eurípides, escandalizado por el proceso y el destierro de su maestro y amigo Anaxágoras, ilustró en *Melanipe* un combate trágico: racionalidad contra superstición, cuestionamiento filosófico contra dogmatismo, «modernidad» contra tradición y gerontocracia, palabra femenina contra palabra masculina, cosmopolitismo contra chauvinismo.

Me detuve en esta pieza y este personaje por dos motivos. Revelar en la prehistoria de las ideas feministas la increíble articulación precoz entre mujer y filosofía, pero sobre todo, mostrarla, censurada y reprimida, en este sintomático fragmento de un fragmento.

Pero hay más sorpresas.

Otras figuras feministas en Eurípides. Su *Clitemnestra* se opone a las de Sófocles y Esquilo: los tres grandes trágicos la presentaron de modos diferentes. Ninguno de los tres le puso el nombre de este personaje a una pieza, aunque la representaron abundantemente. Clitemnestra es la no-epónima. El tratamiento del personaje difiere mucho en Eurípides y en Sófocles: ambos son autores de una *Electra*. Se le suele atribuir a Sófocles una «imparcialidad trágica». La comparación entre las dos piezas refuta el concepto de imparcialidad.

En Sófocles, el carácter criminal de Clitemnestra parece enorme y casi gratuito, mientras que Electra, la que matará a su madre, tiene un carácter heroico. Eurípides, que no simpatiza con Electra (la presenta como una histérica), muestra en forma tan detallada las razones del crimen de Clitemnestra que casi parece justificarlo. En primer lugar, Agamenón elige sacrificar a su querida hija, Ifigenia, haciéndola caer en la trampa de un falso matrimonio. Eurípides presenta una leyenda menos conocida, según la cual

Agamenón habría tomado a Clitemnestra por la fuerza, después de matar a su primer marido, Tántalo, arrancarle un bebé al que estaba amamantando y aplastarlo con sus pies. Finalmente, Agamenón vuelve glorioso de la guerra de Troya, diez años más tarde, con una concubina a la que planea introducir en su cama.

Eurípides pone en escena a otra figura femenina asombrosa: *Medea* (una pieza íntegramente conservada), una abominable criminal que, por una pasión amorosa frustrada, mata a su rival junto con sus dos padres y a sus propios hijos, los dos hijos que tuvo con Jasón, el infiel. Sin embargo, Eurípides logra volverla conmovedora, y hacer que el público comprenda las razones de sus crímenes: algo que le reprocharon duramente, en especial Aristófanes.

En cierto sentido, Eurípides excusa los crímenes de Medea, como los de Clitemnestra. Le hace decir a su heroína un largo discurso crítico y lúcido sobre la condición femenina:

> De todas las especies que tienen vida y pensamiento, nosotras, las mujeres, somos las criaturas más miserables. En primer lugar, tenemos que comprar, a un precio mayor del que merece, un marido, para que se convierta en amo de nuestro cuerpo, siendo este último mal aún peor que el otro. Luego se plantea la gran pregunta: ¿la elección fue buena o mala? Porque siempre es un escándalo para las mujeres divorciarse, y ellas no pueden repudiar a un marido […]. Cuando la vida doméstica le pesa a un marido, él sale a curar su corazón de su disgusto y recurre a un amigo o un camarada de su edad. Pero nosotras solo debemos tener ojos para un único ser. Y dicen de nosotras que corremos menos riesgos por vivir en casa, mientras que ellos combaten con la lanza. ¡Pésimo razonamiento! ¡Yo preferiría ir tres veces a la batalla con un escudo que atravesar un solo parto!

Medea, la hechicera llegada de Oriente, pertenece a ese mundo prehelénico de las mujeres sobre las que se abatió la represión del derecho nuevo. Ayuda a Jasón a conquistar el Vellocino de Oro y le permite convertirse en rey. Tiene dos hijos con él.

Al asumir como rey, Jasón decide echarla para casarse con una joven y desterrar a sus hijos. Eurípides da a entender que esa madre mata a sus pequeños hijos por amor, para evitarles un exilio humillante.

Por último, en *Fedra*, Eurípides no defiende a una mujer que mata al joven que rechaza su amor, sino que se esfuerza por comprenderla y explicarla —todos los críticos se lo reconocieron, y lo imitaron los dramaturgos más modernos (Racine)—, contraponiéndole la misoginia del joven Hipólito, que declara su odio por la «raza de las mujeres», «flagelo de la humanidad», y lamenta que los dioses no les hayan dado a los hombres la manera de «comprar semilla de niño [*sic*]», para poder prescindir de la «ralea maldita de las mujeres», «desgraciadamente necesarias» para la reproducción, revelando así todos los fundamentos de la misoginia. Muestra también cómo las pasiones de las mujeres se vuelven más peligrosas si su condición las condena a la inacción.

Las ideas feministas de Eurípides no constituyen una tesis, una clase de tratado que las defendería en un modo discursivo (aunque sin duda hay bastante de discursivo en sus piezas). Él es un poeta. Sus ideas deben ser leídas entre líneas e interpretadas. Aparecen también en forma ambigua en una obra cruel titulada *Las bacantes*, que muestra el peligroso retorno de las fuerzas dionisíacas cuando se olvidaba rendirles el culto que se expresaba en el teatro. En Atenas, Dioniso era una divinidad extraña, pero contradictoriamente, uno de los dioses importantes de la ciudad, objeto de un culto oficial y un dios al que se consagraban cultos nocturnos, salvajes. Era una figura fronteriza, de transgresión de los órdenes y los géneros.

Tenía aspectos femeninos, incluso afeminados. Se lo representaba a menudo maquillado, con las mejillas rosadas y una larga cabellera enrulada, vestido con una túnica de estilo oriental —se suponía que llegaba de Oriente en su *parusía*, después de haber reconstruido los fragmentos de su cuerpo desmembrado—, encaramado en calzados altos: los famosos coturnos que usaban los actores en el escenario.

Los cultos de Dioniso compartían con los de Adonis y Deméter, la diosa madre, el hecho de que les eran permitidos a las mujeres, que los celebraban por lo general en forma secreta, episódica, en un momentáneo trastrocamiento del orden. Las bacantes, o ménades, celebraban el culto de Dioniso realizando actos totalmente contrarios a los de su vida diaria: salir de su casa, ir de noche a lugares desiertos, abandonar sus ocupaciones de hilado y tejido, usar sus cacerolas como improvisados instrumentos de música en una batería salvaje. Se llevaban a cabo acciones orgiásticas, sexuales, en esas ceremonias que se terminaban rápidamente para volver al orden normal. Esa válvula de seguridad permitía contener a las mujeres ofreciéndoles, rítmicamente, algunos permisos.

Las bacantes, de Eurípides, muestra a esas mujeres frenéticas. Dioniso se presenta en persona para arrastrarlas a cometer crímenes, porque, según dice, no se le da la debida importancia a su culto. El mensaje del dramaturgo es oscuro. Se lo puede entender como una apología del teatro y del dios que lo patrocina, como una invitación a dejarles más libertad a las mujeres y como una puesta en escena de los actos temibles, aterradores, a los que ellas podrían entregarse si su opresión llegaba demasiado lejos.

Esta pieza, la última de Eurípides, hizo temblar a todo el mundo. Es completamente opuesta a las *Euménides* de Esquilo, que concluye su *Orestíada*.

Las «Euménides» (las «Benévolas») fue el nombre que tomaron las salvajes Erinias (antiguas divinidades de la venganza contra la sangre derramada en la familia) cuando la «nueva» diosa Atenea, *hija nacida sin madre*, con la ayuda de Apolo, juzgó que Orestes, asesino de su madre, Clitemnestra, debía ser indultado.

Atenea declara: «No es la madre la que engendra a su hijo: ella no es más que la nodriza del germen que él ha concebido. El que engendra es el varón. Ella, como una extraña, conserva el joven brote». Las Erinias, convencidas y derrotadas por los nuevos dioses, Apolo y Atenea, que promulgan la nueva ley del mundo, se resignan a convertirse en Euménides, «Benévolas», volviendo bajo la tierra, donde se les rendirán cultos secretos si se avienen a permanecer quietas.

Las bacantes, de Eurípides: máquina de guerra dionisíaca contra las apolíneas *Euménides*, de Esquilo. Pero ¿a qué realidades nos remiten todas estas fábulas, todas estas elaboraciones e interpretaciones, todos estos mitos?

SAFO Y SUS HIJAS. ALGUNOS *REALIA*

> «Es parecido a los dioses, el hombre que te mira,
> sin temer tus ojos, ni tu voz, ni tu sonrisa,
> yo tiemblo y transpiro, y mi rostro está azorado
> y mi corazón, desesperado…».
>
> SAFO

En Eurípides y los otros poetas trágicos, el lector siente una especie de vértigo: ¿qué es verdadero en todo eso, qué es real?

Pero hay algo que es cierto y nunca fue discutido: Safo existió. Ella escribió una de las primeras poesías amorosas de la historia, y fue universalmente reconocida y admirada. Su voz es tan fuerte y singular que conquistó y convenció a todo el mundo, más allá de los prejuicios. Platón la llamó la «Décima musa»: «*Ennea tas Mousas phasin tines. Hôs oligôrôs. Enide kai Safo Lesbothen hè dekatè*» («Dicen que hay nueve Musas. ¡Qué error! Con Safo de Lesbos son diez[2]»).

Recitada, cantada, desde su época hasta nuestros días, es la primera voz femenina que la historia nos ha legado. Aun fragmentada, su obra atraviesa los siglos que nos separan de ella.

Existen varios retratos (imaginarios) de Safo, de diferentes épocas, entre ellos, una hermosa pintura de Pompeya, y este fragmento: «Tengo una bonita hija, mi querida Cleis, bella como una florecilla de oro… No la cambiaría ni por toda Lidia ni por la deseable [Lesbos]».

¿Cleis era su hija, su compañera, su amiga? No hay una respuesta segura: el texto es equívoco. Safo tuvo muchas «hijas». La pequeña Cleis puede haber sido una de ellas: llevaba el nombre de la madre de Safo. Pero ella generó sobre todo, como un prototipo —a pesar de las otras *realia* que veremos enseguida—, una infinidad de «hijas», no solamente en el mundo griego: en primer lugar, entre sus alumnas, a las que les enseñaba poesía y música, y luego entre todas las otras mujeres que querían ser sabias y libres (Aspasia de Mileto, Hiparquía la cínica, Hipatia de Alejandría). Por último, Safo legó su nombre y el de la isla de Lesbos, donde nació, a todas las mujeres que aman a las mujeres: sáficas o lesbianas. Es una epónima y una figura genésica.

¿Por qué referirse a Safo después de haber hablado de Eurípides, cuando ella lo precede en un siglo y medio, y es autora de una de las primeras escrituras de la Antigüedad griega? De hecho, es Eurípides, y no Safo, quien formula las primeras ideas feministas en la historia, en su desarrollo completo, incluyendo su aspecto reactivo: la concepción de una situación negativa y perjudicial para las mujeres, y la denuncia contra los ataques a sus derechos.

Safo expresa una idea plena y total de la mujer creadora, que escribe, enamorada, carnal y, por añadidura, genial, pero no lo que podría llamarse ideas feministas explícitas. Todavía está muy cerca en el tiempo de esa civilización prehelénica en la que las mujeres gozaban de ciertos derechos, que ella misma ejerció parcialmente en su vida, en su trabajo y en su enseñanza.

¿Por qué mencionarla entonces en esta historia de las ideas feministas?

Porque fue la primera que ilustró, de un modo brillante, ideas feministas implícitas: «Considerar a la mujer, a las mujeres, como individuos de pleno derecho, que disponen libremente de su cuerpo y de su espíritu, y participan plenamente en todos los ámbitos de la cultura humana; poner en práctica esas ideas». Ella misma tuvo problemas: sufrió ataques materiales que provocaron su exilio y la interrupción de su enseñanza, y asaltos orales y escritos contra su obra y su persona, que se encarnizaron con ella por ser una mujer libre, poeta, sexualmente activa, que instaló un estilo de vida original.

Safo fue una artista, una poeta. Pero su arte de vivir y su poesía pusieron en práctica una filosofía implícita.

Veamos una breve biografía, vaga, incierta y controvertida, como toda biografía de esa lejana época. Estos pocos detalles provienen de compiladores e historiadores tardíos: Estrabón, Suidas. Nacida en la isla de Lesbos, en Ereso o en Mitilene, en una familia destacada, Safo vivió a caballo entre el siglo VII y el siglo VI antes de nuestra era. Su acmé, contemporánea de las de Pitaco, uno de los «siete sabios» de Grecia, tirano de Mitilene, y del poeta lírico Alceo, se sitúa entre 612 y 609 antes de nuestra era, hacia la 42.ª. Olimpiada. Su nombre auténtico, tal como ella misma lo escribía y como aparece en las monedas de Mitilene, era *Psafo* o *Psafa*, luego cambiado por Safo. Tenía hermanos.

¿Estuvo casada o no con un tal Kerkilas? No hay certeza, como en el caso de su «hija» Cleis. Se le atribuye una relación amorosa con el otro gran poeta lírico de la época: Alceo. Ella habría rechazado su amor. Un relato sostiene que se habría enamorado de un hombre joven llamado Faón, por quien se habría arrojado al mar desde la montaña de Léucade.

Se sabe por un mármol de Paros que debió exiliarse en Sicilia, tal vez por una medida general de destierro. Se ignora a qué edad. Silanion esculpió una estatua de ella en Siracusa. Al parecer, era baja de estatura y morena, fogosa y maliciosa. ¿Bella o no? Depende. Era una música consumada e innovadora: según Suidas, escribió nueve libros de cantos líricos y creó nuevos modos poéticos. También compuso epigramas, versos elegíacos, yambos y monodias. La lengua que utilizaba para escribir era el dialecto eólico.

Suidas dice también: «Tuvo tres compañeras o amigas, llamadas Atthis, Telesipa y Mégara: la calumnia incriminó sus relaciones [*sic*]. Sus alumnas fueron Anactoria de Mileto, Gongila de Colofón y Eunica de Salamina».

Hablemos de sus amores mujeres, a pesar de las reservas hipócritas del helenista Aimé Puech, en la edición de Belles-Lettres: «Por supuesto, no hay que rechazar con desdén las interpretaciones obscenas que provienen de la

comedia ática o de fuentes análogas. Pero las costumbres griegas en los siglos VII y VI eran singularmente distintas de las nuestras…». El académico aceptaba que Safo podía haber ejercido hacia sus alumnas una especie de amistad pedagógica a la manera de la de Sócrates con sus alumnos, suponiendo que esta hubiera sido pura y platónica. Las palabras de Aimé Puech tienen el interés de recordarnos que las costumbres y los amores de Safo fueron ampliamente criticados y calumniados por los autores cómicos, como lo indica un fragmento biográfico encontrado en papiro en Oxirrinco, Egipto: «Fue criticada por algunos como anárquica y enamorada de las mujeres…».

Cuando se lee a Safo, hay algo evidente: ella amó a mujeres de manera sensual, apasionada, física. Quizá también a varones. Algunos de sus poemas expresan el amor y el deseo de una mujer por un varón. Toda su poesía gira en torno al amor: pasión ardiente, a veces jubilosa, a veces sufriente, pero siempre buscada.

Su poesía. ¿Qué leer, qué preferir? ¿Qué pluma, qué traducción?

El texto de Safo, editado en la época ática (del siglo VI al siglo IV antes de nuestra era), fue transmitido integralmente hasta las épocas helenística y romana. Comprende de 11 000 a 12 000 versos. En el siglo IV y en el siglo XI de la era cristiana, sus escritos sufrieron despiadadas quemas públicas. Los fragmentos que nos quedan provienen en general de citas de autores conservados —a través de los cuales Safo fue redescubierta por la Europa moderna a partir del Renacimiento—, y los demás (como la *Melanipe* de Eurípides, también fragmentada y despedazada), de algunos papiros egipcios descubiertos en los siglos XIX y XX.

A partir del Renacimiento europeo, la figura de Safo renació bajo diversas adaptaciones o interpretaciones (*Safo y Faón*, de John Lyly [1584], inspirado en *Safo y Faón* de Ovidio; *Le Grand Cyrus*, de Madeleine de Scudéry, que se da a sí misma en su texto el nombre de Safo; una novela de Alexandre Verri [1780], una tragedia de Franz Grillparzer [1818]; y otra, en 1824, de Giacomo Leopardi). Varias de esas interpretaciones, sobre todo en la época romántica, llevaron a Safo hacia lo trágico, incluso hacia una dimensión de tristeza, y al amor imposible por un hombre que huye. El siglo XX restableció una visión mucho más carnal y jubilosa, en una multitud de adaptaciones (citemos la novela sáficamente libertina de Liane de Pougy: *Idilio sáfico* [1901] y la poesía ardiente de Monique Wittig, *El cuerpo lesbiano* [1973]).

Su «filosofía». He hablado de su filosofía implícita. Por supuesto, hay en ella algo trágico: no elude en absoluto temas como la muerte, el tiempo que pasa, separa y deteriora, las dificultades de las relaciones entre los seres humanos, las ilusiones y desilusiones de la pasión. Pero contrapone a ese conocimiento una adoración de la vida asida y saboreada al instante, cualquiera sea su precio, una contemplación jubilosa de la naturaleza (del cielo, de los astros, de los árboles, de la fruta —la manzana—, de los cuerpos humanos, masculinos y sobre todo femeninos, en su carne y en su piel), un gusto por todos los signos de la cultura, especialmente bajo el aspecto femenino: elegancia de la vestimenta, joyas, adornos, maquillaje, perfumes. Era una hedonista bastante materialista.

Los dioses (Eros, Afrodita, Adonis) no eran para ella objetos de creencia, sino en cierto modo metáforas que elevaban los sentimientos humanos hasta lo sagrado. Su intuición de una sacralidad pagana le evitó un materialismo reductor. Se puede definir su espiritualidad como un «entusiasmo» (ser poseído por un dios), como una receptividad a lo divino y una espera. Ella es psicóloga: describe los arrebatos interiores del alma humana bajo una forma que pertenece al mismo tiempo a la introspección y a la fenomenología («Siento dos almas en mí»). Es pedagoga: enseña, transmite a los otros su saber. Pero no es demagoga: su enseñanza es exigente, aristocrática en el mejor de los sentidos. No le gustan los ejércitos ni la guerra. Es cosmopolita: transmite su arte a alumnas provenientes de otros lugares (de Mileto, Colofón, Salamina).

Safo fue real y sigue siéndolo por sus palabras, pero su presencia singular se opone a otras realidades colectivas que también se deben destacar.

Realia. Recurriremos al término «realia», que los arqueólogos utilizan para designar a las cosas que atestiguan realidades pasadas, más allá de lo que relatan las imágenes o los textos. Para un arqueólogo, los textos y las imágenes no son verdaderamente confiables. Por ejemplo, ¿los retratos que se conocen de Safo se le parecen? Si es así, era muy bonita, y no «fea», como afirman algunos maledicentes. Pero justamente, el retrato, aun siendo de la época, no forma parte de los *realia*: está demasiado sometido a maquillajes, retoques e interpretaciones. En cambio, forman parte de los *realia* una moneda que nos proporciona la ortografía del nombre de Safo, y también objetos de la vida cotidiana: lámparas de aceite, alfarería, llaves, templos, fragmentos de columnas, estelas: en una palabra, todo lo que es material y no «ideal».

Metafóricamente, el término «realia» puede designar lo que se ha podido inferir como perteneciente a la vida diaria de las mujeres en Grecia, especialmente en la época ática: muchos testimonios en forma de cosas, o bien lo que aparece en los relatos como no ficcional, a veces entre líneas, de un modo no intencionado. Un ejemplo: Platón se interroga sobre la conveniencia de que las mujeres asistan como espectadoras al teatro y se escandaliza por su presencia en las gradas de la comedia (*Leyes, Gorgias*). Se puede inferir de esos textos, comparados con otros, que efectivamente las mujeres iban al teatro y asistían a los espectáculos de tragedia, e incluso de comedia, aun cuando algunas de estas eran muy salaces. Sin embargo, algunos historiadores han pensado, por esta razón, que no asistían a esos espectáculos.

De este modo, los arqueólogos de la condición femenina antigua han podido obtener algunos conocimientos más o menos seguros. Se sabe bastante sobre la condición de las mujeres en Atenas. Fue el resultado del gran cambio, producido entre el siglo X y el siglo VII antes de la era común, de un orden antiguo en el que prevalecían lo matrilocal y lo matrilineal, y que la civilización prehelénica expresó en su estatuaria: representaciones divinizadas de la mujer y de la madre.

En la Atenas clásica, en cambio, la condición de las mujeres no era demasiado diferente de la de las mujeres del Magreb en la actualidad, o del Afganistán de los talibanes, incluyendo, curiosamente, el detalle del velo. En los grandes siglos de la época ática, la mujer ateniense vivía en el gineceo, muy parecido a lo que otros llaman harén, palabra que significa en árabe «lugar reservado, prohibido». Prácticamente no salía de la casa: el ágora, el gimnasio y otros lugares públicos les pertenecían a los varones. Y cuando salía, iba cubierta con un velo de la cabeza a los pies (incluyendo el rostro). La «realidad» difería de las hermosas figuraciones estéticas que nos muestran las mujeres griegas en las estatuas y los cuadros, desnudas o con muy poca ropa.

Es cierto que Atenas no era toda Grecia, pero muy pronto esa ciudad tomó el papel de una metrópoli hegemónica, que impuso su modelo a la Grecia del norte y a sus aliados en la Guerra del Peloponeso, rivalizando con otra ciudad más meridional: Esparta. La condición de la mujer en Esparta era bastante diferente, aunque tampoco gozaba de ninguna clase de autonomía. La mujer espartana también vivía en el gineceo y usaba velo, salvo cuando era una adolescente aún soltera. Bajo el legislador Licurgo, hacía ejercicios militares

y gimnasia, en el sentido etimológico del término, es decir, desnuda (*gymnós*: «desnudo»). Esto escandalizaba a los atenienses.

Si se quiere hacer más comparaciones, puede decirse que el estatus de la mujer espartana se parecía en gran parte al de la mujer bajo el nazismo alemán, las «tres K» de la mujer casada: *Kinder, Kirche, Küche* —«hijos, iglesia, cocina»—, opuestas a la desnudez de las bellas atletas adolescentes que eran reclutadas por las juventudes hitlerianas, pero debían aceptar esa división establecida por un Estado totalitario y militar. El estatus de la mujer espartana representaba el «ideal» desarrollado por Platón en su *República*, que extrañamente le valió a veces la calificación de «feminista».

La condición de la mujer ateniense fue un modelo, no solo para los aliados del norte de la Ciudad en la Guerra del Peloponeso, sino también entre los vencedores del frente sur, y luego se difundió a través de las conquistas de Filipo y Alejandro hasta el Cercano Oriente y Egipto, y pronto en todo el perímetro del Mediterráneo. La mujer ateniense no tenía derechos cívicos, no formaba parte del pueblo (*demos*), no era una ciudadana. Estaba privada de derechos económicos: herencia, propiedad. Pasaba de la tutela de su padre a la de un marido, a quien su padre la «daba» con una dote que no le pertenecía. El marido podía repudiar a su esposa, pero la mujer no podía repudiar a su marido. ¡Pensemos en las palabras de Medea! La poligamia estaba permitida, pero se la practicaba poco en razón de su costo. El marido podía tener una primera esposa, luego otra de rango inferior, a veces una extranjera o una esclava comprada (la *pallage*, que reemplazaba en el lecho del amo a la esposa cuando esta se encontraba enferma, encinta o indispuesta). Los hombres atenienses se casaban a los treinta y cinco años, generalmente con mujeres jóvenes —vírgenes (*partenoi*)— de unos quince años. Lo hacían casi por obligación. Una ley establecía un impuesto muy alto para los solteros: el Estado combatía de ese modo el escaso entusiasmo que al parecer tenían los hombres por casarse —preferían el amor homosexual—, recordándoles la necesidad de procrear para renovar el ejército de la ciudad. En toda Grecia, y singularmente en Atenas, las prácticas homosexuales masculinas convertían a la mujer en una simple reproductora lamentablemente necesaria: su papel era pensado en el seno de una económica, muy raramente de una erótica, como lo señala Michel Foucault en su *Historia de la sexualidad*.

El matrimonio era patrilocal, decidido por el padre, quien elegía a quién le daría a su hija, sin permitir que ella opinara. El padre tenía sobre sus hijos los mismos derechos que sobre sus esclavos. Los podía vender o «exponer» o abandonarlos en medio de la naturaleza salvaje.

La joven novia sacrificaba a los dioses sus juguetes de la infancia y luego abandonaba la casa paterna para ir a la de su marido. A veces debía dejar su país, su ciudad de origen, su idioma, sus costumbres y sus dioses domésticos. Pero por lo general, el matrimonio era endogámico, una unión entre parientes, primos hermanos, por ejemplo. La hija epíclera, que heredaba de su padre muerto cuando no había un heredero masculino, debía casarse con el hermano de su padre o con el hombre más cercano a él. El matrimonio tenía una finalidad principal: darle hijos al hombre, sobre todo, hijos varones para que lo cuidaran en su vejez y lo enterraran de acuerdo con los ritos, y continuaran después con el culto familiar.

Epigrama votivo de la joven desposada: «Timareta, en el momento de casarse, te consagró, Ártemis Limnatis, sus tamborines, la pelota que amaba, la redecilla que sujetaba sus cabellos, y también te dedicó sus muñecas como convenía, ella virgen, a ti, diosa virgen, con sus vestimentas».

La práctica religiosa estaba sexualmente separada. El culto oficial, cívico, era practicado por los hombres. Las mujeres tenían cultos particulares, reservados para ellas: jardines de Adonis, Tesmoforias. Una vez casada, la mujer era relegada a la esfera privada de la casa, que administraba. Quisiera o no hacerlo, debía hilar y tejer, y en forma accesoria, cocinar.

Plutarco señala un curioso detalle del matrimonio espartano, representado por un ritual violento de rapto: «Se le entregaba a la joven raptada a una mujer llamada *Nympheutria*, que le cortaba el cabello al ras, la disfrazaba con un traje y un calzado de hombre y la acostaba sobre un colchón, sola y sin luz. El novio, que había comido con sus compañeros, como de costumbre, entraba, le abría el cinturón y, tomándola en sus brazos, la llevaba a la cama. Pasaba con ella un tiempo bastante corto y luego regresaba a dormir junto a sus camaradas».

Fuera de las necesidades de la reproducción, Esparta era una sociedad homosexual. Aceptaba cierta presencia física de las mujeres (las jóvenes que practicaban gimnasia), pero tratándolas como a varones. En cuanto se convertían en madres, recibían casi el mismo trato que en Atenas.

Había algunas excepciones. Concernían a mujeres que tenían otro estatus, las cortesanas, o hetairas, que eran a menudo extranjeras: artistas, músicas, acróbatas, generalmente prostitutas. Fue el caso de Aspasia, que se convirtió luego en esposa de Pericles. Esta realidad material definía un sistema patriarcal y falocrático.

Pero en los seres humanos, las realidades materiales nunca vienen solas. Son acompañadas por un sistema de representaciones mentales, ideologías.

Sobre el modelo ateniense, la antigua Grecia desarrolló ideas misóginas, como esa que sostiene que la esclavitud de los negros sería acompañada por una ideología xenófoba y racista. Las mujeres griegas no tenían ninguna instrucción: algo que puede resultar chocante —ingenuamente— cuando se sabe que Atenas fue la primera ciudad del mundo que inventó la escuela. El futuro ciudadano ateniense iba a la escuela, donde aprendía escritura, lectura, poesía, música, aritmética. La escuela era estrictamente masculina, como el gimnasio.

¡Estamos muy lejos de Safo!

Es interesante destacar una institución ateniense (señalada por el helenista Robert Flacelière): el ginecónomo, cuya función fue creada durante la Guerra del Peloponeso, que duró veintisiete años. Muchos varones habían partido al campo de batalla y los magistrados estaban preocupados por el relajamiento de la conducta de las mujeres. Instituyeron un agente de la fuerza pública encargado de vigilar su virtud y, en caso de infracciones, hacerlas comparecer frente a tribunales, que les aplicaban penas muy graves: flagelación, bastonazos, lapidación y hasta la muerte.

Y sin embargo, Safo tenía «hijas».

Las hijas de Safo: Aspasia, Hiparquía, Hipatia. Ellas son «hijas de Safo», en primer lugar, en el sentido de que «fueron escritas» y se destacan como tales, en toda su «singularidad». Sería un gran error suponer que Aspasia, Hiparquía o Hipatia representan lo que era la mujer antigua. Todas debieron «ser escritas», mencionadas en textos, por ser mujeres de excepción, casos raros un poco «monstruosos»: por eso, es muy difícil encontrar otras como ellas. Con todo, el hecho de que esas mujeres hayan existido realmente demuestra también que su existencia era posible, aunque muy costosa. ¿«Heroica»?

Sería inútil buscar hijas de Safo en los textos atribuidos a las «mujeres pitagóricas». Bajo los nombres de Téano, Perictione, etc., aparecen algunos textos probablemente falsos, apócrifos, que no tienen nada de filosóficos y constituyen el más reaccionario de los manuales de buena conducta femenina, que explican cómo la mujer juiciosa debe estar sometida a su marido, fiel y silenciosa[3].

Aspasia, cortesana y extranjera. Nacida en Mileto, en Asia Menor, llegó al parecer completamente sola a Atenas a los veinte años como mujer libre, es decir, cortesana, artista, quizá música, bailarina y poeta. Pericles, el legislador y brillante estratega de la gran época de Atenas, en el siglo V, se enamoró

perdidamente de ella. Repudió a su primera esposa para casarse con Aspasia. Por ella, hizo reformar la Constitución para darles a sus dos hijos la nacionalidad ateniense, algo que normalmente estaba prohibido: para que un niño pudiera beneficiarse con esa nacionalidad, su padre y su madre tenían que haber nacido en suelo ateniense, debían ser autóctonos. Era uno de los mitos fundadores de Atenas, complicado porque otro mito, el de la «raza de las mujeres», consideraba, a estas, seres de un origen distinto. El *demos* de Atenas aceptó este capricho anticonstitucional de Pericles porque sentía adoración por él, que lo había llevado a menudo a la victoria. Pero esta concesión provocó amargas críticas entre los poetas cómicos. Estos se mofaban de Pericles y de Aspasia, a la que trataban de prostituta.

Aspasia, inteligente y creativa (habría escrito poemas y discursos: todos han desaparecido), instaló junto a Pericles una especie de «corte», a la que invitaba a hombres célebres: Fidias, el genial escultor y arquitecto, autor del Partenón y de la estatua de oro de Atenea —y probablemente de la Venus de Milo—; filósofos modernos, entre ellos, Anaxágoras, Protágoras y Sócrates; escritores y dramaturgos, entre ellos, Eurípides. Organizaba en la casa de Pericles veladas a las que los hombres iban con sus esposas, algo totalmente contrario a las costumbres de la época, para celebrar banquetes y discutir, y quizás algo más, aunque no se sabe.

Si Safo fue atacada sobre todo después de su muerte, a Aspasia la atacaron en vida. Intentaron hacerle un juicio por impiedad y malas costumbres en la misma época en que fueron acusados Anaxágoras y luego Protágoras, hacia 430 antes de nuestra era. A través de Aspasia, Anaxágoras y Protágoras, apuntaban a Pericles y el partido demócrata. Tucídides relata que Pericles logró salvar a Aspasia derramando lágrimas frente al tribunal. Pericles murió en 429 antes de nuestra era, víctima de la peste debida a la Guerra del Peloponeso durante el sitio de Atenas. Después de su muerte, ya no se oyó hablar de Aspasia como mujer viva y real.

Varios cómicos la representaron como una «perra lasciva», una «libertina». Esos elementos influyeron en su proceso. Teniendo en cuenta las nuevas costumbres, sobre todo en tiempos de guerra, era difícil soportar a una mujer tan libre. Mucho tiempo después de su muerte, Platón asesinó su memoria presentándola en uno de sus diálogos, *Menexeno*, en el papel bastante ridículo de una oradora.

Becq de Fouquières, autor de una *Vida de Aspasia*, en 1872, supone, en cambio, que Eurípides habría expresado su admiración por ella en esos versos que cantaba el coro en su *Medea*: «Muchas veces he avanzado ya en el

camino de sutiles razonamientos y me he entregado a discusiones más elevadas que las que debe abordar el género femenino. Es que posiblemente exista en nosotras una Musa que nos inspira la sabiduría (no a todas, pues quizá se encuentren muy pocas de esas mujeres). En efecto, el genio de la mujer no es ajeno a la Musa».

Hiparquía. Esta filósofa de la escuela cínica fue otra mujer escrita, mencionada por Diógenes Laercio en su obra *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos ilustres*. En este sentido, hay que hacer una observación: es la única filósofa (real) de la que cita frases y cuenta algunas anécdotas, muy interesantes, por otra parte. Pero ella no dejó ningún texto, si es que escribió alguno.

En el texto griego de Diógenes Laercio debemos destacar algo bonito, interesante para una mirada filológica. Diógenes utiliza a propósito de Hiparquía un grupo nominal curioso, notable: *tes philosophou* («de *la* filósofa»). Es extraño, porque el genitivo *philosophou* (de *philosophos*, sustantivo invariable en griego) lleva la forma nominal generalmente masculina, mientras que *tes* es un artículo genitivo femenino. Esto parece un detalle ridículo, insignificante, pero quiero mostrar simplemente que en la época de Diógenes Laercio se podía escribir «la filósofa», mientras que en Francia, hasta 1960, era imposible…

Este dato gramatical implica algunos *realia*: esa forma lingüística permite suponer que existieron otras mujeres filósofas, aunque hayan desaparecido sus menciones.

Hiparquía se apasionó por la doctrina y el estilo de vida de Crates de Tebas, un filósofo cínico de la escuela de Diógenes de Sinope. Rechazó a todos sus otros pretendientes y eligió a Crates, que se desnudó frente a ella mostrándole que eso era todo lo que poseía. Según Sexto Empírico, copulaban a plena luz del día. Hiparquía adoptó con vehemencia el estilo de vida cínico. Antípatro de Sidón le atribuye esta declaración: «Yo, Hiparquía, no elegí las tareas de las mujeres de ropas amplias, sino la vida vigorosa de los cínicos. No quise las túnicas con broches ni el calzado de suelas altas, ni las redecillas brillantes, sino la alforja compañera del bastón, el doble manto que combina con ellos y el cobertor del lecho tendido en el suelo».

También los filósofos, e incluso los cínicos, podían tener prejuicios misóginos. Un tal Teodoro, llamado el Ateo, le levantó la túnica para dejar su sexo al descubierto y le dijo: «¿Es esta la que dejó la lanzadera en el telar?». Sin inmutarse, Hiparquía le contestó que ella había elegido dedicar al estudio el tiempo que habría perdido en hilar y tejer.

Hipatia de Alejandría. Esta otra «hija de Safo», erudita y libre, fue mucho más tardía: estamos en el siglo IV de nuestra era, en Egipto, en plena ofensiva del cristianismo. De lengua y cultura griegas, hija del matemático Teón de Alejandría, uno de los pilares de la escuela matemática de Alejandría, esta mujer se hizo famosa por su sabiduría, su elocuencia y su belleza. Enseñaba filosofía, comentaba a Platón y Aristóteles y trataba de salvar lo que quedaba del pensamiento pagano y del neoplatonismo. También enseñaba matemáticas. Es autora de un comentario sobre las secciones cónicas de Apolonio y sobre las tablas de Ptolomeo. Una anécdota: «Al parecer, ella desalentaba, sin miramientos, a los alumnos que albergaban vanas esperanzas sobre ella. Dicen que exhibió un adminículo íntimo (que hoy sería desechable) ante los ojos de un pretendiente que la importunaba. Así él podría comprender, le explicó, la exacta naturaleza de lo que deseaba con tanta insistencia[4]».

En ese momento, se desarrollaba en Alejandría un violento conflicto religioso. El obispo Cirilo (beatificado) llevaba adelante una lucha feroz contra todo lo que se oponía al cristianismo. Hizo expulsar a la comunidad judía, persiguió a paganos y herejes. El populacho cristiano fanatizado por los monjes mató a Hipatia en 415. Esta tenía cuarenta años. Su vida se conoce a través de los historiadores de la escuela matemática de Alejandría. Puede encontrarse una bella evocación en *Hypatia*, novela de Arnulf Zitelmann[5].

Con esta nota trágica, cierro la mención de las «hijas de Safo».

Hasta aquí referí a una infinidad de amigas y alumnas de Safo, pero solo cité a tres: las que realmente están inscritas en la historia. De modo que la infinidad es supuesta, al menos en el mundo griego. Pero el estado fragmentario, alusivo, en que llegó hasta nosotros un eco de su realidad es significativo: estas mujeres han dejado su huella gracias a una especie de azar milagroso. Sea por haber frecuentado, como Aspasia, a otros personajes registrados por la historia, sea por haber sido más brillantes o más escandalosas que otras, o por haber sido marcadas con el sello de lo trágico, o, como Safo, por el del genio.

Supongo que hubo muchas más «hijas de Safo», que no fueron forzosamente filósofas ni científicas, sino poetas, artistas o simplemente mujeres libres, por lo que seguramente tuvieron que pagar un alto precio. Por eso es importante restaurar y conservar sus rastros, en un acto de arqueología.

«Entonces, ya que todo terminó muy bien,
ustedes, laconios, llévense a esas mujeres.
Y ustedes, atenienses, a estas de aquí.
Que cada marido esté junto a su esposa,
y cada esposa junto a su marido;
y luego, después de haber festejado
esos felices sucesos con danzas
en honor de los dioses,
tratemos de no cometer más errores».

ARISTÓFANES, *Lisístrata*

Aunque la tragedia griega se refiere explícitamente al mito, encuentra en él su marco, la sinopsis de sus argumentos y ese terreno común de conocimientos y de creencias que forman la base de una identidad cultural, el vínculo que establezco aquí entre el mito y la comedia tiene una doble intención: ilustrar las relaciones que ambos tienen con el inconsciente (en el sentido freudiano), y mostrar cómo la comedia «actúa» el mito, quizá sin darse cuenta, y lo interpreta en forma más o menos voluntaria.

Para la relación entre el mito y el inconsciente, me baso en el análisis freudiano de lo cómico en el *Witz* (el chiste), en su libro *El chiste y su relación con lo inconsciente*.

El mito y la comedia tienen en común una especie de ingenuidad, que le falta a la tragedia. Como dice Aristóteles en su *Poética*, uno de los elementos constitutivos de la tragedia es la *diánoia* (pensamiento, reflexión). En todos los autores trágicos —especialmente en Eurípides—, la tragedia piensa. Ofrece un mensaje más o menos claro, que puede llegar hasta la didáctica. Contiene una moraleja, que incluso se explicita a veces en escena: por ejemplo, en el juicio de Atenea en *Euménides*, de Esquilo, o la *rhesis* de la *Melanipe* de Eurípides, que demuestra la inteligencia de la naturaleza.

En cambio, si un autor cómico hacía razonamientos en escena, era un fracaso. Por supuesto, una obra cómica también podía contener una idea, una intención. Eso ocurre en Aristófanes. Pero esos razonamientos solo «pasaban» si estaban suficientemente *velados*. El autor que quería hacer reír —en el género griego de la comedia obscena— debía dirigirse al inconsciente del espectador, ir a buscar su risa a los estratos más primitivos, y hasta infantiles, de su inconsciente. Debía hablar de nalgas, falos, vulva, cuernos, pelos, animales, e incluso pipí-caca: todo ese material que provocaba la risa de los niños y de los soldados en los cuarteles (y de todo el mundo). Cuanto más burdo, grosero y escatológico, más hacía reír.

La pieza que Aristófanes consideraba su mejor obra, *Las nubes* —que era la más teórica, porque presentaba la oposición entre el «razonamiento fuerte»

y el «razonamiento débil»—, no impresionó al público y obtuvo el último puesto en un concurso. En una comedia, el pensamiento impedía su éxito.

La comedia de Aristófanes tiene un mensaje: su propósito es criticar la política de los atenienses, a la manera de un humorista de la actualidad. Pero el éxito de sus piezas proviene de un aspecto que no es en absoluto teórico: su aspecto propiamente cómico.

El inconsciente de lo cómico —aquello que hace reír— es un pensamiento, pero es un pensamiento inmediato, inconsciente, irracional. Lo mismo sucede con el mito. En él, actúan los mismos mecanismos, que Freud relaciona con el «proceso primario»: el absurdo, la contradicción, la mezcla de géneros, la ausencia de una consideración del tiempo y de los datos del espacio.

Freud explica lo cómico por medio de este análisis: la risa se produce cuando el estrato consciente, racional —al que llama «proceso secundario» (porque fue adquirido tardíamente)—, se ve desgarrado por la súbita irrupción del proceso primario (es decir, del inconsciente primitivo que siempre permanece en nosotros, incluso cuando nos volvemos adultos serios, conscientes y racionales).

La segunda razón para abordar en conjunto el mito y la comedia es que la comedia interpreta al mito, a veces sin saberlo (contrariamente a la tragedia, que reflexiona siempre sobre el mito, tomando sus distancias). Mostraré cómo algunos mitos juegan en el teatro de Aristófanes, aunque él pone en escena a seres humanos comunes, ni dioses ni héroes. El mito entra en la comedia como lo «reprimido». Aunque aparentemente uno lo haya olvidado, regresa para jugar su juego.

Veamos cuatro de esos mitos: las Amazonas, la «raza de las mujeres», Pandora y el grupo Deméter-Core-Baubo.

Daré una definición de mito tan breve y funcional como sea posible. Un mito es un relato originario. Cuenta una historia que pasó en otro tiempo, antes de la historia, antes de la humanidad «actual», y presenta dioses o héroes. El mito no se limita a «contar la historia»: tiende a perennizarla. Su «moraleja» es la siguiente: lo que fue, será. Por eso, apela a un ritual destinado a hacer revivir en la actualidad la historia pasada.

Por último, un mito se relaciona con una sociedad determinada que le da su credibilidad. Expresa sus valores profundos, una especie de consenso implícito. Los mitólogos encuentran en cierto nivel constantes y analogías entre todas las mitologías del mundo. Sin embargo, cada mitología posee su coloración local e histórica. Un mito griego no es un mito azteca, ni chino. Un

azteca comprende y vive inmediatamente su mito azteca, mientras que el mito griego o chino le resulta opaco y le parece una fábula. Pero como «nosotros», los occidentales modernos, seguimos siendo en gran parte griegos, esos mitos suyos perviven en nosotros.

He aquí cuatro mitos que ilustraban el imaginario griego común de aquella época sobre la «mujer».

Las amazonas. Este mito estructuró no solamente el pensamiento griego —particularmente ateniense—, sino que también tuvo repercusiones asombrosamente duraderas en el desarrollo ulterior de las ideas feministas.

El espectro de las amazonas habitaba el imaginario del ciudadano ateniense de la gran época ática.

Las amazonas serían «un pueblo de mujeres, descendiente del dios de la Guerra, Ares, y de la ninfa Harmonía. Se ubica su reino en el norte, sea en las laderas del Cáucaso, sea en Tracia, sea en Citia meridional, en las llanuras de la orilla izquierda del Danubio[6]». Es entonces un lugar distante, lejos de las fronteras, en la región de los «bárbaros». Se reconoce en este mito la *proyección invertida* del sistema de vida ateniense: un pueblo de hombres guerreros que se dirigen a sí mismos, sin mujeres que no sean sumisas. La continuación del mito nos muestra que no se trata solamente de una «imagen invertida» estática, sino de un contraste aterrador e incluso obsesionante, iniciador de acciones apotropaicas destinadas a conjurarlo.

Según el mito, las amazonas gobernaban sin hombres a su lado, y solo toleraban su presencia «como sirvientes, mutilaban a sus hijos varones al nacer, volviéndolos ciegos o rengos. Se dice también que los mataban y, en algunas épocas, se unían con extranjeros para perpetuar la raza y solo conservaban a las niñas. A esas niñas les quitaban un seno para que no les molestara en la práctica del arco o para el manejo de la lanza, y por esa costumbre se explica su nombre (*a-madzon*: aquellas a las que les falta un seno). Su pasión principal era la guerra[7]».

Aunque nunca se encontraron amazonas reales, siempre fueron buscadas, anticipadas e imaginadas, e incluso se creyó encontrar algunas en el Brasil —de ahí el nombre del río y de la región— y también en África. Según esta lógica pesadillesca, es cierto que las mujeres que se armaran de esta manera encontrarían el modo de resolver el difícil problema planteado por el pensamiento ateniense: cómo reproducir la raza humana prescindiendo del otro sexo. El mito de las amazonas muestra que se ha pensado en esa cruel hipótesis. Explica por qué instituciones tan violentas hacia las mujeres

impiden que la hipótesis se realice conjurándola activamente, obsesivamente, en forma de un permanente combate.

La «raza de las mujeres». *Genos gynaikon*: este otro mito, no identificado como tal en las mitografías, pero conectado con el de las amazonas, se inserta en muchos otros mitos atenienses, entre ellos, el de la autoctonía. El pueblo de los atenienses se representaba a sí mismo míticamente como autóctono, es decir, en el sentido propio del término, «nacido de la tierra». Su ancestro, Erictonio, era «el niño milagroso nacido de la Tierra, fecundada por el deseo de Hefesto hacia la virgen Atenea». Hefesto —Vulcano en la tradición latina —, dios de las Fraguas, civilizador por excelencia, fabricaba los instrumentos de guerra. Contrariamente a todos los demás dioses del panteón, era feo y deforme. Se suponía que había nacido de Hera sola. Hera, la mujer de Zeus, lo había concebido «por odio y despecho hacia su esposo[8]», que la engañaba.

Hefesto, marido engañado de la bella Afrodita, primer cornudo famoso, convocó a los dioses para que se rieran de la causa de su infortunio, cuando arrojó frente a ellos un hilo de hierro atrapando en la cama a la pareja adúltera de Afrodita y Ares. Atenea, por su parte, era hija de Zeus solo: había salido de su cabeza con la ayuda de Hefesto, que la sacó de allí dando hachazos en la frente del divino padre. Ella tenía horror por las relaciones sexuales y permaneció virgen (*parthenos*). Dominado por su deseo, Hefesto la abrazó. Ella lo rechazó: el esperma de Hefesto cayó sobre la tierra, a la que fecundó. Erictonio nació de esa curiosa unión: coito interrumpido antes del acto. Se supone que de ese niño singular nació el pueblo de los atenienses.

¡Pero no de las atenienses!

Fue necesaria una segunda génesis para engendrar a la «raza de las mujeres». Esta nueva génesis involucra a Pandora. Se reúnen los mismos protagonistas: Hefesto y Atenea, esta vez fabricantes, y no ya progenitores.

Pandora. Su nombre significa «la que recibió todos los dones», o bien «la que es el don de todos» (quiere decir: de todos los dioses). En un mito hesiódico, ella es la «primera mujer». «Fue creada por Hefesto y Atenea, ayudados por todos los dioses, por orden de Zeus. Cada uno de ellos la adornó con una cualidad: Pandora recibió la belleza, la gracia, la habilidad manual, la persuasión, etc. Pero Hermes puso en su corazón la mentira y el engaño. Hefesto la había moldeado a imagen de las diosas inmortales y Zeus la destinó al castigo de la raza humana, a la que Prometeo acababa de darle el fuego divino. Fue el presente que todos los dioses les entregaron a los hombres, para su desgracia».

La «raza de las mujeres» fue entonces para los atenienses, y en algún sentido para todos los guerreros griegos, el efecto de un castigo divino. Zeus castigó a los hombres a través de las mujeres, por haber recibido de Prometeo los medios para desafiarlo y por haber encontrado, gracias a las obras prometeicas, el remedio para su deficiencia original.

El castigo que proviene de Pandora se basa en su gracia, su belleza, que seduce a los hombres, pero disimula su profunda maldad, su peligrosidad. Todo el mundo conoce el relato de su vasija (o su caja). Los dioses le obsequiaron una vasija que no debía abrir, que contenía todos los bienes y todos los males del mundo. Como Eva en la Biblia, Pandora, curiosa, no resistió la tentación de saber. Cuando abrió la vasija, todos los bienes volaron hacia el cielo y todos los males se abatieron sobre la Tierra. En el fondo de la vasija quedó un solo bien, relativo, que atenuaba la desgracia de los hombres: la esperanza.

El castigo de los hombres era que debían tener relaciones sexuales con las mujeres para reproducir la raza humana. De ahí proviene toda la economía de la relación sexual generada por esa sociedad griega. Esa economía no es original —se la encuentra en la mayoría de las sociedades—, pero Grecia la tematizó en el mito.

Economía sexual del patriarcado (poder del padre) y de la falocracia (poder del varón): ¿cómo hacer para reproducir la sociedad de los hombres-guerreros?

Había que reglamentar la relación entre los sexos con el fin de usar a las mujeres exclusivamente para la necesaria reproducción (obrando por la esperanza), pero eliminar su peligrosidad encerrándolas, como se encierra en nuestras sociedades modernas a los individuos peligrosos en las prisiones. Esta prisión de la «raza de las mujeres» se llamó entre los griegos *gineceo*.

En su *Historia de la locura en la época clásica*, como en *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Michel Foucault señala la diferencia de tratamiento del «otro peligroso» en las sociedades antiguas y en nuestras sociedades modernas.

«Externamiento» en las sociedades antiguas, «internamiento» (o «encierro») en las sociedades modernas, a partir del siglo XVII. Los griegos ignoraban las prisiones, y por supuesto, los hospitales psiquiátricos. Los «otros peligrosos» eran expulsados al exterior, desterrados de la ciudad, algo que para un griego era el castigo más grave. Pero los griegos hacían una excepción con las mujeres: el tratamiento de su peligrosidad era el encierro.

Un tratamiento peligroso y ambiguo, porque de ese modo se formaba un enemigo del interior.

Aunque fuera la práctica más habitual, en el imaginario del mito, esos varones echaban a las mujeres al exterior, bajo la forma de las peligrosas amazonas, o bien relegaban a los poderes femeninos bajo la tierra (Deméter y su hija Core en el mito siguiente, como también en las Euménides). En cuanto a las mujeres que no eran encerradas ni enterradas —las que denomino hijas de Safo—, se movían en un espacio físico y mental peligroso: el de las cortesanas, las «anormales», excepcionales, raras: ni completamente afuera, ni completamente adentro.

Deméter, Core y Baubo (la vulva mítica). Estas tres figuras se unen en otro complejo mítico. Deméter pertenece a la misma generación divina que Zeus y Hera. Como Zeus, es hija de Cronos y de Rea: por lo tanto, es su hermana. Pero pronto formó parte de las antiguas divinidades que serían relegadas lejos del panteón de los nuevos dioses, los «olímpicos».

Deméter es la diosa del trigo, de la tierra cultivada, y está asociada como tal a Dioniso, dios del vino y de la embriaguez. Se la celebraba en cultos secretos iniciáticos, que no eran los de la ciudad: los misterios eleusinos. Se le rendían cultos particulares, dedicados especialmente a las mujeres: las Tesmoforias. Las mujeres celebraban esos cultos una vez por año, sin hombres: un privilegio que les concedían, junto con los cultos de Dioniso, en los que oficiaban como bacantes, y los de Adonis[9].

Tanto en la leyenda como en el culto, Deméter está estrechamente unida a su hija, la virgen Perséfone (o Core). Forman una pareja llamada simplemente «las diosas». Core creció feliz entre las ninfas, sin pensar en el matrimonio. Su tío Hades se enamoró de ella y la raptó, con la ayuda de Zeus. Mientras la niña cortaba un narciso (o un lirio), la tierra se abrió y Hades la arrastró al mundo subterráneo de los Infiernos. Deméter recorrió el mundo en su busca durante nueve días y nueve noches, con una antorcha en cada mano, sin comer ni beber, sin bañarse ni adornarse. Bajo el aspecto de una anciana, se sentó en Eleusis sobre la «piedra sin alegría». En ese momento, Baubo, la mujer-vulva, *la hizo reír*.

Como el exilio de Deméter hizo que la tierra fuera estéril y el mundo se desesperara, Zeus le ordenó a Hades que le devolviera a Core a su madre. Pero era demasiado tarde: interrumpiendo su ayuno, la joven había comido semillas de granada (como Eva había comido la manzana…) y eso la unía definitivamente a Hades. Hicieron un trato: Deméter volvería al Olimpo, pero Core repartiría su tiempo entre los Infiernos y su madre. Salía del mundo

subterráneo en la primavera y volvía a la tierra en otoño. Las mujeres la celebraban en noviembre, después de la siembra de invierno.

Situemos al margen de este mito a la extraña *Baubo, la mujer vulva que exhibe su sexo*. Cuando Deméter, enloquecida de dolor, llegó a Eleusis, en su desesperada búsqueda de Core, Baubo trató de consolarla. Para reconfortarla, le ofreció una sopa. Deméter la rechazó. Por disgusto, o para entretener a la diosa, Baubo hizo bromas obscenas mostrándole su vulva. Deméter, divertida, empezó a reír y aceptó la sopa. Rompió su ayuno y aceptó el trato concerniente a Core.

Los mitólogos y los psicoanalistas analizaron las variantes de este mito sin dilucidarlo realmente. Según una de ellas, fue el pequeño Yaco, el hijo de Deméter, a veces identificado con el propio Dioniso, quien hizo reír a la diosa al aplaudir el gesto de Baubo. Según otra, fue Yambe, hija de Pan y de la ninfa Eco, sirvienta en Eleusis, y no Baubo, quien alegró a la diosa con sus bromas.

Para Georges Devereux, mitólogo y psicoanalista, Yaco es un equivalente de la Vulva, relacionada con el cerdo y con la *cerda*, pero también un «equivalente femenino del falo». Relaciona el nombre de «Baubo» con el vocablo *baubon*, que designaría… al consolador. En el Museo de Berlín hay un dibujo de Baubo sentada sobre un puerco, con las piernas abiertas y mostrando su vulva, realizado según una estatuilla romana tardía, hoy desaparecida. Goethe escribió varios textos sobre Baubo. *Fausto*: «La vieja Baubo llega sola, montada sobre una cerda». *La morfología, I*: «Y así, hasta los naturalistas se dejaron seducir, de modo que al observar algunas desnudeces de la buena Madre, encontraron en ella, como en la antigua Baubo, un motivo para reírse».

Lo importante de este mito es que se vincula con la risa consoladora, y que una mujer puede exhibir su sexo, algo que, para la ortodoxia freudiana, no es evidente, ya que Freud concebía el sexo femenino como «nada para ver, nada para mostrar». Y por último, que los griegos asociaban esta exhibición de la vulva (y del consolador) con cultos secretos celebrados por mujeres o por iniciados. Todo esto hace suponer que antes de la instauración del culto al Falo, hubo un culto primitivo a la Vulva, que la nueva religión habría destronado: por eso, la exhibición de Baubo consuela a la antigua divinidad.

Veamos ahora cómo esos cuatro mitos se encuentran actuados, interpretados en la comedia, especialmente en Aristófanes, el único autor cómico contemporáneo de Sócrates y de Eurípides de quien tenemos un corpus bien conservado, aunque muy incompleto (once piezas de cuarenta y

cuatro). Conocemos los nombres de otros autores cómicos de la época, entre ellos, Cratino, Eupolis y Dífilo, pero su obra no se ha conservado.

En el teatro griego había dos géneros: el trágico y el cómico, más otro, intermedio y más tardío, heterogéneo, llamado «drama satírico». Los dos últimos tendrían un mismo origen: la procesión fálica, o *Comos*, que se realizaba durante las fiestas de Dioniso. La fiesta popular del *Comos* se realizaba después de la ceremonia religiosa. Estaba compuesta por una procesión fálica alrededor de la cual se formaba un cortejo burlesco, y en la que el pueblo se entregaba a canciones y bromas obscenas.

Paradójicamente, fue la tragedia la que se desprendió primero de esa alegre fiesta popular para constituir un arte oficial, a partir de la puesta en escena de los sufrimientos de Dioniso, perseguido y desmembrado por los Titanes. El núcleo de la tragedia, como bien lo vio Nietzsche**[10]**, consistía ante todo en la presentación como espectáculo —danza y música— de la «pasión» de Dioniso. Unos cincuenta años más tarde, hacia 460 antes de nuestra era, la comedia también se convirtió en un arte oficial representado en el teatro y que daba lugar a concursos.

Como una suerte de retorno al origen. ¿«Retorno de lo reprimido»?

Debemos lamentar la pérdida de esa parte de la *Poética* de Aristóteles que se dedicaba, según su plan anunciado, a un estudio de la comedia: habríamos sabido un poco más sobre sus orígenes. Si creemos la hipótesis lúdicamente sugerida por Umberto Eco en *El nombre de la rosa*, la desaparición del texto de Aristóteles tendría un sentido ideológico, como el de todas las censuras. Unos monjes austeros la habrían hecho desaparecer en forma intencional, pues consideraban que la risa era indigna del hombre, de naturaleza satánica. Es verosímil. Notemos la extraña suerte de la conservación (parcial) de la *Poética* de Aristóteles: su discípulo Teofrasto había conservado el texto sin publicarlo. Este quedó escondido en un sótano para escapar a la censura y al saqueo, y solo se exhumó, en mal estado, a principios del siglo I antes de nuestra era, cuando empezaron a copiarlo y publicarlo, en Roma.

Lo cierto es que la comedia procuraba esa distensión liberadora, y en ese sentido, buena, de la risa.

Sin embargo, mostraré que existe en esos textos una comicidad «de reacción» en el sentido político del término, y me pregunto si ese aspecto reaccionario no ocupa casi toda la comicidad de hoy. Quiero decir que lo cómico marca a menudo una voluntad de tomar las cosas en lo más bajo de una «realidad» que se supone inamovible y «evidente»: la gran evidencia de lo cómico. Suscribo el juicio del crítico Jules Lemaître cuando designa a

Aristófanes como «la más estrecha cabeza de reaccionario a ultranza[11]», tomando en cuenta que el propio Lemaître, al involucrarse con la Acción Francesa, se convirtió en un redomado reaccionario.

Aristófanes. Nació en Atenas hacia 445 antes de nuestra era. Se ignora la fecha de su muerte. Fue un genio precoz: escribió su primera comedia a los dieciocho años. Usó diversos seudónimos, entre ellos, Calístrato (el «ejército de lo bello»), para firmar *Lisístrata*. Era oficialmente pacifista, pero con posiciones poco estimulantes, si se lo compara con el cosmopolitismo de su «enemigo» Eurípides: chauvinismo griego (todos nosotros contra los bárbaros), defensa de un orden antiguo «amenazado» en política y en religión. Fue uno de los primeros acusadores en el proceso de Sócrates, no solamente un acusador real en el momento de los hechos, sino que, al hacer un retrato completamente falso de Sócrates en *Las nubes* (Sócrates acusado de impiedad y de pasión física), arrastró a la opinión pública a ese juicio extraordinario: Sócrates, declarado culpable por el tribunal popular por una *pequeña mayoría* de votos, fue condenado a muerte por una gran mayoría. ¡Hasta los que lo creían inocente lo condenaron a muerte!

Como solían hacerlo los cómicos, Aristófanes atacaba en todos los niveles a sus adversarios con una deshonestidad tan eficaz que los ingenuos ni siquiera lo notaban. A él le debemos la larga tradición de un presunto Eurípides misógino. Calumnia a Aspasia y coopera en su proceso por impiedad. En una palabra, este señor genial no parece haber sido muy amable. Sin embargo, hay que leerlo.

Como dice Aristóteles en su *Poética*, la tragedia eleva al hombre hacia lo superior y lo heroico, y la comedia lo hace descender hacia lo inferior. En cuanto a su público, Aristófanes sabía qué tenía que hacer. Se trataba de «hacer que se riera de las mujeres». Aristófanes provocaba esa risa interpretando los mitos. Para él, quizá de manera bastante consciente, pero para el público específicamente masculino al que se dirigía («nosotros-los-hombres-que-nos-reímos-abundantemente-de-las-mujeres»), excitando la parte de su inconsciente que concordaba con el mito.

La toma de la Acrópolis por las mujeres en *Lisístrata* (o el retorno de las amazonas). Para que se entienda bien lo cómico del espectáculo, debemos recordar que todas las obras eran interpretadas por actores masculinos. Lo mismo ocurría en la tragedia, pero la vestimenta trágica era sobria y noble. En cambio, en la vestimenta cómica aparecían enormes falos de cuero, nalgas, vientres y senos postizos.

En una pieza que mostraba una acción desarrollada por las mujeres, se inscribía este primer aspecto cómico material, del tipo de las representaciones que se realizaban en los cuarteles por soldados disfrazados de mujeres. Aristófanes les mostraba a los hombres, al *demos* de Atenas, una acción que era, por definición, imposible, graciosa incluso por ese motivo. Una imposibilidad fundamental y de principio: una asamblea política de mujeres, una acción política realizada por las mujeres. Este es uno de los elementos que, según Freud, provoca la risa: el absurdo de lo imposible. *Lisístrata* pone en escena la parodia de una acción guerrera llevada a cabo por «las mujeres».

La protagonista Lisístrata (cuyo nombre significa: «La que disuelve los ejércitos») no convoca solamente a las mujeres de Atenas, algo que ya sería formidable, sino a las mujeres de toda Grecia, que estaba en guerra en ese momento (la pieza se representó en 411 antes de nuestra era, dos años después de la campaña de Sicilia que llevó a Atenas a la ruina), entre ellas, a las mujeres del Peloponeso, las laconias, es decir, las del bando enemigo.

Se produce un hecho aún más grave: las mujeres se apoderan de la Acrópolis, es decir, de la Ciudadela. Nada menos. Como si se dijera la Kaaba en La Meca, o el Vaticano en Roma, o el Palacio del Elíseo, o la Casa Blanca. La Acrópolis era el lugar por excelencia de Atenas: un lugar elevado, destacado, «fálico» por su topografía, en el que se concentraban todos los poderes simbólicos y religiosos de esa ciudad guerrera, y por lo tanto, su tesoro de guerra.

Veamos cómo interpreta Aristófanes el mito de las amazonas. Las amazonas acampan en la colina del Areópago, la colina de Ares. La tropa al mando de Lisístrata acampa en la colina sagrada de la Acrópolis.

El medio de acción de esas mujeres insurgentes consiste en negarse sexualmente al deseo de los varones, como lo hacían las amazonas.

Del ser y del deseo de las mujeres (o el retorno de la «raza de las mujeres»). ¿Esas mujeres insurgentes tenían un proyecto político, una aspiración a la ciudadanía, una reivindicación de derechos que pudiera medirse, como la de los hombres, desde el punto de vista de la ciudad y sus instituciones? ¡Nada de eso! Aparentemente, querían detener la guerra entre los griegos. ¿Por motivos morales, humanitarios, gracias a una reflexión sobre los beneficios de la paz y el peligro de la guerra, por motivos generosamente cosmopolitas? ¡De ninguna manera!

Las mujeres querían el fin de la guerra simplemente para poder tener —que me perdonen la expresión, pero está en el texto— la verga de sus hombres en sus camas. Porque no podían prescindir de ellos. Se enfermaban.

Aristófanes dedica páginas desopilantes a la confesión, que hacen las propias mujeres, de su furia sexual.

Notemos al pasar que el espectáculo confirmaba de este modo el orgullo fálico de los espectadores atenienses: nuestras mujeres nos necesitan para eso, es visceral, no pueden prescindir de nuestros penes. Ellas los definían permanentemente: grandes, gruesos, poderosos, rígidos. Y los evocaban metafóricamente por medio de cosas que poseían esos atributos: rocas, montañas, espadas, lanzas, árboles.

Veamos esta comparación freudiana en el marco de la estructura del inconsciente en el sueño, el mito y lo cómico. En *La interpretación de los sueños (Die Traumdeutung)*, Freud revela uno de los mecanismos del sueño: el simbolismo, en el que todo remite a lo sexual: órganos y actos. Una espada, un árbol, un faro o una torre designan al órgano masculino. Una vaina, una caja, una bolsa, un odre, al órgano femenino. Un barco, un caballo o cualquier otro medio de transporte, al acto sexual. Al leer a Aristófanes, parece que él hubiera leído a Freud. Freud, en todo caso, leyó, por supuesto, a Aristófanes.

Retorno de la «raza de las mujeres»: esos seres de una naturaleza distinta de la nuestra, que no pueden comprender nuestros valores, nuestras leyes, nuestras instituciones: ese flagelo que los dioses les impusieron a los hombres obligándolos a aparearse con ellas para poder hacer hijos y confirmar la esperanza.

Del engaño femenino (o el retorno de Pandora). ¿Cómo actuaron las mujeres para llevar a cabo su plan? Con mentira y astucia, por supuesto. Mentira, porque ocultaron la verdad, haciendo creer lo falso. La verdad era que las mujeres deseaban fuertemente el sexo de sus hombres. Fingieron entonces no desearlo. La astucia consistía en hacer todo para provocar a los hombres fingiendo que se ofrecían. Enviaron a las más bellas y excitantes a la primera línea, ataviadas con lo más atrevido para llevar a los hombres al colmo de la excitación, con la misión de negarse a último momento.

Sus armas: maquillaje, perfumes, vestidos azafranados, «camisitas transparentes», calzado fino, «delta bien depilado» (esta precisión del texto indica que las atenienses depilaban su cuerpo e incluso su sexo). Cuando los hombres ya no soportaran el deseo por ellas, cuando llegaran al último grado de una erección dolorosa, se rendirían y declararían la tregua que ellas pedían.

Retorno de Pandora: por su belleza, su gracia y su encanto, ella se convertía en la «trampa profunda[12]» de los hombres, a quienes obligaba a rendirse para copular con ella y engendrar a la humanidad sufriente, así castrados en su orgullo prometeico. Bajo las especies engañosas de Pandora,

la mujer le impedía al varón ser un héroe, encerrándolo en los límites de un ser humano, demasiado humano.

Admitiendo ingenuamente su lubricidad natural[13], ellas se comprometían en un juramento que les costaba muy caro al principio, pero del que esperaban un gran bien futuro: «Ningún hombre, ni amante, ni marido, se acercará a mí en erección (*lo hace repetir*). Pasaré mi vida en casa, sin varón… Muy bien arreglada y con mi túnica amarilla… Jamás cederé de buen grado a mi hombre… Me dejaré hacer y permaneceré inerte… y no elevaré mis zapatitos blancos hacia el techo… No adoptaré una pose de leona sobre un rallador de queso», etc.

Prácticas secretas (o el regreso de Deméter-Core-Baubo). Las mujeres no lucharían a la luz del día, por supuesto, sino en secreto, como se entregaban a los cultos que les concedían lejos de las celebraciones oficiales. Mi referencia principal es *Las tesmoforiantes* de Aristófanes. La fiesta de las Tesmoforias celebraba a las dos diosas tesmoforiantes («las que llevan las instituciones antiguas»): las divinidades agrícolas Deméter y Core.

Como esos cultos estaban reservados a las mujeres, Aristófanes no podía conocerlos —al igual que los demás hombres atenienses— y no quiso correr el riesgo de ponerlos en escena. Es claro que despertaban fantasías en más de uno. ¿Qué hacen las mujeres cuando están solas, sin nosotros? Sobre la base de esa fantasía, de esa curiosidad de los hombres por las actividades secretas de las mujeres cuando estaban entre ellas, Aristófanes construye su pieza, cuya comicidad es aún más tosca, más pesada que la de *Lisístrata*.

¿Qué hacen las mujeres en sus cultos secretos? Ante todo, pasan el tiempo diciendo groserías. Solo hablan de sexo. Luego se entregan a su embriaguez y su glotonería bien conocidas, a todas sus perversidades y hurtos diversos. Para condimentar la cosa, deciden ajustar cuentas con su presunto enemigo: Eurípides. La pieza gira en torno a esta acción: un verdadero ajuste de cuentas literario entre Aristófanes y su enemigo.

Aristófanes utiliza los cultos secretos de las mujeres para interpretar ese deseo de asesinato que les atribuye. La pieza está llena de citas de Eurípides y alusiones paródicas a su persona y a sus obras. ¿Por qué es Eurípides el «enemigo de las mujeres»? Porque muestra en escena a «Melanipes y Fedras en vez de mostrar a virtuosas Penélopes», porque revela toda su vileza (real, por otra parte, y ellas lo saben), todos sus vicios, sus perversiones. Ya se ha visto qué pensaba Aristófanes de las mujeres. No era demasiado diferente de lo que él le atribuía a Eurípides (mecanismo freudiano de la proyección). Los dos se enfrentaban en lo mismo que, según los términos de Aristóteles

(*Poética*), Eurípides hacía en el modo de la grandeza, de la nobleza, y Aristófanes, en el modo de la broma picante «normal», que se aceptaba porque no representaba ningún peligro para el orden.

Las tesmoforiantes se representó el mismo año que *Lisístrata*, en 411 antes de nuestra era, dos meses más tarde (en las Grandes Dionisíacas), y dos años después de *Melanipe* de Eurípides. Se trata claramente de una respuesta, una réplica a lo que el trágico presentaba como inquietante e insoportable.

Una réplica irónica, ingeniosa, traviesa: Eurípides, defensor de la mujer inteligente que piensa y razona —e incluso, que *filosofa*—, se ve acusado por el más grande de los misóginos. Es acusado, no de frente, por un hombre, sino, al parecer, por las mujeres mismas, que quieren matarlo. Él termina por salvarse vergonzosamente, ridiculizado, después de comprometerse a dejar de hablar mal de ellas. ¡Así se inventa una reputación!

Si Deméter y Core regresan, parodiadas e invertidas, puede esperarse el regreso de Baubo, con su vulva exhibida y sus consoladores. Ocurre. De una pieza a la otra, Aristófanes muestra a unas desvergonzadas barbudas y velludas, o —no se sabe qué es más ridículo— unas viejas que ya no tienen pelos pero que exhiben sus partes. El terror de las mujeres en *Lisístrata* es que no solamente ya no hay varones, sino tampoco consoladores de buen cuero, por el bloqueo debido a la guerra.

Para finalizar, entonces, una escena paródica que remite al mismo tiempo al grupo Deméter-Core-Baubo y a Pandora (mencionada en el bello prefacio de Nicole Loraux al libro de Giulia Sissa, *Le corps virginal*). Es una escena de *Las tesmoforiantes*. Uno de los personajes, «pariente de Eurípides», entra disfrazado de mujer para espiar sus ceremonias. Las mujeres lo descubren: está en peligro. Su defensa consiste en tomar como rehén a una niña (una «pequeña virgen»), a la que arranca de los brazos de su madre. La desnuda para sacrificarla en el altar (alusión al sacrificio de Ifigenia y otras vírgenes). Sorpresa: ¡la pequeña virgen resulta ser un odre de vino! El pariente de Eurípides lo despanzurra, produciendo una escena de la más alta comicidad. En Aristófanes, comenta Nicole Loraux, «el cuerpo hueco de las mujeres —bebedoras empedernidas— solo podía estar lleno de vino». La broma supone que ese cuerpo fue pensado efectivamente como un recipiente. En una «condensación freudiana», el odre con forma de mujer es al mismo tiempo un objeto para el sacrificio y para una desfloración. Esta condensación, que superpone la garganta de la virgen sacrificada con su sexo desflorado, hacía reír mucho al público.

Como moraleja se puede extraer que, como todas las buenas comedias, las de Aristófanes también tienen final feliz. Y la conclusión de la insurrección femenina en *Lisístrata* es que los matrimonios se reconcilian y cada uno vuelve a su casa.

Se desarrolló una acción palpitante, pero al final todo vuelve al orden, como antes, como se debe. Hay que rechazar a los innovadores, a esos Sócrates y esos Eurípides con sus nuevas ideas (siempre confusas), sus nuevas músicas, y volver a la buena vieja vida de antaño, cuando las cosas eran como debían ser y todo andaba bien.

Por medio de otro quiasmo cómico, en la actualidad, algunas compañías teatrales de mujeres representan a Aristófanes con una intención feminista, elevando a Lisístrata a la condición de heroína. En un sentido, es cierto que esta mujer demuestra algo: «Ellas quieren el amor, no la guerra». ¡Pero a qué precio! Ridiculizan y denuncian a las instituciones viriles, pero para mejorarlas, sin salir del gueto de la raza de las mujeres. Admitamos que hay algo cómicamente retorcido, y en ese sentido, positivo, en poner en escena, revisitándola en beneficio propio, esta farsa construida para levantar la moral de las tropas en un ambiente exclusivo de guerreros fatigados.

Por el mismo efecto de quiasmo, algunas feministas creyeron encontrar en la filosofía de Platón, e incluso —¡el colmo!— en la de Aristóteles, elementos para apoyar sus argumentaciones. Recortando textos, eligiendo pasajes sueltos del conjunto de una obra, practicando diversas contorsiones en esa gimnasia, se puede encontrar lo que se quiera.

ESPÉCULO FILOSÓFICO. LA MUJER, LAS MUJERES Y LO FEMENINO EN PLATÓN Y ARISTÓTELES

> «La primera desviación es el nacimiento
> de una hembra en vez de un macho.
> En efecto, la hembra es como un macho mutilado,
> y las menstruaciones son esperma, pero que no es puro.
> Le falta una sola cosa: el principio del alma».
>
> ARISTÓTELES, *Generación de los animales*

Los filósofos, que reivindican la razón y las ideas morales como el Bien y la Justicia, ¿son más capaces que los poetas de sostener ideas feministas? Terminemos este inventario de las ideas sobre las mujeres en el mundo griego

analizando el tema de la mujer, las mujeres y el universo femenino a través del prisma de una mirada filosófica, de una especulación.

Me concentro en las miradas de Platón y de Aristóteles porque fueron los únicos filósofos de la época que ofrecieron una teoría argumentada y sistemática, de la mujer y de las mujeres.

Tomo de la filósofa Luce Irigaray la teoría del espéculo, que es instrumento muy conocido por las mujeres. Es un objeto frío y un poco sádico, aunque útil para fines médicos, que los ginecólogos introducen en sus vaginas para observar su interior hasta el borde de la matriz[14].

El término filosófico «especulación» proviene del latín *speculare*, que significa «mirar». Su significado es exactamente el mismo que el del griego *theoria*, que está etimológicamente vinculado con la idea de *teatro*: lo que se mira, lo que se envuelve con una mirada.

A propósito del espéculo, de la *theoria* y del teatro, se destaca la relación que tuvieron con el teatro Platón y Aristóteles, pensadores contemporáneos que actuaron en el mismo lugar de Atenas. Pero ¿qué griego de esa época no la tenía? Antes de hacerse filósofo, Platón escribió tragedias. Al parecer, las destruyó, porque consideraba que la poesía era un arte imperfecto, y buscó en la filosofía una profundización o depuración de la *mirada* (metáfora recurrente bajo su pluma): una mirada que llega más lejos, más profundo. Aristóteles no escribió teatro, por lo que se sabe (solo algunos diálogos socráticos que desaparecieron), pero escribió genialmente sobre el teatro. Su *Poética* se limita, de hecho, a una reflexión sobre el teatro, en particular sobre la tragedia. En esa obra, se expresa en forma accesoria y sucinta sobre las demás artes (música, pintura, versificación), mientras que se explaya sobre el teatro, como si lo considerara un modelo para todo el arte[15].

La relación de estos dos filósofos con el teatro tuvo consecuencias en sus teorías, no solo en sus referencias a las figuras teatrales, sino también por la naturaleza de la mirada que dirigen hacia su objeto, considerado como un espectáculo. En ambos, la mujer es puesta en espectáculo, desde el punto de vista de un espectador que solo podría ser un varón.

Doble espectáculo: el que considera su naturaleza externa y el que trata de visionar la naturaleza interna, entrando al interior de su cuerpo para captar su realidad oculta, subiendo por sus orificios hasta lo que la funda: la matriz. Por eso, a pesar de todo, el método arqueológico —es decir, incluso psicoanalítico — sigue siendo necesario.

No podemos limitarnos a leer ingenuamente esas obras, como quien individualiza en una gran filosofía sistemática distintos sectores: metafísica, moral, política, lógica o estética, a las que habría que agregar la feminística. La feminística de Platón y de Aristóteles parece comandar —y me atrevería a decir, contaminar— la organización de los diversos sectores del sistema. Es la lectura que yo propongo, enriquecida por los aportes teóricos de Luce Irigaray y Jacques Derrida.

Platón, el oblicuo. Elegí la palabra «oblicuo» para contraponer el carácter complejo, paradójico y matizado del pensamiento del universo femenino en Platón, con el carácter «cuadrado», macizo e inequívoco del de Aristóteles. «Oblicuo» (*Loxias*) era uno de los apodos de Apolo, por la ambigüedad de sus oráculos.

Platón está fuertemente marcado con el signo de Apolo. Según Diógenes Laercio, habría nacido un 7 de mayo, «aniversario del nacimiento de Apolo en Delfos». Diógenes Laercio añade que la madre de Platón, Perictione, habría permanecido virgen hasta el parto, gracias a la intervención de Apolo. La idea de un nacimiento virginal, lejos de ser un invento del cristianismo, era una idea griega bastante común. Volveré sobre esto. En realidad, esa idea aparece en todas las mitologías del mundo. ¿En qué es «oblicua» la relación de Platón con el mundo considerado femenino?

Por una parte, ese pensamiento se muestra desprovisto de misoginia. Por otra, desarrolla un proyecto político claramente falocrático. Esto nos obliga a reconsiderar esos términos, que no coinciden forzosamente.

Se encuentra en Platón una especie de obsesión por lo femenino, flagrante en algunas figuras y metáforas, en algunos conceptos y procedimientos de exposición, como la famosa mayéutica (el arte de la partera). Uno de sus diálogos, el *Teeteto*, está íntegramente construido sobre esta metáfora: las aventuras del alma, del conocimiento y de la verdad están representados en él bajo la forma de un embarazo seguido por un parto, fecundo o no.

Contrariamente a la mayoría de sus contemporáneos, Platón consideraba a las mujeres como iguales a los hombres en inteligencia, valentía y otras cualidades morales. Las capacidades de sus cuerpos les permitían llevar armas y ser excelentes soldados. En la *República* —proyecto de sociedad ideal—, el cuerpo de las mujeres aparece en cierto sentido inespecífico. Platón, ateniense de pura cepa y de familia ilustre, no era de los que despreciaban las costumbres espartanas: «En cuanto al que se ríe de la desnudez de mujeres que, con el mejor de los fines, se ejercitan en la gimnasia, ese hombre […] no sabe en absoluto […] de qué se ríe, y menos qué hace» (*República*, V).

Las jóvenes de Esparta y de algunas otras ciudades griegas practicaban gimnasia, desnudas, y desfilaban por las calles con túnicas cortas. La gimnasia hacía que sus cuerpos fueran prácticamente equivalentes a los de los varones: aptos para la guerra y para toda clase de trabajos físicos, aun cuando eran un poco menos fuertes que los de los varones.

Más asombroso, más excepcional, más admirable —¡en un ateniense!— es la opinión de Platón sobre la mente y, en particular, sobre que la inteligencia de las mujeres era igual o mejor que la que tenía sobre sus cuerpos. Consideraba que eran tan inteligentes como los varones y debían recibir la misma educación que ellos, que eran capaces de filosofar e incluso de administrar el Estado: «… no hay ninguna ocupación concerniente a la administración del Estado que sea propia de la mujer en cuanto mujer ni del hombre en cuanto hombre. Más bien, las aptitudes naturales han sido distribuidas de igual manera entre los seres vivos de los dos sexos, y la mujer tomará parte naturalmente en todos los objetos de ocupación…» (Ibíd.).

Estos pasajes llevaron a diversos comentaristas, hombres o mujeres, a sostener la idea de un «feminismo de Platón[16]», valorizada por una corriente universalista que reclama una igualdad hombre-mujer basada en el rechazo de la diferencia entre los sexos. Para esta corriente del feminismo, a menudo —pero no siempre— vinculada a ópticas con influencias marxistas, las mujeres serían iguales a los hombres siendo idénticas. En esta perspectiva «unisex», nada les impide a las mujeres vivir exactamente como los hombres: algo que aparentemente sería lo mejor que ellas podrían hacer.

Fuera del contexto político, Platón presenta figuras femeninas misteriosas, o tentadoras. Por ejemplo, la sorprendente Diotima, que, en *El banquete*, es considerada la maestra del sabio por excelencia: Sócrates. Diotima no remite a ninguna biografía real. Es una ficción de Platón. Una bella ficción.

Muchos diálogos de Platón pertenecen al género «agonístico», es decir, de combate, leal o no (según los términos expuestos por Diógenes Laercio), pero *El banquete* pertenece al género *gímnico* (de ejercicio), y dentro de ese género, a la *mayéutica*. Confieso mi gusto —fascinado— por este magnífico diálogo, el más teatral de todos los de Platón, ya que muestra una acción y personajes bien diseñados, que se prestan a la puesta en escena. Este diálogo generó toda una corriente de pensamiento, que va del neoplatonismo a las místicas cristianas y musulmanas, al *fin'amor* de los trovadores —pasando por las confluencias persa, árabe y judía— y a toda una concepción occidental del amor en la Edad Media, el Renacimiento (Dante, Petrarca), y mucho más allá.

Para Platón, no solo la mujer podía ser fuerte en cuerpo y alma, sino que también podía ser una poeta, como Safo, mística e inspirada. En *El banquete*, es una «mujer de Mantinea» quien le arrebata a Sócrates su papel habitual de interrogador y de… «sujeto supuesto saber». Diotima posee el saber supremo de la *sophia*, la sabiduría. Está iniciada en lo más importante, lo más valioso: el amor. Inicia en ello a Sócrates, que, frente a ella, parece un escolar.

Otros diálogos de Platón, como *Fedro*, marcan resurgimientos «safistas», entusiastas y dionisíacos. El *Fedro* explica que es más importante amar que ser amado, aun cuando el estado amoroso nos sumerge en trances y delirios. Defiende y describe poéticamente la exaltación y las proezas de la pasión erótica.

Último aspecto del «feminismo» de Platón: tuvo discípulas mujeres. Diógenes Laercio cita a dos: Lastenia de Mantinea y «Axiotea de Fliunte, que se vestía de hombre, según Dicearco», sin contar con el hecho de que le dedica su libro evidentemente a una platónica con estas palabras: «Pero, puesto que eres una amiga de Platón…».

Sin embargo, otro diálogo puede despertar nuestras sospechas en cuanto al «feminismo» de Platón: el *Menéxeno*. En él, presenta a un personaje real, que ya he mencionado al hablar de las «hijas de Safo»: Aspasia. ¿Qué dice Platón de esta mujer real, que fue libre y tenía además la ventaja de haber muerto hacía mucho tiempo? (No corría ningún riesgo de ser tachado de «cortesano»…). La presencia de una mujer históricamente real en el texto de un filósofo podía ser atractiva. Pero quienes se apresuraron a leerlo se decepcionaron. El objetivo de *Menéxeno* era ridiculizar a los hacedores de discursos, los oradores. Aspasia ofrecía el pretexto de la demostración. Contrariamente a los cómicos, Platón no la presenta con las características de una cortesana disoluta, de una «perra lasciva», pero el resultado es quizá peor: en ese diálogo, Aspasia ilustra lo ridículo y vano del pedantismo y de la inflación logomáquica. Sin embargo, nada de lo que aparece en su historia provee elementos para semejante demolición.

¿El «feminismo» de Platón se refería solamente a mujeres imaginarias, ideales, y no a las mujeres reales? Sería un lugar común del antifeminismo atribuirles a las «mujeres sabias» un discurso pomposo, «inflado», pesado. Deberemos rendirnos entonces ante la evidencia: detrás de su apariencia «feminista», el proyecto político de Platón era un proyecto falocrático.

República: una política totalitaria y falocrática. ¿Por qué *República*? Porque la historia andaba mal. En el momento en que escribió el libro, Platón lo experimentó cruelmente. Su juventud transcurrió durante la Guerra del

Peloponeso, que había comenzado cuatro años antes de su nacimiento y terminó cuando tenía veintitrés, con la derrota de Atenas. Se habían sucedido diversos regímenes políticos: oligarquía, tiranía, demagogia, democracia, entrecortados por golpes de Estado violentos. Sócrates fue condenado a muerte en la democracia.

Abandonada a sí misma, pensaba Platón, la vida política solo podía empeorar, salvo que se reconstruyera sobre bases perfectas. Con la convicción de que la desgracia política de las ciudades provenía del individualismo de los clanes y las familias, sumado a la dominación del dinero, Platón elaboró un proyecto destinado a unir a los ciudadanos en una totalidad sólidamente jerarquizada en tres clases. La clase más importante para la unidad social era la de los guardianes armados. Para impedir la disolución individualista de esa unidad, se obligaría a los guardianes, varones y mujeres, a llevar una vida completamente comunitaria. Contra el egoísmo de las familias, se instaura una comunidad de mujeres.

No se trata de una alegre utopía de intercambio, de esas que intentaron algunos reformadores místicos, anabaptistas, alumbrados o fourieristas. En la *República*, todas las mujeres pertenecen a todos los varones. Lo recíproco no es considerado. Sola o en grupo, la mujer *pertenece*. La educación de los hijos es igualitaria y colectiva. Ni los padres ni las madres identificarán a sus hijos.

Ocurre lo peor. Y el sueño feminista de Platón se convierte en una pesadilla.

Para mantener la excelencia de la raza (eugenesia), los magistrados regularían los apareamientos sexuales eligiendo a las mejores reproductoras. La elección se haría a sus espaldas, realizando presuntamente un sorteo, de modo que los guardianes tendrían la ilusión de una igualdad de posibilidades. Entre los veinte y los cuarenta años para las mujeres, y entre los veinticinco y cincuenta y cinco para los varones, ambos serían sometidos a la elección de los magistrados —no había magistradas—, que decidirían quién sería entregado a quién, qué niños serían educados a su vez como guardianes, y cuáles serían arrojados a la clase inferior de los productores campesinos y obreros.

Debido a su capacidad reproductora, la mujer estaría sometida al Estado: en ningún caso sería libre de desarrollar su vida y su sexualidad según su voluntad. Al diablo con los inventos —¿desviaciones?— de una Safo, las gracias de una Aspasia o el sabio celibato de una Hipatia. Reproducción obliga.

Aquí es importante distinguir estos dos conceptos: *misoginia* y *falocracia*. Hay poca misoginia en Platón, al menos de un modo manifiesto, pero evidentemente su proyecto político tiene un carácter falocrático. Se puede ser falócrata sin ser misógino y ser misógino sin ser falócrata.

Aclaremos los términos. La falocracia es un sistema de poder que impone una relación entre los sexos dominada por los varones, que someten la sexualidad y la fecundidad de las mujeres. La misoginia es un sentimiento, a menudo un *resentimiento*. Es misógino o misógina quien odia o desprecia la realidad femenina. Incluyo en este grupo a quienes (por ejemplo, algunas feministas universalistas) niegan, temen o desprecian la especificidad femenina en sus aspectos físicos o mentales, imponiéndole a toda la humanidad el modelo masculino.

Es poco frecuente encontrar en una filosofía tantas metáforas y figuras femeninas como en la de Platón. Por él, conocemos el nombre de la madre de Sócrates: Fenáreta. No es habitual conocer el nombre de las madres de los grandes hombres. Se diría que no tuvieron madre, que salieron, como Erictonio o Atenea, de una génesis íntegramente masculina, como las que se relatan en el Antiguo Testamento. Sócrates, no. Debemos agradecerle a Platón esa insistencia. También nombra al padre de Sócrates, Sofronisco, tallador de piedra. Fenáreta era partera. En esa época, era una profesión venerada, confiada a mujeres de saber y de élite, en la edad de la menopausia. Sócrates (por lo menos el personaje conceptual que elabora de él Platón) reivindica la profesión de su madre transponiéndola al terreno espiritual.

A pesar de la abstracción, Platón conserva lo que hay de femenino en la imagen, como en las palabras: *psyche*, el «alma», *aletheia*, la «verdad», *sophia*, la «sabiduría». Todas estas palabras son morfológicamente femeninas en griego. El alma está «encinta» de su saber, que está «en ella misma». No lo recibe del exterior. Sufre los tormentos de un embarazo y de un parto, para los cuales necesita la ayuda de una partera. El maestro, estéril como la mujer en su estadio menopáusico, es esa partera que la ayuda a traer al mundo a un niño, viable o no. La verdad es el niño parido por el alma.

Este es el sentido del original método pedagógico que es la mayéutica.

Otra oscuridad femenina, vinculada con la de la mayéutica, reside en la famosa alegoría de la caverna, que ocupa el centro del diálogo la *República*.

Entre los encantos de la filosofía de Platón están sus imágenes, sus alegorías y sus mitos —casi siempre atractivos—, que interrumpen el desarrollo serio de las ideas con lo que podría llamarse un «juego». Las imágenes, los mitos y las alegorías se asemejan a fábulas morales, a

parábolas. Tienen una intención pedagógica como activar la imaginación, despertar la curiosidad, suscitar interrogantes. Como todas las imágenes, se prestan —con la complicidad de su autor— a una multitud de interpretaciones. Toda imagen, dice el psicoanálisis freudiano, está «sobredeterminada». Las diversas significaciones que se extraen de ella no son forzosamente claras para quien la produce.

Había que ser una mujer filósofa, y psicoanalista, para captar, sentir la referencia matricial de la alegoría de la caverna. Es la lectura genial que hace Luce Irigaray en *Espéculo. De la otra mujer*.

El dispositivo especular de la caverna se parece asombrosamente al vientre de una mujer gestante. Hueco, oscuro, vasto: ese receptáculo se abre al exterior por el conducto estrecho de una vagina. Los seres humanos aún ignorantes permanecen allí, ligados por cadenas. Se encuentran tan bien que no sienten deseos de salir. Reciben los ecos y las especies («simulacros») del mundo exterior en forma de sombras que toman por la realidad. Deben hacer un esfuerzo considerable para salir de ese vientre y pasar por el conducto que lleva a la luz. No lo hacen por sí mismos: alguien los empuja, los tira como un fórceps hacia afuera, donde la luz los enceguece y los hiere.

El dispositivo de la caverna es también el de un teatro. Sus prisioneros ven y oyen un espectáculo dispuesto para ellos por directores hábiles y «cínicos». Detrás de un pequeño muro, llevan sobre sus espaldas los simulacros, estatuas de varones y de animales, cuyas sombras se proyectan sobre el fondo de la pared subterránea. La matriz femenina: teatro del que el varón, para pensar, debe extirparse dolorosamente, para poder purificarse de ella.

¿Qué podemos deducir de esto? Que toda la especulación platónica se origina en esa matriz de la que es preciso salir para llegar al mundo luminoso del Bien, cuya metáfora es el Sol. El sol de una verdad única que se debe alcanzar liberándose dolorosamente de la materia y del cuerpo, en una negación de los orígenes.

La materia es *Jora (khôra)*[17]. Jacques Derrida, otro filósofo de la actualidad, enriquecido por el psicoanálisis, muestra cómo Platón convierte a esa Jora «femenina» primitiva pero impasible, amorfa y siempre virgen, en la materia de la cual se extirpa la idea. Derrida conecta la presencia englobante de esa «Jora femenina» con la interrupción del discurso por mitos en los diálogos de Platón: singularidad de su escritura que hace alternar lo serio y lo no serio en una deriva lúdico-mitológica. Sobre esta base, Derrida hace observaciones en cuanto al estatus político de los guardianes en la República:

la comunidad de las mujeres y los niños, la educación idéntica para los dos sexos procede del aspecto pasivo y amorfo de la Jora.

La feminística platónica parece «contaminar», en efecto, toda su especulación. ¿Sucede lo mismo con Aristóteles?

El cuadrado de Aristóteles. Las cosas se presentan en forma más simple. Por eso desarrollé con más amplitud las ambigüedades de Platón.

Aristóteles tenía diecisiete años cuando integró la primera universidad de filosofía, fundada por Platón: la Academia. Era un extranjero, nacido en Estagira, unida a Macedonia y Tracia, lo que le ocasionó muchos problemas. Los atenienses eran hospitalarios hasta cierto punto. El Estagirita era hijo de un médico, Nicómaco. Esto explica su interés por la biología, y la distancia teórica que toma rápidamente del idealismo de Platón. Se conoce el nombre de su madre: Festis, nativa de Calcis, en Eubea. No hay una leyenda virginal para ella.

Aristóteles, precozmente huérfano de padre y madre, fue criado por un pariente. No fue estrictamente alumno de Platón, quien, cuando él llegó a la escuela, se encontraba desde hacía un tiempo en el exterior, en Sicilia. Sin ser materialista, su mentalidad era más concreta que la del maestro. Refutó su teoría de las Ideas. Para Platón, la Idea, o forma, existe fuera de la materia. Para Aristóteles, no. A su juicio, la materia comporta una organización natural ya inscrita en ella. Lo mismo ocurre con todas las cosas: la política, por ejemplo.

Para Aristóteles, la buena política deriva de la naturaleza de las cosas, y no de ideas abstractas. Y esa naturaleza produce la diferencia entre los varones y las mujeres. De ahí deben partir la política y la economía del Estado y de la familia.

Política. Para Aristóteles, la mujer es naturalmente inferior al varón, en lo referente al cuerpo y a la mente. Por eso, el varón está hecho naturalmente para mandar, y la mujer, para obedecer. En *Política I,* Aristóteles pone en un mismo plano los estatus de la mujer, del niño, del esclavo, e incluso del animal: todos sometidos, «por naturaleza» al mando legítimo del varón, como marido, padre, amo y propietario. «Con justa razón —dice—, el poeta Hesíodo escribió: “Una casa en primer lugar, así como una mujer y un buey de labor”… porque el buey cumplía la función de esclavo para el pobre […] y Homero: “cada uno dicta la ley a sus hijos y a sus mujeres”».

Lejos de querer abolir la familia, como Platón, Aristóteles la convierte en la célula inicial que modela el orden de un Estado normal y equilibrado. Contrariamente a los esclavos, a los animales y a los niños pequeños, las

mujeres están dotadas de una parte deliberativa del alma, propia del animal cívico. Pero ellas pertenecen a la categoría de los «sin ciudad», porque no comparten la posición constitutiva del ciudadano, que es gobernar y ser gobernado alternativamente. «Su capacidad deliberativa está desprovista de autoridad, es nula, no tiene efecto (*akyros*[18])». En Aristóteles, no hay ninguna palabra para designar a la ciudadana o la ateniense, «las mujeres están situadas en los límites de la ciudad y lo salvaje, del ser humano y la bestia[19]».

La dominación de las mujeres por parte de los varones es necesaria en una economía y una crematística (de *khrema*: riqueza, dinero): las mujeres administran las casas de los varones, los bienes y las riquezas que ellos poseen y adquieren allí. La propia esposa forma parte de las posesiones.

Esta es una teoría simple, que tiene el mérito de poner las cosas en su lugar. Nos informa mejor que la de Platón sobre la verdadera condición de las mujeres griegas en el tiempo glorioso de Atenas.

Debemos mencionarla en nuestra arqueología de las ideas feministas porque luego tuvo un éxito considerable en el Occidente cristiano, por lo menos entre el siglo XII y el siglo XVII. En el pensamiento escolástico, Aristóteles desempeñó el papel de un maestro que se comenta, pero no se discute: «Es verdad, porque el Filósofo lo dijo».

Biología. Las consideraciones biológicas concuerdan con la política de Aristóteles. La hembra es «inferior al macho», no solo en el ser humano, sino en todos los animales. Lo curioso es que Aristóteles no basa su política falocrática en su biología misógina. Trata a ambas en forma independiente.

¿Qué es una hembra y cómo viene al mundo? Veamos algunos detalles bastante extraños.

Aristóteles empieza por refutar las opiniones de Empédocles y Demócrito. Para Empédocles, un macho se produce cuando el esperma penetra en un útero caliente y una hembra, cuando penetra en un útero frío. Para Demócrito, el predominio del esperma de uno de los padres, macho o hembra, determina el nacimiento de un macho o de una hembra. Notemos al pasar el relativo acuerdo de esta teoría con lo que dice la biología moderna, que reconoce el papel y la presencia de un «semen femenino» activo.

Aristóteles desmiente a ambos. Aunque le parece mejor el razonamiento de Demócrito, que una parte predomina sobre la otra, para explicar la producción de una diferencia. Pero como conserva de Empédocles la idea de que la generación deriva de una «cocción por calor» (una idea totalmente

refutada en la actualidad), explica que la hembra es en sí misma «más fría que el macho», porque le falta… acto.

El macho es un principio y una causa: por lo tanto, su esperma es capaz de «operar un movimiento» y «desencadenar la cocción», mientras que «el esperma de la hembra» «solo tiene la materia». Aquí está la oposición metafísica de la Materia y la Forma en Aristóteles, ¡finalmente cercano a Platón!

A esto, agrega observaciones que supuestamente se basan en la experiencia: «Los machos son producidos en mayor número cuando el viento es del norte que cuando es del sur (porque los cuerpos son más húmedos bajo el viento del sur)». Y el principio masculino no solamente es caliente, sino seco. Las hembras son más húmedas que los machos.

Aristóteles llega a su última deducción cuando vincula a la hembra con la desviación con respecto a la norma, y a la monstruosidad. «La primera desviación es el nacimiento de una hembra en vez de un macho». Una monstruosidad necesaria, en realidad, porque preserva la distinción entre el macho y la hembra, y todo lo que puede deducirse de esto en política y economía. La hembra es entonces un macho castrado. «En efecto, la hembra es como un macho mutilado. Y las menstruaciones son esperma, pero que no es puro. Le falta una sola cosa: el principio del alma» (*Generación de los animales*, II, 3).

Este razonamiento no se apoya en observaciones concretas, sino que es la proyección de una metafísica abstracta basada en una oposición entre la potencia y el acto, y en una mística delirante del esperma masculino productor de formas. Aristóteles llega a algunas conclusiones materiales cómicas al afirmar, por ejemplo, que el esperma masculino no se puede congelar… (Ibíd., II, 2).

Estas consideraciones políticas y biológicos influyeron en su estética (por lo demás, extremadamente interesante y, en gran medida, absolutamente utilizable aún hoy[20]). Una estética antifeminista, más que simplemente misógina, ya que reaccionaba contra las posiciones feministas previamente expresadas por Eurípides.

Estética. Aristóteles presenta dos conceptos ricos y operacionales: mimesis y catarsis. Toma de Platón y su escuela el término *mimesis* («imitación»), pero para darle un sentido completamente distinto y un valor opuesto. Platón considera las obras de arte como «malas imitaciones» de un «buen modelo», imitaciones en un grado doble que realizan una doble degradación. Un ejemplo famoso: una cama concreta, material, es la imitación

degradada de una cama ideal, o idea de la cama. Cuando un pintor representa una cama en un cuadro, la imagen es a su vez una «degradación» del modelo material.

Para Aristóteles, en cambio, la imitación es algo bueno en sí mismo, ligado al placer de los sentidos, inmediato desde la infancia. El arte no tiene por objeto cosas existentes que copiaría torpemente, sino cosas posibles y situaciones que podrían existir o haber existido: lo que hoy llamamos ficciones. El poeta trágico se pone en la piel de sus personajes, adopta su voz y su discurso. La poesía imita lo posible. Por eso, Aristóteles considera, con razón, que hay más filosofía en la poesía que en la historia. Hay más filosofía porque hay más pensamiento, más reflexión. El único proyecto de la historia es relatar lo que sucede o sucedió. El arte propone una figuración verosímil de lo que podría ser o haber sido.

Una buena obra, una buena imitación, debe regularse sobre lo verosímil y lo conveniente.

Se produce, sin embargo, un regreso de la misoginia en tanto para Aristóteles es inverosímil e inconveniente que un personaje femenino de teatro sea un ser superior, heroico o razonable. Porque una mujer, escribe, «es un ser más bien inferior», «y un esclavo, un ser absolutamente mediocre». Este es el motivo por el cual Aristóteles ve en las tragedias de Eurípides gruesas faltas contra la estética.

En el capítulo XV de su *Poética*, ataca precisamente al personaje de *Melanipe la filósofa*, para exponer lo que es inverosímil (*apithanos*) e inconveniente (*aprepes*) en el teatro.

Volvemos a nuestra problemática del principio. En el teatro, es inconveniente e inverosímil «que un hombre llore y una mujer razone». ¡Esto nos hace valorar más la originalidad creadora y utópica de Eurípides!

Una ética castrada. Aristóteles es conocido por la importancia, en volumen, de su moral, o ética. Lejos de mí está subestimar su fineza, su utilidad y su profundización en los mil detalles de la vida cotidiana. Su ética, desarrollada en varias obras[21], consiste en una sabiduría práctica y practicable, de tipo eudemonista, cuya finalidad es la felicidad, y que incluso admite algunas incursiones en el terreno hedonista. Como en su estética, Aristóteles valoriza en este caso cierta calidad de placer que puede integrar el placer sensual: disfrute de las cosas, de los alimentos, del dinero como medio, pero que se vincula más con los placeres refinados de la amistad, de la conversación, del conocimiento y del gozo que procuran el arte y la cultura.

Sin embargo, falta algo, como si hubiera una elisión voluntaria. Esta ética parece tener como destinataria a una sociedad compuesta de personas selectas, unida por una *philia* de tipo fraternal o cívico, pero absolutamente homosexuada (varones, por supuesto).

En la *Ética a Nicómaco*, la relación varón-mujer solo es formulada, muy brevemente (tres o cuatro frases en VIII, 7 y 10), como una relación matrimonial considerada dentro de una política de la familia, cuyos datos están fijados de antemano, con una estructura desigual desde el comienzo, pues el marido es superior a su esposa: «Es necesario distinguir […] el afecto del marido por su esposa y el de la esposa por su marido». «No existen los mismos deberes de ambas partes y no hay que buscarlos». (…) «En todas las amistades en las que interviene un elemento de superioridad, hay que amar según una ley de proporción: por ejemplo, el mejor debe ser más amado de lo que él ama».

La moral de Aristóteles pasa totalmente por alto un aspecto que es, empero, predominante en la especie humana: la sexualidad. Esta, relegada en la política y la economía de la familia, que no se problematiza, porque es necesariamente jerárquica y no igualitaria, parece domada para siempre, silenciosa, incluso bajo sus eventuales aspectos homosexuales, que no aparecen aquí[22].

Esto es muy sorprendente, sobre todo porque las relaciones homosexuales de Aristóteles eran notorias, como en la mayoría de los griegos de esa época.

Es una gran diferencia con la ética platónica, que siempre se enraíza, para el «Bien» o para el «Mal», en el terreno ardiente del eros y de la erótica relacionada. El platonismo contiene una especie de panerotismo que armoniza extrañamente con el pansexualismo de Freud. Es cierto que la ética platónica pretende domar, suprimir, superar, sublimar esa sexualidad primaria vinculada a la desmesura de la pasión. Pero al menos reconoce su existencia como principio de toda relación interhumana. Es una energía primordial con la que trabajan la ética y también la teoría.

Aristóteles evita o elude esa profundidad ardiente en la que se enraízan nuestras pasiones.

Un detalle de su biografía quizá nos permita explicar esta elisión. Diógenes Laercio comenta que el gran amor de Aristóteles fue un eunuco, Hermias, tirano de Atarneo, con quien el filósofo creó una nueva escuela tras la muerte de Platón. Esa relación se desarrolló como una amistad apasionada. Aristóteles concretó ese vínculo casándose con la sobrina de Hermias, Pitias, con quien tuvo una hija, también llamada Pitias. (Los psicoanalistas habrían

podido trabajar sobre este «amor de transferencia»). Pitias, la madre, murió poco tiempo después del casamiento y Aristóteles tomó como esposa, o como concubina, a Herpilis de Estagira, que puede haber sido una cortesana. Tuvieron un hijo, Nicómaco: a él está dedicada la *Ética*.

La relación de Aristóteles con Hermias fue tan fuerte que cuando este murió, Aristóteles compuso para él un *peán* (un himno en principio reservado a los dioses), dando muestras de una amistad, por lo menos, ardiente, aunque colocada bajo el signo de la castración. La ética de Aristóteles parece querer descargar en la teoría, con una intención puramente especular, ese ardor de la pasión sexual.

Veinte años más tarde, al regresar a Atenas, donde fundó el Liceo, Aristóteles debió enfrentar un proceso por impiedad (*asebeia*) por su peán en honor de Hermias, del que se salvó por poco, emprendiendo la fuga. Se retiró a Calcis, ciudad de origen de su madre, donde murió poco después, por enfermedad o por suicidio.

Aunque a menudo causa gracia el espéculo feminístico de esos dos gigantes de la Antigüedad, podría incomodar a alguna lectora.

Una de dos (aunque me gustaría desbaratar esta triste alternativa): o bien esa lectora no es filósofa y se niega a serlo, y entonces encuentra allí fácilmente la ratificación de una antifilosofía de principio, confirmando, sin saberlo, lo que Hegel decía de la feminidad: «Eterna ironía de la comunidad»; o bien, pretende ser filósofa y escucha, y soporta.

Pero yo trabajo sobre la hipótesis de una lectora lúcida de hoy, y/o de un lector generoso y cómplice. Uno se pregunta entonces para qué sirve la filosofía. ¿Para preservarse de la violencia, para cambiar el mundo, para producir felicidad, delicadeza?

No es seguro.

Y yo, una mujer que piensa, ¿qué hago en esto?

Estas preguntas espinosas tienen la ventaja de interrogar y acusar al aspecto especulativo/especular del pensamiento, cuando este se limita a ello. Pensar es vivir. Vivir es sentir y gozar por todos los poros abiertos de la sensualidad. Es también actuar y luchar. Un pensamiento especular se encierra en la prisión del idealismo. Desde este punto de vista, Aristóteles es tan idealista como Platón, e incluso más, en su olvido de la pasión erótica.

El idealismo oculta siempre algo fundamental: nada menos que su origen, la realidad de la que procede. Estas dos grandes filosofías antiguas ocultan, en formas distintas, aquello de lo que proceden: el aspecto heterosexuado de la

realidad humana y la violencia que se le hace a un sexo para que el otro triunfe sobre él.

Por eso hay que criticar al idealismo. Por eso, tenemos derecho a esperar que filosofías no idealistas tomen en cuenta los sentidos, el sexo, la emoción, la pasión, el «medio teórico» no especular en el que las mujeres y los hombres puedan encontrarse y pensarse juntos: viviendo, sintiendo, gozando, luchando.

Eso llevará mucho tiempo.

¿Se tomó más en cuenta la feminidad en la cultura romana?

AMANTES ROMANAS

Los filósofos romanos, a menudo poetas u oradores, pocos, por lo demás, y adheridos a las diversas corrientes de la filosofía griega, no se ocuparon demasiado de la cuestión de las mujeres, del universo femenino, ni de las sexualidades, como si una sucesión de políticas de las costumbres durante la República, y luego durante el Imperio, se hubiera encargado de efectuar en forma tácita una teoría de esos temas.

La filosofía llegó tarde a Roma, después de la caída de la civilización helénica (hacia los años 250 antes de nuestra era), en la asimilación programada de una cultura que los latinos sabían superior a la suya en muchos aspectos: artes y literatura, ciencias y técnicas, y filosofía, justamente. Incluso adoptaron las figuras del panteón griego latinizándolas. Zeus se convirtió en Júpiter, Afrodita en Venus, Dioniso en Baco, etc. Bajo los auspicios de este último, nació un teatro romano que hizo representar las obras traducidas de Esquilo, Sófocles, Eurípides y las de los cómicos griegos, y luego realizó adaptaciones locales. Lucio Accio (o Acio) produjo incluso una *Clutemestra (Clitemnestra)* que presentaba el formidable interés de elevar a esta heroína, por primera vez en el mundo antiguo, al estatus de epónimo. Recordemos que ninguno de los trágicos griegos que la ponían a menudo en escena en la gesta de los atridas le había ofrecido ese privilegio[23]. Epónimo es quien da su nombre a algo, como Ifigenia, Electra, Orestes, Agamenón… Lamentablemente, la *Clutemestra* de Accio, que fue representada en la ceremonia de inauguración del teatro de Pompeyo en Roma, en 55 antes de nuestra era, solo subsiste en el estado de una decena de fragmentos. Es una pena: esa mujer que asesinó a su esposo y fue asesinada por sus hijos podía habernos informado sobre el estatus pensado de las mujeres, de las hijas y las madres en la romanidad, ya que, como vimos antes, el teatro era una forma específica de *theoria*: poner en escena, ofrecer a la mirada en un debate.

Las apuestas feministas en Roma se encarnaron más en las tribulaciones de la historia que en la batalla de los discursos y los conceptos. ¿Cómo comprender las innumerables figuras de esas grandes damas, emperatrices a veces divinizadas o heroínas de magníficos rostros esculpidos en el mármol: Livia, Octavia, las dos Agripinas, Cornelia, Mesalina? ¿Revelan un cambio colosal de la política de los sexos en ese mundo latino que, antes de iniciar su declive, le dejaría como herencia a la nueva Europa el regalo-recuerdo de su lengua, conservada intacta en algunos idiomas, con variantes en otros, italiano, francés, español, portugués, incluso en parte del alemán y del inglés? ¿La Antigüedad romana habrá sido feminista?

Es la tesis desconcertante que sostiene el muy católico historiador Paul Allard en un artículo aparecido en 1899[24]. Más allá de su ataque insidioso a Maria Deraismes, feminista, librepensadora y masona, y de sus émulos, que usan el término bárbaro de «laicización», este arqueólogo del cristianismo primitivo tiene el mérito de establecer sorprendentes correlaciones. ¿Aceptaremos su idea de que la decadencia romana —por el hecho mismo de esa decadencia— permitió el desarrollo del feminismo?

Matronas. Es cierto que la latinidad cambió el estatus de las mujeres en el transcurso de una historia de más de mil años, hasta llevar a algunas a alturas sorprendentes. En pocos lugares del mundo de esa época hubo algunas mujeres no solo políticamente dominantes, sino libres en sus costumbres hasta la capacidad de la herencia, de la educación académica, del divorcio, de la anticoncepción, del aborto y de la licencia sexual: derecho (efectivo) de tener varios amantes —incluso amantes mujeres—, de vivir esa sexualidad como les pareciera, disfrutar de las perversiones propuestas por su imaginación, abandonar su estatus de *matronas* dedicadas a la casa y a los hijos, o al prudente oficio de hilar y tejer, para convertirse en potencias capaces de hacer temblar las políticas.

Usemos sin vergüenza una lógica de la paradoja para tomar de nuestro erudito falócrata algunas observaciones históricas apoyadas en sólidas referencias (Tito Livio, Marcial, Plinio, Juvenal, Suetonio, Séneca), confirmadas por muchos trabajos recientes[25].

Paul Allard elogia la majestad rígida de la antigua familia romana, pero omite mencionar que la condición de las mujeres a principios de esa civilización (alrededor de mil años antes de nuestra era) era peor en muchos aspectos que la de sus homólogas griegas, empezando por la terrible costumbre del infanticidio de las hijas menores. Las familias romanas, regidas por la *patria potestas* (derecho de vida y muerte del esposo sobre su esposa,

hijos y esclavos), solo conservaban a su hija mayor: las siguientes eran sistemáticamente eliminadas. Desprovistas de instrucción y políticamente menores de edad, las niñas eran casadas a los doce o trece años con varones mayores y les pertenecían en cuerpo y alma; estaban sometidas a la fidelidad monógama. Tenían prohibido el divorcio, así como toda actividad exterior a la casa, donde se supone que reinaban. Eran *matronae*, con las cualidades femeninas de la humildad, la virtud, la reserva y la abnegación.

Esa condición inicial no dejó de evolucionar a lo largo de los catorce siglos de la civilización romana: «La mujer adquirió, si no de derecho, al menos de hecho, una independencia que contrastaba singularmente con su anterior sometimiento. Era casi una igual de su marido, tan libre como él en sus costumbres, y en muchos aspectos tan influyente como él en la vida social e incluso política».

Paul Allard señala el origen de ese devenir al que denomina una «singular inconsecuencia»: la instrucción que haría a las mujeres iguales y a veces incluso superiores a los romanos.

No solamente las mujeres de las clases altas recibían una educación literaria refinada, impartida por maestros esclavos eruditos comprados a precios elevados, sino que las niñas de las clases medias frecuentaban las escuelas públicas. En un famoso relato (III, 41), Tito Livio muestra a una joven ya grande, comprometida para casarse, que asiste a una de las escuelas del Foro. Otro motivo de asombro: ¡esas escuelas públicas eran mixtas! Marcial (IX, 69) cuenta que «el maestro, de una mano demasiado pesada» era «odiado al mismo tiempo por los muchachos y las niñas». Este historiador concede que «ningún texto romano habla de institutriz o maestra de escuela», y que «la mujer no tomaba parte en la educación de las mujeres».

¿Poderes? Sin embargo, en una sociedad en la que la religión y las costumbres estaban en decadencia, esta instrucción de las jóvenes puede haber sido el origen de la creciente influencia de las mujeres en los asuntos públicos. Allard nombra a Livia, que tenía mucho poder sobre Augusto: «Por un privilegio inaudito hasta entonces, ella se vio investida, como su hermana Octavia, de la inviolabilidad tribunicia». Luego, las dos Agripinas: «Bajo Tiberio, la primera Agripina sería como el centro de la oposición; bajo Claudio, la segunda Agripina sería como el centro del gobierno y prolongaría su poder durante toda la juventud de Nerón». Las mujeres no tenían derecho de voto, pero «hacían votar, y no temían poner su nombre en la parte inferior de los afiches electorales para recomendar a sus candidatos. Las murallas tan elocuentes de Pompeya nos ofrecen más de un ejemplo de ello».

En síntesis, para Paul Allard, el feminismo del siglo XIX occidental no fue más que un retorno escabroso a la decadencia romana, felizmente combatida por un cristianismo clerical que pondría las cosas en su lugar: «Cuando, con Constantino, la Iglesia triunfó […], en la angustia del Imperio, se vio a los príncipes y los pueblos acudir a hombres llamados Ambrosio o Basilio: las mujeres, llevadas a su papel natural [*sic*], no tuvieron ya otra influencia que la de la plegaria, la ternura y la virtud».

Depravaciones. Mientras tanto, el feminismo a la romana se impuso en algunos cultos orgiásticos tenebrosos, tarea sacerdotal que el historiador remite a una especie de masonería pagana, y atraía a las diversas amantes de hombres famosos: Delia, la amante de Tibulo; Cintia, la de Propercio; Corina, amada por Ovidio. Esas mujeres se entregaban a las peores depravaciones, a la manera de una Mesalina y de una Agripina la Menor, cuyo cruel destino se conoce, ya que murió por decisión de su propio hijo tan amado, el emperador Nerón, por cuyo poder ella había luchado tanto para controlarlo mejor.

Para tomar un argumento de Paul Allard (y, en algún sentido, uno de Virginie Girod —mi joven colega de la Universidad Popular de Caen—, que descubre una clase particular de feminismo en las acciones o exacciones de esa misma Agripina), podemos incluir estas conquistas en la categoría del «feminismo pro-sexo», aparecido en Estados Unidos hacia los años 1990 (de nuestra era) en el movimiento *queer*, que no es la totalidad del feminismo.

Personalmente, no encuentro con facilidad en la civilización romana una idea o figura feminista: veo allí más bien una terrible lucha de sexos, cuyos resultados, como en cualquier partido deportivo, tienen que ver, relativamente, con el azar. Señalemos que todas esas grandes damas fueron hijas, hermanas, sobrinas o esposas de hombres de poder, a los que ellas pudieron traicionar, engañar, asesinar o envenenar… antes de ser ellas mismas asesinadas. Al menos, lo intentaron.

Heroísmos. No todas las ilustres amantes romanas fueron Agripinas o Mesalinas depravadas. Los cronistas mencionan los nombres de varias de ellas que se destacan por su generosidad y su sentido del honor, reivindicadas, por otra parte, por feministas modernas, entre ellas, Gabrielle Suchon (1632-1703), que invoca a Clelia y Valeria —embajadoras de Roma ante el rey de Toscana—, Cyana —mencionada por Plutarco y Dositeo—, víctima de un incesto paterno, que inmoló a su padre y luego se sacrificó ella misma «aunque esa ley tan severa de ninguna manera la obligaba a hacerlo»,

Eponina, que acompañó a su marido, Sabino, amenazado por el Imperio, a las tinieblas de un escondite subterráneo, salvando su vida, etc[26].

En el mundo romano, según Tito Livio, las mujeres adquirieron su derecho a la herencia y al elogio fúnebre en sus funerales, como los varones, durante el saqueo de Roma por parte de los galos en 390 antes de nuestra era (*Historia romana*, V, 50).

Aunque… A menudo instruidas y educadas virilmente bajo el Imperio y la decadencia de Roma, ninguna de esas mujeres célebres llegó a tomar la pluma para teorizar sobre el nuevo estatus que, bien o mal, le otorgaba ese mundo. No hay ningún escrito de las amantes a las que Propercio les dedicó sus exquisitas *Elegías*, como Cintia y sus numerosas rivales. Los cronistas indican que algunas fueron poetas como Cornificia, Perilla, Polla, Sempronia, y cantaban sus versos acompañándose con la lira, pero nada quedó registrado de sus creaciones, salvo algunas páginas de una Sulpicia la Fiel: la única mujer poeta romana de la que subsiste un escrito auténtico, en el que ataca al tirano Domiciano, que expulsó de Roma a los filósofos.

Sin embargo, ningún tratado romano de mujeres —ni de varones— discutió ni disputó a la manera argumentada de los griegos la cuestión de las mujeres. Me remito a las observaciones de Clarisse Bader (1840-1902), otra historiadora católica ferviente, para quien la romana carecía directamente de imaginación y de racionalidad. Como soy cartesiana en ese sentido, hago mía la idea de que «la razón es la cosa más compartida del mundo». Pero es cierto que razón no es racionalidad. La razón es natural y la racionalidad es cultural, técnica en un sentido. Una cultura de la razón se desea, se forma y se aprende. ¿Por qué entre los griegos y no entre los romanos? La pregunta queda planteada.

Esos escritos, poemas, tragedias o comedias, que existieron, como la *Clutemestra* de Accio, ¿sufrieron censuras, autos de fe? Los escritos de Propercio se salvaron por una especie de milagro: se encontraron, y luego se publicaron en 1472, durante el Renacimiento europeo. Los descubrieron deteriorados en una bodega, detrás de unos toneles.

La Antigüedad grecolatina no es la única que se enriqueció con ideas feministas, explícitas o no. Es más raro encontrarlas en los contextos específicamente religiosos de los tres grandes monoteísmos: judaísmo, cristianismo y el islam. Pero a veces sucede. Cada uno de ellos aborda la especificidad femenina en textos y figuras interesantes, que el feminismo histórico adoptará y reivindicará.

Las culturas no monoteístas de Oriente, del Extremo Oriente y de otras

partes también la encontraron, por otra parte, en figuras literarias o plásticas que inspiraron la lucha feminista en diversos lugares de nuestra modernidad.

Esas ideas permanecen como marginales: deberemos descifrar esos rastros según nuestro método arqueológico. Con rastros se lleva a cabo una investigación judicial, siempre arriesgada, del orden de lo probable, y también una investigación histórica, especialmente cuando los materiales son tan escasos que requieren una arqueología.

En las diversas configuraciones de este nuevo inventario, esas ideas permanecen en el umbral del modo discursivo-racional propio de la cultura griega. Menos teóricas, pueden contener cierta fuerza movilizadora.

RASTROS DE IDEAS FEMINISTAS AL MARGEN: DEL JUDAÍSMO, DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO Y DEL ISLAM

> «La flor… la bella flor de la ciencia,
> la flor misteriosa y prohibida […]
> No, Adán, yo nos salvé. Levántate:
> tus lágrimas son cobardes y tus reproches son injustos.
> ¡Eso que llaman castigo, yo
> lo llamo liberación…!».
>
> NELLY ROUSSEL, *La faute d'Ève*

En el judaísmo. Más que en la tradición oficial de la Torá, se encuentran algunas ideas feministas en la tradición paralela y esotérica de la Cábala, en algunos libros de la versión griega, y luego cristiana, del Antiguo Testamento y en algunas interpretaciones gnósticas.

Con excepción de la figura de Lilit, tardíamente reconstruida por los cabalistas hacia el siglo XI de nuestra era, esas ideas feministas aparecen en forma implícita. En el mejor de los casos, afirman una dignidad, una fuerza o una individualidad femenina, pero no se encuentra allí la denuncia de una negación de derechos, ni la reivindicación de una feminidad que lucha por hacerse reconocer. En general, son figuras de pensamiento, representaciones o ficciones, pero no individualidades de una realidad histórica plausible.

Esas figuras ambiguas, incluso ambivalentes, se ofrecen a las interpretaciones más divergentes. Cada una de ellas comporta a la vez afirmación y negación, en las retóricas de la paradoja. Eva, por ejemplo, es percibida a veces como una idea negativa y a veces como una idea positiva de la mujer y de lo femenino.

Es difícil *fechar* los textos del judaísmo, cuya cronología permanece incierta. ¿Cuándo se escribieron los «textos poéticos», como el Cantar de los Cantares? Los especialistas dudan. Un investigador israelí, Israel Finkelstein, director del Instituto de Arqueología de la Universidad de Tel Aviv, sostiene que el verdadero nacimiento de un Estado israelita monoteísta se produjo en el siglo VII antes de nuestra era, bajo el reinado de Josías.

Varios investigadores suponen hoy que el origen de la cultura hebrea es prácticamente contemporáneo del de la cultura helénica. Pero los hebreos no tenían la manera precisa de los griegos de fechar los hechos y los textos con referencia a acontecimientos sociales, como las Olimpiadas y los arcontados. Por otra parte, no se encuentra otra literatura hebrea que la que está escrita en los textos religiosos: no existe una poesía referida a un *autor poeta* (laico), como Arquíloco, Alceo o Safo. Ni literatura, ni ciencia, ni filosofía como esferas autónomas.

Spinoza publicó en 1670 un importante libro, el *Tratado teológico político*, muy considerado en la actualidad por los estudiosos exégetas de las Escrituras, que extraen reglas de interpretación del estudio de la lengua. Spinoza muestra que los números 100 o 1000 tienen un valor simbólico en esos textos y designan solamente «una gran cantidad» o muchos. Por ejemplo, en el caso de Noé, que como tantos otros patriarcas, vivió supuestamente más de novecientos años (Cf. Génesis 9, 28).

Las figuras femeninas (¿feministas?) del Antiguo Testamento son consideradas hoy como un eco retrospectivo a partir de los textos cristianos: la relación de la Virgen María con Eva, y en consecuencia, con Lilit. Una parte considerable se juega desde el comienzo, en la relación oscura y complicada entre Eva y Lilit. Es imposible ignorarla, por el uso que se hará de esas figuras en el feminismo histórico, moderno y posmoderno. Las neofeministas de 1970, como sus antecesoras, incluyeron las figuras de Eva y de Lilit en sus teorías, sus grupos de reflexión y de militancia.

Eva. ¡Cuánta tinta hizo correr esta mujer! ¡Cuántos pensamientos, sueños, cuadros, esculturas, textos y polémicas originó!

Judíos, cristianos, musulmanes, todos ellos «Pueblos del Libro», y sus descendientes, que siguen impregnados de él: son cientos de millones de personas en este planeta los que consideran a Eva la madre de todos nosotros, la *primera mujer*. No sorprende entonces que las ideas feministas se determinen a favor o en contra de ella. ¿Quién es esta mujer cuyo pecado primigenio habría privado a la humanidad del Paraíso, condenando a los varones a la muerte, al trabajo y al sufrimiento, y a las mujeres a la sumisión

y al parto con dolor? Algunos ven en ella una figura negativa de la feminidad, puesto que se la coloca del lado del mal y de lo secundario, como nacida después de Adán y de un trozo de su cuerpo (curiosa inversión de roles), pero otros —mujeres o varones— proyectan en ella significados más positivos, vinculados a su voluntad de saber y su alegre valentía en la desobediencia.

El defecto femenino de la curiosidad atribuido por los griegos a Pandora (un notable libro colectivo titulado *Eva y Pandora* muestra la estrecha relación ideológica entre ellas) ¿no puede ser leído, al contrario, como potencia y virtud? Esa es la paradójica lectura que hace de esto Gabrielle Suchon en su *Tratado de la moral y de la política* (1693, segunda parte: «La ciencia»).

El árbol cuyo fruto está prohibido comer bajo pena de muerte es el del conocimiento del Bien y del Mal. Adán, prudentemente —¿o neciamente?— respeta la prohibición. Eva quiere saber. Sin desconfiar, escucha a la serpiente. La serpiente le dice: «¡De ninguna manera morirán! Pero Dios sabe que el día en que coman de él, se les abrirán los ojos y serán ustedes como dioses, que conocen el Bien y el Mal».

A Eva no le interesa el objeto que se debe saber o conocer. Lo que la tienta es saber. Ella quiere que se le abran los ojos. En una asombrosa suposición, Gabrielle Suchon sostiene que nuestros primeros padres no fueron expulsados del Paraíso porque supieron, sino porque no supieron bastante. Olvida agregar que porque no comieron bastante. Dios los expulsa para impedir que tiendan su mano hacia el Árbol de la Vida y coman sus frutos, lo que los habría hecho eternos.

Pero ellos encontrarían otros remedios. Más tarde, en su vida terrenal, gracias a las luces de la razón y los aportes de la experiencia, dice Gabrielle Suchon, podrían aumentar ese primer saber deficiente, «volverse inteligentes como los ángeles», y reconquistar así la inocencia y el Paraíso perdido. ¡Sorprendente lectura de una religiosa que dejó los hábitos!

En la tradición hebrea tan masculinista, Eva tiene una positividad, esto es, ser designada como la primera madre de los hombres, «la madre de todos los vivientes» (Gn 3, 20). El texto bíblico, animado por la lógica del inconsciente, del sueño, del proceso primario freudiano no desviado por la contradicción, afirma en el comienzo del Génesis que Eva fue creada junto con Adán («hombre y mujer los creó») y al mismo tiempo dice que fue creada «después de él», a partir de su cuerpo («Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta será llamada mujer, porque del varón ha sido tomada» (Gn 2, 23).

Lilit. En esta brecha lógica se desliza la tradición tardía, paralela y retroconstruida de Lilit. Los cabalistas suponen que otra mujer primordial salió de la primera creación divina, que habría desaparecido del texto, pero que, a su juicio, es necesario interpolar para que el texto sea «lógico». Antes de Eva, habría existido otra mujer, la «verdadera primera». Su nombre es Lilit. Jacques Bril presenta un relato detallado de su historia en su libro *Lilit ou la mère obscure*. La historia de Lilit apareció en el siglo XI de nuestra era en el *Alfabeto de Ben Sirá*, que propone la hipótesis de las dos creaciones sucesivas de la mujer.

La primera pareja humana estaba compuesta por Adán y Lilit, creados iguales. Surgió un conflicto entre ellos sobre la manera de tener sexo: ¿quién iría arriba y quién abajo? Lilit impugna la pretensión de Adán de ser el jefe de la familia. Reclama derechos iguales en la pareja. Adán se pone a la defensiva. La situación se deteriora. Cuando Lilit ve que no obtendrá ninguna concesión de Adán, invoca el nombre del Inefable y este le otorga alas para volar fuera del jardín del Edén.

Adán exclama, desconsolado: «Mi amo, la mujer que me diste se voló». Conmovido por su angustia, el Creador envía tres ángeles en busca de Lilit. Ella no quiere oírlos, a pesar de la grave sentencia del Creador: dará a luz a una infinidad de hijos y cien de ellos morirán cada día. Para compensar el rigor del juicio divino, los ángeles le otorgan todo el poder sobre sus hijos recién nacidos: durante ocho días después de su nacimiento para los varones y veinte días para las niñas.

Sin haber perdido nada de su seducción, Lilit conoce al amo de los ángeles caídos, Samael, que se enamora de ella. Se ponen de acuerdo sobre la cuestión de la igualdad de los sexos. ¡Se instalan en el valle de la Gehena y tienen muchos hijos!

Algunas mujeres del Antiguo Testamento, que poseen fuerza y autonomía, también se inscriben en la historia de las ideas feministas. La sorpresa comienza con la violenta Judit.

Judit. ¿Por qué la sorpresa? Yo la conocía a partir de la versión cristiana de la Biblia, ya que la había buscado en vano en el Tanaj, corpus oficial del judaísmo. Este corpus está compuesto por tres partes: la Torá, o Ley, Neviím, Profetas, y Ketuvim, Escritos. Judit no figura en ninguno de los tres. Solo la conocemos por el texto de la Septuaginta en la traducción al griego de los escritos hebreos realizada en el siglo III antes de nuestra era, que fue además incluido en los Deuterocanónicos, considerados apócrifos por los judíos y por los protestantes.

En el Antiguo Testamento de los cristianos, en cambio, posee, junto con Rut y Ester, un Libro histórico completo, con los de Josué, Jueces, Esdras, etc. Por lo tanto, solo en el Antiguo Testamento de los cristianos aparecen como históricas estas asombrosas heroínas judías.

En la ciudad de Betulia, sitiada por los asirios, Judit, una joven viuda piadosa, rica y bella, indignada por la indolencia de sus conciudadanos, que quieren entregar la ciudad, se dirige al campamento del general enemigo, Holofernes. Después de pasar una noche en su tienda sin ser deshonrada, lo decapita. El espectáculo de su cabeza expuesta sobre las murallas de la ciudad hace huir al ejército asirio. Judit y las mujeres de Betulia entonan un canto de acción de gracias. La heroína usa sus armas femeninas (belleza, vestimenta elegante, joyas) para cometer, sin el menor remordimiento, su doble acción de seducción y asesinato. Este tema fue incluido en óperas y oratorios de Scarlatti, Vivaldi, Mozart, Salieri, y representado por pintores, varones o mujeres, como Artemisia Gentileschi, en los siglos XVI y XVII.

Más que su fuerza o su dignidad, lo que fascina en este personaje es la mezcla de seducción y muerte, Eros y Tánatos. Judit vuelve a aparecer en la literatura en Giraudoux y en Claudel, que ve en ella a la flor de la sabiduría de Dios, luchando contra el materialismo de los políticos. Algunas feministas la tomaron también por su parentesco con otra heroína aún más ambigua: la terrible y mucho más excitante Salomé.

Salomé. Este personaje, cuya historia también se relaciona con la decapitación de un ser masculino, no tiene, en su caso, nada de moral: quienes la mencionan no la defienden, ni en el aspecto religioso, ni en el étnico, ni en el político. Como si ella fuera el costado Lilit de una acción en la que Judit fue el costado Eva.

Mujer fatal y cruel, de una perversidad satánica, Salomé inspiró a muchos más creadores que Judit: poetas, pintores, músicos. Su historia es relatada en el Nuevo Testamento, en los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas. La incluyo aquí porque se supone que fue una princesa judía. Ella ejecuta la venganza de su madre, Herodías, cuñada de Herodes, que odiaba a Juan el Bautista porque este se había opuesto a su matrimonio. Salomé baila frente a Herodes una danza tan lasciva —sin velos— que Herodes le promete todo lo que quiera. Ella reclama y obtiene la cabeza cortada de Juan el Bautista sobre una bandeja. Muchos han fantaseado sobre su perversidad y la de Herodías. En una obra escrita para Sarah Bernhardt, Oscar Wilde señala el deseo de Herodías por el cuerpo de Juan el Bautista. Su pasión insatisfecha le hace

besar los labios del decapitado «para imponerle al muerto lo que no había podido obtener del vivo».

No existe en Salomé una idea feminista, pero su imagen fue usada cuando se desarrolló el culto de Juan el Bautista, consagrado por una gran iglesia en Alejandría. Los padres fundadores del cristianismo, entre ellos, san Jerónimo, encontraron el pretexto de la siniestra Salomé para vilipendiar el baile, mostrando hasta qué vicios podía llevar. ¡Y además, ella era judía! Pero existe una justicia inmanente. Nicéforo cuenta que Salomé habría muerto hacia el año 70 de nuestra era cuando trataba de atravesar el Ródano congelado, cuyos hielos le habrían cortado la cabeza.

En el Antiguo Testamento hay otras mujeres decididas y catastróficas.

Dalila. Esta mujer usa la artimaña de sus encantos femeninos eróticos y el pretexto del amor para vencer a su amante, Sansón (Jueces, 16). Sansón rapta a las hijas de los filisteos, entre ellas, a Dalila. Los filisteos quieren vengarse. Pero Sansón es un héroe del tipo de Heracles, que mata a los leones con sus manos. Como es un «nazir» consagrado a Dios, no puede cortar su cabello, so pena de perder sus fuerzas. Con toda clase de caricias, Dalila le hace confesar que el secreto de su fuerza reside en su larga cabellera. Cuando Sansón se queda dormido, con la cabeza en sus rodillas, ella le corta el cabello. Los filisteos lo toman prisionero.

Los cabellos de Sansón crecen rápido. Encadenado en un templo donde hay tres mil hombres y mujeres filisteos, derriba el templo quebrando las columnas centrales que lo sostienen.

Podemos oponer a esta serie de mujeres violentas una figura femenina llena de fuerza, pero también de dulzura y amor.

La reina de Saba. Sobre esta bella figura misteriosa, los historiadores no se ponen de acuerdo. ¿Es oriunda de Etiopía o de Yemen? No es judía. Es rica, magnífica, autónoma. El Libro de los Reyes y el Libro de las Crónicas la vinculan con Salomón. Ella lo visita para poner a prueba su sabiduría y se retira satisfecha, después de ofrecerle suntuosos regalos: piedras preciosas y plantas aromáticas.

Se la encuentra en la tradición árabe bajo el nombre de Bilkis y entre los etíopes con el nombre de Makeda. Esta extraña historia (1 Re, 10) se desarrolla bajo el signo de la sabiduría, de la dignidad, del respeto mutuo y de la generosidad, pero también del cosmopolitismo. Salomón, gran amante de mujeres, no hace cuestiones de etnias: «Amó a muchas mujeres extranjeras […] amonitas, edomitas, sidonias, hititas». El mismo Libro de los Reyes dice que tuvo 700 mujeres con rango de princesas y 300 concubinas. ¡Qué

personalidad! Comparado con él, Mahoma palidece: nueve esposas solamente. Si Salomón les permitió a todas esas princesas y concubinas la misma libertad que él ejercía, pudo haberse constituido una feliz comunidad, pero la historia no lo dice. Conservemos de la reina de Saba esa impresión de serena magnificencia, poco habitual en los textos religiosos.

Otra figura femenina imponente también se relaciona con Salomón: la Sulamita del Cantar de los Cantares. Este personaje poético no parece ser histórico. El erotismo de este libro es tierno, compartido, extraordinariamente igualitario. La mujer y el varón se buscan, se alejan, se reencuentran, hacen el amor en un marco admirable, en el que toda la naturaleza resuena como un eco de sus amores.

Sulamita. «¡Qué lindos son tus pies en tus sandalias, hija de príncipe! Las curvas de tus caderas son como collares, obra de manos de artista. Tu ombligo es un ánfora redonda donde no falta el vino. Tu vientre, un montón de trigo, de lirios rodeado. Tus dos pechos, cual dos crías mellizas de gacela […]. ¡Qué bella eres, qué encantadora, oh amor, oh delicias! Tu talle se parece a la palmera, tus pechos a los racimos. Me dije: subiré a la palmera, recogeré sus frutos. ¡Sean tus pechos como racimos de uvas, el perfume de tu aliento como el de las manzanas, tu paladar como vino generoso!» (Cantar de los Cantares, 7).

Este texto, mucho más comentado por las glosas cristianas que por el Talmud hebreo, forma parte, sin embargo, de los cinco rollos utilizados en las grandes fiestas por la liturgia judía. Curiosamente, los padres del cristianismo a partir de Orígenes interpretan los amores del Amado y la Sulamita como la unión entre Cristo y su Iglesia. Este bello texto es canónicamente dudoso, tanto para los judíos como para los cristianos. Nos encamina hacia el misticismo de la Shejiná de los cabalistas.

La cábala es una tradición judía paralela, mística e iluminativa. Se desarrolló a partir de los primeros siglos de la era cristiana, en contacto con el gnosticismo y el neoplatonismo, y luego más ampliamente en Europa, durante el encuentro de los tres monoteísmos en la España andaluza. De allí, se trasladó a Francia, Alemania y los demás países de Europa del norte, siguiendo los avatares de la diáspora.

La Shejiná. No se trata de una persona, sino de una figura femenina positiva que no es otra cosa que el aspecto femenino de Dios. Al mismo tiempo que inventaron a Lilit, los cabalistas inventaron a la Shejiná, proponiendo la asombrosa idea de que la creación del mundo no tendría como causa el acto espermático de un dios supuestamente viril, sino un retiro

femenino de Dios. Dios habría parido un mundo contenido dentro de él, retirándose para traer el mundo al mundo, como una mujer da a luz una criatura. Algunos comentaristas han visto en el pensamiento de Spinoza, de un Dios-Sustancia-Naturaleza-Total, «causa inmanente y no transitiva de todas las cosas», un eco lejano de esta sorprendente imagen.

La Shejiná es el aspecto glorioso, luminoso y tierno de lo femenino. Conlleva diez hipóstasis, o *Sefirot*, semejantes a las emanaciones de Plotino: la última es el «principio femenino receptivo», que transmite la emanación de las *Sefirot* superiores hasta el mundo material. Aunque estemos lejos de las mujeres reales, es importante relevar la existencia de estas imágenes previas.

Esta concepción original y novedosa produciría otras semejantes. Gilles de Viterbe (1465-1532) y Guillaume Postel (1510-1581) desarrollaron una *Cábala cristiana*. El último realizó especulaciones sobre las potencias de la mujer y del universo femenino, que cristalizó en una mujer concreta, la madre Juana, «virgen veneciana», de quien se proclamó el primogénito: especulaciones producidas por las innovaciones del cristianismo primitivo.

El cristianismo primitivo, o el paradójico surgimiento de una individualidad femenina: vírgenes, adúlteras, prostitutas, mártires y anacoretas. Muchos historiadores de las ideas encuentran en el cristianismo primitivo un renunciamiento a la carne doloroso y alienante. Sin embargo, aparecen ideas feministas en forma de rastros en sus márgenes, como en los del judaísmo, bajo aspectos nuevos y desconcertantes.

Históricamente, existe algo que algunos podrán criticar como falso o extraviado, pero que sería deshonesto ignorar u omitir, porque no se refuta lo que existe. Se trata de cierta corriente feminista *virginalista* que se manifestó en la época del cristianismo primitivo. Resurgiría más tarde, desde la Edad Media hasta nuestros días, pasando en el siglo XIX por figuras como Jeanne Deroin y sus amigas redactoras de *L'Almanach*, la poderosa Louise Michel —«la Virgen Roja»—, y en el siglo XX, la asombrosa personalidad de Madeleine Pelletier.

¿Habrá que deplorar esa virginidad como una privación o una disminución, partiendo de la presunción de que hay realización sexual en la relación matrimonial impuesta a las mujeres durante la inmensidad de una era? Huelo en esta actitud el prejuicio machista según el cual una mujer —sobre todo si es bonita: ¡qué desperdicio entonces!— solo podría encontrar goce y felicidad en brazos de un varón. Por otra parte, ¿quién sabe qué puede hacer una mujer con su cuerpo, sola o con otros, cuando es virgen? Luce

Irigaray tuvo razón al reivindicar para las mujeres, en el siglo XX, entre otros derechos, el de la virginidad si así lo desean, y siempre que ellas lo deseen. El inventario de la virginidad en el cristianismo primitivo nos reserva algunas sorpresas.

De la individualidad femenina. La opresión material sobre la condición femenina no se levantó en el mundo griego ni latino, ni en la tradición hebrea —con excepción de las situaciones muy particulares que hemos mencionado: acciones individuales peligrosas, obras literarias o filosóficas—, sino en el amplio movimiento del cristianismo naciente, hasta alrededor del siglo VI. ¿Por qué? Porque había movimiento.

Nuevas ideologías se desarrollaron en el seno de poblaciones inestables y heterogéneas, marcadas por flujos migratorios alrededor del Mediterráneo y más lejos (se encuentra en Galia, entre los celtas, etc., un estatus diferente de la mujer), conflictos étnicos y culturales, sordas luchas de clases (huidas y rebeliones de esclavos). El mundo se extendía más allá de los griegos, los romanos y los hebreos encerrados en su pureza étnica. Extraigo de esto una máxima general: cada vez que cambian los órdenes, cada vez que se modifica el estatus de la familia, las mujeres ganan libertad, se produce una brecha por la que muchas de ellas pueden entrar. Entran también por esas brechas, entre las mujeres y entre los hombres, ideas feministas, explícitas o implícitas.

El cristianismo primitivo ilustra el repentino surgimiento de una *individualidad femenina*. Por un breve momento, muy puntualmente, las mujeres dejarán de ser concebidas como «esposas de», a lo que las reducía Aristóteles.

En el mundo griego antiguo, el advenimiento de una idea como esta fue completamente excepcional, fuera de la extraordinaria y emblemática Safo, a la que se puede llamar realmente la primera individua de la historia universal, que dejó sus propias obras y marcas. Recordemos que Safo no es designada como la «hija-de-tal-padre-y-tal-madre» ni la «esposa-de-tal-hombre». Por el contrario, a partir de ella, se designa a quienes son presumiblemente su padre, su madre, sus hermanos y su esposo.

En cuanto a Aspasia e Hiparquía, son pensadas y escritas, una como la «esposa-de-Pericles» y la otra como la «mujer-de-Crates». Hipatia la soltera es una excepción. Aun cuando se la relaciona con su padre, el matemático Teón de Alejandría, esto no impide que exista por sí misma —*la filósofa* es ella, no Teón— y deba pagar por ello. Pero ya estamos en la época del cristianismo (siglos IV y V), de la que ella fue víctima y mártir.

«Considerar a la mujer, a las mujeres, como individuos completos, que disponen libremente de su cuerpo y su espíritu, y participan de pleno derecho en todos los terrenos de la cultura humana». Remitamos esta definición que yo propuse de las ideas feministas a este nuevo contexto que lleva al pináculo a vírgenes, santas, adúlteras, mártires y prostitutas: todas figuras de mujeres *separadas*, individuales e insurgentes.

María. Aun habiendo sido nombrada tardíamente «madre de Dios» —en todo caso, de Jesús—, es presentada en primer lugar en los evangelios de Mateo y Lucas como un individuo integral («una individua»). No se muestra su genealogía y ella interrumpe el curso de las genealogías masculinas. No es la hija-de-tal, ni la esposa-de-tal, ni la hermana-de-tal. Le ocurren cosas antes de su matrimonio con José, personaje que desaparece pronto y permanece muy discreto. ¿Dispone libremente de su cuerpo? En todo caso, no le pide nada a nadie para aceptar su extraño destino. ¿Dispone libremente de su espíritu? Esto se podría discutir, pero después de todo, ¿quién de nosotros dispone libremente de su espíritu? Nunca es otra cosa que un postulado, optimista.

Quizá no participe en todos los terrenos de la cultura humana; incluso a veces su hijo le pide que se calle, pero a veces la escucha. Por ejemplo, en las bodas de Caná. Cada una de ellas se construye mujer. Más aún: como *esa mujer, única y ejemplar*.

Un feminismo crístico. El carácter femenino del cristianismo naciente, tanto en su difusión como en sus figuras textuales, no se le escapa a nadie. El propio Bakunin, que no tenía una buena opinión del cristianismo, hace esta observación: «No cabe duda de que [Jesucristo] fue el predicador del pueblo pobre, el amigo, el consolador de los miserables, los ignorantes, los esclavos y las mujeres». Sus discípulos y los discípulos de sus discípulos «fueron recibidos con los brazos abiertos por los esclavos y las mujeres, las dos clases más oprimidas, las más sufrientes y naturalmente también las más ignorantes del mundo antiguo. Si reunieron algunos prosélitos en el mundo privilegiado y erudito, se lo debieron también, en gran parte, a la influencia de las mujeres». «Fue el primer despertar —concluye Bakunin—, la primera rebelión del proletariado» (*Dios y el Estado*, 1882).

Esa difusión entre las mujeres y por parte de las mujeres, en una acción autónoma y no de conversión impuesta, implica algo femenino en la doctrina misma: ideas, situaciones, textos, imágenes, en los cuales esas mujeres pudieron sentirse enaltecidas o elevadas.

Por supuesto, el personaje de Jesucristo es el de un hombre rodeado de sus apóstoles, todos de sexo masculino. Su doctrina se erigirá como una de las religiones más sólidas y duraderas durante veinte siglos, y finalmente una de las más opresivas cuando las autoridades políticas la acaparan a través de un clero que toma protagonismo. Pero en su origen, como otras religiones, el cristianismo fue una ideología liberadora para esos oprimidos tan justamente designados por Bakunin: los miserables, los esclavos, las mujeres.

En *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Henri Bergson sostiene la idea de que tanto la moral como la religión se alimentan en dos fuentes: una abierta y otra cerrada. El aspecto abierto de la religión consiste en un compromiso personal, una esperanza y un fervor que llevan a acciones a menudo inspiradas por grandes ideales: amor, caridad, justicia, valentía, etc. Su aspecto cerrado, como el de la moral, consiste solo en obediencia y temor, repetición, repliegue conservador sobre un modo de vida comunitaria coercitivo. En su estado naciente, las religiones ilustran momentáneamente el aspecto abierto, mientras que envejecen hacia el aspecto cerrado, punitivo y esclerosado. Apenas nacen bajo su aspecto abierto, tendencias contrarias las llevan a cerrarse.

Jesucristo, muerto a los treinta y tres años, torturado, como se sabe, crucificado —al menos, así lo cuenta el relato—, amó a mujeres y ellas lo amaron. ¿Con qué clase de amor? Eso no está claro. Pero desde su nacimiento hasta su muerte, se lo supone rodeado de mujeres.

Vista la naturaleza de los textos y de su transmisión, su escritura tardía con respecto a los hechos que supuestamente relatan y sus diversas modificaciones, es difícil otorgarles a esas figuras femeninas el estatus de individualidades *reales*. ¿Y qué ocurre con su naturaleza filosófica: epifanías, hipóstasis, imágenes, modelos? Observemos que esas que amaron y fueron amadas no eran mujeres comunes, convencionales, sino más bien las que se ofrecían a la vindicta común: la Mujer adúltera, la Samaritana, Marta y María Magdalena. Pero en primer lugar y ante todo, la madre de Jesús: la Virgen María.

La cuestión del cuerpo virginal. La presencia de María en el Nuevo Testamento es discreta. Las Epístolas de Pablo prácticamente la ignoran. Ella aparece en los evangelios de Mateo y de Lucas, apenas en los escritos de Juan, y no figura en Marcos.

Después de recordar catorce generaciones masculinas («Abraham engendró a Isaac, Isaac engendró a Jacob, Jacob engendró a Judá», etc., interrumpidas por la aparición de cuatro mujeres atípicas: Tamar, la extranjera

prostituta; Rahab, otra prostituta; Rut, la moabita, y Betsabé, la pecadora perdonada) para llegar a la filiación davídica de José, Mateo nombra enseguida a María, sin dar la filiación de ella. José es presentado como el esposo de María. María, casada con José, se encontró encinta antes de estar juntos ellos. José, «que era justo y no quería ponerla en evidencia, resolvió repudiarla en secreto». Pero el ángel del Señor se le apareció en sueños y le reveló que ella estaba encinta por obra del Espíritu Santo. José llevó a María a su casa y no la conoció hasta el día del parto, porque ese nacimiento debía cumplir un oráculo del Antiguo Testamento: «Ved que la virgen concebirá y dará a luz un hijo, y le pondrán por nombre Emanuel» (Isaías 7,14).

La sospecha de ser una mujer adúltera o una joven depravada pesaba sobre María. La revelación del ángel la salvó. Se inscribe en el Evangelio de Mateo, hecho nuevo, que el nacimiento de un hombre, aunque sea el Mesías, pasa por el cuerpo de una mujer que existe, que tiene un nombre y es una individua. Ella existe por sí misma como virgen, fuera del vínculo matrimonial que le sirve de cobertura frente a las sospechas tradicionales. Ofrece de este modo una figura de identificación positiva a las innumerables mujeres que se convierten al cristianismo.

Su personaje se individualiza aún más en el Evangelio de Lucas: «Contrariamente a Mateo —escribe Hébert Roux—, Lucas le da a María el primer lugar en los relatos de la infancia de Cristo. Ella entra en cierto modo a escena de una manera directa y personal». Recibe el saludo del ángel anunciador y responde ella misma. Le responde al ángel con lo que se convertiría en ese «Magnificat» tan cantado por las voces sublimes de los contratenores: «Proclama mi alma la grandeza del Señor y se alegra mi espíritu…». Ella es una mujer activa, toma iniciativas. Lucas la pone en contacto con Isabel, futura madre de Juan el Bautista: hijo inesperado, puesto que Isabel es anciana y estéril. María, embarazada, deja la casa de José y se va a pasar tres meses en la casa de Isabel.

En cuanto a los padres de María, Ana y Joaquín, solo se los menciona en un texto considerado apócrifo: el «Protoevangelio de Santiago». Antes del nacimiento de María, eran viejos y estériles como los padres de Juan el Bautista. Para agradecerle a Dios por ese nacimiento maravilloso, Ana y Joaquín llevaron al templo a la niña de tres años. Allí, la pequeña pronunció un voto de virginidad. En su adolescencia, los sacerdotes quisieron casarla, en violación de su voto. En el mismo texto de Santiago hay un detalle extraño: «El gran sacerdote, confundido, consultó al Señor y luego mandó traer a hombres de la familia de David, y prometió a María como esposa a aquel

cuya vara floreciera y sobre la cual se posara el Espíritu Santo en forma de paloma». El feliz elegido era un hombre maduro que ya tenía tres hijos. Se llamaba José.

A pesar de su presencia discreta en la continuación de los evangelios (dos menciones solamente después de las infancias de Cristo: las bodas de Caná y el descendimiento de la Cruz), María sale de la sombra para convertirse en objeto de un culto especial en el joven cristianismo: la «hiperdulía». ¿Se la debe considerar como «madre de Dios» (*theotokos*: «deípara»)? Esta pregunta fue resuelta afirmativamente por los concilios de Éfeso (431) y de Calcedonia (451). Los padres de la Iglesia, de Ireneo a Agustín, toman a María como objeto de su meditación, en un paralelo con Eva. Esta nueva Eva repara el pecado original aplastando a la serpiente.

María sería desencarnada más tarde en los dogmas oscuros de la Inmaculada Concepción y la Asunción. Mientras tanto, aparece (de *epiphaneia*: «aparición») como una individualidad femenina tan real que genera, en los cristianos ortodoxos y en los católicos, toda una iconografía que realza la apariencia femenina en su rostro y su cuerpo.

En la rama oriental, bizantina, del cristianismo primitivo, se desarrolla un arte de íconos. Los cristianos de Oriente le atribuyen al evangelista Lucas los primeros de esos íconos (tres figuraciones de la Virgen pintadas «del natural» y aprobadas por María, que les habrían conferido a todas las demás imágenes la reproducción de sus *rasgos auténticos*…). El arte del ícono se origina en la tradición helénica, etrusca y romana de los retratos de difuntos pintados en vida del natural, cuya función era constituir un «doble mágico» de la persona representada. María es una mujer que hace dibujar a los hombres.

Por eso, no estoy de acuerdo con Pierre-Emmanuel Dauzat, que considera a la Virgen María como una majestuosa «nada», la nada por excelencia, la mezcla de los contrarios que los anula. Más allá de las contradicciones lógicas evidentes, un momento *instala* a la Virgen María en una epifanía, incluso una hipóstasis (de *hupostasis*: «sustancia»): consiste en darle realidad a una idea. La prueba de esta posición o afirmación reside en las positividades que genera el culto mariano, sobre todo en el arte.

Esta figura dio lugar a una iconografía considerable, a menudo jubilosa y exultante… y muy desvestida. Una sucesión de pintores y escultores, desde el talón de Italia hasta Alemania septentrional, parecieron encontrar un inmenso placer en representar sus rasgos finos, su tez delicada, sus mejillas rosadas y emocionadas, su joven cuerpo turgente, su rostro soñador o meditativo, la redondez de sus senos desnudos. Este personaje sirve como pretexto para

exaltar la belleza femenina. Pensemos en las Vírgenes de Miguel Ángel, Rafael y Botticelli.

También está muy presente en el teatro, la poesía y la música. Mil años más tarde, en las *Cantigas de Santa María*, las poesías de los trovadores, de Rutebeuf, de François Villon. En la actualidad, en América Latina y en otras partes, hay una infinidad de canciones bastante atrevidas dedicadas a la Virgen María, sin hablar de su mezcla en las Antillas y algunos lugares de América Latina con las sensuales diosas del vudú.

También se han inventado esa clase de figuras femeninas, como si tuvieran la capacidad mágica de generarse ellas mismas, sin que existan referencias en los primeros textos. Por ejemplo, la Verónica. En primer lugar, solo se trata de una palabra (deformación de *vera icona*). En el siglo IV de nuestra era, se creó la leyenda de una tal Verónica que secó el rostro de Cristo en su camino al Gólgota. El rostro de Cristo habría quedado impreso en el lienzo. Hay que reconocerle al cristianismo primitivo esa capacidad de instalar figuras femeninas mostrando rostros y cuerpos de mujeres. Los íconos primitivos son tan «reales», o mágicos, que los emperadores cristianos de Bizancio a los que se llamó «iconoclastas» ordenaron su destrucción (entre 726 y 843 de nuestra era), de modo que muchas de ellas desaparecieron. Y es una gran pena.

Pero ¿por qué es necesario que ese cuerpo materno sea virginal? La cuestión de la virginidad de María madre de Dios nos plantea, evidentemente, un problema. ¿Cómo es posible que una tradición de veinte siglos haya podido pensar y afirmar ese oxímoron? No solo una virgen que concibe (en rigor, esto podría admitirse, por ejemplo, con las nuevas técnicas de procreación), sino una mujer que permanece virgen después del parto.

Vírgenes-madres. El libro de la helenista Giulia Sissa, *Le corps virginal*, arroja alguna luz sobre este tema, a partir de la Grecia antigua. Recordemos la leyenda del nacimiento virginal de Platón, contada por Diógenes Laercio. Giulia Sissa muestra que esa idea no le molestaba en absoluto al griego. Era incluso una idea común. La autora hace una lista de personajes masculinos o femeninos, reales o legendarios, que habrían tenido un nacimiento virginal: los guerreros de Esparta llamados partenias, el héroe Parténope, Asclepios, Ion, Dioniso.

Los griegos, nos dice, no tenían la misma concepción que nosotros —y sobre todo no la de los hebreos— de la virginidad (*parthenia*). Producía en ellos una negación de la existencia física del himen. El cuerpo de una virgen era considerado al mismo tiempo como algo cerrado e integralmente abierto.

La pitia de Apolo, sentada en su trípode y recibiendo por la parte inferior de su cuerpo las divinas emanaciones del laurel, las restituía a través de su conducto bucal, enteramente atravesada por la palabra del dios.

Para los griegos paganos, la virginidad tenía que ver con el cuerpo: era virgen la mujer que no estaba casada, aunque tuviera relaciones sexuales, con tal de que fueran secretas. Por eso, no se demostraba la virginidad de una joven con un examen ginecológico, sino con diversas ordalías: juicios a través del agua o la piedra.

El dionisismo afirmaba ya el nacimiento divino y virginal. Se suponía que Dioniso era hijo de una mortal, la virgen Sémele, visitada y embarazada por Zeus, y luego fulminada con sus rayos, cuya visión ella no pudo soportar. Zeus le arrancó la criatura que estaba en su vientre cuando tenía seis meses de gestación y la cosió a su muslo. Al cabo de nueve meses, el niño salió de allí, vivo y perfectamente formado.

Como la Virgen María, Sémele fue objeto de una asunción. Esta mortal fue elevada al cielo y desde entonces se encuentra entre los dioses.

El terreno de difusión del cristianismo primitivo, dice Henri Jeanmaire en su libro sobre Dioniso, fue el mismo que el del dionisismo tardío: mujeres, esclavos, libertos, proscriptos, pueblos sometidos a colonizaciones, comunidades que no lograban arraigarse en un territorio, como ocurrió con las poblaciones helenizadas. Recordemos que los primeros textos cristianos fueron redactados en griego.

La demostración se vuelve aún más clara con Giulia Sissa cuando estudia este concepto de la Virgen Madre en los primeros Padres de la Iglesia. Juan Crisóstomo, siglo IV, afirma en su *De virginitate*: «La belleza de la virginidad, los judíos la desdeñan; y esto no sorprende, ya que trataron con ignominia al propio Cristo, nacido de una virgen. Los griegos la admiran y la veneran, pero la única que le dedica su celo es la Iglesia de Dios». Por eso, Juan Crisóstomo ataca a las vírgenes *encratitas* (de *enkrateia*, «continencia»), que, a su juicio, no entendieron nada de la virginidad de María, y que están al borde de la herejía gnóstica según la cual la vida sobre la Tierra no merece ser multiplicada porque no es más que impureza: «Yo no llamaría vírgenes a las vírgenes encratitas, esas muchachas que se entregan a una castidad hirsuta, sucia y repugnante, cuya única razón es un juicio extraviado». Para él, la virginidad debe ser compatible con la maternidad.

Diversos Padres de la Iglesia promueven esta tradición griega que niega el himen virginal y que, por esa misma razón, no le otorga ningún valor al testimonio ginecológico. Para san Ambrosio de Milán, por ejemplo, ese

examen no es del todo concluyente. En su libro *Fear of Women* (1970), el psiquiatra norteamericano Wolfgang Lederer descubre otros aspectos inesperados del culto de María, que explican probablemente su difusión popular. Lo vincula a la asimilación de otros cultos: los de la Gran Madre Cibeles, o Deméter, de la egipcia Isis y —salvo la crueldad— de la babilonia Ishtar. Fue en Éfeso, en Asia Menor, en el oeste de la actual Turquía, santuario de la Gran Diosa, donde María fue proclamada *theotokos*, «deípara», madre de Dios (Concilio de Éfeso, 431 de nuestra era).

Contrariamente a las figuras masculinas paternales punitivas o celosas —como Zeus o YHWH—, la Virgen María es una figura de ternura, perdón y consuelo para los pecadores, los miserables, los réprobos, los lisiados y los enfermos. Indulgente hacia la sexualidad de las mujeres, aunque ella se hubiera «desviado», protege a la mujer adúltera, la prostituta, la muchacha o la monja que transgreden la castidad. Para cubrir las travesuras de una joven o de una monja que se escapa para encontrarse con un amante, según cuentan muchas leyendas, la bondadosa Virgen la sustituye hasta su regreso, tomando su rostro y su apariencia. Y nadie se entera. La Virgen María es también, hasta la actualidad, señala Lederer, la protectora singular de los hombres que ejercen profesiones peligrosas: «los corredores, los gladiadores de toda clase, y sobre todo, los que luchan con los toros».

El feminismo crístico nos sorprende aún más cuando exalta a figuras de prostitutas o de mujeres adúlteras: «En verdad os digo que los publicanos y las rameras llegan antes que vosotros al Reino de Dios» (Mt 21).

María Magdalena y otras prostitutas. En Lucas, María Magdalena no es nombrada, sino que es presentada bajo los rasgos de una pecadora amante y perdonada: «Un fariseo le rogó que comiera con él y, entrando en la casa del fariseo, se puso a la mesa. Había en la ciudad una mujer pecadora pública, quien al saber que estaba comiendo en casa del fariseo, llevó un frasco de alabastro de perfume. Y poniéndose detrás, a los pies de él, comenzó a llorar, y con sus lágrimas le mojaba los pies, y con los cabellos de su cabeza se los secaba; besaba sus pies y los ungía con el perfume». Jesús le dice al fariseo: «¿Ves a esta mujer? Entré en tu casa y no me diste agua para los pies. Ella, en cambio, ha mojado mis pies con lágrimas y los ha secado con sus cabellos, […] no ha dejado de besarme los pies, […] ha ungido mis pies con perfume. Por eso te digo que quedan perdonados sus muchos pecados, porque ha mostrado mucho amor» (Lc 7, 36).

Los largos cabellos de María Magdalena, sus pecados y sus perfumes han despertado las fantasías de muchos seres humanos. En París, se celebra a

Magdalena en la iglesia de la Madelaine. Ha inspirado literatura, poesía, música y filosofía[27]. ¿Quién dice que las figuras femeninas del cristianismo primitivo son nihilistas? Además de la misericordia maternal de la Virgen, el feminismo crístico se inscribe en un episodio muy conocido del Evangelio de Juan.

La mujer adúltera. Los evangelios registran una ruptura formal con el orden judaico o griego, que condenaba a la lapidación a la mujer adúltera, pero no al hombre[28]. El Evangelio de Juan relata un episodio en el que Jesús, frente a los escribas y los fariseos que desean condenar a una mujer adúltera a la lapidación, como lo prescribe la ley de Moisés, les responde: «Aquel de vosotros que esté sin pecado, que le arroje la primera piedra» (Jn 8, 7).

Mártires. Elijo a Blandina como prototipo de las mártires cristianas. Una documentación precisa sobre su historia no aportaría demasiados detalles esclarecedores. Sepamos solamente que esta joven esclava cristiana fue martirizada en Lyon en 177, en el tiempo de Marco Aurelio, y arrojada a los leones.

En un artículo de gran rigor científico, Monique Alexandre enumera a algunas de esas mártires: Inés, torturada en Roma; Perpetua y Felicidad, en Cartago, en 203. Perpetua, patricia romana instruida, dejó un escrito. Con los de Safo y Sulpicia, y de una manera completamente distinta, es probablemente el *único texto de una mujer* de tal antigüedad. Monique Alexandre lo publica bajo el título: «Palabras de mujeres. Perpetua o la conciencia de sí».

Perpetua, una joven madre que amamanta a un hijo, relata un sueño que tuvo antes de su martirio, que ella considera una visión: «Entonces vi una inmensa multitud, que parecía pasmada. Como yo sabía que estaba condenada a las bestias, me sorprendí de que no lanzaran sobre mí a las bestias. Pero de pronto, avanzó hacia mí un egipcio horrible de ver. Con sus auxiliares, se dispuso a luchar contra mí. En ese momento, vinieron a mí unos bellos jóvenes, mis auxiliares y mis partidarios. Me desvistieron y me transformé en un hombre. Mis partidarios empezaron a friccionarme con aceite, como suele hacerse para la lucha…». Sueño o visión. Una mujer que avanza, sola, valientemente, hacia la victoria.

Profetas, ascetas, anacoretas, viajeras y heroínas. Monique Alexandre nombra a varias mujeres que profetizaban, resistiendo a las instituciones que las combatían violentamente. Sin embargo, el Antiguo Testamento dice, a través de Joel: «Vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán». Algunas

mujeres pertenecían a sectas tales como el *montanismo* escatológico, que serían acusadas de herejía[29].

La mayoría de esas profetas eran ascetas que ayunaban y sometían a su cuerpo a proezas a menudo delirantes. Algunas sectas gnósticas tuvieron desviaciones licenciosas, en las que se mezclaban la maceración del cuerpo y su placer en forma compleja, incluso escabrosa. Estamos lejos del buen orden económico y doméstico diseñado por Jenofonte y Aristóteles. Muchas mujeres —centenares, miles— se lanzaban en masa a esos modos de vida que, para bien o para mal, las hacía salir de su papel de esposas sumisas. Creaban, afrontando riesgos y peligros.

Podemos darle a María Magdalena una compañera que está a cuatrocientos cincuenta años de ella: María de Egipto. Sofronio escribió su historia en el siglo VI. Ella formaba parte de aquellos que habían elegido el desierto: los anacoretas. Como la Magdalena, era una exprostituta. El mismo fervor, pero más sufrimiento. «Del principio al fin de los evangelios —escribe Jacques Lacarrière—, María Magdalena es siempre una mujer generosa, humanitaria, atenta a los demás y que le dedica su vida a Jesús. María de Egipto vive, por el contrario, una ruptura total, absoluta, con su vida anterior de prostituta. Después de una vida infame, desvergonzada, manchada, en la época de su prostitución, su arrepentimiento es tan grande que le exige una ascesis insensata». El carácter absoluto de esa ascesis era un signo de la época. En los siglos IV y V, la anacoresis se había convertido en «lo que hoy se llamaría un hecho social, o más bien, antisocial» (Lacarrière). Una gran cantidad de hombres y muchas mujeres se lanzaron al desierto. Algunas de estas se vestían con hábitos de hombre. No fue el caso de María de Egipto, que fue descubierta desnuda, en el desierto, por el monje Zósimo, después de haber pasado allí cuarenta y siete años. Era tan liviana que levitaba y caminaba sobre las aguas. Era analfabeta, pero sabía de memoria los principales textos sagrados. «Abrasada por el deseo de los hombres, luego por el de Dios, abrasada de sensualidad y luego de éxtasis y oración, María se volvió ligera, aérea, transformó en energía orante la materia misma de su cuerpo. Murió a medio camino entre la mujer y el ángel».

Inspiró a pintores, escultores, vitralistas y poetas. Se encuentra en Rutebeuf en el siglo XIII, y en *La leyenda dorada*, de Santiago de la Vorágine. La perennidad de su leyenda, dice Lacarrière, se debe a que ella une dos extremos: sensualidad y mortificación, incluso masoquismo. «Es una santa que no se podría dar decentemente como ejemplo a las jóvenes de los

internados […] [ella propone] un ejemplo radical de la feminidad, viviendo y quemando sus deseos hasta el final en un alma y un cuerpo».

Sin llegar hasta ese fuego extremo, centenares de otras mujeres, en aquellos tiempos de movimiento, viajaron, fundaron conventos, administraron comunidades, vendieron todos sus bienes, se fueron a Jerusalén, al Sinaí, curaron enfermos, bautizaron, convirtieron, se volvieron mensajeras, diaconisas, mandaron construir edificios y realizar obras de arte. Esta actividad de las mujeres inquietaba a muchas autoridades, que las llamaban al orden, al silencio y a la modestia. Tertuliano, montanista reconvertido y primer Padre de la Iglesia de Occidente en la latinidad, se pronunció sobre la manera de vestirse de las mujeres, el velo de las vírgenes y la monogamia. En Antioquía, en el siglo IV, Juan Crisóstomo llevó adelante un combate similar. Agustín el Africano también lo hizo en Italia, luego en Cartago, Hipona. El cristianismo entraría pronto en su edad madura, cuando llegaría a conquistar y administrar todo un mundo. La paradójica libertad provisional, un poco anárquica, de las mujeres cristianas de las primeras épocas volvería a habitarlo bajo la forma de un miedo terrible: el que instauraría a las mujeres como agentes de Satán.

Islam. En su origen, como toda religión naciente, el islam fue una ideología liberadora para las mujeres, igual que para los hombres. Para entenderlo, debemos tomar en consideración el tiempo y el espacio cultural, aunque no sea un ejercicio fácil. Si bien las instituciones y los gobiernos islámicos tienen en la actualidad, en forma ostensible y agresiva, posiciones antifeministas, falocráticas y misóginas, no fue siempre así en el islam, como tampoco en el judaísmo y el cristianismo. Relacionemos estas posiciones con una base más profunda que la religión —que solo es su reflejo o su eco, para decirlo en términos marxistas, del orden de lo social, lo antropológico y lo etnológico—, como lo han mostrado los análisis de Pierre Bourdieu[30] y de Germaine Tillion[31].

En el siglo VII de la era cristiana, en la época en que la Iglesia de Occidente empezó a dudar de que las mujeres tuvieran alma, el surgimiento del islam en el Cercano Oriente marcó una evolución minuciosa de la condición femenina.

Mahoma, Muhammad (570-632), nació en La Meca (en la actual Arabia Saudita), en el corazón de una sociedad patriarcal en la que las hijas solo eran bocas para alimentar, a las que eliminaban enterrándolas vivas. La práctica de las mutilaciones sexuales femeninas, ablación e infibulación, era general en

Arabia como en Yemen, Somalia, Etiopía, Egipto y una inmensa parte del África subsahariana.

El islam le ofreció a la mujer la posibilidad de ser considerada ante Dios como una igual del varón. Mahoma condenó el asesinato de las niñas pequeñas, desaconsejó la mutilación sexual femenina, ordenó al marido subvenir a las necesidades de su esposa y conservar su dote (algo que no hacían los antiguos griegos), destinó para la hija mujer una parte de la herencia, que, aunque era la mitad de la de un hijo varón, fue un gran progreso para la época: entre los griegos, las hijas no tenían ningún derecho a la herencia, como en las poblaciones de las regiones en las que se difundió el islam.

Otra liberación de la que los varones serían los primeros, o los únicos, beneficiarios: la carne no era pecaminosa. Existían el pecado y la culpa, pero no concernían a la sexualidad en sí misma. No se los atribuía a Eva, la primera mujer, sino al diablo (*shaitán*) y a la capacidad que tiene el ser humano de hacer el mal. Durante sus hazañas espirituales y guerreras, Mahoma siempre tuvo una mujer a su lado. Por amor o alianza diplomática, tuvo ocho tras la muerte de su primera esposa, Jadiya, en 620. En el monte Hira, donde Dios le dictó a Mahoma el Corán (en 602), Jadiya fue el primer testigo de la revelación.

Esa nueva religión conquistadora exenta de ascetismo permitió una cultura erótica y hedonista. En su apogeo, en el tiempo de los abasidas en Bagdad (siglos VIII-XII), de los fatimíes en el Cairo (siglos X-XI) y de la Andalucía feliz (siglos VIII-XV), la civilización árabe musulmana amaba los perfumes, las especias, la buena carne, los jardines, la música, el disfrute de los bienes materiales y el placer sexual, sobre los cuales se explaya su poesía.

Pero ese goce sexual admitido solo para el varón (heterosexual u homosexual, como era el caso del poeta Abu Nuwas), esas invitaciones del Profeta a ponerse de acuerdo con las mujeres sobre besos y dulces palabras en vez de arrojarse sobre ellas como animales, suponían el *sine qua non* de un matrimonio estrictamente establecido en el que los varones eran los amos absolutos. «Sus mujeres son para ustedes un campo de labranza. Siembren en ese campo como quieran», dice el Corán (Sura 2, versículo 223). La mujer solo ganaba una libertad limitada y cierta dignidad cuando se casaba, y luego era madre. El islam promovió una verdadera mariolatría. La virginidad de las jóvenes antes del matrimonio era estrictamente controlada; el celibato, condenado, y los matrimonios eran arreglados. La poligamia se admitía para

los hombres, así como las relaciones sexuales libres con mujeres esclavas obtenidas por conquista.

La feminidad reconocida como valiosa se mantenía como algo prohibido para los otros, cuyas manifestaciones materiales eran el velo y el harén. El Profeta habría tenido la revelación del «velo» el día de su boda con la bella Zeinab, a quien otros hombres miraban de un modo demasiado concupiscente. Su amigo Omar, futuro califa, les impuso el velo a las habitantes de Medina, cuyas costumbres eran más flexibles que las de las mujeres de La Meca. Todo el cuerpo de la mujer era *awra* («algo que falta descubrir»), limitado a la vida privada. La delimitación entre espacio público y espacio privado, hombres y mujeres, era tan radical como en la Grecia clásica.

Es cierto que las mujeres musulmanas accedían al estatus de persona provista de derechos, y esto fue un progreso con respecto a las situaciones anteriores («Las mujeres tienen derechos equivalentes a sus obligaciones y conforme a la costumbre», Corán 2, 228), pero su derecho era siempre el de una *semi-persona*. El testimonio de un hombre valía el de dos mujeres porque, dice el Corán, continuando el pasaje anterior: «Los hombres tienen, sin embargo, una preeminencia sobre ellas. Dios es poderoso y justo».

La *sharía* designa en cierto modo al derecho musulmán. La palabra *sharía* significa «revelación». En la actualidad, tomó una nueva acepción, que designa la jurisdicción social. Desde la fundación del islam hasta nuestros días, los musulmanes ignoran la diferenciación occidental entre derecho canónico y derecho laico. No hay jerarquía eclesiástica, pero existe una escasa o nula demarcación entre lo temporal y lo espiritual. El sistema de gobierno tiene una base teocrática. Todos los musulmanes constituyen una sola comunidad, la *umma*, cuya autoridad suprema es el *califa*. Los doctores de la ley analizan los casos jurídicos refiriéndolos al texto sagrado, y por lo tanto, inamovible, del Corán.

Todo esto nos hace comprender la dificultad de una búsqueda de ideas feministas en el antiguo islam. De todos modos, aparecen algunas figuras de mujeres desde el origen, pero siempre en los márgenes. Es, paradójicamente, el caso de Aisha: la única mujer del Corán que nombro porque me parece original, más autónoma que las otras mujeres del Profeta.

Aisha. Todavía jugaba con muñecas cuando Mahoma la tomó por esposa. Tenía nueve años, y el Profeta, más de cincuenta. Él quería volver a casarse tras la muerte de su esposa Jadiya. El padre de Aisha era el comerciante Abu Bakr, fiel compañero de Mahoma, uno de los primeros convertidos al islam. En cuanto se casó, Aisha, muy bonita, inteligente y dotada de una excelente

memoria, se instaló con sus juguetes en un apartamento al que su esposo iba a verla y jugar con ella.

Relatemos el «asunto del collar». Mientras ella acompañaba al Profeta en una expedición contra Medina, Aisha bajó de su palanquín y se alejó, sola, del campamento militar: perdió su collar de caracoles del Yemen y volvió sobre sus pasos para buscarlo. El ejército había partido sin ella. Todos creían que estaba en su palanquín. Un tal Safwan, que se había quedado atrás, la subió a su camello. El Profeta tuvo una duda. Alguien comentó: hay que disculpar a Aisha, porque Safwan es más apuesto y más joven que Mahoma. Aisha se enojó y se encomendó a Dios, que le reveló al Profeta diecisiete versículos sobre la «inocencia de Aisha» y sobre la calumnia (Sura 24). Al morir Mahoma, Aisha, una heroína al estilo de Judit, exhortó a las tropas a combatir. Ella no les cortaba las cabezas a sus enemigos, sino las manos.

Otra mujer guerrera, pero mucho más autónoma, y esta vez, *contra* el islam, fue la legendaria Kahina de Argelia, que dirigió la resistencia bereber hacia el año 700, emboscada en las montañas del Aurés.

La Kahina. Ella se sublevó cuando los árabes islamizados se lanzaron a la conquista de Ifriqiya, la parte del Magreb que le daría su nombre a toda el África islamizada. Era adivina, reina y jefa guerrera, y pertenecía a la tribu nómada de los yarawa. Los árabes la llamaban «adivina», porque oía a los demonios y leía en los corazones. Llegó al poder a los cuarenta y siete años y vivió… ciento veintisiete. Unificó todos los campos bereberes contra los árabes e hizo huir provisionalmente a todos los que se aliaron con ellos. Sabía que su acción fracasaría: abandonada pronto por sus hijos en la lucha contra los conquistadores, combatió hasta el final, completamente sola.

¿Cuál es la parte histórica de este sorprendente personaje? La menciono, por un lado, porque contradice los comentarios de los antropólogos sobre las estructuras sociales bereberes, o cabilios —pero en toda regla hay una excepción—, y por otro lado, porque su leyenda inspiraría la insurrección de las jóvenes mujeres argelinas —como Djamila Bouhired y Djamila Boupacha —, comprometidas en la guerra contra el colonialismo francés. La jurista y feminista francesa Gisèle Halimi le dedicó un libro elogioso[32].

Misticismo. Como en los comienzos del cristianismo, el islam tiene algunas místicas femeninas, como las sufíes Rabia, Rihana y Sukayna. El sufismo es al islam lo que la Cábala al judaísmo y el gnosticismo al cristianismo: su mística iluminativa. Pero involucró a una gran cantidad de personas, no solo a los eruditos. Por eso duró mucho tiempo, prácticamente desde el nacimiento del islam hasta nuestros días, desplegado desde los

confines de Afganistán y Uzbekistán hasta África Occidental (Marruecos, Senegal), pasando por Irán, Siria y Egipto.

En la búsqueda de un éxtasis a través de la música, el canto, la danza y el vino, una exaltación del cuerpo místico y bajo una retórica amorosa, el sufismo admitía a las mujeres en sus ceremonias. Algunas eran artistas renombradas, instrumentistas o cantantes[33]. Esto explica, por otra parte, los violentos ataques contra el sufismo, llevados a cabo por el wahabismo talibán, el salafismo y el islamismo radical reciente. Desde los inicios del islam, varias mujeres poetas se identificaron con ese movimiento.

Las primeras místicas. La más conocida es Rabia al Adawiyya (717-801). Después de haber sido intérprete de flauta en Basra, la actual Basora (Irak), se convirtió en una santa mística bastante ascética (aunque menos que la cristiana María de Egipto, con quien comparte la individualización de la mujer, en la negación de la carne[34]). En la misma época, estaba Rihana, «la Demente». Loca de amor por Dios, como lo sería Teresa de Ávila: «Oh, Amado, Tú a quien llamo con mis votos fervientes, Tú, mi deseo apasionado, deseo tras una larga espera, ¿cuándo llegará la hora de mi encuentro contigo?». Sukayna de Mosul, más cáustica, agrega a estas palabras de amor una crítica al hecho de tomar al pie de la letra las escrituras religiosas, practicado por la *sharía*: «Oh, juristas, ejerzan sus talentos de comentaristas de la Ley religiosa sobre los ritos que procuran la salvación eterna, y no sobre la forma canónica de montar una mula o una joven camella[35]».

Pero la figura femenina más conocida de toda la literatura árabe, real o «ideal» —la misma vacilación se encuentra en esta arqueología— es, sin duda, la siguiente.

La preislámica Laila (principios del siglo VII). Laila, de quien el poeta Qays estaba perdidamente enamorado, «loco por Laila»: *Majnún*. Estas figuras que exaltan «la locura de amor», el amor imposible e inexorable, que se enfrenta a las prohibiciones de los clanes y de las familias, habrían generado en Occidente, según diversos críticos, la erótica de los trovadores, el amor cortés, el culto a «la dama» (pensemos en la «locura Tristán», de *Tristán e Isolda*, etc.). Se encuentra explícitamente en el libro de Louis Aragon *Loco por Elsa*, e implícitamente en André Breton, en el culto del amor loco.

Pero el amor en el islam no siempre es fatal, ni loco, ni trágico. Recordemos a dos magníficas figuras que expresan la autonomía, la vida alegre y creativa: Scheherezade y Roxelana.

Scheherezade. Es la heroína del ciclo de cuentos árabes-persas que forma *Las mil y una noches*, y su presunta narradora. Su origen persa se remonta al

siglo IX. Ella utiliza la palabra y la memoria para la vida, la supervivencia y la salvación. Es la que se salva y salva a las demás mujeres por medio de una creación en la que se expresan sus talentos, sus dones, el poder de su inteligencia y de su imaginación.

Shahriar, príncipe cruel, víctima de una antigua infidelidad femenina, se venga casándose sucesivamente con una serie de mujeres. Pasa una noche con cada una y las mata al amanecer. Pese a su terror de sufrir el mismo destino, Scheherezade se casa con el príncipe. Ella ha leído libros, anales y leyendas de reyes antiguos. Todas las noches, en presencia de su hermana Dunyazade, le cuenta al príncipe una historia, que interrumpe al alba con un «suspense». Ansioso por conocer la continuación, el príncipe le perdona la vida hasta el día siguiente. Y eso dura ¡mil y una noches!

El príncipe Shahriar termina por enamorarse de Scheherezade. Ya no puede prescindir de sus relatos y debe renunciar a sus crueldades. La narradora ha salvado su propia vida, pero también la de todas las demás potenciales víctimas. Gracias a su inteligencia, su gracia y su perseverancia, ha convertido al príncipe haciendo triunfar el amor sobre la violencia y el odio.

Roxelana. Esta mujer conquistó el corazón de Solimán el Magnífico en Estambul, en el siglo XVI. Bailaba, cantaba, bordaba, hablaba todos los idiomas y conocía todos los refinamientos eróticos capaces de subyugar a su amante. Ella también le contaba historias. La llamaban «la Riente[36]». Sin duda, es menos «perfecta» que Scheherezade, pero tiene una ventaja sobre ella: es histórica y real.

AL MARGEN DE LOS POLITEÍSMOS DE ORIENTE Y DE LAS OTRAS CIVILIZACIONES MUNDIALES

Más allá de la cuenca mediterránea, donde se produjo la eclosión de las culturas griega y romana y de los tres grandes monoteísmos, en busca de rastros de ideas feministas implícitas, propongo un viaje alrededor del mundo, de oeste a este, ya que los cinco universos antes mencionados llegaron a los confines de Asia y de África, y se encontraron con sus culturas, sus imágenes y sus mitos, que a menudo los inspiraron. Ninguna civilización es un invento *ex nihilo*. Todas hallaron otros terrenos que en algún sentido las enriquecieron, o las contrariaron.

Vista la amplitud del recorrido, es evidente que ese viaje será limitado y modesto. Me limitaré a señalar pistas de investigación, fuentes bibliográficas que pueden alimentar otros estudios más profundos. Me coloco bajo los auspicios del hermoso relato de Ryszard Kapuściński, historiador y periodista polaco: *Viajes con Heródoto*[37].

Reinas de Egipto y de Mesopotamia. ¡Cuál no habrá sido el estupor de los arqueólogos, como Jean-François Champollion, cuando descubrieron los secretos de una civilización egipcia de por lo menos dos mil años antes de nuestra era!

Por intermedio de historiadores viajeros como Pitágoras y Heródoto, los griegos y los romanos tenían una noción de aquel otro mundo, y muchos se ofuscaban al ver que les otorgaba un lugar considerable a mujeres de poder, reinas guerreras que fueron incluso faraón: jefe sagrado.

Aunque, al igual que las amantes romanas, esas faraonas no ofrecen una figura feminista movilizadora, desmienten el prejuicio según el cual las mujeres no serían aptas para la política y para un gobierno enérgico.

Hatshepsut. Una figura de esta inmensa historia se destaca entre todas: la de Hatshepsut, quinta soberana de la XVIII dinastía, hija de Tutmosis I. Su amplio mausoleo de Deir el-Bahari, cercano a los yacimientos de Tebas, Lúxor y Karnak, recuerda la epopeya de esa mujer enérgica que reinó veintidós años como faraón.

Como Tutmosis I y su gran esposa real Ahmose no tenían un hijo varón con quien casar a Hatshepsut para continuar la dinastía (el poder real se transmitía por la madre), casaron a la niña con su medio hermano Tutmosis II, hijo de la concubina de su padre, Mutnefert. Ambos ascendieron al trono en 1520 antes de nuestra era. Tutmosis II murió quince años después de ese

casamiento, dejando dos hijas, pero ningún hijo. Nuevo matrimonio obligado: esta vez entre la hija mayor de Hatshepsut y su hijastro Tutmosis III, hijo de su esposo y de una concubina llamada Isis.

Como los nuevos herederos al trono aún eran niños, Hatshepsut asumió la regencia hasta su mayoría de edad. Al final de su séptimo año de regencia, apoyada por la orden de los Sacerdotes de Amón, recibió el título real y se impuso sobre el belicoso Tutmosis III, a quien apartó del poder. Se hizo representar con imágenes oficiales que llevaban sus formas femeninas hacia la virilidad ocultando sus senos, ensanchando sus hombros y adornándola con una barba ficticia: mantuvo la prosperidad del país por medio de una administración firme y paz en las fronteras. Le encargó a Senenmut, su arquitecto favorito, la construcción de formidables monumentos en Menfis, Tebas y Karnak. El mismo Senenmut hizo edificar al pie del circo rocoso de Deir el-Bahari el mausoleo que relata la trayectoria de la reina en imágenes y textos grabados en la piedra en bajorrelieves.

La originalidad de su vida explica la fascinación ejercida por esta soberana, tanto en los egiptólogos[38] como en los visitantes de esos sitios admirablemente restaurados. Esta faraón femenina inspiró a mujeres de artes o de letras, como la novelista canadiense Pauline Gedge, que le dedicó una larga novela[39], y despertó el interés de muchas teóricas, como Françoise d'Eaubonne[40].

Egipto tuvo otras faraonas: Nitocris, Neferusobek, Tausert, cuyos reinados fueron más breves, o Nefertiti, célebre por su belleza. Casada con el faraón niño Akenatón, tuvo con él seis hijas, pero ningún hijo varón que pudiera renovar una dinastía controvertida. La investigación arqueológica sobre ella es un poco confusa. Según algunos, su famoso busto, que se encuentra actualmente en Alemania —y que Hitler se negó a devolverle a Egipto— no sería más que una «impostura de la egiptología». Existieron también varias Cleopatras, más o menos guerreras. Nosotros conocemos a la última, famosa por sus amores con los invasores romanos. El nombre de estas reinas, de etimología griega, que significa «la gloria del padre», indica la decadencia ya iniciada de la civilización egipcia.

El feminismo aristocrático del antiguo Nilo, mezcla de falocracia y de matrilinealidad incestuosa, no motivó demasiado las luchas de las egipcias modernas, más centradas en las reivindicaciones populares de las mujeres contra las exacciones islamistas y las prácticas mutiladoras como la escisión (mutilación genital femenina: ablación del clítoris a veces seguida por una infibulación, costura de los labios menores y/o de los mayores, que los

sudaneses llaman «circuncisión faraónica»), registrada por Heródoto en sus *Historias*. Antes de entrar en sus preciosos sarcófagos, las faraonas seguramente sufrieron las escisiones, a menos que su estatus privilegiado las hubiera eximido de esa mutilación que les infligían a sus contemporáneas humildes. Estas dos hipótesis se siguen planteando. La escisión afecta en la actualidad a más del 90 por ciento de las egipcias, musulmanas o coptas cristianas: el Estado la prohíbe, pero fue nuevamente reivindicada por los «Hermanos Musulmanes» salafistas de los últimos años, respaldados por el «islamólogo» francófono Tariq Ramadan en junio de 2017.

El antiguo Egipto tenía una divinidad femenina, figura de leyendas y de iconografías: la asombrosa Isis, hermana y esposa de Osiris, madre y protectora de los faraones, que restauró el cuerpo de Osiris después de que este fue asesinado y desmembrado. Integrada en el mundo grecorromano, en los santuarios de Delos y de Pompeya, esta figura de madre generosa que amamanta sobre sus rodillas a su hijo (Re), a quien dio a luz en secreto, puede haber inspirado la iconografía de María, la madre de Jesús.

Alrededor de la Mesopotamia. En la antigua Mesopotamia, se inscribe una imagen o idea feminista que influyó sobre la cultura griega por medio de Hesíodo, Hipócrates, Heródoto y Longino. Es una diosa-madre: Nammu. Ella habría engendrado al mundo: luego habría desaparecido, dando lugar al combate entre los dioses Marduk y Tiamat, que se enfrentaron hasta la muerte, mientras que la diosa Aruru reprodujo una simiente humana marcada por el pecado y la impureza. La mitología mesopotámica es confusa y contradictoria[41]. Una diosa Ishtar, o Astarté, «reina de los cielos» y madre de los hombres, vinculada a menudo con la Afrodita de los griegos y la Venus romana, dejó allí la voluptuosa representación de una divinidad del amor, del sexo y de la guerra. A veces pura, santa e inocente, también aparece como una bruja, una prostituta, y hasta como una madama dueña de burdeles: por ejemplo, en *La epopeya de Gilgamesh*. Es difícil extraer una idea feminista de aspectos tan heterogéneos.

Zenobia (o Septimia Bathzabbai, o varios otros nombres). Zenobia hizo correr mucha tinta y despertó muchas fantasías, al igual que las faraonas egipcias (e incluso más que ellas), cuya filiación reivindicaba. Fue ilustrada, cantada, puesta en escena por el poeta español Calderón (*La Gran Cenobia*, 1625), por Albinoni (*Zenobia, regina de Palmireni*, 1694) y por el poeta músico libanés Mansour Rahbani (en 2007): este la convirtió en el primer personaje histórico que reivindicó los derechos de los árabes, y la primera mujer del Cercano Oriente que se rebeló contra la tiranía de los

conquistadores. También fue tomada como estandarte por el partido Baaz sirio de los Al-Assad, padre e hijo. A veces es presentada como una princesa árabe casada con un reyezuelo beduino; otras veces, como una dama de la colonia romana de Siria, y otras, como una princesa persa o una aramea convertida al maniqueísmo. Atanasio de Alejandría (siglo IV) la define como una «discípula judía de Pablo de Samósata». Tomando en cuenta las incertidumbres, las contradicciones o las eventuales manipulaciones ideológicas, yo opto por la versión reciente, un poco racional, de los historiadores Annie y Maurice Sartre[42], especialistas de esos lugares, sabiendo que toda elección es discutible. De todos modos, también recurro a otras fuentes para volver más atractiva la historia y tratar de «explicar» las fantasías y las leyendas.

Zenobia, segunda esposa de Odenato, jefe de guerra de la colonia romana de Palmira —rica ciudad comercial y lugar de paso de las caravanas hacia el Extremo Oriente—, comenzó, como Hatshepsut, siendo regente. Odenato fue asesinado junto con su primer hijo, Hairan. El asesinato pudo haber sido encargado por su familia, incluso por Zenobia, con el propósito de establecer el reinado de su propio hijo, Vabalato, medio hermano de Hairan. Vabalato era todavía un niño pequeño, pero su madre, que se otorgó a sí misma, en el año 267, el título de reina de Oriente, le dio al joven heredero el título de rey, cónsul, imperator y *Dux romanorum*.

Zenobia procedía de una familia rica. Inteligente y culta, morena de ojos negros y dientes brillantes, de una belleza asombrosa, al parecer, hablaba con fluidez latín, griego, arameo y egipcio. Era una apasionada por las obras de Homero y Platón, y durante su reinado de siete años se rodeó, como lo había hecho antaño la gran Aspasia, de filósofos y poetas, entre ellos, el famoso Longino (213-273), nacido en Homs y fallecido en Palmira, que fue el autor del libro *Sobre lo sublime*. Zenobia enriqueció a Palmira, dirigió un ejército de soldados y generales con quienes llevó adelante, a caballo o a pie, la conquista de toda el Asia Menor: la Arabia romana, la Anatolia de Ancyra (Ankara) y de Calcedonia, los territorios de los actuales Líbano y Palestina, y finalmente, Egipto.

El emperador Aureliano, que combatía en ese momento a los galos al norte del Danubio, había reconocido en un primer momento la autoridad de Zenobia y del joven Vabalato. Pero después de abandonar la Galia, apoyó al Cercano Oriente para reunificar el Imperio romano. Enfrentó a las tropas de Zenobia y Vabalato, se apoderó de Palmira, que no pudo resistir por falta de murallas, sin infligirle daños graves. Zenobia intentó huir, pero las tropas de

Aureliano la detuvieron cuando trataba de embarcar en el Éufrates, probablemente para refugiarse en Persia. Fue llevada a Roma como trofeo de guerra y se dijo que venció a Aureliano, cubierta con sus joyas y atada con cadenas de oro, una imagen que despierta la imaginación. Se ignora la suerte que corrió Vabalato tras su derrota. Tampoco se sabe qué pasó con Zenobia: según algunas versiones, fue decapitada, o bien retirada a una simpática residencia campestre de Tibur (actual Tívoli), donde al parecer rehízo una familia y tuvo muchos hijos.

El saqueo de Palmira en 2015 por las tropas del Estado Islámico, que redujeron a polvo sus columnatas después de haber decapitado al arqueólogo Khaled al-Assad, ¿se explica por el hecho de que esos fanáticos querían destruir una ciudad famosa por haber tenido «un emperador pagano», que fue una mujer? Así habían erradicado los cristianos, dieciséis siglos antes, los vestigios del antiguo Egipto.

Zaratustra. La religión de Zaratustra, al que los griegos llamaban Zoroastro, primer monoteísmo, anterior incluso al de los judíos, en torno a Ahura Mazda, que fue el dios del Imperio persa, habría sido fundada en el transcurso del primer milenio antes de nuestra era, sobre valores «humanistas»: respeto por los demás cultos, igualdad de los seres humanos, mujeres y hombres, y búsqueda de la bondad.

Esta religión solar que provee siempre a su culto de un fuego sagrado mantenido desde hace mil quinientos años en el gran templo de Yazd, se despierta hoy entre los kurdos de Irak, con 200 000 adeptos repartidos entre Kurdistán, Irán y la India. No incluye ninguna *imagen* feminista, pero sí una *idea* que parece orientar su culto en ese sentido, hasta el punto de que los zoroastrianos de Irán hacen intervenir en sus ceremonias religiosas a mujeres: por ahora, estas son asistentes de los sacerdotes, aunque desean convertirse ellas mismas en sacerdotes en un futuro próximo.

Todos los personajes y divinidades femeninas de Egipto y la antigua Mesopotamia, desaparecidos del campo visual moderno, están relegados en la actualidad a las ruinas, las bibliotecas y los museos. Es muy distinto el caso de los cultos de la India, donde las figuras de las diosas están presentes en cada esquina de la calle.

De la India. Los filósofos griegos Pitágoras, Empédocles y Platón creían en la transmigración de las almas (metempsicosis) y en sus diversas reencarnaciones, que se encuentran representadas en la *República* de Platón en el mito de Er. Habían tomado esos conceptos del politeísmo hindú. Los

intercambios comerciales y culturales entre esas regiones eran habituales en aquella época.

Hinduismo y budismo. Relacionemos estos dos cultos del subcontinente de la India, aunque allí, el primero es hoy ultra mayoritario (alrededor del 80 por ciento de los practicantes) y el segundo, muy minoritario (apenas el uno por ciento, contra 200 a 500 millones en todo el mundo). Pero el origen del budismo es indio, por su fundador Siddhartha, que se convertiría en Buda («el Despierto», o «el Iluminado»), en el siglo VI antes de la era común. Su culto ha prevalecido en la India durante un largo período, y luego declinó como consecuencia de los conflictos sectarios internos (jainismo, sijismo, etc.), de diversas invasiones (hunos, mogoles musulmanes), y luego, de su reabsorción en el hinduismo.

¿Las magníficas imágenes de las innumerables divinidades femeninas del politeísmo hindú permiten suponer una cultura femenina, y hasta feminista? El hinduismo venera a una multiplicidad de dioses ofrecidos en íconos a la devoción, como en las religiones grecorromana, egipcia y mesopotámica —y en cierta medida, en el cristianismo—, contrariamente a las religiones judía e islámica, que prohíben la representación plástica.

Hinduismo y feminismo. Como lo explica Martine van Woerkens[43], la India pertenece a esas regiones del mundo que practican, aún hoy, como Roma y el preislam, el *femicidio*: específicamente, el asesinato de niñas pequeñas. Ya desde la época de Tarabai Shinde (1850-1910, autora de *Comparación entre las mujeres y los hombres*, 1882), la proporción de los nacimientos estaba profundamente alterada. Unos 45 millones de mujeres faltan hoy en la estadística sobre una población total de más de 1300 millones: niñas que se matan al nacer o se abortan. La vida que les espera a las que son conservadas con el objeto de convertirlas en esposas y madres (¡de varones!), no es color de rosa: matrimonio arreglado desde la infancia, a menudo con ancianos, privación de instrucción. En la época de Tarabai Shinde, algunas pocas mujeres de la élite instruida que dominaban la lengua culta se veían obligadas a hacer faltas gramaticales cuando se expresaban en presencia de sus maridos, para complacerlos… Encierro en la casa del padre, luego en la del marido, ritual *chhaupadi*, que obligaba a las mujeres que estaban menstruando o habían dado a luz hacía poco tiempo al encierro en una cabaña alejada por su impureza (esta práctica fue prohibida y castigada con multas en el verano de 2017 en el Nepal hinduista), privación de derechos políticos, trágico destino de las viudas: cuando no eran quemadas vivas sobre la tumba de su difunto esposo, como no tenían derecho a volver a casarse,

erraban como fantasmas por la orilla sagrada del Ganges, llevadas por las familias que querían desembarazarse de ellas. Cualquiera fuese su casta de origen, caían en la categoría de los *dalits*, parias, expuestas a la violación y la prostitución, víctimas de la costumbre de arrojarles a la cara un producto tóxico que las desfiguraba o de cortarles la nariz cuando se sospechaba que se habían deshonrado.

Martine van Woerkens destaca la precocidad de las luchas feministas en la India, movilizada en ese momento contra el imperialismo europeo británico, francés, holandés y portugués. El ensayo de Tarabai Shinde denuncia a la religión hinduista como el «enemigo principal de las mujeres». «Una vez que el marido toma el camino del paraíso, la dama es condenada a llevar una vida de perro. En efecto: ¿cuál es su destino? Los ojos descansan en paz después de que el barbero le rapa la cabeza y la despoja de sus hermosos cabellos ondulados. Le quitan todas sus joyas, toda su belleza […]. Ella se ve miserable, arrojada a un rincón oscuro, como una olla de barro destrozada».

Sin embargo, Tarabai, «que conocía la mitología al dedillo», la invoca para reivindicar los derechos de las mujeres. Empieza por subrayar la inmoralidad de esa mitología. «Los dioses son adúlteros, traidores, mentirosos, cobardes y cínicos, y las diosas frívolas no respetan ni la castidad, ni las leyes de la monogamia y de la viudez». (¡Cuántas semejanzas con la inmoralidad de los dioses griegos capaces de adulterio o de prácticas incestuosas, e incluso de zoofilias, como los apareamientos de Zeus en la figura de un cisne o una vaca!).

Tarabai denuncia el permiso que tienen los hombres para comportarse como los dioses infames, mientras que a las mujeres se les prohíbe imitar la libertad de las diosas. «¿No sería mejor inspirarse en ellas para restablecer el equilibrio entre los sexos? ¿Por qué ese doble código de conducta?»**[44]**. Para llamar a un nuevo contrato de los derechos, Tarabai Shinde invoca a Devi, la gran diosa del hinduismo, «que creó el Universo y dotó a la mujer de su propia fuerza». En consecuencia, dice, es necesario volver al matriarcado original y devolverles a las mujeres el poder que les quitaron.

Devi, o Mahadevi, la gran diosa del hinduismo, es venerada bajo nombres que revelan sus diversos aspectos: Parvati, la amante; Kali, la diosa del Tiempo, aterradora y loca; Durga, la iracunda, acompañada por su tigre y su león; Saraswati, la instruida y sabia; Lakshmi, la de la buena fortuna… Sus cultos, celebrados por los hombres y las mujeres, ¿liberaban a estas últimas del cruel destino que les ofrecía la sociedad?

Tradición matriarcal. Nuestro «viaje» nos permite un paréntesis para el *matriarcado*, muy esporádico en el mundo actual, pero señalado a menudo por algunos pensadores (Bebel, Bachofen, Engels, Paul Lafargue, Otto Gross, la escritora estadounidense Merlin Stone y tantos otros…) como una estructura social liberadora para las mujeres. Los trabajos de los prehistoriadores, etnólogos y antropólogos apoyan estas tesis. Es probable, en efecto, que todas las sociedades patriarcales de los cinco continentes hayan estado *precedidas* por sociedades matriarcales, como en el caso de la Grecia prehelénica y en la prehistoria mesolítica, porque el papel del varón en la procreación no había sido claramente establecido.

Junto a una estructura matrilineal y matrilocal, el matriarcado subsiste en la actualidad en varias regiones de la India, entre los khasi y los jaintia del Megalaya, nordeste de la India, al pie del Himalaya. Las muchachas que heredan bienes de la familia y llevan el nombre de su madre son allí los hijos más deseados (¡pero nadie mata a los varones!). Las mujeres trabajan en los campos, los mercados, las tiendas, los bancos, las escuelas e incluso en el Parlamento. Los hombres hacen las tareas del hogar y se ocupan de los hijos: asombrosa inversión de los roles considerados «normales». La globalización de la información hace que una buena parte de los hombres soporten cada vez menos su situación. Se creó un «movimiento de liberación de los hombres» (!), denominado Symbai Rimbai Tong Hai, que reivindica los derechos de propiedad para los hijos varones y un papel más importante de los hombres en las familias. Se produjeron violencias interconyugales. No parece que esas formas de relaciones puedan durar mucho tiempo más. Sin embargo, han existido en una relativa estabilidad.

Figuras feministas hinduistas. La romántica Mirabai (1498-1546), poeta mística, es la autora de muchos cantos a la gloria del dios Krishna, al que amaba con locura, hasta el punto de abandonar su estatus de esposa de un rey para lanzarse a los caminos. Es una «figura feminista» porque rechazó la tradición *sati* de dejar que la quemaran viva tras la muerte de su esposo asesinado. Catherine Clément (que fue mi profesora en la Sorbona, asistente de mi maestro Vladimir Jankélévitch, y de quien nombro aquí algunas obras) la convirtió en la protagonista de una palpitante novela: *La princesse mendiante* (2007).

Martine van Woerkens se interesa más por las heroínas modernas que llevan adelante explícitamente una lucha feminista: Kamaladevi Chattopadhyaya (1903-1988), combatiente por la libertad; Indira Gandhi (1917-1984), primera ministra de la India en 1967, a quien sus compatriotas

identifican con Durga, «la diosa radiante y guerrera, la que mata demonios», que termina siendo *feminista* a su pesar, arrastrada por la fuerza del movimiento en el país; «Tía Lalita la diferencialista», que valoriza la especificidad e incluso el «exceso» de lo femenino. Todas colocadas hasta ahora bajo las figuras instruidas y afortunadas de una Saraswati y de una Lakshmi.

Detengámonos un momento en la sorprendente Phoolan Devi (1961 o 1963-2001), «la Diosa de las Flores», llamada «la Reina de los Bandidos» y también «la Robin india de los bosques», porque su historia nos lleva de un extremo al otro de nuestra problemática en su relación con las deidades. Nació en Uttar Pradesh (el Estado del famoso Taj Mahal musulmán mogol) en una familia miserable de esos *dalits* que constituían un cuarto de la población. Casaron a Devi, analfabeta, a los once años con un hombre de treinta y tres años que la violó cruelmente. La niña se escapó y volvió a su aldea. Sus padres hicieron anular el matrimonio, pero ella cayó al rango de paria. Una pandilla de *dacoits* (bandidos armados) la secuestró. Devi se casó con su jefe: este fue abatido muy pronto por una pandilla rival, que le impuso a ella una violación colectiva. Entonces Phoolan Devi fundó su propia banda, que mató en 1981 a sus veintidós violadores. En 1983, cercada por las autoridades gubernamentales, se entregó tras una larga resistencia y fue detenida. Así, entre misterios y adulaciones, empezó su leyenda, que conmovió a periodistas, editores y cineastas. Devi dictó sus memorias, que serían traducidas a varios idiomas[45]. Salió de prisión once años más tarde y fue objeto de una guerra de imágenes, en la que ella intentó presentarse como «agente del Bien». El director cinematográfico indio Shekhar Kapur presentó en Cannes en 1994 su film *La reina de los bandidos (Bandit Queen)*, que Phoolan Devi terminó por aprobar. Ella participó en política, adhirió al partido socialista Samajwadi, ganó dos veces las elecciones y fue candidata al Premio Nobel de la Paz en 1997. Al regresar a su casa de una sesión en el Parlamento el 25 de julio de 2001, en Nueva Delhi, fue asesinada por unos hombres que, según dijeron, quisieron vengarse por la masacre de los *dacoits*.

Al volverse a casar, apoyada en sus éxitos mediáticos y con el deseo de adoptar niños (cuando estaba en prisión, un cirujano eugenista le había practicado una histerectomía), Phoolan Devi había cambiado el estatus peligroso de una kali por el más respetable de una lakshmi. Según el presidente Ambedkar, ella se había convertido al budismo para poder ayudar más a los *dalit*. ¿El budismo es más rico en propuestas feministas que el hinduismo? Hay opiniones divergentes.

Ejercicio de relativismo histórico. Siddhartha-Buda nació casi un siglo antes que Sócrates en Grecia, como Confucio. El budismo y el confucionismo son gemelos de las culturas grecolatinas y, muy probablemente, de la cultura hebrea. Siddhartha nació en India hacia el año 563 antes de nuestra era. Confucio, en China hacia 551 antes de nuestra era, mientras que Pitágoras y Jenófanes nacieron en Grecia hacia 570 antes de nuestra era. Los hebreos salieron de su cautiverio en 538 antes de nuestra era. La República romana se fundó en 509 antes de nuestra era.

El Despierto. Misticismo iluminativo basado en el renunciamiento a las ilusiones del mundo terrenal para llegar al Despertar tras varias reencarnaciones, aun cuando no reconoce en principio la igualdad de las mujeres y los hombres, el budismo haría más sencillas, según algunos, las aspiraciones feministas que otros cultos, porque sería una religión —o «filosofía»— abierta al debate, sin presiones jurídicas. Cuando su discípulo Ananda le preguntó si una mujer podía llegar al Despertar directamente o si debía pasar antes por un *renacimiento en un cuerpo de hombre*, Siddhartha habría respondido en forma afirmativa, autorizando, aunque con reticencia, la entrada de monjas en su orden. Esto explica la presencia iconográfica de «Budas femeninas». El último dalai lama relacionaba el movimiento feminista con la deidad Tara, que habría declarado: «He desarrollado la *bodhicitta* como mujer. Para todas mis vidas a lo largo del camino, juro renacer como mujer, y en mi última vida, cuando alcance el estado de Buda, también seré una mujer».

Pero la tradición señala otros detalles. Buda le habría negado a su propia madre, la reina de Magadha, la entrada como monja en su orden junto con varias princesas. Justo antes de su muerte, Buda habría dicho en sus sutras: «El nacimiento de una niña es percibido como una desgracia / Una vez casada, la niña no debe dar un paso sin la autorización de su familia política / Acaparada por su deber de esposa y madre, la mujer no tiene ningún margen de libertad /, etc.». ¿Es por esto que algunas mujeres budistas renuncian a los avatares de la carne haciéndose monjas? Ananda, el discípulo de Siddhartha que había abogado por ese acceso, se habría arrepentido de haber cometido ese «pecado», que luego se estigmatizó. «Una monja ordenada cien años atrás debe prosternarse a los pies de un monje que se haya ordenado ese mismo día». Las monjas de los monasterios suelen ser marginadas a las tareas del hogar y la cocina. En algunas regiones budistas, en Nepal por ejemplo, hace casi un milenio que no se admiten monjas; la última fue admitida en 1069.

Muchas feministas budistas convencidas de todo el mundo intentan la vía del Despertar por su propia cuenta, en un modo laico. Entre ellas, Alexandra David-Néel, cantante, feminista, anarquista y masona, tibetóloga que se convirtió al budismo a los veintiún años[46].

¿El confucionismo chino será más «feminista» que el budismo?

Las chinas. Julia Kristeva[47] aporta una luz sutil sobre varios aspectos de lo «femenino» en la cultura china desde sus orígenes hasta nuestros días: la lengua, en su relación con un matriarcado primigenio, la escritura, el erotismo, las prácticas violentas (pies vendados, abortos selectivos, relegación de las concubinas), la política, y por supuesto, las religiones: budismo, confucionismo y taoísmo.

¿Cuándo, cómo y por qué pudo conquistar el budismo la inmensidad de China, Asia del sur y Japón? Heródoto no nos habla de esto. Los intercambios entre la cuenca mediterránea y China por la Ruta de la Seda han existido desde más de mil años antes de nuestra era, y continuaron con las relaciones marítimas entre occidentales y orientales frente a las costas de la India, pero no se consignaron en relatos hasta los viajes de Marco Polo (1254-1324). ¿Llegó Heródoto a la India? Se refiere a ella: sostiene que algunos indios eran caníbales y se apareaban en público como los animales: ¡verdaderos salvajes! Y que *su esperma era negro* como su piel, y como el de los etíopes (una idea que incluye Aristóteles en su *Generación de los animales*). Pero su universo representado sobre un mapa ovoide termina en lo que él describe como un desierto: el fin oriental del mundo.

Heródoto no nos explica esto, pero lo hace Ryszard Kapuściński (1932-2007), nacido en Polonia, que tuvo el «privilegio» de realizar sus dos primeros viajes, como reportero de un diario, a la India en 1956, y luego a China, en 1957. Siempre acompañado por las *Historias* de Heródoto, que le había regalado su directora de redacción como viático cuando preparaba, devorado por la angustia, su primera excursión fuera de su país natal, del que nunca había salido. Él responde a nuestra pregunta: «El budismo se difundió en China a partir del primer milenio de nuestra era. Antes, durante cinco siglos, el territorio estaba dominado por dos corrientes espirituales paralelas: el confucionismo y el taoísmo». Recuerda que el presunto fundador del taoísmo, Laozi (Lao-Tse), contemporáneo de Confucio, podría no haber existido en carne y hueso, y que su único libro, *Daodejing* (o *Tao Te King*), no sería más que un conjunto de aforismos reunidos a lo largo del tiempo por copistas anónimos. El confucionismo y el taoísmo, prosigue Ryszard

Kapuściński, nacieron al declinar la dinastía Zhou, en una época en que China estaba dividida en muchos estados, cuyas guerras diezmaban a las poblaciones. Esas espiritualidades pragmáticas que intentaban «ofrecer consejos de supervivencia al hombre de la calle que había tenido la desgracia de nacer en un mundo despiadado» son muy diversas. Mientras que Confucio predica una obediencia a los padres en el respeto a los antepasados y a la tradición, la sumisión al poder y el rechazo del cambio, Lao-Tse aconseja una evasión del mundo material en la renuncia a los bienes terrenales y la permanente búsqueda de la Vía, que admite un erotismo basado en la complementariedad entre lo femenino y lo masculino (yin y yang). El budismo, abierto a una trascendencia acompañada por una iconografía de tipo hindú —como las magníficas figuras hinduistas y luego budistas de Angkor en Camboya y otros lugares del mundo—, se inscribe fácilmente en esta doble línea. Esto explica el sincretismo de las tres espiritualidades en muchas épocas: por ejemplo, el gran Su Dongpo o Su Shi (1037-1101), poeta, calígrafo, pintor, «psicólogo y filósofo» en su género, hedonista amante del vino, muy conocido actualmente en toda la China escolarizada (es en cierto modo el La Fontaine de ese país), profesaba al mismo tiempo el budismo, el confucionismo y el taoísmo. Su madre, Cheng, era una budista erudita. Se cuenta esta anécdota de su hermana Su Xiaomei: el joven Su Dongpo había ido a un templo budista para meditar, acompañado por el monje Foyin. Le preguntó a este a qué se parecía durante su meditación. Foyin le contestó: «Parecías una estatua de Buda, ¡muy solemne!». Cuando el monje le hizo la misma pregunta a Su Dongpo, este respondió: «¡Parecías bosta de vaca!». El monje no se enojó. Muy orgulloso de su proeza, Su le contó la escena a su hermana menor, que, después de reflexionar un momento, le hizo este comentario: «Querido hermano, eres tú quien ha perdido. El monje Foyin tiene el corazón de un Buda, por eso te vio como un Buda. Tú lo miraste con un corazón de bosta de vaca, por eso solo viste bosta de vaca». Esta anécdota habría sido el origen del proverbio: «La apariencia nace del espíritu». Además de revelarnos la vivaz inteligencia de la joven Su Xiaomei, la anécdota nos muestra que en la China medieval, las mujeres tenían alguna instrucción. Lamentablemente, nuestro reportero polaco no aborda esta cuestión. Todavía no estaba de moda en su época.

Los orígenes matriarcales-matrilineales-matrilocales de la antigua China están presentes en muchas supervivencias. Julia Kristeva no invoca las microsociedades que siguen viviendo según esas reglas, como la población na, o moso, estudiada en profundidad en el libro de Cai Hua, *Una sociedad*

sin padres ni maridos. Los na de China (1997). Observemos que el matriarcado de los na de China difiere de los que se describen en la India entre los khasi y los jaintia de Megalaya, en el hecho de que ignora al marido e *incluso al padre*, y se practica allí una poliandria furtiva. Es el único lugar del mundo, al parecer, en el que el casamiento de las mujeres es considerado perjudicial para la familia.

Julia Kristeva analiza el advenimiento del patriarcado en China, hacia el año 1000 antes de nuestra era, y el mantenimiento del matriarcado originario en la lengua y la escritura chinas. Destaca la profundidad en China de las relaciones iniciales entre madres e hijos, que condicionan el aprendizaje de la lengua y el del silencio. Es cierto: los bebés chinos son de una serenidad impresionante, sobre todo si se los compara con nuestros monitos aulladores occidentales. Una idea feminista poco explorada, aunque es muy evidente: al principio, son las madres quienes les enseñan la lengua a los hijos.

¿Esto explicaría la increíble cantidad de poetas chinas? Por lo menos mil quinientas de diferentes épocas, siempre leídas y conocidas según la antología del maestro calígrafo Shi Bo (*Femmes poètes de la Chine*, 2015). Recordemos que esas poetas eran también músicas. Sin omitir este detalle: en las antiguas dinastías, las mujeres no tenían nombre, y muchas poetas quedaron anónimas o simplemente se las denominaba «esposa de X o de Y» (Cf. Shi Bo). Menciono a una de ellas, «Esposa de Xu Mu», porque vivió como Safo en el siglo VI antes de nuestra era, aunque debemos recordar que Safo era, por el contrario, la que tenía un nombre. Veamos el poema de esta poeta china, titulado «Barca»: «Las olas transportan tu barca / Esta se desliza por el canal del río / Cabellos divididos en dos mitades / Eres hermoso, mi hombre ideal / Juro que te seré fiel / Hasta mi último aliento / ¡Oh, Madre! / ¡Oh, Cielo! / ¡Por qué no comprenden a mi corazón!». Shi Bo explica que la esposa de Xu Mu, valiente durante la guerra que hacía estragos, describe en este poema a «una joven anónima que aspira a la libertad de casarse y, poniendo su vida en riesgo, lanza un desafío a su madre y al destino, que no quieren aceptar al apuesto joven del que está enamorada».

Todos estos poemas de mujeres chinas, tristes o alegres, están inspirados en el amor carnal a un hombre, y no a un dios, como lo estaban los poemas de la mística india Mirabai. Sí, pero el amor… China parece tener, más aún que la India con su famoso *Kamasutra*, de Vatsiaiana (siglos VI y VII de nuestra era) —una colección destinada a la aristocracia instruida que fue ilustrada a partir del siglo XVI—, una erotología menos espiritualista que la india y sobre todo, más «feminista». «Todos los manuales sobre el “arte del dormitorio”

que se remontan al comienzo de nuestra era —dice Julia Kristeva— instituyen a la mujer no solamente como iniciadora principal en las artes eróticas, puesto que conoce su técnica, su sentido secreto (alquímico) y sus beneficios para el cuerpo (la longevidad), sino también como la que tiene el indiscutible derecho al goce». Así, las tres figuras femeninas que, en forma de un diálogo que no tiene nada de platónico, le enseñan al emperador los arcanos del sexo: evidentemente, Shunú (Muchacha de Candor), Xuanú (Muchacha de los Cabellos de Azabache) y Cainú (Muchacha Elegida) sabían más que los varones que iban a consultarlas. Luego, al parecer, los «maestros» de los tratados más tardíos empezaron a envolver los consejos amorosos en una «terminología militar». Divulgado por una mujer o por un maestro experto, añade Kristeva, «el consejo erótico se preocupa esencialmente por el placer de la mujer». El objetivo del acto sexual es procurarle el orgasmo a la mujer, «que supuestamente tiene una esencia yin inagotable, mientras que el hombre, frágil artífice de ese goce, debe retener el propio para obtener la salud y una larga vida, si no la inmortalidad».

Las iconografías —pinturas, esculturas y tratados sexuales destinados a la vida conyugal— están acompañadas por una gama de instrumentos eróticos que, en la modernidad como en el pasado[48], no se relacionan con lo prohibido ni con la culpa[49].

Aquí aparece Confucio (551-479 antes de nuestra era), al que Julia Kristeva llama «devorador de mujeres». Este gigante nació en la provincia de Shandong. Su nacimiento se parece al de Siddhartha-Buda y al del Niño Jesús. Poco antes de su nacimiento, un unicornio vomitó un libro adornado con piedras preciosas, en el que se leían estas palabras: «Un niño, formado por las partes más sutiles del agua, sostendrá al Imperio tambaleante de la dinastía de los Zhou y será rey sin corona». La madre de Confucio, escribe el historiador Séraphin Couvreur (1835-1919), «se asombró ante ese prodigio. Con un cordón de seda, ató por el cuerno al misterioso animal, que desapareció al cabo de dos noches». Pero la noche del nacimiento del hijo, «dos dragones rodearon el techo de la casa. Cinco ancianos, que eran las esencias de los cinco planetas, bajaron al patio. Junto a los aposentos de la madre, se oyó el canto del Alfarero Celestial. Algunas voces pronunciaron en el aire estas palabras: “El Cielo influirá en el nacimiento de un hijo santo”». Puede comprenderse el entusiasmo de los misioneros cristianos en la China del siglo XVI en adoptar esta bella historia para erigirla en protagonista de su obra de conversión, y la latinización del nombre de Confucio por parte de los

jesuitas. Los padres Rougemont y Couplet tradujeron su obra al latín en 1687 para asimilarla a la causa cristiana[50].

«Sin proscribir el erotismo —continúa Kristeva—, el confucionismo empezó por subordinarlo al objetivo de la procreación […] antes de iniciar una crítica cada vez más severa de los manuales sexuales de los Han y los Tang y sumergirse, desde los Ming (1368-1644), en un puritanismo exacerbado en el que el erotismo se convirtió en algo marginal, una transgresión, reservado a los lupanares y a la literatura considerada pornográfica». Kristeva se pregunta qué queda del arte del dormitorio después de ese puritanismo, recordando que una secta secreta que practicaba sexo en grupo según la reglamentación taoísta de salud y longevidad fue prohibida por el Estado comunista en 1950.

El confucionismo ordena un patriarcado político y sexual: jerarquía feudal, sumisión de los hijos al padre y a los antepasados, matrimonio impuesto a las muchachas muy jóvenes, endogamia preferencial. Esta choca contra un *reliquat* del antiguo matriarcado. Contrariamente a la endogamia islámica, en la cual, recordémoslo, la esposa por excelencia es la hija del hermano del padre, la China confuciana prefiere a la hija del hermano de la madre. Julia Kristeva insiste en este detalle. Más que los musulmanes —y como los judíos, para los que la condición de judío de un niño pasa obligatoriamente por la condición judía de su madre—, los confucionistas afirman que el origen de un niño es un útero materno. Sin embargo, instaura estas prácticas: poligamia de hombres con varias esposas y una serie de cortesanas encerradas o relegadas, uso de una clase de prostitutas.

China tuvo una emperatriz, la única de toda su historia: la terrible Wu Zetian (624-705), muy criticada por los historiadores confucionistas, pero revalorizada por los comunistas a partir de los años 1950. Ella reinó con el nombre de «emperador Shengshen» los últimos quince años de su vida, después de haber sido la concubina, y luego la primera esposa del emperador Gaozong: privilegio obtenido por medio de asesinatos y suplicios de sus rivales. A la muerte del emperador —hay algunas sospechas sobre su eventual participación en esa desaparición—, dijo estar investida del mandato celestial, se autoproclamó «emperador de la dinastía Zhou», y se hizo otorgar el título de Maitreya o Mesías búdica[51]. Como taoísta, y velando por su propia salud sexual, Wu Zetian habría instituido para ella un «harén» de hombres.

Diversos autores, como Li Ruzhen (hacia 1763-1830; *Flores en un espejo*, 1828), describieron a Wu Zetian en forma halagüeña, y como «feminista»,

por sus esfuerzos en favor de una educación de las mujeres y de algunas reformas sociales[52].

La instalación de la dinastía manchú entre el siglo XVII y el comienzo del XX, puso fin a algunos antiguos derechos de las mujeres, volviendo muy difícil un surgimiento del feminismo en China. Sin embargo, este se produjo.

Qiu Jin. No fue ni en el confucionismo, ni en el budismo, ni en el taoísmo, ni en el islam, ni en la figura de la emperatriz Wu Zetian donde la feminista, poeta y revolucionaria Qiu Jin (1875-1907), hija de una pareja de eruditos, fue a buscar fuentes movilizadoras para la liberación de las mujeres, sino en la antigua mitología transmitida oralmente por las mujeres, empezando por la historia que relató en su novela *Piedras del pájaro jingwei*, un libro inconcluso del que solo subsisten cinco capítulos y el principio de un sexto, cuando la autora había planeado veinte.

Este relato nos recuerda, pero al revés, la famosa leyenda amerindia del colibrí. La pequeña Nu Wa, hija preferida del dios del sol Yan, se había ahogado en el mar de Oriente en su pequeño barco, arrastrada por una enorme ola. Se reencarnó en un pájaro con cabeza de flor que gemía «¡Jing Wei, Jing Wei!». El pájaro llenó su pico con guijarros y ramas y los fue arrojando al mar con la intención de secarlo. A las burlas del mar sobre lo absurdo de su esfuerzo, Jing Wei respondió que, aunque su trabajo le llevara miles de años hasta el fin del mundo, ella terminaría por secar el mar y hundirlo en la tierra, con la ayuda de sus amigos y sus hijos.

Qiu Jin describió la atrocidad de los «pies vendados[53]», que ella misma había sufrido antes de liberarse. Impugnó a Confucio: «Abolir y rechazar la enseñanza de nuestras escuelas tradicionales es una injuria a Confucio —dice su personaje Gu Zhi—. Si ya no se hace diferencia entre los hombres y las mujeres, resultará de ello un estado de anarquía y todos los demás hombres se burlarán de nosotros. Si nos cortamos el cabello, si cambiamos nuestra forma de vestirnos, ¿no cometeremos una injuria a las costumbres de los antiguos Han?». Otro personaje le responde: en las nuevas escuelas, la educación se hará «según los mismos principios para los varones y para las niñas: todos podrán adquirir una instrucción sólida y tendrán un gran respeto por sí mismos […]. Mira por ejemplo las cortesanas y las mujeres que viven en la depravación y el libertinaje: nunca recibieron ninguna instrucción».

Qiu Jin se dedicó a esa obra de escolarización. Promovió en su ciudad natal de Shaoxing una de las primeras escuelas para niñas, después de haber fundado en Shanghái la revista *Mujeres de China*, que duró poco tiempo por falta de financiamiento. Buda tampoco le simpatizaba: si las mujeres

estudiaran para aprender un oficio, escribió, «dejarían por fin de soportar esta vida de miseria. Actuar de ese modo sería mil o diez mil veces más meritorio que quemar incienso, recitar plegarias, adorar a Bodhisattva». ¿Era atea? Sin duda, la religiosidad no era su fuerte. Se involucró en una lucha política junto a insurgentes que querían derribar al Imperio manchú: vestida de hombre y armada con una espada, se lanzó con ellos a un ataque, que fracasó. Qiu Jin fue capturada y torturada. Le cortaron la cabeza en 1907 por decisión de la autoridad imperial. Tenía treinta y dos años.

Antes de su muerte, Qiu Jin hizo varios viajes a Japón, que también se rebelaba contra sus autoridades y estaba más abierto que China a la instrucción de las niñas. Allí leyó quizá la obra de la famosa Murasaki Shikibu, *El relato de Genji*. También puede haber conocido allí a jóvenes feministas casi de su edad, como la periodista anarquista Kanno Sugako (o Suga Kanno), que sería ejecutada a los veintinueve años, acusada de alta traición.

Niponas. Un hecho reciente arroja una luz singular sobre las relaciones paradójicas de la inmensa cultura japonesa con las ideas feministas: la inscripción en el patrimonio de la Unesco, en julio de 2017, de la isla de Okinoshima, situada frente a Corea del Sur. El acceso a ese santuario, muy limitado desde hace muchos años, está prohibido a las mujeres. Pero es precisamente el santuario de tres diosas del sintoísmo, la religión específica del Japón: las hijas de Amaterasu, diosa del Sol que sería la antepasada de todos los emperadores del país del Sol Naciente.

Es que las diosas no son mujeres, como lo denunció con tanta pertinencia la india Tarabai Shinde. O, como escribió el filósofo Feuerbach: «El hombre afirma en Dios lo que niega en sí mismo». ¿Y qué ocurriría, entonces, con las diosas?

Esto confirma mi intuición: ni la presencia en una civilización de reinas o emperatrices, ni la de deidades femeninas, ni siquiera la de una precoz escritura de mujeres —lo veremos enseguida con Murasaki Shikibu (hacia 973-hacia 1015)— ofrecen un verdadero testimonio de ideas feministas, aun cuando a veces sus figuras las inspiran.

¿Por qué está prohibido que las mujeres visiten la isla de Okino-shima? Tal vez por una práctica que obliga a los pocos varones que están autorizados a realizar esa visita —exactamente doscientos, un solo día del año, el 27 de mayo— a efectuar abluciones en el mar rigurosamente desnudos, antes de subir por la escalera del templo. Se supone que habría una orgía si participaran mujeres en la visita. Aunque algunas fuentes de aguas termales

de la isla meridional de Kyushu reciben a varones y mujeres, igualmente desnudos. Pero no se trata en este caso de ceremonias religiosas, sino solo de prácticas higiénicas. Se podrían imaginar, sin duda, dos playas separadas por un muro. Pero no: al parecer, las mujeres tienen prohibida la entrada por la «impureza» de sus menstruaciones. Como consecuencia de una polémica mediática sobre este tema, la responsable de la Unesco mandó contestar que había un precedente: el monte Athos, en Grecia, que también pertenece al patrimonio de la Unesco, está prohibido para las mujeres por la misma razón. La cuestión terminó por resolverse en forma amigable: desde julio de 2017, la visita a Okinoshima está prohibida para todo el mundo, a excepción de los sacerdotes sintoístas (varones, desde luego) y de los investigadores-conservadores, también varones, del patrimonio por supuesto.

En una iconografía semejante a las del hinduismo, de Egipto y de los politeísmos mediterráneos, las diosas japonesas no son mujeres, no obstante sus figuraciones están hechas con imágenes femeninas.

A pesar de las terribles guerras que los han enfrentado en los dos últimos siglos, Japón y China tienen una proximidad casi carnal. El poblamiento del archipiélago nipón procede desde hace varios miles de años de China, vía Corea: el norte del archipiélago se abrió a poblaciones provenientes de Siberia, la población blanca de los ainos, grupo arcaico protocaucásico, por un pasaje que se podía atravesar en aquella época cuando el nivel del mar estaba unos 140 metros más bajo que el de hoy. Las lenguas, la escritura, la caligrafía, la poesía, como las técnicas agrícolas y metalúrgicas japonesas provienen en gran parte de China, con sus religiones y espiritualidades: se trata de transferencias del budismo y del confucionismo en los siglos V y VI de la era común (seguidos por una incursión del catolicismo europeo en el siglo XVI).

Pero antes de la invasión de los chinos que habían sido expulsados de su país por políticas imperiales y que importaron sus costumbres, sus técnicas, sus políticas y sus creencias, Japón practicaba el sintoísmo, un culto no escrito que le era propio y lo siguió siendo.

Sintoísmo. El sintoísmo nació hacia los siglos I y II de nuestra era, y deriva de un matriarcado animista y chamanista del que aún quedan rastros en Japón. Es un culto cósmico de la naturaleza, de los astros, los animales y las plantas, pensados bajo las figuras de los ocho millones de kamis: aspectos variados de la divinidad. Sus primeras soberanas fueron mujeres chamanes, capaces de guiar los pensamientos. Ellas organizaban los ritos y las fiestas destinadas a ganarse el favor de los elementos de la naturaleza para beneficiar

las cosechas, bajo la protección de Amaterasu, la diosa-sol que regía el conjunto del cielo. Una de esas reinas sacerdotisas, Himiko —o Pimiko—, reinó entre los años 188 y 248 de nuestra era, con la ayuda de su hermano menor en la gestión política, unificando las numerosas tribus guerreras. Estos reinos femeninos no eran forzosamente suaves: tras la muerte de Himiko, fueron sacrificadas más de 100 personas.

Antes del establecimiento de instituciones budistas y luego confucionistas, había en Japón costumbres menos feministas, que no patriarcales. Fue otra emperatriz, Gemmyo, quien ordenó, en 712, la redacción de los mitos oficiales del sintoísmo para que esa religión autóctona pudiera resistir a las nuevas invasiones instaurando el culto oficial de Japón. Así nació el *Kojiki* («Notas sobre los hechos del pasado»), primera obra escrita en lengua japonesa. Esos mitos tendían a demostrar el origen divino de los soberanos y esta creencia perduró hasta que se abandonó, en 1945, tras la derrota del emperador, que reconoció no ser de origen divino.

El origen del mundo se remontaba a una pareja, Izanagi e Izanami: marido y mujer, o hermano y hermana (como en el antiguo Egipto). Menciono esta parte del mito por su extraña resonancia con el mito griego de Orfeo y Eurídice: «Al traer Izanami al mundo el kami del fuego, se quemaron sus órganos femeninos y murió. Izanagi siguió entonces a su esposa difunta al país de los muertos y le suplicó que regresara. Pero al desobedecer a esta, que le pidió que no la mirara, no pudo llevarla hacia los vivos[54]». ¡Universalidad de las mitologías, como decía Mircea Eliade! La diosa-sol Amaterasu nació de las suciedades que se lavó Izanagi, por haber visto la muerte de su esposa. Por lo tanto, ella era su hermana.

Entre los siglos X y XII, hubo en Japón mujeres creadoras de una literatura siempre muy viva, como los nikkis, que son «diarios personales poéticos que las damas de la corte imperial escribían en japonés, mientras que los hombres escribían los suyos en chino[55]». Citemos con René Sieffert a esa dama conocida como Sei Shōnagon hacia el año 1000. Ella enumera, con una perspectiva crítica, que dice mucho sobre sus libertades, la serie de las cosas desagradables, cuya cantidad es mucho mayor que la de las agradables: «Un cabello sobre el escritorio; o un grano de arena en el bastón de tinta que rechina cuando se lo frota… un personaje insignificante y que habla mucho riéndose fuerte… El perro que, al ver a un hombre que viene de visita de noche en secreto, empieza a ladrar… El hombre que logramos esconder y empieza a roncar…»[56].

Citemos a la gran Murasaki Shikibu, autora de *La novela de Genji* —que, según varios críticos, sería la «primera novela psicológica» del mundo—, celebrada, entre otros, por Marguerite Yourcenar:

> Cuando me preguntan cuál es la novelista que más admiro, el nombre de Murasaki Shikibu es el que me viene de inmediato a la mente […]. Es realmente la gran novelista japonesa del siglo XI, es decir, de una época en que la civilización estaba en su apogeo en Japón […]. Una mujer que tiene el genio, el sentido de las variaciones sociales, del amor, del drama humano, de la manera en que los seres humanos chocan contra lo imposible.

Ahora bien, esas libertades de una categoría de mujeres japonesas (cultura, escritura, libertad sexual), superiores a las de sus contemporáneas chinas sometidas al confucionismo patriarcal, ¿están relacionadas con el sintoísmo? Es posible. Pero desde el siglo XII, las guerras feudales de las castas armadas y el avance del confucionismo impusieron la sumisión de las mujeres, reducidas al papel de progenitoras de herederos varones: las niñas podían ser eliminadas al nacer, y la clase de los varones se otorgaba la licencia de las concubinas y las prostitutas.

Alrededor del siglo XVII, en un Japón enriquecido por su nuevo comercio con el mundo exterior —incluyendo el occidental—, nacería un arte nuevo, el kabuki, teatro cómico, y luego trágico. ¿Su surgimiento permitiría, como en la Grecia antigua, una producción de ideas feministas?

Fue una mujer joven, Okuni, o Izumo no Okuni (hacia 1572-1613), antigua sacerdotisa sintoísta, quien inventó en 1603 ese teatro popular. El público disfrutaba viendo gesticular a los monjes budistas o confucionistas, y a emisarios católicos enviados por el jesuita hispano-francés que luego sería san Francisco Javier. Okuni imitaba a sus personajes en una danza un poco atrevida que pronto inquietó a las autoridades.

Izumo no Okuni fundó una compañía de actrices que difundió sus espectáculos en las ciudades vecinas e inventó las formas del nuevo teatro.

La represión no tardó en llegar. Las autoridades prohibieron la participación de las mujeres en esos espectáculos, por inmoralidad y connivencia con los burdeles. Esa prohibición duraría hasta el siglo XX. El kabuki no desapareció, pero las actrices fueron reemplazadas por adolescentes varones. Su apariencia ambigua, incluso homosexual, también fue criticada.

El teatro kabuki continuó, interpretado desde entonces por ancianos o por varones de edad madura con la cabeza ostensiblemente rapada. De todos modos, en 2003 se erigió una estatua en Kioto en honor de Okuni.

La feminista china Qiu Jin seguramente leyó a Murasaki Shikibu durante sus viajes a Japón, si no lo había hecho ya en China, puesto que cada una de esas culturas incluía y traducía a la otra. Allí debe de haber conocido a feministas tan comprometidas como ella en una lucha contra los imperios que reducían a las mujeres del pueblo al papel de un ganado que trabajaba a su servicio, y a las de las clases altas, al de encantadoras muñecas inertes. El feminismo japonés quedó manchado con una historia terrible: la de la periodista anarquista Kanno Sugako (1881-1911), autora de una serie de artículos sobre la igualdad de los derechos de las mujeres y de los varones. El gobierno japonés la acusó en 1910 de estar presuntamente involucrada en una conspiración para asesinar al emperador Meiji. Ella fue la primera prisionera política ejecutada de la historia de Japón.

Kanno Sugako tuvo otras compañeras de lucha, como Itō Noé (1895-1923), feminista anarquista, hija de campesinos obreros del Sue. Entró a la escuela a los ocho años, pues la escolaridad era obligatoria para todos y estaba a cargo del Estado desde 1900, y se reveló particularmente dotada. Estudió literatura, filosofía e idiomas extranjeros, entre ellos, inglés. Después de haber aceptado a los diecisiete años un matrimonio arreglado por sus padres, imaginando que su novio la llevaría a Estados Unidos, donde había estudiado varios años, decepcionada, huyó diez días después de la boda, y se refugió en la casa de su exprofesor de inglés. Inició con él una relación apasionada, fuera del matrimonio y tuvieron dos hijos.

Luego conoció a la directora de la revista literaria y feminista *Seit*, en la que colaboró, redactando artículos virulentos que a menudo fueron censurados. Cuando tenía dieciocho años, descubrió el anarquismo en la figura de Emma Goldman, a quien tradujo al japonés. Llamó Emma a una de sus hijas en su honor, y a la siguiente, la llamó Louise, como homenaje a Louise Michel. Defendió la unión libre, la instrucción de las niñas y los derechos de las prostitutas. Hago referencia a ella en medio de una plétora de otras mujeres rebeldes, anarquistas o socialistas tan opuestas al Imperio como a las exacciones de un capitalismo conquistador.

La revolución feminista continuó en Japón a un ritmo trepidante, jalonado por varios escritos, como *Fille de joie*, que fue galardonado con el Premio de Literatura Femenina en 1990, de la novelista Kiyoko Murata (nacida en 1945).

Fille de joie. 1905. La pequeña Ishi fue vendida a los quince años por su padre a un prostíbulo de la isla meridional de Kyushu, donde le enseñarían los refinamientos que le permitirían convertirse en una *oiran* (prostituta de lujo), y pagar su deuda con los ingresos de su trabajo. La isla de Kyushu, a la que pertenece la tristemente célebre ciudad de Nagasaki, es también el lugar de nacimiento de la novelista.

La niña, apenas púber[57], provenía de una isla aún más meridional, en la que las mujeres se sumergían casi desnudas en el mar para pescar peces y moluscos. Ishi, sintoísta a su manera, con su forma de hablar ruda de campesina analfabeta, solo conocía como dioses a los peces y otros habitantes marinos, entre ellos, la tortuga gigante junto a la cual nadaba en su infancia feliz con su madre, sus hermanas, sus primas y sus amigas.

El dueño del burdel inspeccionó su cuerpo con rudeza y le cambió el nombre por un seudónimo que se iba transmitiendo a medida que otras prostitutas abandonaban ese trabajo. La niña tuvo que aprender todo: a depilarse las cejas y su «boca de abajo», a perder su bronceado permaneciendo encerrada, a maquillarse de blanco y rojo, a usar kimonos bordados, cuyo precio se agregaba a su deuda, y a caminar con pasos cortos, las nalgas apretadas y los pies hacia adentro.

Afortunadamente, un edicto obligaba a las casas del «barrio reservado», ciudadela cercada por vigilantes, a escolarizar a las niñas para enseñarles aritmética: esto les permitía calcular los montos de su deuda. En la escuela, también les enseñaban, cuando tenían la suerte de encontrar a la señorita Tetsuko, exprostituta liberada, escritura, lectura, poemas. Bajo la protección de sus dos *oiran*, Shinonome y Murasaki, cuyas ganancias mantenían el burdel, Ishi aprendió a dejarse manosear y penetrar por viejos acaudalados. Cuando recordaba su isla del Sur, donde se realizaban apareamientos libres bajo la luna llena entre mujeres y hombres, entre dos o varios, lloraba durante noches enteras. Aprendió una técnica fisiológica que les permitía a las mujeres administrar activamente el flujo de sus menstruaciones sin tener que recurrir a lo que hoy llamamos «protecciones». Esto le interesaría a mi amiga y colega Élise Thiébaut[58], que seguramente oyó hablar de eso. Pero también le ofrezco, como a todos ustedes, leer la novela de Kiyoiko Murata. El período de las menstruaciones tenía una ventaja: durante cinco a siete días, en un calendario debidamente registrado por la dirección del establecimiento, las prostitutas tenían licencia y podían ocuparse de sí mismas: dormir, conversar, ir a los baños o a la escuela.

Sucedió un hecho imprevisto: la *oiran* suprema, Murasaki (notemos la utilización, nada fortuita, del nombre de la gran novelista mencionada…), que estaba embarazada, resolvió quedarse con su criatura. Decidió evadirse del infierno-paraíso, después de saldar su deuda, junto con otras, si ellas lo deseaban. ¿Después? Quedémonos con este bello suspense. Le agradecemos a Kiyoko Murata por habernos ofrecido en esta novela un asombroso concentrado de las problemáticas feministas en Japón.

América. Las ideas feministas en la América precolombina se inscriben en una cruel metáfora: los autos de fe de los textos mexicanos por parte de los conquistadores cristianos españoles, como el de Mani, ordenado en Yucatán en 1562 por el monje franciscano Diego de Landa. Los escritos de los mayas fueron destruidos —por considerarse paganos—, como los de los aztecas y los incas. Por eso, no tenemos ninguna inscripción textual de esas culturas, fuera de cuatro fragmentos de códices, cuyo análisis aún no fue completado por los especialistas. El *Códice de Dresde* nos informa pobremente sobre algunas de las innumerables divinidades mayas de los dos géneros, e incluso de un «tercer género mixto». Bajo una figura poco atractiva, la diosa Ixchel, del agua, de la sexualidad femenina y de la maternidad, es también la diosa del diluvio y la destrucción del mundo. Los relatos coloniales de los combatientes son bastante claros en cuanto a una civilización patriarcal, comprendida por una élite guerrera y un «clero» transmitido de padres a hijos, con prácticas crueles, entre ellas, sacrificios humanos.

El sevillano Bartolomé de Las Casas relata en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, dirigida en 1542 al rey de España, las atrocidades cometidas por los conquistadores en las islas del Caribe que él frecuentaba, tras heredar de su padre una encomienda (entendida como la propiedad dedicada a la explotación agrícola y a la difusión de la fe) en la actual Haití. Una población diezmada en un etnocidio calculado por Las Casas en varias decenas de millones, que hizo desaparecer a la mayor parte de las sociedades en ese momento muy abundantes, matando a los varones y a niños, violando a las mujeres, desplegando una ferocidad imposible de describir. Los conquistadores realizaron una enorme cantidad de actos de canibalismo con mujeres y niños. Montaigne no lo menciona en el capítulo «De los caníbales» de sus *Ensayos* (1580-1588), pero el texto de Las Casas fue traducido al francés en 1579 por el protestante Jacques de Miggrode con fines de propaganda contra los católicos, y en 1659, fue prohibido por la Inquisición[59].

¿Qué era América antes de su terrible conquista? Un inmenso continente

poblado de norte a sur por grupos humanos con estructuras sociopolíticas muy diferentes. En algunos casos, civilizaciones refinadas con monumentos, artes, técnicas de la piedra y del metal, monedas, religiones, ciencias y filosofías. En otros casos, sociedades «primitivas» en el sentido de la etnología europea, cuando no se las llama «salvajes»: nomadismo, economía de caza y pesca, de recolección y cría de ganado.

El pueblo warao, utopía matriarcal. Ante la imposibilidad fáctica de registrar en este breve viaje las innumerables sociedades de tipo más o menos matriarcal de las dos Américas, dotadas de un «feminismo implícito», menciono una clase de utopía viviente para los antropólogos y para turistas asombrados: el pueblo warao del delta del Orinoco, donde alrededor de 250 aldeas lacustres se dispersan entre las costas orientales de Venezuela y del Estado de Guyana. En una América Latina fuertemente machista y que inventó esa palabra (ya que «machismo» proviene del español «macho»), ese pueblo quizá no encarne el futuro del feminismo, pero presenta, en una sorprendente resonancia con los khasi de la India y los na de China, un modo de vida desprovisto de toda falocracia[60].

Los warao, cuyo nombre significa «pueblo del agua y de la piragua de los pantanos», sostienen que su cultura se remonta a varios milenios[61]. Ese pueblo festivo, que vivía casi desnudo en construcciones sobre pilotes para protegerse de las mareas, desarrolló una organización matriarcal, matrilineal y matrilocal, en la cual las mujeres dominaban la casa, el nombre y la herencia, los ritos y las creencias.

Hacia el norte viven los nativos de las llanuras y las montañas que no fueron «conquistados» por la Europa hispano-portuguesa, sino invadidos por emigrados provenientes de Europa septentrional entre 1620 y 1845, y luego en forma más ofensiva entre 1870 y 1920, tras la proclamación de la autonomía de Estados Unidos.

Esas tribus tienen prácticas no patriarcales y una absoluta tolerancia hacia la homosexualidad. Algunas de ellas, como los crow, admiten cinco géneros: femenino, masculino, dos-espíritus femenino, dos-espíritus masculino y transgénero (mujeres o varones que viven completamente a la manera del otro sexo, en lo que respecta a lo gestual, la vestimenta y las actividades cotidianas). La tribu zuni se destaca por un dos-espíritus famoso: We’wha (1849-1896), de conformación sexual masculina, pero «que fue engendrado con un espíritu femenino». «Ella» se hizo conocer como embajadora en Washington, con vestimenta femenina tradicional, con el nombre de «hombre-mujer zuni». Los chamanes (espíritus intercesores que practican los

rituales cósmicos y la medicina) pueden ser mujeres u hombres, y se reclutan preferentemente en esas franjas mixtas. Los europeos se esforzaron por destruir aquellas «costumbres paganas», como el «pintor de indios» George Catlin (1796-1872), que escribió: «Es necesario que la tradición dos-espíritus de los amerindios sea eliminada, antes de poder consignarla en su integralidad[62]».

Fuera de la cuestión de los géneros, el libro de Patrick Deval, *Squaws, la memoire oubliée* (Hoëbeke, 2014), subraya la importancia que tenían las mujeres en esas regiones. Allí eran respetadas en su singularidad y su capacidad procreadora, a menudo poseían poderes místicos, y estaban entrenadas desde la infancia en la caza y el manejo de armas a caballo en las expediciones guerreras, cuando las tribus del Norte se apropiaron de ese nuevo modo de combate por intermedio de los habitantes originarios, que lo tomaron de los conquistadores de México. Citemos a tres de esas mujeres ilustres: Weetamoo (1635-1676), squaw guerrera y reina de los wampanoag, que luchó fervientemente contra los colonizadores; Nanyehi o Nancy Ward (1738-1822), que se unió a la lucha victoriosa del pueblo cheroqui; Lozen (1840-1887), que apoyó al guerrero apache Gerónimo usando sus poderes de chamana para detectar los movimientos del enemigo. Tanto es así que las sufragistas estadounidenses se inspiraron en su libertad combativa.

La extrema variedad del poblamiento de América desde el final del siglo XV, en oleadas humanas que están lejos de haber terminado, complica allí las luchas feministas de la actualidad.

Contrariamente a las ilusiones de Tocqueville y de algunos socialistas utópicos, que imaginaron un Nuevo Mundo tocado por gracia de la democracia, dotado de una cultura laica o agnóstica, prevalece, de norte a sur, un gran fervor religioso, a veces exagerado. Por la oposición original entre el catolicismo del Sur y el protestantismo del Norte, se enfrentan allí toda clase de configuraciones locales. Por algo se ha visto a América Latina atravesada por la brecha de una «teología de la liberación» en guerra contra una jerarquía católica ultraconservadora.

La trata de los negros provenientes de África Occidental generó otros clivajes. No tengo ningún escrúpulo en emplear este término de época, avalado, además, por escritores modernos, entre ellos, el haitiano-canadiense Dany Laferrière, recientemente nombrado miembro de la Academia Francesa. Varios movimientos feministas norteamericanos surgieron bajo la égida del cristianismo protestante, con las grandes figuras de Sojourner Truth (1797-1883), exesclava abolicionista y feminista, y sus amigas de las marchas

pacifistas. *Ain't I a woman*? Como en los cantos de gospel, un aliento religioso animaba esas rebeliones.

Luchas feministas y religiones en América. En América Latina y América Central, católicas, hay en la actualidad importantes luchas feministas centradas en el machismo devastador de los latinos, puros o mestizos, que llega al *femicidio*. Argentinas, mexicanas, guatemaltecas, colombianas y bolivianas coordinadas denuncian la violencia cotidiana dentro de las parejas, y la de pandillas que raptan a mujeres para violarlas y luego matarlas, y a veces exhiben en las rutas sus cadáveres mutilados (exacciones cometidas recientemente en las fronteras de México).

Las feministas latinoamericanas se involucran también en luchas armadas contra las dictaduras a las que esos países parecen abonados, a menudo con la bendición de la Iglesia: mujeres de Nicaragua, tupamaras de Uruguay. Destaquemos la presencia de un feminismo comunitario, en Guatemala y Bolivia, que se irradia sobre la América hispana. Sus militantes no luchan solo por los derechos de las mujeres, sino también por reivindicar las lenguas, costumbres y creencias de los pueblos originarios.

El catolicismo de América Latina opera a menudo en sincretismo con los cultos precolombinos populares. Es el caso de México, Bolivia y Ecuador, y también de Perú, donde la Virgen María se encuentra íntimamente mezclada con los cultos cósmicos de la Pachamama, divinidad de la Tierra, del Cielo y de los Elementos, en los que basan su subsistencia los agricultores y ganaderos**[63]**.

En el Perú, se produjo hace poco una tragedia: la esterilización forzada de 300 000 mujeres entre 1995 y 2000 bajo el gobierno de Alberto Fujimori, expresidente de origen japonés, actualmente encarcelado por corrupción. Su objetivo era suprimir esas poblaciones autóctonas que perjudicaban a un capitalismo en plena expansión.

La colonización portuguesa en el Brasil fue tan exterminadora de los nativos y la trata de negros tan inmensa que su población comprende más de 50 por ciento de ciudadanos que se declaran negros o mestizos, según el censo de 2010. La misma *negritud* se registra en las islas del Caribe, como Haití, uno de los lugares de desembarco de Cristóbal Colón, y luego, primer Estado de América que se independizó y abolió la esclavitud.

Los cultos iniciáticos vudús del Brasil y del Caribe contienen ideas feministas implícitas. Una amiga haitiana me dio las valiosas notas que siguen (aquí abreviadas), y se lo agradezco: «La sacerdotisa, llamada Mambo, era el equivalente del sacerdote vudú, el Hogan. Los poderes de ambos eran los

mismos, sus misiones y sus oficios, idénticos. Los loas (o espíritus, o misterios) no hacen distinción de sexo. Hombre o mujer, una vez poseído, se convierte en el espíritu mismo, diosa o dios. La persona receptáculo del loa se identifica plenamente con el espíritu que recibe. Adopta su voz, sus modales, su gestualidad, e incluso sus vestimentas. Es sin duda una de las razones por las cuales la homosexualidad es una trivialidad, un *no-acontecimiento* en el vudú».

Otro de sus parlamentos dice que: «La ceremonia del Bois-Caïman, realizada en la noche del 14 de agosto de 1791, el punto de partida de la Revolución haitiana (que produjo la primera abolición en el mundo de la esclavitud), fue organizada por Cécile Fatiman, sacerdotisa vudú. Se le atribuye un origen corso, del lado paterno. Esta *mambo* murió a los ciento doce años».

El vudú brasileño se expresa bajo la figura del candomblé, surgida de la cultura yoruba de Benín y de Nigeria, fuertemente mezclada con tradiciones católicas, bajo el aura de la diosa Yemanjá, o Lemanjá, divinidad de las aguas, pintada de celeste, blanco y rosa, que protege a las familias, los niños y la pesca. Sus apariciones alientan a las feministas, que consideran al candomblé más una filosofía que una religión.

El vudú proviene del África subsahariana, singularmente de Dahomey, actual Benín, que tiene la figura —«feminista» en ciertos aspectos— de la famosa Hangbé, «reina de las Amazonas». Es imposible disociar las problemáticas de las amerindias, las estadounidenses y las africanas subsaharianas con respecto al feminismo. Mencionemos la importancia del feminismo afroamericano[64], sin omitir los movimientos de feministas negras, amerindias o mestizas, que reivindican además el lesbianismo.

Subsaharianas. El África negra precolonial no posee ninguna tradición escrita autóctona, ni siquiera destruida, como las de los amerindios. Esto complica su arqueología de ideas feministas. Pero una cultura se inscribe también en imágenes, leyendas y costumbres, y además, en fragmentos de historia a veces asombrosos, relatados por los propios colonos, como sucedió en América.

África tuvo recientemente dos mujeres jefas de Estado: Ellen Johnson Sirleaf, elegida por sufragio universal directo como presidenta en Liberia (2005), y Joyce Banda, en la República de Malaui, sudeste de África (2012). Un fenómeno evidentemente imposible en la parte norte de África, de cultura islámica, que le daría su nombre al conjunto del continente.

Mientras que América le debe su nombre al navegante florentino Américo

Vespucio (1454-1512), el nombre de África es muy anterior: los romanos llamaban así a sus conquistas en tierras bereberes. Después del viaje del portugués Vasco da Gama, que circunvaló las tierras para llegar a la India en 1498 por el cabo de la Buena Esperanza, se pudo medir la inmensidad de ese bloque territorial, y el nombre de África se aplicó a todo el continente. En esa época, el África negra estaba cerrada sobre sí misma, salvo las milenarias incursiones árabes e indias por la costa oriental.

Sin embargo, al igual que en América, los primeros colonos europeos mencionaban allí las figuras de las amazonas. Real o imaginaria, recordémoslo, entre los antiguos griegos, la amazona se destacaba como un contraste por excelencia de la falocracia reinante. El conquistador español Francisco de Orellana le dio el nombre en 1540 al río Amazonas, y luego a toda la región: creía que había luchado contra ejércitos de mujeres, porque los nativos tenían largas cabelleras y usaban adornos.

Las amazonas de África, realmente armadas, por su parte, y debidamente descritas —hasta las últimas, que incluso fueron fotografiadas—, son reivindicadas en la actualidad por la gran cantidad de feministas africanas como modelos identificatorios dotados de fuerza y autonomía. ¿La cultura yoruba, impregnada de figuras del vudú —o *vudún* según el nombre local—, sería su vehículo? En efecto, esas amazonas proliferaron en los territorios dominados por esta cultura: Benín, ex Dahomey, Nigeria y alrededores. Pero también se encontrarán esas amazonas mucho más al sur de África Occidental, en Angola.

Chimamanda Ngozi Adichie, nacida en Nigeria en 1977, formula esta pregunta: «¿Qué es el “feminismo africano”?». Muchas feministas han impugnado durante mucho tiempo la existencia de los conceptos modernos de feminismos africanos o no africanos. El feminismo existe en África desde la época de la reina Nzinga de la actual Angola y de Yaa Asantewaa de Ghana. Esas mujeres han inspirado a las feministas africanas contemporáneas […] que se dedicaron a hacer oír la voz de las mujeres africanas en los diferentes espacios en los que trabajan, y son «actoras del cambio», no solamente en el continente africano, sino también en toda la «diáspora africana».

Chimamanda Ngozi Adichie no se hace ilusiones sobre el destino de sus contemporáneas, a las que observa desde su patria de Nigeria. Ese Estado, el más poblado de toda África (de cada seis africanos, uno es nigeriano), séptimo país del mundo en población, primera potencia económica de África y una de las más ricas por sus recursos del subsuelo —enclave anglófono en un espacio africano occidental mayoritariamente francófono—, logró cierto

equilibrio entre las diversas etnias y religiones. ¿Y qué ocurre con las mujeres?

Sigue existiendo la mutilación sexual, a pesar de las sucesivas prohibiciones (en Nigeria, en 2015 fue «definitivamente prohibida») —esa escisión que afectaba a las mujeres del Egipto antiguo, como sigue afectando a las de hoy—, sumisión a los padres y a los maridos generalmente polígamos, negativa de instrucción y de poder político, matrimonios arreglados, violaciones y violencias conyugales[65].

Chimamanda Ngozi Adichie renovó el concepto de feminismo negro (*black feminism*) que une las luchas africanas y las estadounidenses. Esta joven mujer, aparentemente beneficiada por la suerte, nacida en la ciudad universitaria de Nsukka, de padres también universitarios, fue a estudiar a Chicago y descubrió allí muchas cosas. Por empezar, su negritud, que hasta ese momento no había captado. En su patria de Nigeria, dice, se divide a las personas por sus etnias o sus religiones, pero no por sus razas. Donde todo el mundo es negro, nadie es negro. Al instalarse a los diecinueve años en Estados Unidos, descubrió, de golpe, que simplemente era negra y que debería pensar en ello. A partir de ese momento, dividió su tiempo entre Chicago y Lagos.

Publicó *Todos deberíamos ser feministas (We should all be feminist)*, texto de una conferencia pronunciada en Londres en 2012. «El ser mejor calificado para dirigir —escribe— no es el más fuerte físicamente. Es el más inteligente, el más versado, el más creativo, el más innovador. Las hormonas no desempeñan ningún papel en esas cualidades. Un hombre puede ser tan inteligente, creativo e innovador como una mujer. Hemos evolucionado. Nuestras ideas sobre la cuestión del género, en cambio, no progresaron demasiado».

La causa de la opresión de las mujeres, según Chimamanda, reside en gran parte en su interiorización de una inferioridad construida, sobre todo en el caso de las africanas, a partir de la colonización, mientras que «la posición de las mujeres en el África Occidental precolonial y precristiana era más ventajosa. Las tradiciones africanas les otorgaban un lugar más importante, más complejo que en las sociedades cristianas, que tenían una ideología más retrógrada».

Amazonas. Las reinas africanas que se rebelaron contra los conquistadores extranjeros se cuentan por decenas. Como es imposible enumerarlas a todas, se pueden consultar diversos sitios de internet que relatan sus acciones, así como en textos y films movilizadores. El ejercicio de

un poder de tipo masculino por parte de mujeres, generalmente heredado de estructuras patriarcales (la esposa, la hermana, la madre o la hija de tal rey o emperador, como sucedía en Roma, en la Europa cristiana, en el antiguo Egipto y en Mesopotamia, en India, China y Japón), ¿es el mejor criterio de «feminismo»? Mencionemos en todo caso a algunas grandes figuras históricas.

Es verosímil que Tassin Hangbé, reina de Dahomey (actual Benín) entre 1708 y 1711, haya estado impregnada de la espiritualidad vudú, ya que esta se relacionaba con sus orígenes. Llegó a ejercer el poder por una casualidad. Dahomey seguía una regla patriarcal mezclada con vestigios matriarcales que les permitían a las mujeres solteras ejercer oficios masculinos, como realizar actividades políticas y portar armas en el caso de las mino, integrantes del regimiento militar de más de 1000 mujeres formado por el rey Houegbadja, que gobernó de 1645 a 1685. Hangbé era la hermana melliza del príncipe Akaba, a quien se parecía mucho. Tras la muerte del hermano, derrotado por la viruela, ella aceptó la propuesta del Consejo Real para reemplazarlo. Vestida con el traje de su hermano, se lanzó a la batalla contra las fuerzas coloniales francesas, apoyada por las mino. La resistencia del país sucedió a su reinado y llegó a su apogeo hacia el año 1890. La última amazona de Dahomey murió en 1979.

Yaa Asantewaa (hacia 1840-1921) también heredó el poder de un hermano muerto, en 1894, en el Imperio asante (actual Ghana). Encabezó la rebelión de 1900 contra los británicos. Su sueño de independencia se cumplió treinta y seis años después de su muerte en el exilio en Seychelles, cuando Ghana se convirtió, en 1957, en la primera nación liberada del África subsahariana.

Más al sur del continente, y sin relación aparente con el vudú, los misioneros católicos de la conquista nos han ofrecido el relato de una figura cautivante: la reina Ginga (o Nzinga, o Zingha), *mbande* de Ndongo y de Matamba, también ella rodeada de sus «amazonas». Su historia fue publicada en francés en 1769 por Jean-Louis Castilhon, con el título: *Zingha, reine d'Angola. Histoire africaine* (Gallica, BNF), según el relato original de Antonio Cavazzi de Montecuccolo (1621-1678).

Esta reina, nacida en 1582 en la actual Angola, y fallecida en 1663 en el reino de Matamba, resistió contra la invasión de los portugueses y los holandeses. Se convirtió de mala gana al cristianismo para negociar con Portugal, adoptando el nombre de doña Ana de Souza: su objetivo era expulsar a los colonos de una fortaleza. Logró imponer en 1657 un tratado de

paz que retrasó considerablemente la instalación portuguesa. En su singular biografía, hay anécdotas curiosas. Al parecer, se rodeó de un harén de hombres disfrazados de mujeres. Durante una entrevista con un emisario portugués que se había instalado en su sillón, como no quería sentarse en el piso, ni siquiera sobre un almohadón, Ginga se habría sentado sobre la espalda de una sirvienta, colocada en cuatro patas. Después de ese tratado, reinó unos quince años más, abriendo el camino para una serie de reinas que dirigirían los pueblos de Ndongo y de Nzinga[66].

La Unesco tomó a la reina Ginga como una de las figuras de su *dossier* «Mujeres en la historia de África». Su coordinadora Sasha Rubel Diamanka, autora de *Women in African History*, destacó en ella la «visibilidad de las mujeres de África en las luchas por la independencia». La Unesco también publicó una historieta titulada: *Njinga Mbandi, Queen of Ndongo and Matamba*.

El escritor y periodista Romain Mielcarek se refirió a la crítica de algunos historiadores a la reciente «mitificación» de esta reina bastante cruel por parte de las feministas de la Unesco. Se dice que en realidad esa reina no resistió a los colonizadores, sino que intentó negociar esclavos con ellos al mejor precio. La Unesco niega haber difundido una imagen idealizada: sostiene que se basó en un sólido trabajo de archivo. «¿Entonces —pregunta Mielcarek—, fue una esclavista sanguinaria o una resistente valiente? La verdad ha desaparecido en gran parte en los limbos de la historia. En adelante, la reina Ginga será lo que los hombres y las mujeres quieran hacer de ella… ¿Por qué no un buen ejemplo?».

Las ideas y las acciones feministas surgieron en África negra mucho más tarde que en India, China, Japón, América, Australia y algunas regiones del Magreb y el Cercano Oriente: cerca del neofeminismo post-68, con la gran voz de la senegalesa Awa Thiam[67]. Esto corresponde a la colonización, oficialmente instaurada en 1885 con un reparto del territorio por parte de las potencias europeas, que fue eliminado a partir de 1958.

Un ejemplo ilustrativo. La Isla de La Reunión —territorio virgen de seres humanos hasta 1663— no forma parte del continente africano, aunque está parcialmente vinculada a él en lo étnico y cultural. Pero ilustra en una asombrosa alegoría lo que yo llamo la «economía subterránea»: el hecho de que la humanidad absolutamente necesita mujeres para reproducirse. La respuesta de ellas a esta drástica necesidad no fue demasiado «agradecida» ni simbólica, ni jurídicamente, como lo fue la de los esclavos. En 1665, la isla, que en ese momento se llamaba Borbón, solo tenía unos treinta habitantes. Se

necesitaban mujeres para garantizar la herencia de los colonos que deseaban instalarse en ese país lleno de promesas. Por lo tanto, se importaron mujeres. De Madagascar, y luego de Francia: Colbert hizo enviar a las delincuentes de La Salpêtrière. De África Oriental y Occidental. Se esperaba el fruto de sus vientres. Se controlaba el crecimiento de las niñas para hacerlas engordar lo más rápido posible, no sin discriminarlas: negras necesarias, blancas deseables, pero escasas. Ellas terminaron por *generar* un pueblo mixto, al que se agregarían mujeres *importadas* de otras regiones, como la India. Algunas esclavas maltratadas optaban por la fuga, otras se negaban a parir, abortando o suicidándose[68]. Esto sucedió durante tres siglos. Pronto, la dominación francesa, preocupada por «la excesiva fecundidad de las mujeres negras», les impuso abortos y esterilizaciones forzadas —como ocurrió en Perú con las amerindias—, en el mismo momento, 1970, en que las francesas de la metrópoli reclamaban, y luego obtenían, su propio derecho al aborto. Françoise Vergès tiene razón al rebelarse contra el ocultamiento de esa época, y el de hoy también. Pero esa es otra historia.

El círculo de nuestro viaje está cerrado. Expreso nuevamente mi sensación de haber realizado solo una incursión demasiado breve, modesta y limitada. Invito a las mujeres y los hombres que así lo deseen, a continuarla.

Las ideas feministas marginales de todo el mundo no han evitado las reacciones misóginas que se exacerbarían en Europa Occidental bajo el cristianismo clerical, llevando a un grado pocas veces alcanzado en otras partes la ginofobia de un nuevo orden social, contra la puntual liberación de ideas feministas surgida bajo el primer cristianismo.

BAJO EL CRISTIANISMO CLERICAL: «AGENTES DE SATANÁS»

Nadir. Abordo ahora la diferencia máxima en las relaciones entre varones y mujeres, que podemos designar con el término astronómico «nadir». Así como el «cenit» designa el punto más alto, el apogeo, el nadir es el punto opuesto en dirección al centro de la Tierra (¿del infierno?). El cristianismo parece ilustrar el «nadir de las mujeres»: su invierno absoluto. Por eso, esta sección, en contraposición a todas las demás, no contiene ninguna expresión de ideas feministas, sino una temible masa de ideas contrarias.

«Entre las innumerables trampas que nuestro astuto enemigo nos ha tendido a través de todas las colinas y llanuras del mundo, la peor, y la que casi nadie puede evitar, es la mujer». Lo peor (en los términos del obispo Marbodio citados por Jean Delumeau) es que no solo se las necesita, sino que

además se las desea. Porque, por otra parte, y para aumentar la angustia, resulta que son bellas y dulces como la miel. Las palabras del obispo de Rennes revelaban este nudo de miedo. Satanás, nuestro astuto enemigo, ha inventado muchas trampas. La peor de las trampas satánicas es la mujer. El obispo explicaba por qué era la peor: por un lado, porque «casi nadie puede evitarlas»: se puede evitar otras, pero esta, «casi no se puede». Este «casi» indica que, pese a todo, la trampa es evitable: el celibato de clausura de los monjes lo permite. Marbodio fue a Angers a hacerse monje. Pero para que haya monjes —y almas para el paraíso, decían los primeros Padres de la Iglesia—, también hacen falta mujeres. El estado del celibato religioso no puede ser universal. Lo «peor de lo peor» de esa «trampa» es que no solamente la mujer es indispensable para la reproducción de la especie humana, sino que también es dulzura y veneno, una espada suave que traspasa el corazón.

Enumerar la enorme cantidad de ideas misóginas, difundidas bajo el cristianismo clerical por sus sacerdotes y sus monjes, sería cansador y no nos ofrecería demasiada claridad. Cité a Marbodio para formular una pregunta de orden histórico y antropológico: ¿por qué, en ese momento muy largo de la historia de las ideas, alrededor de veinte siglos —que es también un «lugar» vasto (el Occidente cristiano)—, semejante «satanización» de las mujeres? Hemos visto antes, entre los griegos, los judíos, los musulmanes, los confucionistas y tantos otros, odio y desprecio hacia las mujeres (misoginia). Pero solo el cristianismo clerical convirtió esa misoginia en «ginofobia», un temor obsesivo hacia la mujer, que la asocia a una esencia maligna, al anti-Dios, al diablo: Satanás.

Para los griegos —particularmente en la filosofía de Aristóteles y en la comedia ática—, las mujeres estaban «fuera del Bien», a un costado, en otro espacio mental. Se les podía enseñar más o menos amablemente el bien, mejorarlas, ganarlas mediante prácticas de sabiduría, prudencia y buena economía. De acuerdo: si no se las controlaba con firmeza, ellas siempre estaban dispuestas a escaparse como potrancas rebeldes, a huir a los bosques, a poner todo patas arriba. Pero el hombre —la ciudad bien organizada de los hombres— siempre se mantenía como un amo, a veces con una pizca de amable condescendencia. Las mujeres compartían la naturaleza de los animales, pero los animales pueden ser gentiles si se los adiestra bien, o mejor, si se los domestica. Toda la feminística griega, con pocas excepciones, consistía en adiestrar, domesticar o domar a esos animales que eran las mujeres.

Se plantea aproximadamente la misma problemática con los musulmanes: todo el arte consiste en ser suficientemente fuerte y duro como para domesticar bien a las mujeres. Entre los hebreos del Antiguo Testamento, se roza el mal y Satanás con Eva o Lilit. Eva o Lilit son aspectos potenciales de la mujer, no la mujer en sí misma. La observancia severa de la Ley y los rituales que regulan lo cotidiano expulsan el mal virtualmente contenido en la mujer.

En el cristianismo clerical, se abre una brecha ontológica que se refiere a la naturaleza profunda, íntima e incorregible de la mujer. ¿Cómo fue que lo que era odio, desprecio o desconfianza se volvió miedo y angustia religiosa, metafísica, obsesiva? Se podría remitir mi pregunta (varios lo hacen, como el psiquiatra y psicoanalista norteamericano Wolfgang Lederer) a un dato universal de la psiquis masculina que se manifiesta a lo largo de la historia humana (una tesis parecida a la de Simone de Beauvoir, que yo refuto), que es parcialmente verdadero, pero presenta un triple inconveniente: le niega toda libertad y creatividad a la historia, quitándole la singularidad de sus diversos momentos; nos resigna a que esa historia repita permanentemente su dato inicial, por lo que no se ve cómo podría cambiar algún día; contradice la realidad, ya que, pese a todo, las relaciones entre los hombres y las mujeres realmente han cambiado.

Por ese motivo, defino así la problemática de esta sección: la demonización de las mujeres es la acción particular del cristianismo clerical. Pero ¿por qué?

El cristianismo clerical. No limito este término a un momento circunscripto en el tiempo: unos pocos siglos, la Edad Media precoz o tardía, o un período posterior. El cristianismo clerical comenzó con el surgimiento de la ideología cristiana y continuó oscuramente en todos los lugares en los que esa religión funcionó sobre la base de un clero. Adopto aquí el punto de vista de Jean Delumeau. Su estudio *El miedo en Occidente* se despliega sobre toda la era-región cristiana desde Pablo de Tarso hasta la actualidad y en todos los países de Europa, América y otros que viven bajo esa ley.

Debo disipar lo que podría dar lugar a un equívoco cuando abordé el cristianismo primitivo. Al usar este término, no pretendí designar un período que habría sido en general favorable a las ideas feministas, al que habría seguido otro que ya no lo era, sino mostrar en el interior de un mismo período tendencias contrapuestas (lo que remití al análisis bergsoniano de la «religión cerrada» y la «religión abierta»). En un mismo período, siendo abierto, el joven cristianismo fue —y sería— favorable a las ideas feministas. Al

volverse cerrado y clerical con Pablo de Tarso, Tertuliano o Agustín, fue desfavorable a esas ideas, demonizando a las mujeres. Era importante sacar a la luz la explosión inicial, todas esas iniciativas femeninas que generaron nuevas imágenes, nuevos modelos que podían constituir ideas feministas: mujeres individuales dignas, activas y autónomas.

La larga duración del cristianismo y de su conquista territorial humana se basa en una particularidad de su organización sacerdotal desde el mismo comienzo. Consiste en un clero que se separa del mundo laico y constituye un orden propio, una organización jerárquica, un verdadero Estado. El Antiguo Régimen, antes de la Revolución francesa, estaba compuesto por tres estamentos: el primero era el clero, el segundo, la nobleza, en la que se reclutaban las personas encargadas de la organización política y guerrera, y el tercero, el Tercer Estado, el pueblo: campesinos, pobres, burgueses y los demás plebeyos.

Clero. En el sentido amplio del término, todas las religiones tienen un clero: sacerdotes, ministros del culto. Por extensión se puede hablar del clero en el antiguo Egipto, en la Grecia antigua, en India, China, etc. Pero en el sentido restringido que yo tomo aquí, en su acepción etimológica, el clero es un invento del cristianismo. Proviene de «clérigo», del latín *clericus*, proveniente a su vez del griego *klêrikos* (de *klêros*: la «función»). Distingue al hombre de cierto estado de los que no pertenecen a él. El cristianismo plantea la división clero/laicado, separando drásticamente esos dos órdenes.

Laico, del latín eclesiástico *laicus*, proveniente del griego *laikos*, significa «del pueblo». El laico es alguien que no es eclesiástico ni religioso, y también el «profano». Señalemos el extraño parentesco lingüístico entre el término *laikos* y el término griego *laikas*, que designa a la prostituta, la cortesana: aquella a la que se profana. El orden clerical se organiza en jerarquías. En el catolicismo, la jerarquía es doble: según el poder de orden que diferencia a las órdenes mayores (hasta el subdiaconado inclusive) y las ordenes menores; según los diferentes grados de jurisdicción o los privilegios de honor: el papa, los cardenales, los patriarcas, los primados, los arzobispos, los obispos y los sacerdotes.

En Francia, hasta la Revolución, el clero tenía privilegios. Poseía bienes propios y estaba exento de impuestos: esta situación se daba en todos los países católicos (y ortodoxos). En las Iglesias reformadas, la organización del clero varió según los lugares y las comuniones. La jerarquía de los luteranos tiene solo tres grados: simples pastores, deanes e inspectores eclesiásticos. Los calvinistas no establecen diferencias de rango entre los ministros. La

Iglesia establecida de Inglaterra y las Iglesias episcopales han conservado los grados y los títulos de la jerarquía católica.

Algunos movimientos del cristianismo primitivo escapaban todavía a la organización clerical que se construyó en una ortodoxia («la verdadera fe») impuesta por dogmas y rechazos sucesivos, en la herejía, de los movimientos y las opiniones que no se ajustaban a lo que la jerarquía decidía en sus concilios. La relación entre la expansión en el espacio-tiempo del cristianismo y esa organización clerical separada parece evidente: el clero es un poder. «Espiritual», porque ordena con grandes medios «lo que hay que creer» a través de un ejército controlado de delegados: en línea descendente, desde el papa hasta el cura de pueblo. Ese poder es también temporal: dispone de medios de intimidación y represión, como de considerables medios económicos y financieros. Estado dentro de un Estado, dirige la política interior y exterior, y de manera drástica, la relación intersexual, la organización de la familia y la reproducción humana.

En muchas naciones occidentales, este poder clerical estableció una colusión a veces conflictiva, pero con mayor frecuencia, íntima, con el poder político de una monarquía guerrera que se apoyaba en él: máxima colusión en Francia bajo el reinado de Luis XIV, que lo usó para llevar adelante las guerras de religión y las guerras contra los enemigos interiores y exteriores. Una colusión difícil, y hasta una rivalidad confesada en algunas épocas, como el siglo X, definida por Georges Duby con esta tríada: *El caballero, la mujer y el cura*. En aquella época, en la que se enfrentaban la ética de los sacerdotes y la de la caballería guerrera en la cuestión del matrimonio, se enfrentaban también las valoraciones opuestas de la mujer, a veces elevada hasta el pináculo en la retórica de «la dama», y otras veces relegada a las tinieblas de «agentes de Satanás». Georges Duby analiza el cristianismo clerical poniendo la lupa del historiador sobre ese momento de la era occidental cristiana en que todo se decidió y culminó: el siglo X. Una particularidad del cristianismo clerical católico es el celibato de sus oficiantes.

Celibato. No solamente el sacerdote católico es «un hombre», en el sentido masculino del término, como en las tres religiones monoteístas, sino que además es célibe: esto no es así ni en el judaísmo, ni en el islam, ni en el cristianismo de Oriente ortodoxo, ni en la Iglesia reformada, luterana, calvinista u otra.

La palabra «celibato» viene del latín de Séneca *caelibatus*, que designa al mismo tiempo una vida separada (en referencia a *caelebs*: «no casado», «no mezclado») y una vida celestial (en referencia a *caelum*: el cielo). El

sacerdote parece vivir aquí, en esta Tierra, pero no lo hace del todo: vive en el cielo, lleva una vida celestial, separada. ¿Separada de qué? De la Tierra y de todas sus vicisitudes y vilezas. Y en primer lugar, de la vileza del sexo. Es un hombre separado, obligado a la continencia, que va a reglamentar (¿en nombre de qué saber?) la sexualidad, el matrimonio y la relación entre los sexos. Que va a resolver, a establecer la norma, a pronunciarse sobre las maneras correctas o incorrectas de tener una relación sexual. Recordemos las tesis de san Agustín sobre la sexualidad siempre pecadora, incluso bajo la bendición del matrimonio y con el fin de la procreación. El pecado mayor es el acto sexual.

El ascetismo cristiano denuncia los deseos y placeres humanos, pero «tolera» algunos. Los placeres de la boca y del vientre son condenables porque conciernen al cuerpo animal del hombre, que hay que reprimir, pero no son diabólicos. El goce sexual remite al hombre al pecado original, que hizo caer «a nuestros primeros padres» del Paraíso. Agustín, siglo IV de nuestra era, África del Norte, plantea esta pregunta delicada: «Afirmar que [nuestros primeros padres] solo pudieron unirse y engendrar después del pecado, ¿no es decir que el pecado ha sido necesario para completar el número de los santos?». Rechaza esta conclusión por absurda. Porque «habrían podido engendrar hijos dignos de amor sin la presencia de la vergonzosa voluptuosidad». «¿Cómo habría podido hacerse esto? Ningún ejemplo nos lo puede enseñar ahora. Sin embargo, no debe parecer increíble que *ese miembro* pudiera *sin esa voluptuosidad obedecer a la voluntad*, cuando tantos otros la obedecen. ¿No movemos las manos y los pies cuando queremos, con vistas a actos propios de esos miembros, sin ninguna resistencia?».

Lo que es terrible para Agustín es que ese miembro no se someta a la voluntad, sino… a la voluptuosidad. Pero la voluptuosidad es «vergonzosa», fea y sucia. Para reproducirse sin pecado, el hombre debería gobernar «su miembro» como gobierna sus manos y sus pies. (Y la mujer, ¿qué «miembro» debería gobernar? Agustín no hace esa pregunta escabrosa…). «¿De dónde proviene la vergüenza de esos actos?», pregunta Agustín. Es que el espíritu debe estar por encima del cuerpo. Eso no ocurre en la voluptuosidad, cuando el cuerpo gobierna al espíritu. Si los miembros hubieran podido obedecer a la voluntad, «el esposo habría fecundado a la esposa sin el aguijón de una seductora pasión […] mediante un poder dueño de sí mismo. Así el semen del hombre habría podido penetrar en la esposa sin detrimento de su virginidad, como el flujo menstrual puede producirse sin atentar contra la virginidad» (*La*

ciudad de Dios). Volvemos a encontrar aquí la idea de que una mujer podría ser al mismo tiempo virgen y madre. Solución del misterio: ella permanece «virgen» al concebir y al parir, cuando la concepción no involucró la voluptuosidad de un hombre. La hipótesis de la voluptuosidad de ella no se plantea. Esta curiosa omisión dice mucho sobre lo que debía ser la apatía sexual de las mujeres en el matrimonio cristiano.

En el siglo x, en el palacio de Compiègne, junto a Carlos el Calvo, Juan Escoto Erígena llevaría este deseo de asexuación al colmo: «En la resurrección, el sexo será abolido y la naturaleza humana será unificada». El historiador Georges Duby comenta: «En el seno de la naturaleza, la fractura es la que separa los sexos; el fin del mundo anulará la bisexualidad; anulará más exactamente lo femenino: cuando se desplieguen las luces, se habrá terminado con esta imperfección, esta mancha sobre la limpidez de la creación que es la feminidad». Juan Escoto lo dice formalmente: «Entonces el hombre será como hubiera sido de no haber pecado».

Mientras tanto, hay que «prepararse para ello. Absteniéndose. Renunciando a proseguir durante más tiempo mediante el acto sexual esa búsqueda inútil, en esas posturas grotescas, esos gestos frenéticos como los de los condenados». Para Escoto Erígena, incluso el hombre casado que ama demasiado a su esposa legítima es «adúltero». El objetivo de la Iglesia militante es llevar a los hombres al Reino de Dios. Pero ese Reino está en otra parte, no en esta Tierra, que solo es un «valle de lágrimas».

Hay que librar una guerra del Bien contra el Mal, del Alma contra el Cuerpo, del Espíritu contra la Carne, de lo Alto contra lo Bajo, de la Trascendencia contra la Inmanencia, del Hombre contra la Mujer. El sexo es el instrumento del pecado, el placer lleva a la muerte del alma, o peor: al infierno de un sufrimiento eterno. Porque el sexo es obra de Satanás. El cristianismo clerical adquirió muy pronto un poder suplementario, en un sentido agregado que no se encontraba en la primera denotación del término. Más allá del clero, en la actualidad, en francés, el término «clerc» designa al hombre letrado, erudito. Pensemos en el título del libro de Julien Benda: *La trahison des clercs* (traducido al castellano como *La traición de los intelectuales*). Esta nueva acepción se desarrolló desde el origen de la formación del clero y fue acrecentando considerablemente sus poderes espirituales y materiales.

Cultura erudita. Contrariamente a las civilizaciones grecolatinas, en las que la cultura erudita pertenecía a cualquiera que se apropiara de ella — primero a la clase de los maestros o de los ricos, y luego a otros (por ejemplo,

Esopo o Epicteto, exesclavos)—, la civilización cristiana occidental, durante siglos, atribuyó a los clérigos el monopolio de lo escrito o del pensamiento. Este monopolio culminó en el siglo XVII en la Sagrada Sorbona, que ordenaba todo lo que se escribía y se publicaba. Por supuesto, se podía vivir y pensar sin escribir, y eso se hacía. El temor obsesivo inscrito en los textos clericales no expresaba la totalidad de lo que se vivía y pensaba en esa época inmensa, y sería erróneo reducir la sustancia histórica del feudalismo occidental a lo que escribían sobre él los clérigos. Afortunadamente, pasaban muchas otras cosas, fuera de lo que se leía.

Pero la vida y el pensamiento no escritos son cosas fugaces que desaparecen sin dejar rastros sobre los que apoyarse para construir y progresar. El pensamiento occidental sería tomado de rehén por los clérigos. El cristianismo clerical se difundió en escritos conservados, copiados, glosados. Antes del invento de la imprenta, los monjes, más separados aún que el resto del clero, copiaban y conservaban los textos, no sin realizar una selección considerable. Copiaban el pensamiento de los eclesiásticos, ignoraban los escritos descartados por la herejía y el paganismo, cuando no los destruían materialmente en autos de fe. Faltaba un último medio para apropiarse del ámbito integral de la cultura: elegir un idioma diferente del del pueblo, que cambiaba y creaba en contacto con otros idiomas: un idioma más estable. Sería el latín.

¡Latinicemos! El desorden babeliano que se expresaba en los primeros siglos de la era cristiana (coexistencia entre el griego, el latín, el hebreo, el siríaco, el arameo, el persa y otros idiomas orientales u occidentales) sería rápidamente resuelto por los clérigos con esa decisión que separaría el mundo laico del mundo clerical. No sin audacia, los laicos empezaron a escribir en sus propias lenguas locales, incluso en sus dialectos —lengua de oc y lengua de oil en Francia, catalán, castellano, italiano, alemán o inglés—, formando una literatura comparable a la que poseían las culturas precristianas: poética o novelesca. Pero los ámbitos prescriptivos del conocimiento (teología, ciencia, filosofía, derecho) serían subordinados a la lengua latina, acentuando el corte entre clero y laicado, y también, evidentemente, entre hombres y mujeres. En la práctica, la lengua latina estaría reservada a los primeros. Hubo muy pocas excepciones —del tipo de Eloísa— de mujeres a las que su padre les haría aprender latín. El privilegio del latín era tan fuerte que, por ejemplo, el padre de Michel de Montaigne, en el siglo XVI, le impuso a su hijo desde su nacimiento el uso de esa lengua gracias a un preceptor que dominaba el latín, con la esperanza de que fuera un clérigo.

¿Por qué ubicar esta sección especialmente antifeminista en una historia de las ideas feministas? Siempre es útil determinar una idea por la idea contraria. «Toda determinación es negación», escribió Spinoza. La ginofobia del cristianismo clerical perfecciona la misoginia de todas las épocas y de todos los continentes. Aquí se toca el fondo del abismo: no se podía ir más lejos en el odio, la angustia y el espanto. Sin embargo, esta ginofobia tiene sus dialécticas.

Dialécticas. Por un lado, aparece como una reacción. Una reacción contra las ideas feministas que se habían liberado parcialmente en el cristianismo primitivo: diatribas de Juan Crisóstomo contra las vírgenes encratitas, combate contra algunos aspectos liberadores del gnosticismo herético, contra la profecía de las mujeres, contra sus iniciativas, sus acciones y sus excesos. Por otro lado, volvió a alimentar, al principio de las problemáticas feministas que vendrían, lo que yo denominé «el aspecto reactivo» de esas ideas: por ejemplo, la polémica de Gabrielle Suchon contra Escoto Erígena.

Un proceso más sutil fue desencarnar progresivamente las figuras femeninas de María y las santas. ¿Cómo absorber la feminidad carnal de María? ¿Cómo recuperarla? Virginizándola en un sentido que ya no era el de los griegos (esa paradoja que ellos llegaron a pensar, de un nacimiento virginal): no ya como una muchacha entera, autónoma, libre de hombre y partenogenética, sino con respecto a la cuestión de la voluptuosidad. María será virgen, no porque no conoció el cuerpo de un hombre, sino porque ignoró todo lo referente a la voluptuosidad.

No era algo fácil de hacer. Los fundadores vacilaron, pasaron por sorprendentes contradicciones: la valorización de las vírgenes, de la viudez, de la castidad prenupcial en Tertuliano, exmontanista. Jerónimo, más feminista, si se puede decir así, se rodeó de una corte de mujeres discípulas. Juan Crisóstomo, el más contradictorio y confuso, llegó a valorizar la homosexualidad por ser infecunda y pregonar el matrimonio cristiano como un paradójico remedio a las tentaciones de la voluptuosidad. «Más vale casarse que abrasarse», decía ya Pablo de Tarso, que toleraba el matrimonio como un mal menor para aplacar los furores sexuales de la juventud. Una práctica regular de la sexualidad en la vida diaria de la pareja la convertiría en una rutina higiénica que impediría a los malos demonios torturar la carne.

La segunda dialéctica concierne a las nuevas ideas feministas a partir del Renacimiento. A diferencia de las ideas feministas reactivas expresadas en Eurípides, que denunciaban la desdichada condición de las mujeres en la antigua Grecia, ya no se tratará solamente de denunciar una condición, sino

además una creencia, una mentalidad. Desde el Renacimiento, las ideas feministas deberían contar con ese «fondo del abismo» de la ginofobia clerical.

Tres factores han contribuido a la demonización de las mujeres en el cristianismo clerical: la jerarquía de un clero separado de la Tierra, su carácter estrictamente masculino y célibe, separado material y espiritualmente de la mujer (en teoría, porque la práctica fue diferente: son famosas las orgías de algunos papas y cardenales, los Borgia, por ejemplo), y los habituales amores con criadas de los curas rurales les provocaban un terrible sentimiento de culpa. Georges Bernanos lo mostró en el siglo XX en una novela con un título muy expresivo: *Bajo el sol de Satanás*. Luego, el monopolio de la cultura a través de los escritos y la lengua.

Estas explicaciones son insuficientes. Hay que llegar más lejos, hasta las raíces de una angustia que Freud siempre dijo que resultaba de la contradicción entre deseos inconscientes.

Miedos. El Occidente medieval tenía miedo, y con razón. La noche de Europa del Norte no era la noche griega, luminosa, ni la noche erótica bajo la luna cómplice en los países árabes. En Europa del Norte, en invierno, la noche era larga, fría, húmeda y ventosa. En ella se ocultaban todas las causas del mal y del dolor: los lobos, los salteadores de caminos, la hambruna, la enfermedad, las epidemias. La psicopatología occidental se alimentó en ese aspecto de la noche. Satanás era nocturno, aun cuando a veces llevaba la provocación hasta el punto de manifestarse en pleno mediodía. Llegaba desde la noche negra y glacial en la que se hundía el Mal.

En su obra *El miedo en Occidente*, Jean Delumeau distingue dos aspectos de ese miedo: uno racional, porque se basa en una realidad amenazante, y el otro irracional y delirante. Miedos racionales cuando la amenaza era real: el frío terrible que mataba a los pobres, el hambre, la enfermedad. Miedos irracionales: al príncipe del Mal, Satanás, arrastrando la cohorte de sus agentes. Este miedo irracional se proyectaba sobre enemigos imaginarios: chivos expiatorios que concentraban en ellos todo el *pathos* de los miedos reales.

Satanás. Lucifer, Belcebú, Mefistófeles, «Mefisto» como apodo, el diablo, el demonio, el Maligno, el Príncipe de las Tinieblas. La figura de Satanás es discreta en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. En el primero, solo se lo menciona tres veces. En el Libro de Zacarías y en el Libro de Job, es un nombre común, el «satanás» que designa a uno de los ángeles servidores de Dios, el ángel acusador del hombre. Solo se vuelve un nombre propio en las

Crónicas, como adversario de Dios. Su nombre deriva de un verbo hebreo que significa «acusar, oponerse». La figura de Satanás como adversario descarga a YHWH de la responsabilidad del mal. Hay mal en el mundo: miseria, sufrimiento, violencia y crueldad.

El maniqueísmo iranio lo explicaba mediante la idea de que dos poderes opuestos rigen el mundo, en un combate binario entre el Bien y el Mal. Esta idea regresa en el judaísmo tardío y en las herejías gnósticas del cristianismo primitivo. El cristianismo clerical la rechazó. El Creador solamente puede ser bueno. Por lo tanto, es preciso encontrar fuera de él la fuente del Mal. Esa fuente es el Ángel malo a quien Dios le permite poner a prueba al hombre por medio de la tentación.

Subsiste un problema difícil que es un misterio: ¿por qué algunos ángeles creados buenos pudieron pecar y caer? ¿Orgullo, deseo de igualdad con Dios? Nada explica el desvío de la voluntad del ángel malo que tienta al varón (la mujer), disfrazado de serpiente. Cristo lo combate, con la ayuda del ejército de ángeles, milicia conducida por su príncipe de luz, Miguel Arcángel, «príncipe de la milicia celestial» que vence a la figura hipostasiada del mal, Dragón o Serpiente, en una lucha eterna hasta el final de los siglos.

Como el clero, los ángeles constituyen una milicia jerarquizada. En el lado de la sombra se ordena el ejército contrario. Satanás no está solo: tiene bajo sus órdenes a diáconos, subdiáconos, pequeños curas rurales astutos y poderosos. La angelología y la demonología occidentales se modelan según la jerarquía clerical combatiente y militante. Pero el diablo sería impotente si no reclutara entre los seres humanos la cohorte de sus agentes. A través de ellos se infiltra Satanás. Este usa tres medios: la tentación, la infestación —a la que son particularmente frágiles los santos (san Antonio del Desierto, el cura de Ars)— y la posesión.

Al final de la Edad Media occidental, se creía en esa triple capacidad de acción de Satanás: creencia exuberante entre los siglos XVI y XVII, atenuada en el siglo XVIII, reanimada en una especie de inversión en el XIX, a veces como un símbolo «positivo» de la rebelión y la libertad (ya en el Mefisto-*Fausto* de Goethe), y en notable regresión en el siglo XX, aunque nunca francamente desaparecida. Y luego se produjo un despertar extraordinario a principios del siglo XXI.

Parece mentira oír en el discurso de occidentales presuntamente evolucionados el término «Gran Satanás», la oposición maniquea entre el Bien («el eje del Bien») y el Mal y todo lo que lo acompaña: las feministas, los y las homosexuales, los judíos otra vez, los musulmanes, los masones.

Aunque se puede llegar a entender la demonización en la era cristiana del idólatra, del pagano, del musulmán y del judío, capaces de poner en peligro una economía y una ideología, ¿cómo comprender la de la mujer? ¿Qué economía o ideología puede poner en peligro?

Inés. Un pequeño texto fechado en 1863 (*Vida de la venerable madre Inés de Jesús*, escrito por un tal Lantage) puede despertar en nosotros alguna sospecha concerniente a la eterna villanía del diablo. Lantage cuenta cómo el «espíritu inmundo» lanza sus duros ataques a la madre Inés de Jesús, que los combate valientemente:

> Un día, mientras ella estaba en el jardín, ese enemigo de las vírgenes que había tomado la forma de un mirlo, así como lo había hecho antes para tentar a san Benito en su juventud, se posó sobre un árbol cerca de ella y, extendiendo el cuello para acariciarla, empezó a silbar y entonar un canto de infierno, que le hizo sentir a la castísima esposa de Jesucristo tentaciones muy horribles y sorprendentes. Ella dejó el lugar de inmediato y huyó a su celda, donde pasó la noche gimiendo amargamente […]. Examinó cuidadosamente sus acciones, para averiguar qué había provocado esa situación. Y no encontró nada que pudiera haberla hecho culpable de eso, salvo que le había tendido la mano por cordialidad a una dama de Puy, y esta se la había besado contra su voluntad.

Hasta una monja virgen se ofrecía a los ataques del diablo en cuanto cedía ante las seducciones de un beso o del canto de un mirlo en primavera. Desde el siglo X hasta el siglo XIX en Occidente, esa idea perduró: la mujer estaba expuesta a las tentaciones satánicas por su complexión, que la predisponía naturalmente. El discurso oficial —señalan Duby, Delumeau y Lederer— decía que, en razón de su sexo, la mujer, en una mezcla de ideas, era una *cosa* fría, húmeda y nocturna (contra «calor», sequedad y luz del varón), y *ardor insaciable* que podía atentar contra la virilidad de los hombres; y un poder que, si no se lo controlaba debidamente, encontraba en sí mismo la capacidad de producir o destruir a los niños, de hacer abortar el «fruto de su vientre», de degradar o corromper la raza humana.

La ética de los sacerdotes y de los guerreros preocupados por su sucesión se renovó contra ese poder inquietante e incontrolable de la mujer dueña del sexo, del vientre y de todo lo que producía: hijo, feto, bastardo, sangre o infección. Al implantarse en Europa Occidental, el cristianismo clerical chocó

con las culturas locales que no funcionaban en el mismo estilo que las culturas del Mediterráneo de las que procedía, en primer lugar, en cuanto a la oposición endogamia/exogamia.

Exogamia. La mayoría de los pueblos, incluyendo a las sociedades primitivas, practicaban espontáneamente la exogamia: «Intercambiar las esposas», casarse lo más lejos posible, fuera del nombre y de la familia (con el propósito «inconsciente» de establecer una relación pacífica con «los otros»). Las poblaciones de Europa del Norte eran, en su mayoría, exógamas, con excepción de la clase de los guerreros y caballeros que deseaban conservar dentro de la familia los bienes, la sangre, el blasón. Georges Duby muestra los conflictos y las contradicciones de esas exigencias reproductoras: cómo, en el siglo X, los sacerdotes condenaron y rompieron el matrimonio de Felipe I, rey de Francia, con una parienta cercana. Los sacerdotes y los caballeros se enfrentaban sobre la cuestión del poblamiento. Mientras los guerreros querían hacer hijos, sobre todo varones para reproducir su clase y sus privilegios, los sacerdotes, preocupados por el más allá, defendían una política maltusiana precoz que pregonaba un matrimonio infecundo: un último recurso que permitía dominar los ardores sexuales de los jóvenes alejándolos de las tentaciones exteriores.

Al hacerse cargo el clero de la exogamia, sirvió a ese proyecto: entre los siglos cristianos X y XIII, la prohibición religiosa del incesto se volvió tan exigente que llegaba hasta la séptima generación. Estaba prohibido casarse con una persona que tuviera un vínculo de parentesco con uno: no solo entre primos hermanos, sino entre «hijos de hijos de primos hermanos». Esto redujo considerablemente la cantidad de casamientos y de hijos. Las relaciones sexuales se limitaron: prohibición durante la Cuaresma y en cierto número de festividades, durante las reglas, durante el embarazo, antes, después. Esas intenciones no se contradecían solo en la cuestión de la exogamia, sino también en el estatus de las mujeres.

Los pueblos galos, germanos, celtas y francos siempre les habían dado a las mujeres —incluyendo a las ancianas— poderes importantes en el chamanismo y la magia. Allí, la mujer era «médica» y maga. En la leyenda de Tristán e Isolda (siglo XII), la madre de Isolda cura a Tristán de la herida mortal de Morholt, y luego intercambia, por error, el terrible filtro del amor que uniría para siempre a la blonda Isolda con el rey Marcos, y el filtro de desamor (¿de impotencia?) que debía beber Tristán para evitar su traición. Esas poblaciones le otorgaron también, como la población china, un inmenso

poder a la lengua de las mujeres, a su capacidad de imprecación y de «buen decir» sanador o de maldición, que había que conquistar.

Jean Markale mostró en su libro *La mujer celta* las particularidades tanto jurídicas como ideológicas, existenciales e incluso «metafísicas» del estatus de las mujeres en la cultura celta. A partir de las descripciones realizadas por Julio César en sus *Comentarios sobre la guerra de las Galias*, se ve hasta qué punto ese estatus difería de lo que era en el mundo mediterráneo: igualdad en la pareja, libre elección del marido por parte de la mujer y conservación de su dote, carácter contractual y no sagrado del matrimonio, divorcio posible por consentimiento mutuo, consideración igual del adulterio femenino y masculino, hesitación entre monogamia, poligamia, e incluso… poliandria, papel de iniciadoras sexuales de las mujeres y presencia de mujeres guerreras.

Esas diferencias antropológicas se traducían en la práctica en libertades y poderes femeninos que podían constituir factores de angustia para el cristianismo que llegaba del Oriente mediterráneo. A las mujeres celtas, galas y germanas se les reconocía un poder sobre la fecundidad, como sobre la vitalidad de los hijos y la potencia sexual de los hombres. Esa angustia se proyectaría rápidamente en la caza de brujas y un verdadero «sexocidio», que es un término de Wolfgang Lederer. Nos limitaremos aquí a un texto significativo, el *Canon episcopi*[69]:

> Algunas mujeres depravadas, convertidas a Satanás, seducidas por las ilusorias promesas de los demonios, creen y dicen ser capaces de cabalgar de noche sobre animales salvajes en compañía de Diana y de una multitud de criaturas malévolas. Ellas aseguran que recorren enormes distancias por orden de su ama […], a menudo logran convencer a las masas, que creen posibles tales hazañas: esas masas vuelven a caer entonces en el antiguo culto pagano. Por lo tanto, es preciso que los sacerdotes alerten a los fieles y los convenzan de que todo eso es falso, y que solo son fantasías inspiradas por el demonio […], que quienes creen esas cosas corren el riesgo de perder la fe, y que quienes ya no tienen fe dejan de ser hijos de Dios para convertirse en hijos del demonio.

Economías. La mujer se encontraba demonizada bajo el cristianismo clerical en razón de una economía, ya no productora de bienes materiales, sino de una economía subterránea: el poder de las mujeres de decidir si se las dejaba realizar la producción-reproducción de hombres, el futuro del mundo, la

solidez de los pueblos, imperios, el terreno angustiante del deseo y del placer: magas que sabían demasiado sobre el cuerpo y eran, en consecuencia, una amenaza para la salvación de las almas. La satanización de las mujeres en aquella época provenía del «atascamiento» en que se hallaba la ideología cristiana a causa de la perturbadora transformación de la economía subterránea, que generaba angustia. Por eso no existía esa satanización entre los griegos, los judíos —salvo, quizás, entre los jasidim—, ni los musulmanes, indios o chinos, etc. Estos poseían una especie de tranquilidad por adecuación entre la base familiar y la ideología religiosa. En la era cristiana, la angustia causada por la contradicción entre economías inconscientes se descargaba sobre la apariencia de la mujer, agente de Satanás, junto con el judío, el idólatra y el musulmán.

Al lado de la institución clerical y al margen de la jerarquía guerrera, se construyó y evolucionó una sociedad civil laica. Lentamente, pero con mucha libertad, sobre todo porque el clero y los guerreros se separaron de ella. En el Occidente cristiano, no siempre había oscuridad, frío o hambre. La primavera aportaba el buen tiempo y luego llegaba el verano con sus días largos y cálidos. Crecían los brotes, aparecían las flores, los frutos maduraban y caían. De domingo en domingo, desde el Adviento en penitencia hasta la Cuaresma, se obedecía a los sacerdotes, había temor. Pero durante la semana se comía, se bebía, se producía, se jugaba, se gozaba. Los cuerpos revitalizados florecían y bailaban, se deseaban y se contemplaban. Los carnavales resplandecían. Se hablaba, se poetizaba, se estudiaba. La lectura, la escritura y el saber escaparon al monopolio de los clérigos. Las mujeres y los hombres se reencontraron en rondas de amor en las que ya no se los esperaba.

POETAS, SANTAS Y SABIAS: UNA «FRATERNIDAD ONTOLÓGICA»

«A la danza jubilosa,
¡fuera de aquí, fuera de aquí, celoso!
¡Déjanos, déjanos
bailar entre nosotros, entre nosotros!».

Balada de la reina de abril , siglo XII

¿Cómo pudieron soportar y sufrir tanto tiempo las mujeres la satanización, la relegación, el odio fóbico del cristianismo clerical, las imágenes opresivas de una feminidad castrada? No siempre lo soportaron o sufrieron: a menudo

pudieron eludirlo, con un juego a veces logrado, aunque muchas veces condenado a un trágico fracaso: innumerables hogueras, no solo para ellas, sino también para los que las habían amado demasiado o se habían acercado mucho a ellas. La historia está llena de sorpresas. Existe una creatividad histórica: una «rareza[70]». Esta indica que las configuraciones históricas se suceden y difieren, que las cosas cambian y se renuevan. Se comprueba su advenimiento y esa es la verdadera historia: no la que pretende explicar todo por un solo determinismo, y deducir con una línea continua el presente del pasado o el futuro del presente.

Sorpresas. Algunos historiadores se enfrentaron en famosas polémicas sobre el estatus de las mujeres en la Edad Media. Para Régine Pernoud, esa época marca su apogeo inigualado en el pensamiento, los textos y las imágenes. Georges Duby, Jean Delumeau, Jacques Le Goff, y otros, sostienen, por el contrario, que marcó el fondo de su derrota y su relegación.

Estas dos situaciones coexisten. En un mismo largo período, la mujer es «la dama», la soberana que reina sobre sus vasallos: galante-caballero, amante-trovador; la mujer infame, la agente de Satanás, la relapsa llevada a la hoguera. La vida de esas mujeres medievales, ampliamente modulada por su estatus cívico y social —princesa, pobre, artesana, sirvienta, campesina—, oscila entre esos extremos: es la tarea infinita de la historia hacer el inventario de esas situaciones intermedias. Pero la historia de las ideas debe señalar esta curiosa polaridad.

Concedámosle a Régine Pernoud este punto: aparece en todo el Occidente cristiano, en la Edad Media, una feminización sin precedentes de la civilización en sus costumbres, sus valores y su cultura laicos, e incluso, en buena parte, en su cultura religiosa. Ella ubica ese apogeo en la era feudal, es decir, del siglo X al siglo XIII. Su tesis es que el lugar de la mujer en el seno de la sociedad se reduce en la proporción en que el poder del burgués se extiende y se afianza, «cuando une a su poder económico y administrativo el poder político» (*La mujer en el tiempo de las catedrales*). Es una tesis atractiva, a menudo verosímil, pero también discutible: ¿la política feudal tendría la llave de la estima feminista? Estoy de acuerdo con Régine Pernoud en cuanto al antifeminismo del burgués, «desde su nacimiento hasta los tiempos modernos», y como ella, espero de la caída de los valores burgueses un resurgimiento del feminismo. Pero tengo menos confianza que ella en la complicidad de los valores feudales, que solo aprecian a la mujer cuando ella entra en su sistema de clase: noble de nacimiento, y no plebeya. A pesar de los análisis de sus contradictores, que encuentran en el feudalismo y en su

correspondiente ética religiosa un fermento cruelmente misógino. En efecto, si se compara el estatus de la mujer en las sociedades paganas —griega, romana y otras— y su nuevo estatus en el Occidente medieval, puede verse en algunos casos un progreso sorprendente, una incomparable epifanía. Como esto parece contradecir todo lo expuesto hasta ahora, me explico con una metáfora.

Guitarra. Consideremos una guitarra y su cuerda más baja. Esa cuerda grave es el cristianismo clerical. La nota que da es casi la misma desde los primeros concilios hasta el siglo XX y un poco más. Ejecuta siempre el mismo —triste— bajo continuo. Esa cuerda dice y repite la satanización de las mujeres y el odio fóbico hacia ellas.

Las cuerdas más agudas —una, dos, tres o más— cambian de nota. Entre los siglos XII y XV europeos, las cuerdas altas ejecutan otras melodías, las de una feminización de la cultura, y en varios modos. Una expresa la alegría de vivir contra el ascetismo. Otra expresa la dignidad de las mujeres y la reverencia de los hombres hacia ellas, el amor intersexual y recíproco: el que se expresa en las poéticas caballerescas y de origen cortés. Otra, de inspiración céltica, expresa el poder mágico y por lo tanto, ambivalente, de las mujeres, en la figura del hada, buena o mala, que se cristaliza en las figuras de Morgana y Melusina. Otra más expresa la fuerza femenina en los terrenos de la ciencia, de la espiritualidad religiosa, incluso de la guerra.

Consecuencia: la música ejecutada por todas las cuerdas de la guitarra es a menudo disonante. La discordancia entre las cuerdas altas y la monótona cuerda baja es muchas veces terrible. Las mujeres que representan mejor esas expresiones de valor y poder, sabias, místicas y guerreras, asumirán el costo de la discordancia. La hoguera es un invento de la época, pero la sobrevivirá durante mucho tiempo. Su idea es tan habitual que, por cualquier motivo, incluso para bromear, se amenaza a una mujer con la hoguera. Por ejemplo, en la adorable *chantefable* medieval francesa *Aucassin et Nicolette* —¡que se ejecuta en las cuerdas altas!—, el padre de Aucassin amenaza a Nicolette, cuyo único defecto es ser amada por su hijo, con enviarla a la hoguera. Incluso la poesía de los trovadores se refiere a esa eventualidad.

La discordancia entre las cuerdas agudas y el bajo es la de las dos culturas rivales: una cultura religiosa y una cultura laica de una extraordinaria creatividad. Aunque una se desarrolle al margen de la otra, en lenguas diferentes (latín contra lenguas vernáculas), en ocasiones se encuentran: a veces armoniosamente (es el caso de Hildegarda de Bingen), pero con mayor frecuencia en un choque frontal, y fatal.

¡Pero por fin ellas escriben y se nombran! ¡Hacen música! ¡Y cantan y bailan! Por primera vez en la historia occidental —casi desde Safo, ¡es decir, desde casi dos mil años atrás!—, nos son transmitidas algunas escrituras femeninas. Al principio, en forma poética, y luego en prosas que pueden tocar el relato personal, los dominios del saber: ciencia, filosofía, pedagogía, y los de la mística y la espiritualidad.

Un hecho nuevo en este nuevo período: mujeres reales se expresan a título individual, y por fin tenemos sus textos, sus obras, una inscripción histórica en actos, incluso en «gestos». No se encuentra en ellos la expresión de ideas feministas explícitas en forma de tesis (denuncia de una negación de derechos, reivindicaciones, etc.), pero sí muchas ideas feministas implícitas: las que consideran a la mujer, a las mujeres como individuos completos, que disponen libremente de su cuerpo y de su espíritu, y participan de pleno derecho en todos los ámbitos de la cultura humana. Pude haberme quedado con esta palabra de amor, que se opone a las glaciaciones invernales del cristianismo clerical.

Amor. Pero hay amores y amores, de diversas clases: a veces un amor carnal consumado en el goce, la inocencia, el verdor y la levedad, y otras veces, uno que hemos olvidado un poco, que consiste en hacer una larga corte, desplegar retóricas amorosas, «hablar el amor», feliz o desdichado, real o imaginario. Estos dos primeros aspectos, carnal y no carnal, no son forzosamente distintos ni opuestos.

Y además, hay otra clase de amor —pero que siempre entra en la categoría griega del *eros* ascendente— distinto de la *philia* (familiaridad fraternal) y del *agapé* (caridad cristiana): el amor de místicos/as e iluminados/as. «Amor a Dios», sin duda, pero no solamente eso. Amor cósmico, hiperbólico, hipertrofiado, amor al amor, búsqueda del amor por el amor, que puede extenderse a sus hermanos y hermanas carnales, y a veces incluso, sin contradicción, tomar el primer sentido: «Hacer el amor». Pronto encontramos en varias corrientes iluministas y edenistas esa mezcla de clases de amor que —como es fácil suponer— provocó las iras de los clericales. ¡No solamente su condena moral, sino sus hogueras!

Dejemos que el «hermoso mes de abril» toque la nota musical de esa época tan compleja, en una balada anónima que propone una nueva figura de la mujer, en la danza y en el amor. Es la *Balada de la reina de abril*, del siglo XII, escrita en la lengua occitana:

En la entrada del tiempo claro.

Para recobrar la alegría
y para incomodar al celoso
la reina quiso mostrar
que está enamorada.
Fuera de aquí, fuera de aquí, celoso,
¡déjanos bailar, déjanos bailar
entre nosotros, entre nosotros!

Ese amor inocente, generoso, alegre, festivo, igualitario y hasta popular, se burla de todo lo que lo obstaculiza, en especial, del desagradable celoso. ¿Quién es? ¿El marido? ¿El viejo verde que se casó con una jovencita? ¿El sacerdote desconfiado y castrador? ¿O simplemente el rival que quiere conservar para sí mismo a la muchacha o la esposa?

La *Balada de la reina de abril* es anónima. Podría citar muchos trovadores y juglares que cantan a la primavera, al verano, al júbilo de los cuerpos que se acercan y se tocan en los jardines o en las camas, desde el crepúsculo hasta el temido amanecer. Pero como esta vez hay abundancia de material, y como se trata de una lectura feminista, citaré a dos mujeres que se destacaron en ese género.

María de Francia (1154-1189). Es la primera mujer cuyos versos franceses han llegado hasta nosotros. Se la llama así porque ella se presentaba de ese modo: «Mi nombre es María y soy de Francia». Pero vivía en tierra anglonormanda, y algunos rasgos dialectales marcan su obra. Redactó una antología de fábulas, el *Dict d'Isopet*, y «layes».

El lay era un género poético y musical que derivaba de canciones en latín vulgar, ejecutado por los arpistas bretones, cuyo texto se apoyaba en una melodía silábica. A partir de María de Francia, tuvo una evolución narrativa que transformó los cantos bretones en breves relatos novelescos. María mezclaba en ellos los sentimientos corteses y lo sobrenatural de los relatos célticos. El *Lay de Guigemar* da una idea de esa mezcla.

Un caballero bretón es herido por una flecha mientras caza en un bosque. Una cierva blanca le vaticina que solo curará su herida una mujer con la cual compartirá inauditos sufrimientos de amor. Lo cuida y lo cura una joven, encerrada en un jardín por su anciano marido celoso. Hacen el amor. Los denuncian. Después de muchas peripecias desgraciadas y peligros, vuelven a encontrarse.

Este lay expresa la nueva concepción del amor, transformación cultural que es preciso analizar. Ante todo, se trata de un amor intersexual —algo que hasta ese momento no se daba por sentado— y recíproco.

Por otra parte —el hecho más novedoso—, ese amor implica una especie de fraternidad intersexuada. No en el sentido en que estaría desprovisto de encarnación sexual, sino en el sentido de una fraternidad ontológica en la que los amantes son verdaderamente iguales aunque diferentes, comparten la misma naturaleza y el mismo valor. No hay ni la sombra de una superioridad del varón sobre la mujer —ni lo contrario—: aparece esa igualdad paradisíaca de la primera creación divina según la Biblia, antes de la caída: «Hombre y mujer los creó».

Ese amor transgrede los valores sociales. *Guigemar* toca un tema que anima a toda la erótica cortés, y que formaría, según Denis de Rougemont, el prototipo del amor en Occidente hasta nuestros días: el adulterio. El matrimonio, en cuanto obligación social, se percibe allí como enemigo del amor, y por lo tanto, el amor, como enemigo del matrimonio.

En los trovadores, el amor transgrede las leyes del matrimonio, pero también las de las clases sociales. Un simple trovador pobre y sin rango puede amar a una gran dama, esposa de un noble. También atraviesa las leyes de las edades: el trovador puede ser un joven que ama a una mujer madura.

El amor caballeresco y cortés. Ofrece ya una transformación considerable de la ética de los guerreros. Hemos visto que esta no era demasiado feminista. Los guerreros rivalizaban contradictoriamente con los sacerdotes para tratar a las mujeres como objetos: raptos, casamientos más o menos forzados, alianzas o intercambios con otros guerreros, repudios unilaterales o enclaustramientos cuando ellas ya no les convenían.

Los cantares de gesta ilustran esta atonía de las mujeres: algo que contradice la teoría feudalista de Régine Pernoud. En *El cantar de Roldán* o *Canción de Rolando* (1100), la «bella Alda» parece un adorno en medio de las hazañas de los señores, que casi no le prestan atención. Ella asiste, con el corazón destrozado, a los duelos de los héroes, y muere de dolor al enterarse de la muerte de Rolando. En cuanto a Rolando, en el momento de morir, piensa en Dios, en su rey y en su espada, pero no en Alda.

¿En qué se basa la transformación que generará el amor caballeresco, en el cual la fuerza del guerrero se inclina ante el prestigio femenino de la dama? Enumero algunas hipótesis formuladas por la crítica literaria.

¿En los valores cristianos no clericales, en los que la tierna figura de la Virgen María contrabalancea la figura amenazante de la divinidad masculina? Es posible. Comparar a la dama con la Virgen es recurrente en esa poética.

¿En el estatus de la mujer en el Occidente precristiano? Es la hipótesis de René Nelli y René Lavaud: las antiguas fiestas de abril y mayo absorben los

«matrimonios de ensayo» entre los celtas en esos períodos.

¿En la influencia de las retóricas amorosas provenientes de los árabes por medio de las refinadas culturas andaluzas, y luego por el pensamiento cátaro? Otra hipótesis propuesta por René Nelli y Denis de Rougemont.

¿En la propia mística árabe, que integró por medio de los persas la erótica platónica y neoplatónica (mismos autores)?

¿O simplemente en la vida de corte, forma social que implicaba una severa represión del orgullo y de la violencia guerrera[71]?

A falta de una explicación convincente y definitiva, y menos aún concordante (todos estos factores se pueden combinar), es preferible que nos limitemos a la sencilla idea de un advenimiento de lo nuevo, de una nueva configuración del sentimiento y de los valores. Una «rareza», en el sentido de Paul Veyne: «Algo que podría ser distinto…».

Nelli y Lavaud definen así el amor caballeresco. Se diferencia del franco amor naturalista idealizándolo considerablemente, sometiéndolo al «honor», haciéndolo depender de cierta cantidad de virtudes «viriles»: valentía, audacia, generosidad, lealtad, fidelidad. Estas virtudes que antes se dirigían a otro hombre investido de superioridad guerrera, sorprendentemente se vuelven hacia «la mujer», «la dama», conservando el mismo código de honor. La dama es nombrada a veces en masculino: «El señor», «el monarca», «el soberano».

El código del amor caballeresco exige del amante la «sumisión a la dama». Ese amor es entonces relativamente casto —como fidelidad a una sola mujer—, pero no continente: «El rey de Aragón o el conde de Foix "adoraban" a sus amantes, con la esperanza confesa de obtener de ellas favores concretos. Por otra parte, según las leyes caballerescas, las mujeres debían recompensar a los leales caballeros».

Esos mismos autores establecen una diferencia entre el amor caballeresco y el amor cortés: el primero «se practica entre iguales» (por la clase, la nobleza de sangre), mientras que el amor cortés es desigual en términos de clase: el trovador es socialmente inferior a su dama. Pero la desigualdad de clase del trovador de ninguna manera ponía en tela de juicio la fraternidad ontológica de los amantes corteses. Desiguales por su condición social, pero iguales en el hecho de que simplemente eran un hombre y una mujer, que compartían un mismo sentimiento de amor.

La mayoría de los textos de los trovadores nos muestran las vivencias masculinas de ese amor, pero también conocemos las vivencias femeninas a través de las *trobairitz*: mujeres que participaban en la elaboración de esa

poesía cortés, cultivada por la brillante personalidad de Leonor de Aquitania. Eran menos que los hombres, pero existieron.

Beatriz, condesa de Día (siglo XII). ¿Amor caballeresco o amor cortés? Difícil elegir. En todo caso, amor vigoroso y audaz.

> Yo querría tener a mi caballero
> una noche en mis brazos desnudos,
> estaría él colmado de alegría
> si yo le sirviera de suave almohadón,
> pues estoy más enamorada de él
> que un día Floro de Blancaflor.
> Le doy mi vida y mi amor,
> mi alma, mis ojos y mi corazón.

En esta *Canción* de Beatriz de Día, la mujer no es solamente el *objeto* del poema, del deseo y de la exaltación —crítica que se hace a veces a estas nuevas concepciones del amor—, sino el *sujeto* que desea por sí mismo, que habla y escribe sin ocultar la finalidad carnal de su deseo, como se atrevía a hacerlo Safo dos milenios antes. La novedad de esa Edad Media con respecto a Safo y a la erótica griega en general es que el deseo y el amor encuentran allí una forma intersexual igualitaria y recíproca, aunque no siempre concuerde en el tiempo.

Al hacer esto, los dos —hermano y hermana ontológicos— obedecen a una misma y única ley: la de la fluctuación del sentimiento, del deseo y de la pasión, que obtienen su poder solamente de sí mismos y de ninguna autoridad exterior, religiosa o política.

Aucassin y Nicolette, o el «antimanual de caballería». La *chantefable* expresa maravillosamente esas ideas feministas implícitas en las que se conjugan el amor intersexuado y recíproco, carnal y pagano. Es también una alegre parodia de las novelas de caballería. Existe un solo ejemplar, cuidadosamente conservado en la Biblioteca Nacional de Francia. Los presentadores del texto suponen que otras copias habrían desaparecido porque el texto era demasiado audaz en su impugnación de los valores feudales o religiosos, e ilustraba con demasiada claridad el divorcio entre las ideas clericales y las ideas laicas.

Aucassin, joven noble, ama a Nicolette, cautiva extranjera comprada a los sarracenos. El padre de Aucassin incita a su hijo a realizar proezas de caballería, pero el joven solo piensa en el amor de su Nicolette, al que sacrifica todo: vínculos familiares, vida social… y hasta la salvación eterna.

Señalemos la inversión del orden caballeresco, e incluso cortés, y por lo tanto, la modernidad del texto: en este caso, el hombre es noble, mientras que la mujer amada es de extracción baja, extranjera, vagamente sarracena, y entonces, quizá ni siquiera cristiana.

La impugnación de los valores clericales puede verse en esta declaración sobre el Paraíso y el infierno del enamorado que trata de encontrar a su amada, de la que su padre quiere privarlo:

> ¿Qué tengo que hacer en el Paraíso? No me interesa entrar, salvo que esté conmigo Nicolette, mi dulcísima amiga, a la que amo tanto, porque al Paraíso solo van las personas que voy a enumerar […]: los sacerdotes viejos, los lisiados viejos, los mancos (etc.). Esas son las personas que van al Paraíso: con esos, no tengo nada que hacer. Pero es al infierno adonde quiero ir, porque al infierno van los clérigos hermosos, los caballeros hermosos […]. También van allí las bellas damas bastante corteses como para tener dos amigos o tres además de su marido […]: con esos quiero ir, siempre que tenga conmigo a Nicolette, mi dulcísima amiga.

La *chantefable* ilustra, en un estilo alegre y familiar, con *final feliz*, el advenimiento pleno de la mujer en ese movimiento que va del amor caballeresco al amor cortés.

A este solo le faltaba un teórico: lo hallaría en Andrés el Capellán, Andreas Capellanus (siglos XII-XIII).

Andrés el Capellán, o el «feminismo palinódico». Escribió en *De amore*:

> Tengo por cierto, […] que los hombres no son nada, que son incapaces de beber en la fuente del bien si no los mueven las mujeres. Sin embargo, como las mujeres son el origen y la causa de todo bien, y Dios les dio una prerrogativa tan grande, es preciso que se muestren de tal modo que la virtud de quienes hacen el bien incite a los demás a hacer lo mismo […]. Así es evidente que cada uno debe esforzarse por servir a las damas para poder ser iluminado con su gracia.

En el libro de Andrés el Capellán (un clérigo vinculado a la hija de María de Francia, María de Champaña) figura un palacio en la mitad del mundo, donde gobierna el amor. El libro enuncia las reglas del amor cortés o *fin'amors*,

opuesto al *fals'amors*. Debe ser generoso, modesto, valiente, audaz, ingenioso, amable, dulce y fiel. Estas buenas costumbres hacen la verdadera nobleza. La dama debe responder a ello, cualquiera sea su rango, con agradecimientos: favores, palabras, besos.

También aquí, la cortesía excluye el matrimonio: «El amor no puede extender sus derechos entre dos esposos. Los amantes se otorgan todo mutuamente en forma gratuita, sin que los impulse ninguna obligación».

Como en la relación conyugal, el «cuerpo de la mujer le pertenece a su amo», no puede existir allí un *fin'amors*, sino solamente un *amor facilis*. El «refinamiento» se obtiene en los obstáculos que pone la amante al deseo. Pero ese amor no está desencarnado: «El amor es una pasión natural que nace de la visión de la belleza del otro sexo y del pensamiento obsesivo de esa belleza. Uno quiere, por encima de todo, poseer los abrazos del otro y desea que, en esos abrazos, se respeten, por una voluntad común, todos los mandamientos del amor».

Curiosamente, la segunda parte de ese libro desarrolla el peor antifeminismo y denigra al amor, que solo sería licencia y locura: una «palinodia» semejante a la de *Fedra* de Platón, pero al revés, puesto que en *Fedra*, Sócrates empezaba denigrando las locuras del amor, y luego, en el camino de regreso a Atenas, hablando a cara descubierta, elogiaba precisamente esas locuras inspiradas y entusiastas.

Puede tratarse en una medida de prudencia o del *pro et contra* de los escolásticos, que invitan al lector a tomar una decisión. (Se encontraría más tarde, en el siglo XVII, con Poulain de la Barre, ese misma clase de giro… ¿prudente? Poulain de la Barre, que también era sacerdote, escribió sucesivamente un *Tratado de la igualdad de los dos sexos*, y luego un *Tratado de su desigualdad, y de la superioridad de los hombres*).

Pero el obispo de París condenó el libro del Capellán en 1277: no se engañaba sobre los peligros de un amor carnal que «sería agradable a Dios»… Esta condena significaba también la condena de la erótica occitana: las mismas propuestas «heréticas» figuraban en el Capellán y en los trovadores.

El avance «femenino-feminista» se llevó a cabo, sin embargo, de manera más o menos escabrosa, o armoniosa, fuera de la cultura laica, dentro de la institución religiosa, sobre todo con mujeres que no gozaban de los privilegios de la nobleza.

Como mujer que se ocupó del cristianismo clerical, la más radical fue la papisa Juana. Ella encontró un sorprendente remedio para la ginofobia de los

clérigos: no solamente se integró a su orden, sino que llegó hasta la cima de su ciudadela: ¡el papado!

La papisa Juana, o el arte de la piratería. Juana habría nacido en Maguncia, de una madre campesina y un padre monje irlandés erudito, que le dio una excelente educación. Era bonita e inteligente, y solía acompañar a su padre en sus viajes, vestida de hombre. «Un rostro de dieciséis años más redondo que una manzana, cabellos rubios de María Magdalena pero desordenados como los de Medea, labios tan rojos como un capelo cardenalicio y prometedores de una inagotable voluptuosidad, senos rollizos y suaves como jóvenes perdices»: este es el retrato que trazó de ella Lawrence Durrell, según «una descripción hallada en un manuscrito en Colonia».

Cuando murió su padre, la huérfana estudió griego, física y filosofía en conventos. Se hizo amante de un joven monje benedictino y ambos partieron de viaje: ella, vestida de hombre y con el nombre de Juan. Ese fantasma del travestismo reaparece cada tanto en la cultura occidental, hasta el siglo XIX, por ejemplo en la exquisita novela de Thomas de Quincey *The Spanish Military Nun (La monja alférez)*.

Juana/Juan se dirigió a Roma, sola/solo.

El papa León IV eligió al «hermano Juan» como secretario particular, y luego como sucesor. Ordenado y entronizado, Juan inició su carrera papal para satisfacción de todos. Lo llamaban «el Nuevo Salomón». Al cabo de algunos meses, se dejó seducir por un embajador en Roma, que desapareció, y luego por otros amantes.

Consecuencia: el vientre de Juan empezó a crecer. Solo salió de sus aposentos para asistir a la procesión del domingo de las Rogaciones, durante la cual dio a luz. Todos gritaron que era un sacrilegio. «¡El Santo Padre murió por la cólera de la multitud y el odio del clero el día en que se convirtió en madre!»[72].

Hildegarda de Bingen (1098-1179), o el cristianismo encantado. Esta pensadora es seguramente menos entretenida que la papisa Juana, pero más real, y su intento tuvo mejores resultados, ya que finalmente fue canonizada.

Su creencia se desarrolló en un matiz suave, delicado y maravillado, muy alejada de las angustias satánicas. Hildegarda nació en Hesse, se hizo monja a los quince años y fue elegida abadesa a los treinta y ocho años. Fundó un monasterio, tuvo visiones extáticas. Aplicaba una especie de «conocimiento experimental» a las plantas, a los elementos, a las piedras y a los metales.

Con una inspiración parecida a la de Joaquín de Fiore, monje cisterciense de Calabria vinculado a los movimientos milenaristas, Hildegarda veía en

todas las cosas del mundo una parte del Edén primitivo.

El misticismo encantado de Hildegarda atenuaba las fronteras entre la Trascendencia y la Inmanencia, hacía entrar lo divino en la sustancia misma de las cosas y del mundo. Algunos pasajes de su estudio detallado de los poderes de las plantas proceden de la «medicina mágica» de las hadas y las hechiceras celtas. Hildegarda no solo escribió libros, sino que también compuso música, muy interesante en su clase. En esa época difícil, ofreció un gran ejemplo de transgresión lograda. Su fuerte personalidad, su sabiduría, sus conocimientos, su interés por las cosas —tal vez una disposición natural a la vida abstracta y contemplativa— le permitieron atravesar la vida sin demasiadas dificultades. Es una santa bastante simpática, sin angustias ni sentimientos de culpa.

Se podrían comparar con ella a otras abadesas, entre ellas, a Herrada de Landsberg, «paradisíacamente» sabia ella también. Su libro *Hortus deliciarum (Jardín de las delicias)*, ilustrado con miniaturas, es una especie de enciclopedia que describe mil cosas de la vida cotidiana: herramientas agrícolas, herraduras de caballos, ruedas de lagar, vestimentas, autómatas manejados con hilos. «Como una abejita inspirada por Dios —escribió—, extraje el zumo de las flores de la literatura divina y filosófica, y construí un panal rebosante de miel».

Debemos mencionar también la abadía de Fontevraud, fundada por el asombroso Robert d'Arbrissel (principios del siglo XII), en la cual las abadesas tenían autoridad sobre las monjas y sobre los hermanos sometidos a estas.

Para ejercitar la resistencia de los monjes, el fundador de la abadía *los hacía dormir en los mismos cuartos que las monjas*. Él mismo pasaba la noche con ellas, ante la furia del escandalizado Marbodio, el obispo de Rennes. Robert sostenía que se trataba de una ascesis comparable a lo que los trovadores llamaban el *assag*: una prueba que consistía en pasar toda una noche con la mujer amada, ambos desnudos, sin consumar el acto.

Marbodio, que no confiaba en esas presuntas prácticas de «mortificación ascética», acusó a Robert de usar ese pretexto para realizar verdaderas orgías, sobre todo porque Fontevraud reclutaba sus monjas entre esposas cansadas de una vida conyugal decepcionante, mujeres abandonadas, viudas y muchachas sin dote, y hasta prostitutas.

¿Las abadías y sus abadesas mezclaban de una manera tan compleja el amor a Dios y el amor a los hombres? Es poco probable. Sin embargo, esa

mezcla, unida con la ciencia, se encarnó en la rica personalidad de Eloísa: desdichada amante y esposa del teólogo Abelardo.

Eloísa (1101-1164). La «muy sabia» pasó su infancia y su adolescencia en el convento de Argenteuil, y luego en París, en la casa de su tío, el canónigo Fulbert. Este convocó a Abelardo, un sabio famoso, con tesis audaces e ideas amplias, para que le diera clases de filosofía a la joven. Se hicieron amantes. Eloísa quedó embarazada y Abelardo se casó con ella en secreto a pesar de su reticencia y la llevó a Bretaña para dar a luz.

Fulbert descubrió todo y mandó castrar a Abelardo. Los dos amantes se retiraron, en forma separada, a abadías. Ella, a la abadía del Paraclet, donde les enseñó a las monjas latín, griego y filosofía, y él, a Saint-Denis, y luego a Saint-Gildas-de-Rhuys, después de que sus tesis fueran condenadas por el Concilio de Soissons, en 1121, y luego por el de Sens, en 1140.

Narro esta historia tan conocida porque nos muestra a una mujer dotada de todas las dignidades posibles: instruida, sabia y libre, pero cuyo destino sería marcado por un sello trágico. Sus escritos, escasos, son de una audacia y una intensidad poco comunes. Siete cartas ardientes que le escribió a Abelardo cuando ya hacía mucho tiempo que estaban separados. En ellas, relata la pasión amorosa de ambos sin ningún sentimiento de culpa.

Debemos destacar este rasgo, señalado por las críticas: aunque es poco probable que Eloísa conociera las teorías del amor cortés, valorizaba el amor en detrimento del matrimonio:

> El título de esposa se ha considerado más sagrado y más fuerte, y sin embargo, el de amante siempre me pareció más dulce y, si esto no te resulta chocante, el de concubina o prostituta [!]. Tomo a Dios por testigo: si Augusto, amo del universo, me hubiera ofrecido el honor de su alianza y me hubiera asegurado para siempre el imperio del mundo, el nombre de cortesana contigo me habría resultado más dulce que el de emperatriz con él.

La «fraternidad ontológica» de las mujeres y los hombres, iniciada en la caballería y la cortesía, ¿sobreviviría a la caída del feudalismo? ¿Incluiría a nuevas clases sociales? ¿Podría tolerarlo el cristianismo clerical? ¿Los avatares del amor ofrecerían una salida a las dificultades de la condición femenina? ¿Ratificaría el futuro la frágil unión entre aspiraciones hedonistas y feministas?

> «Virtudes, me despido de ustedes para siempre, tendré así el corazón más abierto y más alegre; sé que estar a su servicio es demasiado caro. En ustedes puse un tiempo mi corazón, sin descanso; lo saben: me había entregado totalmente a ustedes; yo era, por los tanto, su sierva: ahora me he liberado».
>
> MARGUERITE PORETE, *El espejo de las almas simples*

Terminemos esta arqueología de las ideas feministas con un broche de oro tan fulgurante que constituye, en principio, la apertura explosiva, más que una transición, hacia el siguiente período: el de las problemáticas en las que las ideas feministas serán explicitadas, puestas en debate en escritos de mujeres, y de hombres, que serán íntegramente conservados.

Tomo de Raoul Vaneigem la idea de que es necesario terminar con la «leyenda sulpiciana de una Edad Media sumergida en la fe cristiana como la sardina en el aceite[73]».

Las hadas y las magas revelaban la presencia de un imaginario de lo femenino rebelde a la ideología cristiana, la permanencia de un sustrato pagano que resistía a la invasión de los nuevos códigos de vida. Ellas podían constituir ideas feministas implícitas, que más tarde serían revisitadas y reinvertidas.

El cristianismo clerical se esforzó por destruir ese sustrato por todos los medios. Algunos, suaves —llamémoslos «asimilacionistas»—, consistieron en establecer los lugares del culto sobre los de las antiguas creencias y las antiguas imágenes. Se instalaron santuarios dedicados a la Virgen o a los santos sobre las fuentes mágicas en las que retozaban las hadas, como ocurrió en muchos sitios de Bretaña. Festividades cristianas en las fechas de los antiguos cultos paganos: Navidad en el solsticio de invierno, Pascua en el momento de las antiguas fiestas de abril y mayo. Pero esos lugares y esos tiempos permanecieron contaminados, porque afloraban las antiguas creencias siempre listas para regresar. En esos casos, la Iglesia usaría otros medios, más violentos: las hogueras.

Las hadas. La palabra «hada» puede provenir del latín *fata*, de *fatum*, destino, que remite a la idea pagana de las Parcas, divinidades de segundo orden en el mundo antiguo (de ahí el nombre de *Fata Morgana*: «hada Morgana»). A título nominal, existió en continuidad con el mundo

grecolatino. El destino no es un concepto cristiano. Remite a la idea de una necesidad impersonal, de una fuerza propia de la naturaleza total, en la que los seres humanos encuentran con dificultad su lugar, y que les ofrece en forma aleatoria, al parecer, la ventura, los sufrimientos y la muerte.

El hada tendría el poder de conocer el destino porque está en contacto directo con esa naturaleza, la escucha. Lejos de una concepción antropocéntrica en la que el hombre es el sujeto del mundo y el sujeto —en el sentido político— de un Dios Uno, el hada se comunica con los elementos de la naturaleza: las aguas dulces (fuentes, arroyos, lagos) o marinas, los árboles, los bosques, los animales.

La conquista de las culturas mediterráneas, a través de las invasiones griega y romana, descubrió esos mismos poderes de la naturaleza y del destino entre los celtas, los galos, los francos y los germanos. Esos pueblos absorbieron pacíficamente la conquista romana tomando lo que ella tenía de valioso y útil, como su arquitectura, sus técnicas, su ciencia y su lengua, y las transformaron a su manera, produciendo lenguas y culturas vernáculas: cultura provenzal, catalana, italiana, castellana, francesa, portuguesa y parcialmente inglesa.

El hada puede predecir el destino porque, al conocer el pasado rememorándolo, comprende el futuro: así le permite al ser humano, iniciado en su sabiduría, preverlo y por lo tanto, influir parcialmente en su destino. Pero a menudo el hombre no la escucha, y se equivoca. Por ejemplo, Macbeth, en la tragedia de Shakespeare: por hacer oídos sordos, provoca exactamente, sin querer, la catástrofe que las hadas le habían anunciado.

El hada está iniciada en las fuerzas inconscientes que nos atraviesan. Conoce los mecanismos profundos de las pasiones humanas que llevan al desastre. Esos poderes no son solamente los de decir, sino también de *hacer*. Como las Parcas, el hada es «la que hace». También puede deshacer, contrariamente a las Parcas. Por eso el poder del hada conjura la tristeza ineluctable del destino. Como Dioniso *eleutheros* (el libertador, el que desata), puede deshacer los nudos del destino, o rehacerlos, si la presionan.

Las magas. Estas, en cambio, son humanas y se apropian del poder del hada porque la escuchan y le creen. Aprenden de ella a escuchar, a comprender, a prever, a decir las palabras justas y —un poder mucho más asombroso— a hacer que esas palabras se vuelvan eficaces, productoras de realidad. El poder de la maga no es otro que lo que los lingüistas llaman la «función performativa del lenguaje», es decir, la capacidad que tiene la pronunciación de una palabra de modificar la realidad o de producirla.

Los poderes clericales temían en la maga a la que resistía su orden metafísica y moral, porque sabía mucho, demasiado, sobre el cuerpo. Convirtieron los poderes beneficiosos y afirmativos del hada y de la maga en los «maleficios» perturbadores de la «bruja»: un pretexto para monumentales represiones inquisitoriales, cuyas principales víctimas serían las mujeres entre el siglo XV y el siglo XVII: en una proporción de un varón por ¡veinte mujeres!

A decir verdad, las hadas deben considerarse en plural. Había hadas, como había dioses en el politeísmo antiguo: de primero y de segundo orden. Algunas se distinguen de las otras por su inscripción en la literatura de la Edad Media. Mencionaré a tres, dejando en claro que, aun en la reelaboración literaria, siempre están acompañadas por muchas otras hadas.

Morgana y Melusina remiten al antiguo sustrato pagano, celta para una y occitano para la otra, pero también a elementos provenientes de otras tradiciones que se incorporan: las amazonas, las bacantes, Artemisa-Diana, Lilit. Ellas permiten aprehender la «rareza», la novedad propia de esa «luminosa Edad Media» (expresión de Régine Pernoud), de la que tendemos a ver los rasgos de oscurantismo fanático que nos enseñan en la escuela, reduciéndola a su aspecto clerical.

Régine Pernoud destaca el encuentro entre la poesía cortés occitana y las leyendas celtas-bretonas. Revela la influencia de Leonor de Aquitania, protectora de los trovadores, en Tintagel (Cornualles): feudo por excelencia del rey Arturo y sus leyendas. El trovador pretendiente de Leonor, Bernart de Ventadorn, estaba exiliado allí.

Así se opera una ósmosis entre la «materia de Bretaña» y los grandes temas de la caballería y del amor cortés. Por esta clase de casualidades se trasladaron los temas y los mitos, a través de las literaturas escritas, y sobre todo orales.

Morgana. Esta hada estudió nigromancia (evocación de los muertos para conocer el futuro) y astronomía con el mago Merlín, que estaba perdidamente enamorado de ella. Morgana tenía el poder de cambiar de forma. Los primeros romances franceses del ciclo artúrico la describen como siempre enamorada, sensual, sembrando la discordia entre los caballeros de la Mesa Redonda. Ella es hermana del rey Arturo, a quien llevó, herido, a la isla de Avalón (localizada en Irlanda, o en Sicilia o… en el Etna), con la ayuda de sus ocho compañeras. Curó sus heridas y le ofreció su hospitalidad hasta el día en que él regresó a Bretaña para reunir a los celtas y restaurar su imperio.

Los textos artúricos más tardíos la presentan como enemiga de Arturo y los caballeros cristianos. Tenía cautivos en Avalón a varios de los caballeros

de los que se enamoraba y creó el valle sin retorno —un extraordinario lugar mágico para visitar en Bretaña—, para encerrar a sus amantes infieles.

Era una seductora peligrosa, una peste para la orden guerrera de los caballeros, pero no para los poetas que se rendían a su encanto. Adam de la Halle, trovero oriundo de Arras —que creó en el siglo XIII uno de los primeros teatros franceses totalmente desprovisto de elementos religiosos—, interpretó en el *Juego de la enramada* sus encantamientos agradables o crueles. Mucho más tarde, los románticos prerrafaelitas (hacia 1840) retornaron a las fuentes célticas iniciales y la convirtieron en el hada del Mar, opuesta y complementaria de Viviana, hada del Bosque.

Viviana, otro amor de Merlín, que, como Atenea, preserva su preciosa virginidad, obtiene un saber a cambio de promesas que no cumple, y también encarcela a su enamorado, no por una «sana» venganza, sino por un espíritu posesivo estrecho, y utiliza los saberes que le quitó para educar a un perfecto caballero, Lancelot del Lago, caballero de la Carreta, que partirá en busca del Santo Grial: un pecador arrepentido y penitente, cuya alma será llevada al Paraíso.

Viviana parece una caricatura de la mujer puritana, frígida y burguesamente posesiva: el colmo para un hada. Esta hada ya fue reelaborada por el espíritu cristiano y por las angustias masculinas.

Melusina. Ella era morena y occitana, como Morgana era rubia y bretona. Sin embargo, fue un picardo, Jean d'Arras, quien relató su historia en 1392, en plena Guerra de los Cien Años.

La leyenda de Melusina comienza en Irlanda, o en Escocia, con la de su madre, Presina. Es la historia de un interdicto violado. Presina le prohíbe al rey Elinás, su esposo, que la vea cuando da a luz. El rey viola su juramento. Presina lo maldice, se refugia en Avalón e inicia su venganza. Intima a Melusina: «*Todos los sábados, serás serpiente* desde el ombligo hasta la parte baja de tu cuerpo». Podrá casarse con un hombre, con la condición de que no la viera los sábados, y entonces se convertirá en una mortal, como todas las mujeres.

Raimondín el bachiller, joven noble sin esposa ni feudo, pasea una noche por el bosque. A medianoche, cerca de una fuente, encuentra a tres damas. La más bella, Melusina, le ofrece su mano y su protección si jura que nunca tratará de verla los sábados. Él jura y todo marcha perfectamente entre ellos. Melusina le da un castillo y tiene un hijo cada año, aunque con alguna deformación. Raimondín se convierte en el poderoso señor de Lusignan. Alentado por su hermano, se dispone a infringir la prohibición. Hace un

agujero en la pared del cuarto en el que Melusina se baña y descubre su secreto: la parte superior de su cuerpo es de una mujer, pero la parte inferior, es de una serpiente. Al principio, Raimondín finge no haber visto nada, pero luego, ante el primer problema, acusa a Melusina, la «muy falsa serpiente». El hada metamorfoseada en serpiente se va volando y desaparece, y el señorío de Lusignan se derrumba.

Tres detalles de esta historia llaman inmediatamente la atención: el sábado y su connotación judía de *sabbat*, la serpiente, y el vuelo seguido de la desaparición y la desgracia. ¿Melusina sería, en el medio cristiano, una judía que se esconde para celebrar su culto en secreto, una «marrana», doblemente «agente de Satanás»? El sábado nos hace pensar también en todo lo que se relacionará con él en la demonología y en los delirios de la caza de brujas. Es el día sagrado del «otro» culto, el antidomingo.

Pero ¿por qué una serpiente? ¿Se trata de la serpiente bajo cuya forma se manifestó el diablo ante Eva para invitarla a comer el fruto y desobedecer a Dios, o quizá la serpiente venerada por los gnósticos ofitas, como el ser que incita a Adán a desobedecer a Dios para gozar del conocimiento y de la vida?

Durante mucho tiempo se consideró a la serpiente un símbolo fálico, pero esta leyenda revela algo diferente: Melusina es serpiente del ombligo para abajo, el lugar más determinante de su feminidad. Los sábados, ella se ofrece un banquete solitario en su bañera verde, como las bacantes se ofrecían en las fiestas de Dioniso para descargar sus pasiones contenidas por la vida civilizada.

La serpiente es también el ciclo del tiempo que gira alrededor de sí mismo y se muerde, y el ciclo de la sangre. Y aunque en muchos idiomas «serpiente» es de género masculino, en las figuraciones de la alta Prehistoria está asociada a los símbolos femeninos.

¿Por qué Raimondín y el rey Elinás quieren ver todo y controlar la sexualidad de las mujeres? ¿Es para evitar ese control indiscreto que Melusina se aleja volando? Esta historia recuerda evidentemente el vuelo de Lilit fuera del Edén, cuando Adán quiere dominarla. Lilit, pájaro y serpiente, representa a la mujer que rechaza la dominación masculina, y que se desliza como una serpiente o vuela como un pájaro nocturno.

Por último, puede verse en esta historia otro tema, consciente, y hasta «moral»: el secreto en la pareja o el matrimonio. Raimondín desencadena una catástrofe contra él y los suyos porque no fue capaz de respetar el secreto de su mujer, ese «jardín secreto» que se reserva cada uno de nosotros, en el cual el otro no debe irrumpir. No supo cumplir su palabra, respetar el pacto de un

secreto: el secreto de la autonomía de una mujer. Si hubiera respetado el pacto, Melusina habría vivido y habría muerto «como una mujer natural»: como ella quiso hacerlo al amarlo.

La literatura medieval muestra el aspecto contrario de esta historia de secreto violado, de intimidad violada en detrimento de ambos miembros de la pareja.

El *Lay de Bisclavret*, de María de Francia, ofrece el contrapunto masculino. Una mujer traiciona el secreto de su marido, un apuesto caballero que a veces se transforma en un hombre lobo y esconde su ropa en el bosque cuando está bajo su forma animal. Si le roban sus vestimentas, permanece como hombre lobo. La mujer traiciona su confianza y por eso la torturan, la castigan y la destierran.

Insurgentes, inflexibles, Morgana y Melusina se van, vuelan. ¿Adónde? A la naturaleza salvaje de la que provienen.

La Edad Media produjo otra clase de modelo en el que hubo mujeres que intentaron igualarse con los varones en el terreno de la guerra, de la fuerza física y de las armas. Después de todo, si eran «hombres como los demás», ¿por qué no serían caballeras, generalas, oficialas, suboficialas o brigadieras?

Guerreras. La Edad Media produjo figuras de mujeres guerreras muy parecidas a las amazonas griegas. Como ellas, montadas a caballo para defender la dignidad y la autonomía que les negaban. Algunas leyendas checas dudosamente datadas (entre los siglos VIII y XIII) relatan la insurrección de Libussa[74] y sus amigas.

Libussa[75]. Una filósofa francesa del siglo XVII, Gabrielle Suchon, feminista adelantada a su tiempo, las menciona en su *Pequeño tratado de la debilidad*.

> Libussa, hija de Krok, el segundo rey de Bohemia […]. Esta incomparable princesa gobernó mucho tiempo en calidad de reina. Era la única dueña de sus Estados e impartía justicia a sus súbditos con tanta equidad que quedó expuesta a la envidia de los hombres. Estos no podían soportar tanta perfección en una muchacha, cuya dominación les pesaba, y la presionaron para que se casara y compartiera su poder, satisfaciendo así el injusto capricho de los nobles de su reino. Pero como esta condición no se ajustaba a su humor, ella murió pocos años después de su casamiento […]. Valasca, una de sus favoritas, reunió a todas las mujeres y las jóvenes que pudo y les habló de

> esta manera: «[…] si quieren seguirme y tomar las armas, les prometo que tendremos todo el poder y toda la autoridad». Las mujeres prestaron el juramento de fidelidad contra los del primer sexo, e hicieron valientemente la guerra, mataron a los primeros que se presentaron y se dispusieron a vivir como las antiguas amazonas que florecieron en tiempo de Alejandro Magno.

Hay una curiosa resonancia de esta historia en el contexto de la Bohemia del siglo XII, según Gabrielle Suchon, con la historia de Pentesilea, reina de las amazonas, derrotada por Aquiles. Pero veamos una guerrera *real*, ya que existió sin ninguna duda: lo aseguran los historiadores más serios.

Juana de Arco. La masa de los documentos, que está al alcance de todo investigador honesto, vuelve absurdos los esfuerzos de quienes se empeñan desde siempre en demostrar que Juana de Arco «no existió».

Lo importante es saber cómo entender ese increíble fenómeno y qué sentido se le debe dar. Por ahora nos referiremos a la frescura del hecho y su rareza: una mujer, una muchacha muy joven, toma las armas y monta a caballo, al frente de un movimiento de liberación nacional.

Veamos, con Georges Duby, algunos elementos de su vida. Juana la Lorenesa nació en Domrémy, Vaucouleurs, en una familia de campesinos acomodados. Participaba, junto con sus compañeras, en los antiguos ritos agrestes, pero era una cristiana muy piadosa. La llamaban «beguina», es decir, devota. Veneraba a la Virgen, a Jesús y sobre todo a san Miguel, el arcángel jinete. A los trece años, «en medio de los trastornos de una pubertad que, como sabemos, quedó incompleta» (dice Duby), oyó voces a la hora del mediodía, en medio de los pastizales en los que cuidaba sus ovejas. Hizo voto de virginidad y rechazó al marido que le habían elegido sus padres, convencida de que sus hermanos del paraíso la habían designado para cumplir una misión al servicio del pueblo de Francia, oprimido por el ocupante inglés.

A los dieciséis años, Juana se hizo acompañar a Chinon, a caballo, vestida de hombre, con el cabello muy corto, para ver al delfín Carlos, privado de su corona, y persuadirlo de ungirla y liberar a Francia del usurpador. Y lo convenció. «Dada la gran necesidad —dice Duby—, las personas de la corte aconsejaron usar a la joven lorenesa». El delfín la nombró jefa de guerra. Juana se infiltró en Orleans con un puñado de caballeros en la plaza fuerte de los ingleses. Inesperadamente, los ingleses se retiraron, el 8 de mayo.

Pasaré por alto el resto de las batallas, con sus victorias y sus derrotas.

Juana, capturada en Compiègne, fue encarcelada, comprada por los ingleses, y luego juzgada por un tribunal de inquisición presidido por Cauchon, el obispo de Beauvais, condenada como hereje, relapsa (vuelta a caer en la herejía después de haber abjurado), bruja, poseída por el demonio. Finalmente, fue quemada viva en Ruan en 1431, a los diecinueve años.

¿Cómo pudo convencer esta joven campesina analfabeta a un rey de Francia en el exilio y a su ejército de que le permitieran enfundarse en ropa de hombre, con armadura, montar a caballo, emprender batallas y ganarlas? Se produjo algo misterioso y hay que tomar nota de ello.

La gesta de Juana de Arco concentra en su persona todos los aspectos de la Edad Media que estaba a punto de finalizar[76]. En efecto, ella reúne tanto los valores de caballería como los valores corteses que la hacen respetable y digna como mujer[77], algunas características vinculadas a la magia[78], pero también muestra una religiosidad al mismo tiempo ortodoxa e inspirada, y de un virginismo de tipo protocristiano.

Aquí, la guitarra está en el máximo de su disonancia: lo confirman el proceso y la ejecución.

Juana de Arco expresa a la Edad Media, es un puro producto de ella. Pero como expresa a esa Edad Media multipolar en vías de desaparición bajo los violentos ataques de la cultura clerical unista y centralista, es inevitablemente su víctima expiatoria. Bruja, poseída por el diablo, hereje e insumisa ante la autoridad eclesiástica: la acusan además de intento de suicidio por haberse arrojado desde lo alto de una torre para tratar de evadirse, y de vestirse con ropa de varón, violando una prohibición canónica. Se sumaron muchas acusaciones, como siempre ocurría en los procesos de chivos expiatorios.

Sin embargo, Juana de Arco se benefició con avales morales e ideológicos de otro tipo: los de François Villon, Jean-Jacques Rousseau (contra las burlas fáciles de Voltaire —que era a veces un racionalista burgués limitado en sus opiniones— o Beaumarchais), y sobre todo de Jules Michelet, que trazó un magnífico retrato de ella, y también de Anatole France. Señalo también una pequeña obra maestra, escrita en un idioma sabrosamente moderno, que contiene muchos hallazgos: *Jeanne d'Arc*, de Joseph Delteil[79].

Es bastante extraño, sin embargo, que haya sido tomada como rehén por una camarilla xenófoba, católica, chauvinista e integrista, esta joven que fue condenada a la hoguera por la Iglesia y la Universidad. Puede verse en esto la perversión de estas reivindicaciones, a las que les interesa cualquier cosa menos lo histórico.

Juana de Arco les ofrece a algunas feministas de hoy una imagen cautivante y movilizadora. Leïla Sebbar menciona en su correspondencia con Nancy Huston (*Lettres parisiennes*) el lugar que la joven guerrera ha ocupado en sus ideas feministas, su papel de personaje identificatorio.

Otras mujeres han resistido sin tomar las armas, en el interior mismo de la religiosidad reinante, a la ideología clerical culpabilizante, ascética y misógina: por ejemplo, la gran cantidad de mujeres que se integraron al Movimiento del Libre Espíritu. Ese movimiento comparable a los gnosticismos y sincretismos de los primeros siglos, de los que tomó algunos temas, se diferenció de ellos por sus características específicamente occidentales.

Herejes. Raoul Vaneigem engloba bajo la denominación «Movimiento del Libre Espíritu» a inmensas corrientes que atravesaron a Europa, de norte a sur y de este a oeste, desde el siglo XII hasta el siglo XVI e incluso hasta el XVII, compitiendo fuertemente con la Iglesia. La característica de este movimiento es ser religioso sin ser clerical, ser opuesto incluso al clericalismo (abierta crítica a las prácticas de la Iglesia), sexualmente mixto (les da un importante lugar a mujeres autónomas), mixto también en términos de clases, ya que reúne a individuos de medios populares, burgueses ricos y aristócratas.

Este movimiento abundante tiene múltiples derivaciones: del milenarismo a partir de Italia, a los begardos y las beguinas de Alemania, Austria, Holanda, así como los «alumbrados» de Castilla y Andalucía**[80]**.

Vaneigem explica la singularidad de cada una de esas corrientes, mostrando sus rasgos comunes. Esos movimientos contestatarios marcaron un fuerte retorno de las aspiraciones hedonistas reprimidas por el ascetismo cristiano y llegaron hasta la sorprendente síntesis de los «hombres inteligentes», que basaron en la iniciación amorosa de un cuerpo sexual desculpabilizado la realización de Dios en sí mismo, y hasta el libertinaje espiritual de Quintin Thierry, que rozaba el ateísmo.

Fue un momento en el que la historia del hedonismo y la de las ideas feministas se acercaron casi hasta encontrarse.

Las ideas feministas implícitas en el Movimiento del Libre Espíritu se basaban, en primer lugar, en la gran diversidad del movimiento, que no establecía ninguna diferencia de estatus entre mujeres y varones, y en el que se desarrollaba una actividad femenina considerable. Había incluso reagrupamientos específicamente femeninos dirigidos por mujeres, pero

compuestos también por hombres: por ejemplo, las guillelmitas, que intentaron fundar una Iglesia dirigida por mujeres.

Allí, la mujer era por naturaleza igual al hombre, aunque reconocida en su diferencia femenina (vestimenta, tipos de ocupaciones), autónoma, con capacidad de iniciativa y de movimiento. Como en los comienzos del cristianismo, se movían mucho, viajaban, cambiaban de ciudad y de país.

La mujer existía plenamente como «individua» sola, libre de marido, de padre, de familia, libre de sus vínculos con los hombres que solo dependían de su propio arbitrio. Era económicamente autónoma. Había mujeres muy ricas, como la belga Heilwige Bloemardinne, y muy pobres: beguinas anónimas. La mujer disponía de sus bienes a voluntad. Su libertad de movimiento también se debía a que su comunidad se desarrollaba en un ambiente laico: en la ciudad, en la calle, en los caminos, y no en un monasterio cerrado. En el caso, excepcional, de algunos monasterios, estaban abiertos: se podía entrar y salir cuando se quería.

La mujer, instruida o no, participaba en todos los ámbitos de la cultura humana. Si era instruida, escribía, se pronunciaba en el terreno teológico, incluso metafísico. Escribía también en forma autobiográfica, como lo hizo la inglesa Margery Kempe, cercana al movimiento lolardo, aunque esta se refería a sí misma en tercera persona, con el extraño término de «la Criatura». Reivindicaba su yo, su singularidad, su apellido, aun cuando pregonaba la «aniquilación del alma». Predicaba, ejercía cargos religiosos, administraba sacramentos.

Todas esas libertades y dignidades femeninas provenían de los caracteres comunes a las doctrinas del Libre Espíritu, en diversas proporciones según los focos. La mujer y lo Divino se completan, reinventando las dinámicas y las relaciones de fuerza entre ella y lo Divino. La rehabilitación de un cuerpo se logra por lo Divino a través de una sexualidad que puede servir como medio de elevación espiritual, incluso como medio de culto, mientras que se hace posible una fusión de lo divino con lo humano en el éxtasis iluminista: el Dios transcendente puede volverse inmanente. Esa inmanencia de lo Divino favorece la identificación entre amor humano y amor divino: se nos alienta a amar a Dios como amamos físicamente al prójimo. Las relaciones se redefinen también a través de la fraternidad intersexual total[81] o el *edenismo* más o menos *adamita* que niega el pecado, la culpa y el infierno, que afirma la posibilidad del paraíso en la Tierra, considerando que el conocimiento espiritual restaura la inocencia, y que el infierno en esta Tierra no es otra cosa que la ignorancia.

Guglielma. Llamada «de Bohemia» porque se supone que es hija del rey de Bohemia, llegó a Milán en 1260 y se manifestó como una taumaturga capaz de realizar curaciones milagrosas. Su culto se edificó en la época del mesianismo y del milenarismo de Joaquín de Fiore, cuyo *Evangelio eterno* fue destruido y quemado en 1256 por el papado.

Según sus partidarios más devotos, un notable de Milán, Andrea Saramita, y la hermana Maifreda di Pirovano, emparentada con la poderosa familia de los Visconti, Guglielma desarrolló una naturaleza al mismo tiempo divina y humana, encarnando la «tercera persona de la Trinidad».

Guglielma no estaba de acuerdo con esa definición, pero interpretaba serenamente su papel de santa. A su muerte, en 1281, fue enterrada con una ceremonia religiosa de gran lujo. Su seguidor Andrea Saramita hizo exhumar su cadáver, lo lavó con vino y agua, y conservó la preciosa mezcla como crema para aplicarles a los enfermos. La hermana Maifreda profetizó su retorno y el final del papado tradicional. Ella misma se hizo papisa y formó un colegio cardenalicio exclusivamente integrado por mujeres.

Los guillelmitas fueron arrestados en 1300, condenados y quemados. El precioso cadáver de Guglielma fue nuevamente exhumado, y luego quemado. Así terminó el intento de fundar una Iglesia femenina.

Ahora me referiré a Bloemardinne y Hadewijch. Lo haré en forma conjunta porque a veces se las confunde y sus doctrinas se parecen mucho.

Heilwige Bloemardinne (hacia 1250-1335). Es la autora del asombroso concepto de «amor seráfico».

Tuvo el excepcional privilegio de vivir públicamente una autodeificación sin que la Inquisición lograra condenarla, salvo por intermedio de Jan van Ruysbroek (su enemigo, que la consideraba «una mujer de fe perversa») y con la destrucción de sus escritos. ¿Por qué fue impotente en este caso la Inquisición? Es que, por un lado, Bloemardinne pertenecía a una familia muy influyente y muy rica, y por el otro, era extremadamente popular, hasta el punto de que su enemigo debió huir de Bruselas por la presión popular. Esto muestra la fuerza de la implantación del Libre Espíritu en ese lugar y en esa época, representando seguramente las irreductibles aspiraciones hedonistas de la mayoría de la gente. Otros no tuvieron esa suerte, y la Inquisición aprovechó todos sus puntos débiles.

A pesar de la destrucción de su obra, Bloemardinne inspiró a los «hombres inteligentes» un siglo más tarde. La destrucción de los textos en los autos de fe no siempre impedía que las ideas siguieran circulando.

Hadewijch. Esta nativa de Amberes precedió en medio siglo a Bloemardinne. Su concepción del amor era más ambigua que la de Bloemardinne. Reivindicaba la poesía de los trovadores. En sus textos hay poemas de inspiración cortés, cartas y relatos de visiones extáticas.

Su expresión del amor extático era aún más sensual de lo que sería, mucho más tarde, la de la gran mística española Teresa de Ávila, pero como se refiere fielmente a Dios, se la puede interpretar como puramente metafórica. Por eso, su mística fue aceptable y recuperable para la Iglesia. Como en el caso de Bloemardinne, la Iglesia no parece haber molestado a Hadewijch.

¿Gozó físicamente de Cristo como una mujer de un hombre? ¿Era eso católico? En todo caso, dio muestras de una bella imaginación y de un rico temperamento.

¿Y qué ocurrió con Marguerite Porete? ¿Sufrió un destino más duro por haber sido más elocuente y más explícita, o más «teórica»?

Marguerite Porete. Al leer su libro *El espejo de las almas simples*, llama la atención que por él la hayan condenado a la hoguera. Sin embargo, eso fue lo que sucedió: la quemaron viva en París en la Place de Grève, el 1 de junio de 1310, durante el reinado de Felipe IV.

Esta mística de Hainaut, antigua provincia flamenca en los confines de Francia y Bélgica, nació hacia 1250. Se la calificaba a veces como «beguina clériga muy sabia», y otras como «*pseudo-mulier*», término que designaba a las beguinas errantes.

Quemaron su libro una primera vez, mientras ella vivía, en la plaza pública de Valenciennes, en 1305 o 1306, y lo prohibieron bajo pena de excomunión. La Inquisición le prohibió escribir otros libros y difundir sus doctrinas, pero Marguerite no cambió en nada su modo de vida y produjo otras copias del libro. El sucesor del obispo Gui de Cambrai, Philippe de Marigny, la acusó. Después de ser formalmente incriminada por el inquisidor provincial de Alta Lotaringia y detenida, Marguerite se negó a comparecer ante el inquisidor Guillaume de París y a jurar decir «la verdad».

Los teólogos más famosos de la Universidad de París la condenaron a la hoguera y asistieron a su ejecución. Conservaron tan cuidadosamente las actas de su proceso para respaldar otros procesos de begardos y beguinas, que se los puede consultar todavía hoy.

Su libro fue condenado otra vez y quemado junto con ella, pero varias copias se difundieron por toda Europa y fueron traducidas a varios idiomas. El personaje y su obra se incorporaron a las nuevas ideas feministas a partir

del Renacimiento. Christine de Pisan se inspiró en su retórica del diálogo entre las diversas instancias del espíritu en su *Ciudad de las damas*. Margarita de Navarra la menciona y la defiende.

Escrito en una bella lengua francesa laica y poética llena de referencias a la cortesía, *El espejo…* hace dialogar a diferentes protagonistas: Amor, el Alma, la Razón, la Fe… El personaje principal es Amor, que debe entenderse en femenino: «Dama Amor». Como la mayoría de las palabras que terminan en *-or* en latín, «amor» era en esa época un sustantivo del género femenino.

«Dama Amor» le enseña al Alma para que esta llegue a su perfección, que no es otra cosa que su «anonadamiento».

El tema del anonadamiento es común en los místicos de todos los orígenes. Lo encontramos en el siglo XVII en Juan de la Cruz y en el quietismo de Madame Guyon. Este tema, particularmente desarrollado por la mística musulmana, se llama en esta *fana*, de donde surgió, lamentablemente, la fea palabra «fanatismo». Porque los fanáticos no son los místicos —demasiado preocupados por su salvación personal como para ocuparse de controlar la vida de los demás—, sino justamente los que los odian y los destruyen, porque se oponen a sus rituales basados en el miedo y la sumisión. Todos los clericalismos persiguieron a los místicos, hasta el suplicio.

El anonadamiento místico es una pérdida de sí mismo en algo que lo desborda, una disolución en un ser infinito que procura una alegría absoluta. Allí se pierde no solo la ilusión de un yo que se aferra a su pretensión de sujeto, sino todos los valores falsos. La perfección del alma suprime los conceptos de virtud, de pecado, de Bien y Mal, de culto. El místico musulmán sufí Al-Hallaj (857-922), apenas tres siglos anterior a Marguerite Porete, escribía esto: «He rechazado el culto debido a Dios, y ese rechazo era para mí un deber, mientras que para el musulmán es un pecado[82]». Hallaj no terminó en una hoguera, sino crucificado cabeza abajo, por haberse obstinado, como Marguerite, a escribir y profesar lo que pensaba y sentía.

Las tesis de Marguerite Porete son sin duda una de las razones que le valieron el suplicio. Pero, además, ella atacó frontalmente a la Iglesia y le reprochó su mezquindad, su avaricia y su esclerosis. El perfeccionamiento del amor, decía, libera de la opresión de las virtudes y del poder temporal de la Iglesia. Restaura en este mundo, en la quietud del alma, la inocencia de Adán en el Paraíso terrenal.

Marguerite resistió y se obstinó. Podía haberse enmendado, huir, esconder sus escritos, prestar juramento como se lo pedían. Pero se negó a hacerlo, fiel

a «esa alma libre que no responde a nadie si no quiere», tan grande, personal e insumisa como Sócrates, hasta el suplicio.

¡Quemados! Los enumero sin orden establecido, mujeres y varones, como aparecen: Marguerite Porete, Segarelli, Giaccoba dei Bassani, Andrea Saramita, Maifreda, Amaury, Aleydis, Willem Cornelisz, Cecco d'Ascoli, Wyclif, Pedro Canisio, Martin Huska, con sus centenares de compañeros anónimos.

La institución clerical no soportaba la audacia con la que los místicos se alejaban de ella y decidían hacer de la espiritualidad una cuestión personal, singular e individual. Las violencias de la Inquisición revelaban la naturaleza profunda de esa institución, que tenía como único objetivo la sumisión de las conciencias y las prácticas a un poder cuya naturaleza política y temporal era bien conocida.

El Movimiento del Libre Espíritu trastocó ese orden, abrió el camino a las futuras reformas y participó en el advenimiento de un humanismo que colocaba al sujeto individual, al pensamiento activo y personal en el centro del mundo de las representaciones. Anticipó la revolución copernicana mediante la cual esas representaciones cambiarían en adelante el orden de las prioridades. A la jerarquía descendente y profundamente medieval que le otorgaba al individuo el último lugar bajo las órdenes de un Dios reemplazado en la Tierra por el ejército militante de sus oficiantes varones y célibes —papas, cardenales, patriarcas, primados, arzobispos, obispos y sacerdotes—, el Movimiento del Libre Espíritu le contrapuso una nueva configuración del pensamiento vivido.

Si, en un movimiento de fervor extático, los místicos podían identificarse con Dios mismo y entrar en relación directa con «Él», se terminaba no solo su trascendencia, sino el poder de todos esos prelados intermediarios que se atribuían a sí mismos la posesión del verdadero dogma. Se terminaba no solamente la oposición cristiana entre lo Terrenal y lo Celestial, sino también la oposición metafísica entre la Materia y el Espíritu, el Cuerpo y el Alma y, por supuesto, el Hombre y la Mujer.

Bajo la influencia de esta herejía, se insinuaban ya las tendencias modernas de usar el libre albedrío, la búsqueda individual de conocimientos eclécticos y eruditos, que caracterizarían el espíritu renacentista.

Pronto nacería una nueva configuración de las ideas feministas. En algunos lugares, ya había nacido.

¿Por qué surgirán, en ese nuevo orden que se mezcla con el antiguo (Christine de Pisan, por ejemplo, es anterior a Juana de Arco, pero ya no

pertenece al mismo mundo), ideas feministas explícitas? Es lo que habrá que confirmar, en primer lugar, y luego comprender.

2

PROBLEMÁTICAS DEL RENACIMIENTO EUROPEO AL FINAL DEL ANTIGUO RÉGIMEN

El invento de la imprenta, en 1450, en Occidente revolucionó la expresión de todas las ideas, pero mucho más la de las ideas feministas. No por el hecho de un pasaje a la escritura femenina —que ya existía en varias formas (poesía, novela, relato), desde la auroral Safo—, sino por el hecho de una *estabilidad* nueva de esa escritura.

Mucho antes del Renacimiento europeo, había mujeres (y hombres de ideas «feministas») que escribían: Aspasia de Mileto, Eurípides de Salamina, Hipatia de Alejandría, Perpetua de Roma, místicos sufíes, *trobairitz* occitanas, poetas medievales debidamente apreciadas y celebradas por sus amantes-amigos, sabias abadesas, «Hermanas y Hermanos del Libre Espíritu», beguinas y begardos edenistas y a veces hedonistas, iluminadas mártires… y quemadas. Esas mujeres y esos hombres defendían, aunque no siempre la formularan explícitamente, una afirmación plena de la mujer actuante, hablante, pensante, inventora y creadora, que participara de pleno derecho en todos los aspectos de la cultura humana. La mayoría de sus escritos, como los versos de Safo y de la *chantefable* de *Aucassin y Nicolette*, se salvaron por milagro, y muchas veces quedaron reducidos al estado de fragmentos y de palimpsestos: textos borrados, reescritos, sobrescritos, fraccionados.

Es que, antes de la invención de la imprenta, los textos estaban librados a la arbitrariedad de la copia manuscrita. Durante los catorce siglos de la implantación del cristianismo —por lo demás, un maravilloso transmisor de textos—, los escritos dependían del entusiasmo de los conservadores-copistas, en su mayoría, monjes católicos. No llama la atención entonces que copiaran lo que les «gustaba» o aprobaban, y de ese modo, permitían, descartaban, omitían o prohibían.

El «Oriente» no fue una excepción a esta forma de arbitrariedad: por una Ruqayya de Mosul, o una Rabia al Adawiyya de Basora, ¿cuántos textos olvidados, destruidos, desechados?

Los estudios feministas realizados desde la década de 1970 —pienso en la obra de Maïté Albistur y Daniel Armogathe[83], y en tantas ediciones, comentarios y análisis— se centran en ese conjunto de ideas nuevas y contestatarias formuladas en libros a veces difíciles de encontrar, en un lenguaje obsoleto para nosotros, hasta el punto de tener que someterlos a verdaderas «traducciones», pero cuya autoría y cuya génesis histórica están atestiguadas a menudo por las ediciones.

Puntualmente, o más sintéticamente, esos estudios esbozan una historia de las nuevas problemáticas que hasta entonces se mantenían encerradas en oscuras bibliotecas, bajo la forma de libros que solo esperaban una atenta lectura. La historiadora Jeannette Geffriaud Rosso registró en Francia, en el siglo XVII, 143 libros de autores de ambos sexos sobre el tema de la feminidad, la «cuestión de las mujeres» o la diferencia de los sexos[84], pero en el siglo XV francés, dice, hubo más de cincuenta. La perspectiva feminista no esperó el siglo XX, y ni siquiera el XIX, para hacerse oír, y las mujeres no siempre constituyeron ese «segundo sexo» dócilmente sometido a un presunto «primer sexo». No solo escribieron y pensaron, sino que a menudo actuaron como agentes y sujetos de la historia, aunque la ciencia histórica oficial se ingenió para minimizar su papel o negarlo.

Los efectos de la imprenta se aliaron dialécticamente a lo que al principio parecía su límite: el privilegio. En cuanto nacieron las prensas, los Estados se apoderaron de ellas. Y fue el privilegio de los impresores. Como muchas otras palabras, el término «privilegio» tiene un doble sentido, porque cumple una doble función.

Por una parte, el privilegio le otorgaba al impresor el derecho sobre la obra. La autoridad pública, es decir, estatal, garantizaba la exclusividad del texto publicado a su editorial y a su nombre. Era una garantía teórica, ya que las ediciones piratas, las falsificaciones, las adulteraciones, las falsas autorías y las adaptaciones arbitrarias son tan antiguas como la edición misma[85].

Por otra parte, la autoridad política sometía esa garantía otorgada al impresor a su propio control ideológico. Debían entregarle un ejemplar de la obra para que ella juzgara si se ajustaba a sus normas morales, estéticas y políticas. Por lo general, el libro era objeto de un doble control, político y religioso: en eso consistía el famoso *imprimatur* de la Sagrada Sorbona, tan temido por los escritores y los pensadores. Nos preguntamos mediante qué proezas habrán logrado escapar algunos textos que impugnaban el orden

establecido a esa doble censura para llegar hasta nosotros. Lectores del siglo XXI: ¿valoramos suficientemente las aventuras llenas de riesgos de esos antiguos escritos, y el verdadero *privilegio* que tenemos de poder leerlos hoy?

Nueva dialéctica, positiva e inesperada: la autoridad política, principesca o real, *conservaba* el ejemplar que le entregaban en su propia biblioteca. De este modo pudieron escapar muchos libros a la destrucción. Veamos un ejemplo famoso: la obra filosófica de Gabrielle Suchon, cuyos escasos ejemplares se encuentran en algunas bibliotecas francesas. Todos provienen de la Biblioteca Real, sin la cual esos libros habrían desaparecido, como su propia autora lo temía, en el «polvo del olvido».

La nueva configuración ideológica del Renacimiento no modificó solo la expresión de las ideas feministas en cantidad y duración. También modificó su naturaleza, sus géneros y sus contenidos. El Renacimiento les otorgó a esas ideas un soplo nuevo: erudito, laico y pagano. Muchas mujeres se convirtieron en escritoras con el sentimiento de una evidente transgresión, inaugurando una conciencia feminista explícita. Algunos hombres las acompañaron, precursores de una amistad complicada, mientras que otros las atacaron brutalmente. La cuestión de las mujeres, hasta ese momento oscura y confusa, entró en la claridad de un debate público: ensayos, panfletos, correspondencias epistolares, filosofías, teorías políticas que formulaban una problemática que mantuvo en vilo a la opinión pública occidental durante casi cuatro siglos.

Las condiciones de vida materiales de las mujeres que eran llamadas con pompa, hipocresía o burla «el Sexo» se transformaron, aunque no siempre podía darse a esos cambios el sentido de un «progreso».

El nuevo debate alcanzó su punto más alto en las proclamas revolucionarias que Francia difundió como un vigoroso portavoz. Mientras el Antiguo Régimen se fisuraba y se derrumbaba en todo Occidente —tanto en Europa como en América—, algunas pensadoras todavía aisladas esbozaron la idea de una igualdad de derechos de las mujeres a la instrucción, a los bienes materiales, a la autonomía sentimental, hasta sexual, a la expresión artística y política, e incluso al poder mismo. Aún no había llegado la hora de obtenerlos, pero sí —y ya era mucho— de concebirlos y declararlos.

Al comienzo de este libro, yo deploraba la falta de textos de mujeres, y enunciaba la necesidad de reconstruir sus fragmentos y la importancia de un método para leer los «palimpsestos». Ahora, nuestra lectura se facilita: abundancia, densidad, diversidad de géneros, y sobre todo, un grado de

conservación relativamente alto. Digo «relativamente», porque nada asegura que una parte de esas formulaciones no haya desaparecido bajo los efectos de una censura retroactiva.

Detallo las características particulares de una periodización que no tiene nada de convencional, sino que se basa en la naturaleza de los documentos de referencia y en la realidad vivida. Las ideas feministas abundan en las épocas de movimiento y de cambio de la configuración familiar. Las nuevas problemáticas surgidas en el Renacimiento coinciden con movimientos sociales y demográficos que reflejan la novedad de un Occidente en marcha, viajero y descubridor, que se lanza a la «descripción del mundo», para usar las palabras de Marco Polo. Intercambios, viajes y desplazamientos, apertura de los continentes, redescubrimiento de una «Antigüedad pagana» dormida en las memorias, desarrollo de una burguesía laica en las que se reclutan escritores, poetas, artistas, pensadores, impresores, inventores.

Mis dos primeros subcapítulos y el último se insertan explícitamente en una cronología general, marcando, hacia atrás y hacia adelante, los tiempos fuertes del período. Los siete intermedios (sobre la escuela de las niñas, la amistad intersexuada, la mística, la filosofía, etc.), en cambio, no siguen una estricta cronología, sino que se centran en las *temáticas* que marcan en un largo período, ese nuevo tiempo de las ideas feministas.

Parece importante señalar también que los autores de este período, empezando por Christine de Pisan, «recogen» las ideas anteriores, y constituyen una especie de «suma». Esto es precisamente lo que permite hablar de un movimiento *histórico* de las *ideas feministas* desde la antigua Grecia.

DEL AGRAVIO DE DAMAS AL VIENTO DE AUTAN

No solo el Renacimiento asistió a la aparición de muchas nuevas ideas feministas, sino que su mentalidad las generó. Quería romper con un pasado que le parecía un yugo opresivo, interesarse por este mundo y habitarlo plenamente.

La rueca o la lira. Con un mismo movimiento, el Renacimiento colocó al individuo de los dos sexos tanto como objeto del discurso, cuanto como sujeto que intentaba pensarse a sí mismo: pensar a partir de la conciencia que tenía de ser un/a individuo/a. Por eso, que el Renacimiento produzca ideas feministas no se debe a «una feliz casualidad»: lo hace estructural y necesariamente.

«¿Qué digo?», escribe Marie de Gournay en *Igualdad de los hombres y las mujeres* (1622). «A algunas personas no les basta darle preeminencia al sexo masculino: pretenden confinar a las mujeres, en un encierro irrefutable y necesario, a la rueca, sí, solamente a la rueca». Gisèle Mathieu-Castellani destaca esta expresión como emblemática del «agravio a las mujeres», desde Christine de Pisan hasta Marie de Gournay, y bajo la pluma de una serie ininterrumpida de mujeres escritoras entre ellas dos. Tema recurrente, «motivo típico [que] condensa toda una red de temas, imágenes e ideas», que «cristaliza un sistema de representación [de la mujer y de los escritos femeninos], que es necesario desplegar para percibir sus significados latentes». La *rueca* no es solo el instrumento técnico que permite hilar una fibra textil, sino el objeto altamente simbólico que remite a toda la historia de una condición y de una presión.

La rueca funciona en pareja antagonista y rival con otro objeto, un instrumento musical que representa metonímicamente la actividad y la creatividad poéticas: la *lira*.

Curiosamente, este instrumento musical representa el vehículo de la escritura, de modo que la alternativa la rueca o la lira equivale a esta otra alternativa: hilar o escribir. Esta alternativa marca la escritura femenina del Renacimiento, pero se encontrará su rastro mucho más tarde, incluso en la gran época del feminismo histórico.

Gisèle Mathieu-Castellani aborda diferentes estrategias femeninas frente a esa alternativa. Madeleine des Roches eligió francamente uno de esos términos: «Me gusta más escribir que hilar». Christine de Pisan intentó una conciliación (escribir e hilar, es decir, ser una escritora y seguir siendo una mujer), seguida por Catherine des Roches: «No abandoné por [la gloria] mis ovillos, ni dejé de trabajar la lana, la seda y el oro… Solo pensé mostrarles cómo empleo el tiempo de mi mayor ocio, y les suplico humildemente que reciban estos pequeños escritos».

El intento de conciliación indica la obligación social, y hasta «moral», de la mujer de ocuparse de los trabajos textiles. La justificación de la escritura es el ocio momentáneo, una vez cumplida la tarea. Un ocio más habitual entre las mujeres de las clases altas que en las del pueblo o las de una clase media que empezaba a formarse.

La rueca se convirtió entonces en el objeto de la escritura, e incluso en el sujeto al que se dirigía la escritura. Catherine des Roches escribió: «Pero rueca, amiga mía, no es empero necesario / Que por estimarte y amarte tanto / Deje yo del todo esta costumbre honesta / De escribir a veces; al escribir de

esta manera / Escribo sobre tus valores, mi querida rueca / Sosteniendo en mi mano el huso y la pluma».

La omnipresencia del *topos* de la rueca nos revela por qué se produjo la llegada a la escritura de las mujeres en el Renacimiento al mismo tiempo en una reflexión sobre su condición, que convierte a esa escritura femenina en una escritura feminista. Rompe con la inocencia en cuanto al sujeto sexuado, en la que se produce una escritura masculina. Un hombre que empieza a escribir, en el Renacimiento o en cualquier época, no se pregunta si al hacerlo descuida un deber que sería propio de su sexo, sabiendo que aunque él mismo se otorgue ese derecho, los demás, la sociedad, no se lo otorgarán. Puede creer que piensa y escribe en universal, y esto, por supuesto, es falso. Pero es un efecto de ilusión normal.

Este efecto no regía para las mujeres escritoras del Renacimiento. Ellas sentían su escritura como transgresora. Una mujer escritora ejercía una práctica que supuestamente no encajaba con ella. No solamente debía justificarla ante sí misma y ante los demás, sino que la justificación la obligaba a centrarse en lo que eso le exigía. Por eso la crítica feminista del siglo XX tiene razón al enrolar a todas esas mujeres autoras en el batallón feminista, para disgusto de los críticos clásicos, varones en general, que se lo reprochan. Admitamos que esas mujeres no eran feministas en el sentido actual del término, es decir, en actos y en grupo, pero sin duda se encuentra en su escritura un surgimiento de ideas feministas, empezando por estas: ellas deploraban el estado de transgresión en el que debían colocarse para participar de pleno derecho en ese terreno de la cultura humana que era el de las letras, y la conciencia de tener que justificarse les confería una situación que compartían con las demás mujeres escritoras, en el esbozo de una solidaridad.

Los escritores de esa época no se sentían en absoluto solidarios en su condición de varones, y no se privaban de atacarse entre ellos, aunque algunos se unían en una sola solidaridad inmediata: la que consistía en rechazar la escritura de las mujeres. A veces, simplemente negándose a leerlas, y otras veces, a través de ataques violentos, desprecio o ironía, algo que sería expresamente denunciado por Marie de Gournay en *Agravio de damas*.

Entre las regiones de Europa llevadas por ese Renacimiento a lo femenino, Francia tuvo la suerte de contar con cuatro figuras notables. La primera, «inmigrante», precisamente, del foco italiano: Christine de Pisan.

Las otras tres, inspiradas por el soplo del «viento de Autan»: Margarita de Navarra, Louise Labé y Marie de Gournay.

El primer autor francés. La vida de Christine de Pisan (1364-1431) empezó con la decepción que le infligió a su padre, médico y astrólogo en Venecia. Él quería un heredero varón. Se consoló porque la carta astral de la niña indicaba que sería «proclive al estudio» y se deleitaría con «las bellas palabras de los filósofos».

Convocado por el rey de Francia Carlos V, el astrólogo fue a establecerse a París con su familia, incluyendo a la pequeña Christine, de cuatro años. La casaron a los quince años con un pretendiente que ella eligió, Étienne de Castel, con quien tuvo tres hijos. Al morir su padre, y luego, tres años más tarde, su joven marido, ella se encontró, a los veinticinco años, pobre y obligada a subvenir las necesidades de su familia. Lo hizo al principio, aunque debió enfrentar algunos procesos —que ganó—, y luego emprendió con éxito una carrera literaria.

De este modo, se convirtió en el «primer *autor* francés, en el sentido fuerte de la palabra» (como dice Tzvetan Todorov en su bello libro *Elogio del individuo*), es decir, que fue la primera persona, mujer o varón, que vivió de su pluma. Fue entonces la antepasada de los escritores de los dos sexos, y extraordinariamente productiva: quince libros en seis años. Sus libros, manuscritos e ilustrados, ya que precedieron en algunos años al invento de la imprenta, fueron apreciados por reyes y príncipes, comprados e inmediatamente traducidos al inglés. Christine fue la primera mujer cronista de la historia y relató los hechos y los acontecimientos de la corte de Carlos V. Su último libro, un elogio de Juana de Arco, fue el *único texto* escrito sobre «la Doncella de Orleans» mientras vivía.

Inauguró también el género de los escritos autobiográficos (*La visión de Christine*, 1405), pero se destacó sobre todo por escribir el primer texto explícitamente femenino-feminista que llegó hasta nosotros en forma integral: *La ciudad de las damas*, que redactó a los cuarenta y un años.

Este libro nació de la *conmoción* que experimentó Christine cuando leyó a un tal Mateolo. Al encontrar en ese texto la expresión de una misoginia banal que había leído ya en muchos otros libros, entre ellos, *Roman de la rose*, de Jean de Meung, cayó en un estado de «catalepsia», de desprecio y repugnancia hacia sí misma, por pertenecer a ese sexo tan desacreditado, tan inferior y tan depravado, «como si la naturaleza hubiera engendrado monstruos». Christine se lamentó, triste y afligida: «¡Ay, Dios mío! ¿Por qué no me hiciste nacer varón?».

En *La ciudad de las damas*, tres damas llegan en un rayo de luz para «retirarla de su ignorancia» y consolarla: Razón, Rectitud y Justicia. La exhortan a construir la «ciudad de las damas», en la que las mujeres podrán refugiarse. Christine cava los cimientos «en el campo de las letras», luego construye los monumentos de su ciudad con todas las mujeres gloriosas, fuertes y virtuosas que fueron a habitarla. Les ofrece esa ciudad a todas las mujeres, de las que ella será «la defensora», que allí podrán reconfortarse y «levantarse».

Este libro posee tres rasgos notablemente renacentistas: la afirmación de la autora en primera persona en su humanidad, en su propio nombre y en el centro mismo de su reflexión, como lo indica la reiterada expresión «Y yo, Christine, digo…». Las damas con las que ella dialoga pueden entenderse alegóricamente como las diversas instancias de su propio espíritu: su razón, su moralidad y su dignidad. Christine cita ampliamente y por su nombre a un autor fundamental para su causa: Boccaccio. Este florentino, autor del *Decamerón*, pero también de un libro titulado *Mujeres ilustres (De mulieribus claris)*, es el prototipo del autor renacentista tanto por su interés en lo individual, la erudición y la alegría de vivir, como por su sincretismo, que lo lleva a mezclar fuentes paganas y cristianas: Antiguo y Nuevo Testamento, historia sagrada de Santiago de la Vorágine, cuentos «orientales», referencias a Plutarco, el mismo autor de un *Tratado de las acciones memorables de las mujeres*.

La ciudad de las damas rechaza la idea aristotélica de una inferioridad fisiológica de la mujer. Ataca la de una inferioridad intelectual femenina denunciando la *segregación escolar y social* como única causa de un desarrollo insuficiente: «Si existiera la costumbre de enviar a las niñas a la escuela y enseñarles metódicamente las ciencias como se hace con los varones, ellas aprenderían y comprenderían las dificultades de todas las artes y de todas las ciencias tan bien como ellos». Denuncia también el sistema de la dote, el matrimonio forzado de las muchachas jóvenes con viejos, las violencias conyugales y la violación, desmintiendo la idea común en tantos hombres de que a las mujeres les causa placer ser violadas. Reivindica la espontaneidad del deseo y el placer femeninos. Defiende a Segismunda, hija del príncipe de Salerno, joven viuda a quien su padre le impidió volverse a casar. Justifica que tenga un amante argumentando el «aguijón del deseo» y el carácter imperioso de su sensualidad.

La boccacciana. La hermana del futuro rey Francisco I de Francia, Margarita de Navarra, de Valois o de Orleans (1492-1549), no manifestó

tanto carácter ni vigor crítico como Christine de Pisan. La libertad sufre a menudo por la vecindad del poder. En una servidumbre consentida, Margarita sacrificó una parte de su juventud, de su vida personal y sentimental a las ambiciones de su hermano. Por esas ambiciones, aceptó casarse con un hombre al que no amaba: el duque de Alençon. Su libro más conocido, el *Heptamerón*, se inspira en el *Decamerón* de Boccaccio en su título, su forma y su «fábula». Su modo de escritura se asemeja al de Christine de Pisan: relata y a veces diserta.

Como Christine, Margarita recibió una buena instrucción erudita: aprendió italiano, latín y un poco de griego. Empezó a escribir para compensar el sacrificio de su persona que le había ofrecido a su hermano el rey. Adoptó un papel importante de protectora de las letras, comparable al desempeñado en el pasado por Leonor de Aquitania con respecto a los trovadores. Margarita protegió a Rabelais, a Marot, a poetas neolatinos, a renovadores religiosos, a místicos, e incluso a «libertinos espirituales». Escribió textos teológicos sobre la predestinación y el libre albedrío, poesías, epístolas, ensayos de psicología amorosa y comedias. Pero su obra maestra es el *Heptamerón*.

Como en el caso de Christine de Pisan, la referencia a Boccaccio es evidente: «Creo que no hay nadie entre ustedes que no haya leído los *Cien relatos* de Boccaccio, nuevamente traducidos del italiano al francés, tan apreciados por el rey Francisco I y Madame Margarita que si Boccaccio, desde el lugar en que está, los pudiera oír, debería resucitar ante la alabanza de tales personas» (*Heptamerón*, primer día, prólogo).

En cuanto al feminismo de Margarita de Navarra, las críticas están divididas. El *Heptamerón* contiene tantas ideas misóginas como feministas. Maïté Albistur y Daniel Armogathe proponen una hipótesis válida. Los protagonistas se dividen en dos grupos: para simplificar, el grupo misógino y el grupo feminista. Una de las protagonistas, Parlamente, que parece representar a la propia Margarita, marca los puntos de los dos grupos, en la transición de cada uno de los relatos. Bajo la forma de una amena ficción literaria, el *Heptamerón* inaugura el debate que proseguirá en los siglos XVI y XVII: ¿cuánto valen las mujeres y los varones, y cuáles son sus respectivas capacidades y virtudes? El juego del *Heptamerón* es argumentar preguntas y respuestas. Margarita de Navarra pone en debate el sexo. Su libro sigue siendo una referencia para el futuro de la cuestión de las mujeres.

La bella cordelera lionesa. Una universitaria francesa, Mireille Huchon, puso en tela de juicio recientemente la existencia material de Louise Labé

(1524-1566) y la convirtió en una simple figura de estilo, o incluso, en los términos del título de su libro sobre ella, en «una criatura de papel». La bella Louise sería el invento de un poeta o de un grupo de poetas lioneses reunidos en el movimiento de la Pléiade, deseosos de imaginar esa forma femenina de una musa moderna. La tesis es interesante y se basa en una comparación entre el estilo de los poemas atribuidos a Louise y el de Maurice Scève. Sin embargo, solo es una conjetura que no va más allá del grado de una demostración por «falta de pruebas de existencia», sin llegar a la de una demostración por «pruebas de inexistencia», más difícil de producir. Su mérito consiste en exhortar a la crítica a la prudencia necesaria en el establecimiento de los textos, frente a la masa de las informaciones difundidas y glosadas de comentario en comentario, de manera a veces perezosa, laudatoria o hagiográfica. Esperemos que genere en algún investigador o investigadora el «contradeseo» de un establecimiento serio de pruebas, de una biografía profundizada y de un estudio estilístico decisivo.

Confieso, sin embargo, que me impactó la expresión de una sensualidad pudorosa específicamente femenina —a la manera de la de Safo o la condesa de Día— en los sonetos eróticos atribuidos a Louise, y más aún por la expresión de una susceptibilidad femenina, incluso feminista, en su carta a Clémence de Bourges. Me resulta difícil imaginar bajo la pluma de un hombre poeta, aun el más progresista y generoso de su siglo, una declaración como esta:

> Habiendo llegado el tiempo, señorita, de que las severas leyes de los hombres ya no les impiden a las mujeres dedicarse a las ciencias y las disciplinas, me parece que aquellas que tienen esa comodidad deben emplear esa honesta libertad que nuestro sexo tanto deseó en el pasado, en aprenderlas, y mostrarles a los hombres el daño que nos hacían al privarnos del bien y del honor que ello nos procuraría.

Louise (la llamaremos así hasta la aparición del libro deseado que restablezca su *derecho a la existencia*) vivía en Lyon, donde se desarrollaba una intensa actividad intelectual. Maurice Scève, perteneciente al movimiento de la Pléiade, era su figura más destacada. La población de Lyon contaba con una gran cantidad de italianos. Era una ciudad de comercio, sobre todo de sedería, pero también de imprentas que publicaban en francés, latín, español e italiano: entre los italianos, a Dante, Petrarca, Ariosto. Afortunadamente, no poseía ni un parlamento, ni una universidad, y esto la hacía receptiva a las corrientes

innovadoras que se refugiaban en ella. Se estimulaba allí la literatura femenina, por ejemplo, la poesía de Pernette du Guillet, amiga de Maurice Scève, influenciada por la poesía italiana. En este ambiente publicó «Louise Labé» sus obras, en la imprenta de Jean de Tournes.

Pertenecía a la clase media, artesanal y comerciante. Era hija de un rico cordelero, esto es, un fabricante de cuerdas. Como Christine de Pisan y Margarita de Navarra, recibió una excelente instrucción, aprendió latín, español e italiano. Era muy bella y tenía un temperamento vigoroso, sensual y turbulento. A veces se vestía de hombre, montaba a caballo y se destacaba en esgrima. Era de costumbres muy libres. A los dieciséis años, se enamoró y siguió a un amante al sitio de Perpignan, en pleno corazón de las operaciones militares. Después de su casamiento, a los treinta años, y antes de enviudar, se le conocieron otros amores.

No produjo una verdadera teoría, salvo una concepción del «amor voluptuoso» bastante singular: lo consideraba como un factor de elevación para las mujeres, una muestra de su libertad. Por el amor, dijo, las mujeres «dejan sus ocupaciones femeninas. En vez de hilar, coser, hacer los trabajos domésticos […], toman en sus manos la pluma y el laúd: escriben y cantan sus pasiones […]. Nadie se irrita más por la coacción que una mujer».

«Louise» expresa el deseo y la pasión en la primera persona de lo femenino, concebida como libre en cuerpo y alma.

> Bésame otra vez, vuelve a besarme y besa
> dame uno de tus besos más sabrosos
> dame uno de tus besos más amorosos.
> Te devolveré cuatro más ardientes que una brasa.

Es menos conocido este otro soneto que habla de los beneficios del fantasma erótico, bajo el aparente pudor del verso:

> Tan pronto como a tomar empiezo
> el ansiado reposo en el blando lecho,
> mi triste espíritu, de mí retirado,
> va hacia ti incontinente, entregado.
> Siento entonces que en mi tierno seno
> poseo el bien que tanto he deseado…

La historia de todas estas mujeres instruidas, creativas, de costumbres muy libres, podría hacernos creer que, en el fondo, las mujeres no tenían tantas

razones de sentir «agravios». Pero la vida y la obra de Marie de Gournay nos remiten a realidades más duras.

La panfletaria entusiasta. Christine de Pisan, Margarita de Navarra y «Louise Labé» gozaron de privilegios excepcionales. Con más razón hay que valorar la generosidad con la que abordaron la condición de las otras mujeres: las que sufrían el destino habitual. Pero en la época de Marie de Gournay (1566-1645) —especialmente en la última parte de su larga vida— apareció el espectro de un formidable movimiento de regresión para las libertades femeninas: la Contrarreforma.

Marie le Jars de Gournay, hija mayor de un señor de la pequeña nobleza picarda venida a menos, tenía cinco hermanos y hermanas. Tras la muerte de su padre, en 1577, cuando ella tenía once años, Marie se negó a aprender a coser, se encargó ella misma de su instrucción, aprendió sola latín y ciencias, se interesó por la filosofía y la alquimia. A los dieciocho años, le escribió a Montaigne, entusiasmada por la lectura de sus *Ensayos*, que acababan de aparecer. Este magnífico acto de audacia fue decisivo para la vida y la carrera de Marie le Jars. Se encontraron. Montaigne la llamó su hija adoptiva y la nombró heredera universal de su obra. Le pidió que supervisara la edición definitiva de los *Ensayos* después de su muerte. Para trabajar juntos en ello, se frecuentaron durante cuatro años hasta la muerte de Montaigne. Montaigne pasó varias temporadas en la casa de su amiga, en Picardía, durante las cuales él reelaboraba los *Ensayos* y le dictaba nuevos pasajes, correcciones y agregados sobre el texto anteriormente editado.

Esta viva amistad entre una joven de dieciocho años y un hombre más que maduro (cincuenta y cinco años), entre un pensador cuyas ideas sobre las mujeres eran por lo menos tibias y la mujer que sería la «primera feminista del siglo XVII», sigue siendo un enigma. Hay que decir también que Montaigne supo relativizar sus ideas: «Las mujeres no se equivocan del todo cuando rechazan las reglas de vida introducidas en el mundo, sobre todo porque los hombres las hicieron, sin ellas».

La fecundidad de su relación intelectual se basó en dos factores. Por un lado, ninguno de los dos negaba el problema real de las relaciones entre hombres y mujeres, y por otro lado, ambos se presentaban claramente en su escritura como sujetos sexuados: única base de una discusión rica y un auténtico trabajo de ideas. El pensamiento de Montaigne alimentó al joven pensamiento de Marie de Gournay. Y eso también funcionó en el sentido inverso.

Marie decidió rechazar el matrimonio y vivir de su pluma. Aunque con dificultades económicas, logró hacerlo. Los escritores de corte la atacaron violentamente, sin leerla, criticando su aspecto físico y su estado de soltera. En esa época —y por mucho tiempo más— la mujer soltera era sospechosa. Cuando no podían atacar su «virtud» llevándola a procesos de adulterio o de brujería, atacaban su apariencia física. Marie tuvo la modestia de describirse ella misma, siguiendo el ejemplo de Montaigne, como «de talla media», «ni hermosa ni fea». Guez de Balzac llevó más lejos esa desagradable forma de ataque al escribirle: «[…] su belleza, me refiero a la que despierta amor en los capuchinos y los filósofos, no desapareció junto con su juventud». Sin embargo, Marie mantuvo fieles amistades masculinas con los que ella llamaba los «libertinos eruditos»: Naudé, Juste Lipse y sobre todo La Mothe Le Vayer, que sería el camarada de toda su vida.

Cuando murió su «padre adoptivo», Marie de Gournay pasó quince meses en Burdeos, con la esposa de Montaigne, para preparar la reedición de los *Ensayos* de 1595. Al regresar a París, entró en el ambiente literario, donde permaneció hasta su muerte, escribiendo, luchando y polemizando. Tomó partido por la Pléiade contra Malherbe y los reformadores puristas de la lengua francesa. Como quería «disfrutar las palabras», defendía la riqueza y la variedad del lenguaje, incluyendo los regionalismos (los «gasconismos» que le reprochaban a Montaigne). Por último, en el primer cuarto del siglo XVII, se involucró en la discusión feminista, con dos textos vigorosos y fundadores: *Igualdad de los hombres y las mujeres* (1622) y *Agravio de damas* (1626). Estas obras muestran una prosa irónicamente polémica que convierte a Marie de Gournay en la primera de las ensayistas de Francia, y quizá del mundo.

Fue la primera mujer de letras que eligió deliberadamente el celibato para llevar una vida individual autónoma, la «primera intelectual» en el sentido actual de este término: alguien que se lanza a la arena pública de los debates de su tiempo. Montaigne relata que ella derramó su sangre pinchándose el brazo con una horquilla de cabello para demostrarle la fuerza de su sentimiento. Este gesto me recuerda el «intercambio de sangre» de los adolescentes para sellar una «amistad eterna». Marie se hizo nacer de nuevo a sí misma sin pasar por la ficción de una «novela familiar». Otro re-nacimiento, bajo el signo del Renacimiento.

Todas estas características «originales» le valieron duros ataques. Ella los enfrentó aplicando el «arte virtuoso de la ironía[86]». Se dirigió al rey, por ejemplo, atreviéndose a comparar su propia traducción de Virgilio con la de

Bertaut, obispo de Sées: «¡Qué temeridad, sire! ¿Una rueca ataca a una cruz, y la cruz ilustre de un Bertaut?».

Tuve el placer de traducir al francés moderno sus dos panfletos[87]. Por su energía polémica, integré el título del *Agravio de damas* al título de este subcapítulo. ¿Qué es un agravio? Un motivo de queja, un reclamo, un ultraje, un reproche. En ese libro se lee lo siguiente:

> Bienaventurado eres, Lector, si no perteneces al sexo al que le prohíben todos los bienes privándolo de la libertad. Al que le prohíben también casi todas las virtudes privándolo de cargos, oficios y funciones públicas. En una palabra, quitándole el poder, en cuya moderación se forman la mayoría de las virtudes, dándole como única felicidad, como únicas y soberanas virtudes, la servidumbre y la facultad de hacerse el tonto si ese juego le gusta. […] Tu cualidad de hombre te concede, mientras les prohíbe eso a las mujeres, toda acción de alto vuelo, todo juicio sublime y toda palabra de especulación exquisita.

Veamos que no solo la masa de los letrados no se inmuta ante este ataque contra el sexo femenino, sino que, entre esos mismos, vivos y muertos, que han adquirido cierto nombre en las Letras en nuestro siglo, yo digo a veces bajo vestimentas serias, hay algunos que desprecian absolutamente las obras de las mujeres.

Y en *Igualdad de los hombres y las mujeres*:

> La mayoría de los que asumen la causa de las mujeres, contra esa orgullosa preferencia que los hombres se atribuyen, les devuelven a ellas la preferencia.

En cuanto a mí, que huyo de todos los extremos, me limito a igualarlas con los hombres: la Naturaleza se opone también, en ese tema, tanto a la superioridad como a la inferioridad.

¿Qué digo?

A algunas personas no les basta con darle preeminencia al sexo masculino: pretenden confinar a las mujeres, en un encierro irrefutable y necesario, a la rueca, sí, solamente a la rueca.

Marie de Gournay constituye una bella página de la historia de las ideas feministas.

¿Habrían imaginado estas cuatro mujeres que, en un futuro tan cercano, Occidente volvería a un orden represivo, riguroso, antihedonista y punitivo para las mujeres? La primera se revolvería en su tumba al ver la fragilidad de la ciudad audaz que ella se había esforzado por edificar, llena de erudición, rectitud, justicia y razón.

Ni las letras ni las bellas historias aseguran un refugio suficiente contra la violencia misógina. Sin embargo, esas mujeres del Renacimiento que rechazaban la coerción a «la rueca» escribiendo libros tejieron una historia imborrable, salvo algún accidente muy grave de la humanidad.

CONTRARREFORMAS: PROCESOS A LAS BRUJAS

«Hombres necios que acusáis
a la mujer sin razón
sin ver que sois la ocasión
de lo mismo que culpáis».

JUANA INÉS DE LA CRUZ

La Contrarreforma se opuso a una Reforma que pretendía impugnar formas arcaicas y represivas. Vistió a las mujeres de negro, las embutió en trajes rígidos y austeros, cubrió sus cuellos y sus brazos insolentemente descubiertos por un Renacimiento demasiado voluptuoso, las encerró detrás de las rejas de conventos, en celdas y calabozos destinados a las mortificaciones, las neurosis y los delirios.

Nominalmente, las palabras «Reforma» y «Renacimiento» se parecen: despiertan imágenes de abundancia creativa, de reflexión, de individuación, de movimiento y de ampliación de las posibilidades humanas. Sin embargo, hay que diferenciarlas, aunque a veces se unan: el término «Reforma» remite a un contexto religioso y «Renacimiento», a un contexto laico. La Contrarreforma atacó a ambos con un movimiento igualmente enérgico. Al movimiento hacia adelante que usó al movimiento anterior como un trampolín para ir hacia una mayor cantidad de libertad, de desarrollo humano, de goce difuso, de variedad, de habitación del mundo y de apertura social, le contrapuso un movimiento hacia atrás estrictamente reaccionario, con el objetivo de restaurar esas formas impugnadas y transformadas al mismo tiempo por el Renacimiento y por la Reforma, o más bien por las Reformas.

Su violencia se explica por su intención. No sorprende que haya intentado quitarles a las mujeres todo lo que habían ganado en cuanto a juego, audacia y esperanzas. Sobre el modelo del absolutismo político, la Contrarreforma restauró los marcos familiares autoritarios con una obsesión por la procreación que sacralizaba el matrimonio, la castidad y la fidelidad forzada. Todo lo que salía de ese esquema era arrojado a los márgenes amenazantes y amenazado. La vida femenina se veía relegada a la estricta alternativa entre el matrimonio o el claustro: doble encierro bajo el poder conjugado de la Iglesia y de la familia patriarcal.

Sin embargo, este período fue muy rico en creatividad artística. En él se desplegaron los esplendores del barroco, un arte absolutamente cristiano. Pero la fastuosidad artística, su abundancia y su riqueza se sometían a las dos instancias dominantes: la Iglesia y la monarquía. Contra las veleidades renacentistas de promover lo relativo, la apertura y la tolerancia, la Contrarreforma volvió a imponer, junto con la tristeza y el sufrimiento, lo *Uno* y lo *Absoluto*.

Economías. Aunque el trabajo femenino fuera considerado en esa época «deshonesto e infamante», muchas mujeres trabajaban en toda Europa, sobre todo en los sectores de la alimentación y la ropa: realización y mantenimiento. La ropa adquirió mucha importancia, sobre todo porque la época impulsó una fobia al agua, contemporánea de la clausura de las termas. La higiene ya no consistía en lavarse, sino en cambiarse de ropa. Los hombres y las mujeres de las clases altas tenían baúles enteros de camisas y jubones que había que fabricar y mantener (lino para los ricos, cáñamo para los pobres: aún no se había descubierto el algodón). La confección de las telas y las puntillas les correspondía exclusivamente a las mujeres.

En la Edad Media y el Renacimiento existían corporaciones de lenceras con cierta autonomía. En la Contrarreforma, la familia profesional imitaba a la «familia natural», sometida a la autoridad paterna. En el siglo XVII francés nació un subproletariado femenino. En 1589, la corporación «fruteros-mantequeros», «fruteras-mantequeras» fue regulada a través de un fallo del Parlamento por el cual las segundas quedaban sometidas a los primeros. A lo largo del siguiente siglo, los hombres excluyeron a las mujeres de los jurados en las corporaciones mixtas. En 1621, los hombres trataron de introducir dos jurados en la corporación de lenceros y lenceras.

Las lenceras recuperaron ese derecho en 1640, pero los hombres de la corporación hicieron elegir a sus esposas como jurados. En general, las

mujeres solo podían alcanzar la maestría cuando eran esposas o viudas de un maestro, que les confería la dignidad del poder marital. No existían corporaciones de costureras. Los sastres, varones, trabajaban para los dos sexos, y se reservaban la parte más importante y «noble» del traje femenino: el corsé. Reclutaban obreras para los trabajos anexos y las terminaciones.

Las costureras fueron erigidas a un cuerpo de oficios en 1675, no con el fin de proteger su independencia económica, sino porque se «consideró que era *honorable y conveniente para el pudor de las mujeres* permitirles hacerse vestir por personas de su sexo». Un artículo limitaba sus atribuciones a la ropa interior, mientras reservaba la confección del cuerpo del vestido a los sastres. Otro artículo les prohibía a las mujeres hacer ropa de hombre. El trabajo a domicilio siguió siendo preponderante para las mujeres, pese a las exhortaciones de Colbert para hacerlas entrar a las manufacturas. Cuando entraban, eran sometidas a un régimen similar al de un convento: ejercicios religiosos obligatorios y salidas limitadas.

Vestimenta. Las modas reflejaban los presupuestos religiosos y políticos que las regían. En la Contrarreforma proveniente de la muy católica España, la rigidez era virtud. La época no inventó el corsé que, durante el Renacimiento, era una manera voluptuosa de realzar la anatomía femenina —la cintura fina, la redondez del busto y las caderas—, pero le dio una función rigurosa: el corsé descendía hasta la mitad del vientre aplastando los senos, ocasionando los famosos vahídos que las mujeres curaban inhalando sales de amoníaco. Telas gruesas negras y opacas, cuellos rígidos tan amplios que las mujeres debían comer con cucharas muy largas, brazos cubiertos hasta las muñecas, puños de encaje almidonado que les quitaba toda espontaneidad a los gestos, dedos cubiertos con mitones.

Procreación. «¿Las mujeres tienen derecho a nacer?», pregunta Pierre Darmon. En aquella época, se las necesitaba para poder producir niños, reconoce Jean Liébault en sus *Tres libros de las enfermedades y las discapacidades de las mujeres* (1649), aristotélico moderno para quien «el semen del hombre, aunque sea apto por sí mismo para hacer un varón, degenera a menudo en una hembra por el frío y la humedad de la matriz». Receta para concebir varones: el hombre debe ser «robusto, sanguíneo, bien templado, de testículos grandes, muy favorable al juego de las damas, con el testículo derecho más grande y firme que el izquierdo». Debe elegir una mujer apta para producir varones: «De buenos colores y bella, carnosa, más blanca que roja, morena, ni demasiado blanda ni demasiado dura, pero más

delgada que gruesa, más baja que alta, con mamas firmes, llenas, henchidas y rollizas [*sic*]».

Matrimonio y sexualidad. El matrimonio no era entonces un asunto del corazón, sino una estricta empresa de producción de herederos reglamentada por el padre. Una joven solo se podía casar si aportaba una dote recibida en herencia o ganada por su trabajo. Los argumentos sobre las disposiciones físicas de las mujeres para hacer varones eran menos importantes en la empresa que la *magnanimidad de la dote*. Esas negociaciones monetarias mantenían a una clase de juristas, notarios y procuradores.

En cuanto a la sexualidad dentro del matrimonio, «la literatura médica y los tratados de teología y de moral concuerdan en promover una visión natalista de la actividad sexual, según la cual el placer solo es tolerado en interés de la procreación». Condenaban las «posiciones *retro* o *more canino*», así como *mulier super virum*: la posición que más tarde se llamó «del misionero» (señor sobre señora) se consideraba la única que favorecía una buena fecundación**[88]**.

Conventos. ¿Qué hacer con una joven sin dote? Si la familia tenía los medios necesarios, se la colocaba en un convento, sobre todo si la muchacha mostraba un carácter un poco firme o rebelde. Pero los conventos costaban caro. También hacía falta en ese caso una dote, aunque menor que la necesaria para el matrimonio. Muchos padres, dice Gabrielle Suchon (1632-1703), monja exclaustrada y filósofa autodidacta, «entregaban algunas sumas de dinero para hacer entrar a sus hijas en religión y evitar así desembolsar sumas más grandes para establecerlas en el mundo, y se descargaban con un costo reducido del cuidado al que estaban obligados con ellas».

Crímenes y castigos. Uno de los crímenes que se castigaba con mayor severidad, aunque era, junto con el infanticidio, uno de los más comunes, era el aborto. Se obligaba a las mujeres a declarar su embarazo desde el reinado de Enrique II, que dictó en febrero de 1566 un edicto terrible.

El marido tenía el derecho de hacerle a su esposa un juicio por adulterio. Pero no a la inversa. Esos aparatos de represión desbordan a la Contrarreforma hacia atrás y hacia adelante. Subsistieron hasta el final del Antiguo Régimen, como lo muestra Isabelle Vissière en su libro *Procès de femmes au temps des philosophes (Procesos de mujeres en el tiempo de los filósofos)*. La Contrarreforma proporcionó los paradigmas. Poderes políticos, jurídicos y religiosos se aliaron finalmente en la «caza de brujas», que esa época no inventó, pero radicalizó y multiplicó.

Persecuciones. La Contrarreforma forzó a las ideas disidentes a la clandestinidad o a la autocensura. Muchos pensadores y pensadoras eludían la censura con un discurso-máscara que caracterizó casi toda la escritura contestataria del siglo XVII. Incluso en la «libre República de Holanda», un pensador original como Spinoza debió disimular su ateísmo empleando un vocabulario de doble sentido en la afirmación hiperbólica de la palabra «Dios». ¿Qué decir de los que escribían y enseñaban bajo el régimen de la monarquía absoluta? Volveremos sobre esto con el lenguaje-máscara de Gabrielle Suchon.

«El Águila de Meaux». El teórico oficial de las ideas misóginas en Francia durante la Contrarreforma fue Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704), obispo de Meaux. Este defensor de la monarquía absoluta y preceptor del delfín, famoso por sus *Sermones* y sus *Oraciones fúnebres* en la corte del rey, predicaba un deber de sumisión absoluta del pueblo al monarca, calcado de la obediencia debida a Dios. La realeza decretada de derecho divino le permitía al rey disponer plenamente de los bienes seculares y eclesiásticos, excluyendo toda libertad de opinión religiosa. Para Bossuet, el gobierno monárquico era el mejor, el más duradero y eficaz, porque era el «más natural», ya que se basaba en la «autoridad paterna», poder hereditario de varón en varón y de hijo mayor en hijo mayor. Las mujeres estaban excluidas porque habían nacido para obedecer. Bossuet establecía su sumisión a partir del Génesis y del pecado original. Sistematizaba las interpretaciones de Agustín y Tomás de Aquino. Sin duda, la fecundidad era la gloria de la mujer, pero los dolores y los peligros del parto sancionaban el pecado original, del que Eva era la primera responsable porque había arrastrado a Adán a la desobediencia: «Eva es desgraciada y maldita en todo su sexo» (*Elevaciones sobre los misterios*).

A su juicio, los hombres gozaban además de una prioridad morfológica: «Las mujeres solo deben recordar su origen y, sin elogiar demasiado su delicadeza, pensar que después de todo provienen de un hueso supernumerario en el que solamente estaba la belleza que Dios quiso ponerle».

Las ideas feministas florecieron a lo largo de esa época bajo formas retorcidas, «barrocas». La corriente de las «preciosas», que pregonaban un amor desencarnado en el que la palabra reemplazara al hecho, fue una de sus estrafalarias consecuencias. Pero el choque entre teorías misóginas e ideas feministas llegó a su punto más alto de violencia fuera de Europa, en México,

en la historia de una mujer de genio que fue obligada por las autoridades eclesiásticas a renunciar a su cultura profana, abjurar y finalmente, callarse.

América. El México moderno convirtió a Juana Inés de la Cruz (1648-1695) en una heroína nacional. El escritor mexicano Octavio Paz se refiere al trato emblemático que le dio la Contrarreforma a su creatividad y a su inteligencia en un extenso ensayo, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe* (1982), y una publicación de sus textos: *El divino Narciso*, precedido por *Primero sueño y otros textos*. Sus escritos, leídos y comentados en México, Lima, Madrid, Sevilla, Lisboa y hasta las Filipinas, tuvieron éxito en vida de Juana, en el mundo de los idiomas español y portugués.

Fue olvidada tras su muerte durante dos siglos, y se la redescubrió en la actualidad como una de los grandes poetas de la lengua española en un ensayo, escrito en forma de carta a un obispo que le reprochaba su gusto por las letras profanas y la intimaba a escribir únicamente en un registro sagrado. Este texto constituye la *primera autobiografía intelectual de una mujer*. Dorothy Schons, crítica estadounidense, la considera la «primera feminista de América».

Juana Inés tuvo muchas desventajas desde su nacimiento, empezando por el hecho de ser bastarda. Su madre, Isabel Ramírez, soltera de origen castellano, cuya familia se había establecido nuevamente en México, tenía otros cuatro hijos y poco dinero. Juana nació cerca de la ciudad de México, al pie del volcán Popocatépetl. En sus primeros años, la niña fue enviada a la casa de unos parientes influyentes y ricos. Estos la colocaron como dama de compañía en casa de la virreina de Nueva España. Allí, Juana se destacó por su cultura y su belleza: varios hombres se enamoraron de ella, pero su condición de bastarda pobre hacía imposible que se casara. Por otra parte, la joven no parecía desearlo: se sentía más bien atraída por mujeres, de las que redactó extraordinarios retratos. Experimentó una viva amistad amorosa hacia su protectora, la virreina de México. A los veintiún años, por propia voluntad, ingresó a un convento y tomó los hábitos, con el fin explícito de eludir el matrimonio y dedicarse plenamente al estudio y la escritura. «Como era totalmente contraria al matrimonio —dijo, narrando su propia historia en tercera persona—, era el estado menos desproporcionado y más decente que ella podía elegir».

Según Octavio Paz, su decisión «no procede tanto de una conversión religiosa como de una vocación intelectual». Como la universidad no estaba abierta para las mujeres, aunque deploraba la ausencia de la palabra viva del maestro y el intercambio con los condiscípulos, Juana constituyó para sí

misma en el convento una cultura libresca de idiomas y letras, de filosofía, retórica y derecho, de ciencias (aritmética, física, etc.) y artes (música, arquitectura y pintura). En su celda, coleccionaba libros, cuadros y objetos raros. Quería saber TODO, reflexionar sobre todo, en busca de una «unidad del saber».

Juana Inés escribía. La versificación le resultaba tan natural que hasta cuando redactaba una carta debía contenerse para no escribirla en verso. Escribió comedias, villancicos, tratados de música, reflexiones sobre la moral, poemas de corte y un gran poema filosófico y hermético, *Primero sueño*, parcialmente inspirado en las *Soledades* de Góngora. Octavio Paz compara su poesía con la de Mallarmé. Sor Juana renovó el idioma castellano introduciendo ritmos e imágenes que evocan las civilizaciones precolombinas.

Su *exceso de talentos* se convirtió en otra desventaja. Después de dejarla hacer porque gozaba de protecciones en la Corte, insidiosamente, las autoridades eclesiásticas le notificaron que se estaba desviando. Le prohibieron los libros por períodos cada vez más largos. Su confesor, el obispo de Puebla, disimulado bajo el seudónimo de «Sor Filotea de la Cruz», le prohibió la escritura profana. Si no podía evitar escribir, debía dedicarse a los textos religiosos y edificantes. «Lástima que un tan gran entendimiento —escribió el obispo—, de tal manera se abata a las raseras noticias de la Tierra que no desee penetrar lo que pasa en el Cielo; y ya que se humilla al suelo, que no baje más abajo, considerando lo que pasa en el Infierno».

En su respuesta a la presunta «Sor Filotea», Juana Inés dice «me han mortificado y atormentado más que los otros con aquel: no conviene a la santa ignorancia que deben, este estudio; se ha de perder, se ha de desvanecer en tanta altura con su misma perspicacia y agudeza». Tras una resistencia de más de veinte años, Juana terminó por ceder ante las órdenes recibidas, aunque proclamó su aspiración inextinguible al conocimiento y a la comprensión. Si la privaban de libros, dijo, seguiría reflexionando y filosofando «en el libro del mundo», observando y analizando cada detalle. Por ejemplo, cuando cocinaba, observaba las propiedades que tenían los cuerpos de mezclarse o separarse, como la yema y la clara del huevo. «Bien dijo Lupercio Leonardo que bien se puede filosofar y aderezar la cena», escribió. Observaba los juegos de los niños, el movimiento de un trompo, medía figuras, calculaba proporciones, sin poder detener la actividad de su mente. Su respuesta a «Sor Filotea» es una defensa de los derechos de la mujer al saber y a la cultura. Juana se justifica contando la «historia de su espíritu», la obligación que siente de estudiar y reflexionar. Cuando era niña, se privaba de comer queso

porque una creencia popular lo consideraba perjudicial para el desarrollo del intelecto.

La presión de las autoridades eclesiásticas terminó por triunfar. La defensa del saber de la monja no despertó solo la hostilidad del obispo de Puebla, sino también la de su antiguo confesor, el jesuita Antonio Núñez de Miranda, y la del arzobispo de México. La *Respuesta a Filotea* fue el último escrito de Sor Juana. Escribe Octavio Paz: «Dos años después, vende sus libros, firma con sangre una renuncia a las letras profanas y se abandona a los poderes del silencio. Madura para la muerte, no escapa a la epidemia de 1695». Al menos escapó a la hoguera.

Caza. La amplia presencia en la Edad Media cristiana del concepto de caza de brujas y de los aparatos de represión como la hoguera de Juana de Arco no deben llamar a confusión: los procesos y los suplicios a brujas proliferaron en Europa hasta el siglo XVIII[89]. En un terrible capítulo titulado «Cifras y mujeres», Robert Muchembled ofrece una lectura política del fenómeno: reacción del absolutismo monárquico contra los «peligros» de las diversas Reformas, reformas religiosas de tipo protestante, reformas místicas del Movimiento del Libre Espíritu y aspectos reformistas del Renacimiento humanista.

Explica la distribución geográfica prioritaria de la caza de brujas en Francia en las regiones periféricas del Norte, del Este, de Languedoc y Normandía —regiones sacudidas por rebeliones populares y por la aparición de comunidades protestantes—, por las acciones particulares de los administradores de esas regiones «para implantar la obediencia al soberano absoluto y a un Dios severo y terrible». La caza de brujas se difundió por toda Europa: sudoeste de Alemania, Inglaterra, España (sobre todo Castilla), Suiza (por ejemplo, Ginebra), Italia (en especial, Venecia), Finlandia, etc., e incluso llegó al Nuevo Mundo (proceso en Boston en 1692 de los «brujos de Salem», por el cual decenas de personas fueron torturadas, diecinueve colgadas y un hombre lapidado).

Al tiempo que refuta las «exageraciones» de Voltaire, que hablaba de 100 000 hogueras, o las del juez Nicolas Rémy, que se jactaba de haber mandado ejecutar a 3000 brujos loreneses entre 1576 y 1612, Muchembled elabora cuadros *a minima* basados en los archivos. La persecución apuntaba sobre todo a las mujeres, que constituían del 70 por ciento al 90 por ciento de los acusados. En el Norte, entre 1371 y 1783, una mayoría aplastante de mujeres: 82 por ciento (y entre los años 1401 y 1450: el cien por cien).

La acusación de practicar abortos era constante en esos procesos: miedo a la mujer que recuperaba el dominio de la fecundidad femenina, esa economía oculta de la sociedad. Una «bruja» era una mujer que tenía amistad con el diablo. Estaba poseída, participaba junto con él, que tomaba diversos nombres, en aquelarres nocturnos. ¿Cómo lo sabían? Estoy —parcialmente— de acuerdo con Michelet (*La bruja*, 1862) cuando afirma la *realidad* de los hechos de brujería y posesión: los siguientes acontecimientos lo confirman. Se podía ver en el diablo una forma de recuperación por parte de las mujeres y algunos hombres de lo que estaba prohibido: de ahí la extraordinaria *connotación sexual* de todos esos casos. En términos freudianos, un «retorno de lo reprimido». Es posible «acostarse con el diablo» como *íncubo* (demonio masculino que se acuesta con una mujer) o *súcubo* (lo inverso).

Pero «una bruja», o «un brujo», era en primer lugar alguien *denunciado* como tal. ¿Por quién? La denuncia provenía generalmente de lo «alto de la sociedad», como consecuencia de investigaciones iniciadas por parte de las jurisdicciones superiores que llamaban a denunciar. La denuncia espontánea de los campesinos era menos frecuente. El llamado a la denuncia creaba al brujo, creaba al diablo.

Una vez denunciado el sospechoso, ¿cómo demostrar que era culpable? Con la práctica de un suplicio consistente en pinchar el cuerpo con agujas para descubrir una eventual zona insensible que sería la marca de la posesión. Si el paciente revelaba esa zona insensible, se pasaba a la siguiente etapa para obtener confesiones: la tortura con instrumentos sofisticados. Después de obtener la confesión, la etapa final era la muerte por el fuego, que purificaba destruyendo los restos del cuerpo poseído.

Juana de los Ángeles y los endemoniados de Loudun**[90]**. En 1886, Jean-Martin Charcot escribió un prefacio para la publicación del manuscrito. Lo analizó como un caso de histeria —algo que es probable— y deploraba que no se hubieran reducido esas perturbaciones a una modesta banalidad. Pero se omitiría así el aspecto religioso e «histórico» del caso. Esa crisis involucraba a mujeres, claustros, confesores, exorcistas, discursos e instituciones, e incluso a un cardenal que representaba a la autoridad real.

La histeria de Loudun no es un caso banal de psicología individual: revela las creencias que alimentaron ese delirio y expresa en ese sentido la histeria de una sociedad, cuya correa de transmisión es la psiquis de mujeres frustradas y encerradas. La primera víctima fue un hombre, el sacerdote Urbain Grandier, que terminó torturado y quemado. En este caso, la represión

se abatió sobre el «íncubo», supuesto o real. Esta elección terrible implicaba intenciones netamente políticas.

La historia del texto es significativa: el relato de esta posesión tenía fines edificadores. Ese monumento construido contra el espíritu de Reforma y de impugnación nos interesa por cuatro motivos: como testimonio de las creencias de una época; como instrumento que permitía reavivar la creencia en el diablo en una época llena de dudas, avalando a los ministros del culto; como medio de comparación entre la patología mental y el delirio religioso; como ejemplo de manipulación con fines apologéticos. La autoridad religiosa usó la patología femenina generada por la frustración sexual, del mismo modo en que Charcot usaría más tarde esa patología femenina —aunque es cierto que no la creó— para hacer valer sus tesis.

En 1642, una superiora de las ursulinas de Burdeos le ordenó a la madre Juana que relatara su posesión «para la mayor gloria de Dios, y para satisfacer la obediencia […], para despertar la fe de nuestros mayores misterios y para la conversión de varios malos católicos y una buena cantidad de protestantes». La publicación de ese texto redactado entre 1642 y 1661 confundiría a los «libertinos, los ateos y todos los incrédulos».

Una comunidad de hermanas ursulinas se estableció en 1626 en Loudun, Poitou. La orden había sido aprobada por el Papa, y una ordenanza real autorizó a esas religiosas a abrir casas en toda Francia. Estas hermanas eran mujeres de «excelentes ambientes» aristocráticos: una era parienta del cardenal Richelieu, otra era hija de un marqués, otras, primas de obispos o arzobispos. Los burgueses del lugar les enviaban a sus hijas para que aprendieran buenos modales.

Una joven de apellido Belcier, de la alta nobleza, manifestaba un carácter tan difícil que su familia no podía soportarla. Sus padres habían tenido diecinueve hijos, de los cuales quince quedaban vivos. La joven tomó los hábitos y pronto se hizo notar por sus comportamientos extraños: celo excesivo, un gusto particular por curar llagas repugnantes. Como su familia era muy rica y el convento era pobre, la enviaron allí como superiora con el nombre «madre Juana de los Ángeles». Era bonita, a pesar de su cuerpo deformado por una mala caída en la infancia, razón por la cual su madre la ocultaba, siendo niña, bajo un velo. Juana era locuaz y de un temperamento sexual ardiente.

Llegó a Loudun un hombre atractivo, el cura Urbain Grandier, que subyugaba a sus parroquianas con su elocuencia y su bello aspecto. Grandier tomó amantes, sedujo a mujeres casadas y embarazó a jovencitas. Con solo

oír lo que se decía de ese hombre, la madre Juana de los Ángeles se enamoró perdidamente de él. Le pidió que fuera su confesor. Grandier se negó. Pero se le apareció de noche, le hizo «propuestas amorosas» y le «reclamó una relación sexual».

Pronto se manifestaron los síntomas histéricos: convulsiones, desvanecimientos, palabras obscenas. Atormentada, la madre Juana se administró la disciplina. Los síntomas también aparecieron en sus compañeras, que la creían poseída y también sufrieron convulsiones y delirios. Los padres de las alumnas sacaron a sus hijas del convento, condenando a las religiosas a la miseria. Un consejero de Estado enviado para realizar una investigación le informó al cardenal Richelieu sobre lo que había visto. Richelieu no creía en el diablo, pero tenía un conflicto personal con el cura Grandier, que fue condenado a ser quemado vivo, después de sufrir el suplicio de los borceguíes. Enviaron exorcistas al convento de las religiosas. No encontraron nada mejor que invitar a las jóvenes de la ciudad al espectáculo de las violencias de las que ellas eran «víctimas», con un fin moralizante.

La madre Juana de los Ángeles tuvo un embarazo nervioso y recibió estigmas, entre ellos, palabras escritas en sus manos. Las sesiones de exorcismo la «curaron» milagrosamente. Empezó a hacer milagros con la ayuda de exorcistas recoletos, capuchinos, y luego jesuitas. Varios exorcistas enloquecieron. Algunos murieron. Un jesuita, con delirios eróticos, sufrió ataques de histeria. Richelieu avaló esos delirios enviando dinero al convento: el tesoro real pagaba anualmente 2000 libras. El asunto fue largo. Mujeres encinta o enfermas iban en peregrinación a Loudun. Llevaron a Juana de los Ángeles a París para curar a Richelieu de un tumor en un brazo y unas terribles hemorroides, pero el remedio no surtió efecto.

Después de su propia curación milagrosa, Juana de los Ángeles recibió la visita de un buen ángel: «De una rara belleza, con la forma de un joven de la edad de unos dieciocho años», con «una larga cabellera rubia y brillante», y también de Jesús, «que se mostró a ella de una manera muy amorosa y de una gran belleza». Ella siguió durante más de veinte años como superiora del convento de Loudun bajo la dirección de un jesuita austero, el padre Saint-Jure, que la impulsó a manifestar escrúpulos y arrepentimiento. Obsesionada por la idea de la condenación, Juana les impuso a sus monjas una regla severa. Finalmente, quedó hemipléjica y senil. Murió de neumonía en enero de 1665, unos treinta años después de su famosa posesión. Las ursulinas hicieron correr el rumor de que había «muerto en olor de santidad» y

colocaron su cabeza en un relicario, que fue expuesto para la veneración de los fieles, al lado de un cuadro que representaba el último exorcismo. Esa exhibición duró hasta 1750.

Christine de Pisan, y luego todas las mujeres pensantes y sabias de los siglos XVI y XVII, lo vieron con claridad: la represión ejercida sobre las mujeres en el doble encierro de la familia y la religión solo podía ser combatida por el acceso al conocimiento y a la instrucción. La reivindicación de una escuela para niñas se hacía urgente.

LA ESCUELA DE LAS NIÑAS

> «En un pequeño convento, lejos de toda práctica
> la hice educar de acuerdo con mi política,
> es decir, ordenando los cuidados imprescindibles
> para volverla tan tonta como fuera posible».
>
> MOLIÈRE, *La escuela de las mujeres*

Comencé mi arqueología de las ideas feministas con una escuela de las mujeres y de las jóvenes: la de Safo (siglo VII antes de nuestra era). «Escuela para las jóvenes» y «escuela de las mujeres», ya que se dirigía a las jóvenes y la que enseñaba era una mujer. Increíble aurora. ¿Por qué desde entonces y en el resto del mundo la escuela fue un problema para las niñas?

¿Por qué colocar este interrogante en este momento particular de nuestra *Historia del feminismo*?

¿Histórico? Hasta donde yo sé, no existe ningún libro de referencia que aborde el conjunto de esta historia, desde sus comienzos. De una manera curiosa, pero significativa, el libro de Philippe Ariès, *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, que traza las grandes líneas de una historia de la escuela, prácticamente omite la perspectiva de género. Solo habla de la escolaridad de las niñas en dos páginas del libro. Para Philippe Ariès es obvio que un escolar o un colegial es un varón, que los niños son varones. Este abordaje de la cuestión, habitual todavía en un libro histórico escrito en 1973, evidencia una realidad: la escolaridad femenina era un fenómeno extremadamente menor en el Antiguo Régimen. Sin embargo, este período habla mucho de ello, pero como una «hipótesis de escuela».

Philippe Ariès hace dos observaciones que pueden aportar elementos de respuesta a nuestra pregunta: el Antiguo Régimen especificaba que el niño era un varón, pero lo feminizaba en su vestimenta hasta los ocho o nueve años (y también lo arcaizaba, haciéndole usar un traje del siglo anterior y lo popularizaba, haciéndole usar un traje de la clase social justo inferior a la de sus padres). Esta especificación del niño por la vestimenta no aparecía en las niñas, inmediatamente asimiladas al bando de las mujeres, y cuya infancia quedaba muy abreviada en la pubertad, hacia los doce o trece años. El Antiguo Régimen, en suma, ignora a la niña: ella no es un niño como los demás, sino desde el principio, una mujer. Esto explica por qué, hasta el final del Antiguo Régimen, no existió una verdadera escolaridad para las niñas, o a lo sumo una muy excepcional, problemática e indefinidamente impugnada.

Pequeñas escuelas. Sin embargo, en forma irreversible, la Reforma trajo consigo la alfabetización. Escuelas parroquiales de día en las que se enseñaba a leer los textos religiosos recibían a las hijas del pueblo a partir del siglo XVI. Algunas estaban a cargo de laicos, especialmente en las regiones bajo influencia protestante. Eran escasas, urbanas, a veces mixtas: esto motivó su prohibición y su siguiente clausura por parte de la Contrarreforma.

Algunos pedagogos empezaron a pensar la educación de las niñas, entre ellos, Juan Luis Vives, un español nacido en Valencia en 1492, que escribió en 1523 *De la institución de la mujer cristiana*[91]. El título indica los límites de este nuevo interés pedagógico. Institución era «educación» más que instrucción. El objetivo era cristianizar a la mujer para obtener un mejor entendimiento en los matrimonios. Erasmo compartía esa actitud. Solo un Rabelais utópico fue capaz de imaginar una instrucción igual de varones y mujeres libres, viviendo armoniosamente en la maravillosa abadía de Thelema.

Lutero creó muchas escuelas para los dos sexos, porque la doctrina protestante se basaba en una lectura directa de los textos. Transmitía un modelo patriarcal de la familia que sometía a la mujer a la autoridad del marido. Por otra parte, como la Biblia protestante se tradujo a la lengua vulgar, el aprendizaje del latín era inútil para las mujeres.

Reacción dialéctica: los católicos se vieron obligados a su vez a instituir en toda Europa, con fines de catequesis, escuelas para los niños de las ciudades y los campos. Esto dio lugar a una alfabetización rudimentaria: un proceso que sería definitivo, astucia de la razón que generó el fenómeno de la escolarización.

Órdenes enseñantes y conventos. A partir del Concilio de Trento, el papado apoyó la creación de órdenes religiosas enseñantes, como las Hijas de la Caridad y las ursulinas. Las ursulinas abrieron pequeñas escuelas de externos que recibían por primera vez en forma gratuita a alumnos de ambos sexos. También evangelizaron América. Las ursulinas de Ruan se establecieron en Luisiana en 1625. Una red de congregaciones se extendió a las colonias: esto le pareció demasiado liberal a la política de la Contrarreforma.

En 1640, Luis XIII decidió la supresión de la enseñanza mixta: «Estimé necesario con ese fin ordenar que todas las escuelas para varones estén a cargo de hombres […] y que todas las que son para niñas sean regidas por mujeres, *sin que los varones y las niñas puedan ser recibidos nunca en las mismas escuelas*». La época sentía horror por la mezcla de los sexos en la vestimenta y los adornos, del mismo modo que por la mezcla de las clases sociales. La sociedad debía ser *legible*, y una mujer debía ser mujer de pies a cabeza: eso expresaban algunas caricaturas chocantes de la época, que estigmatizaban a mujeres-varones y varones-mujeres. Separar los sexos se convirtió en un objetivo primordial de la educación.

Las jóvenes de las comunas demasiado pobres como para mantener dos escuelas quedaron inmediatamente desescolarizadas. Para el papado y la monarquía, era urgente suprimir la herejía asegurando el control del clero sobre todas las escuelas. Se crearon escuelas en todas las parroquias, especialmente en las regiones influidas por la Reforma. En ellas, los maestros debían hacer profesión de fe católica y hacerles oír misa a los niños todos los días hábiles.

Tras la supresión en Francia, en 1685, de las escuelas protestantes, se volvió a enviar a las niñas de los ambientes favorecidos a los conventos, donde sus padres las encerraban cuando no querían darles dotes para casarse.

Una innovación paradójica y su fracaso anunciado. En 1686, Madame de Maintenon, favorita del rey Luis XIV y luego su esposa secreta, creó en Saint-Cyr el primer establecimiento secundario para mujeres. Esta casa dirigida por una laica recibía a muchachas de la aristocracia demasiado pobre para pagar el convento. Allí formaban «excelentes vírgenes para los claustros y madres de familia piadosas para el mundo». Tenían una determinada idea pedagógica: «Una mujer prudente y virtuosa puede introducir la religión en el corazón de su marido», y también en el de sus hijos.

Durante algunos años, la institución funcionó perfectamente. Las jóvenes realizaban funciones teatrales para la Corte: las muy edificantes *Esther* y

Atalía, de Racine. Pero muy pronto las autoridades religiosas condenaron esos entretenimientos demasiado licenciosos, y Madame de Maintenon cambió de opinión: «Se escribe demasiado en Saint-Cyr: es difícil lograr que nuestras jovencitas se desacostumbren de hacerlo. Es preferible que no escriban tan bien antes que darles el gusto de la escritura, que es peligroso para las niñas». Seis años más tarde, el establecimiento se transformó en monasterio regular de la orden de San Agustín, con votos solemnes, clausura y hábitos religiosos.

Un círculo vicioso en el Antiguo Régimen. ¿Cómo podía reclamar una mujer la instrucción de las niñas, sobre todo por escrito, si no era en primer lugar una mujer instruida? Lo que rompió el círculo vicioso fue ese deseo furioso que se apoderó de toda una clase de laicos cultos de conocer, instruirse, aprender, salir del encierro clerical.

Autodidactas. Marie de Gournay no había recibido esta clase de instrucción de su familia. Ella misma la tomó, la decidió, la realizó. Con el mismo voluntarismo, decidió también escribirle a Montaigne, a los dieciocho años, esa carta que los uniría para siempre, sin atentar nunca contra su propia autonomía. Esta fue una mujer que tomó su destino en sus manos, aprendió latín por su cuenta en los libros, decidió rechazar el matrimonio y vivir de su pluma, en una época bastante desfavorable.

En este sentido, se la puede comparar con la filósofa Gabrielle Suchon, a quien le dedicaré una sección entera. El mismo «voluntarismo de la instrucción», con una dificultad más para Suchon: primero tuvo que escaparse físicamente del convento al que la encadenaban sus votos forzados. Contrapartida «dialéctica»: Gabrielle Suchon había recibido rudimentos de instrucción en el convento, pero según su violenta denuncia, al parecer, esa instrucción fue muy defectuosa, y en primer lugar, con respecto al latín. Todo indica que no lo leía —fuera del latín litúrgico, que es un idioma distinto—, ya que transcribe las innumerables citas que hace de los autores latinos antiguos en francés, mediadas por las traducciones de la época. En una obra de casi 2000 páginas, ninguna cita latina. Se hizo filósofa como autodidacta, irrumpiendo magníficamente en ese terreno reservado gracias a una lectura privada y en cierto modo, salvaje.

«Ridículas» mujeres sabias. Aristófanes nos ha revelado anteriormente la misoginia de algunos cómicos. Molière no fue una excepción en su posicionamiento sobre la cuestión de la instrucción femenina. Los profesores de secundaria y los comentaristas actuales son en general muy indulgentes con un autor que les proporciona un amplio material y a quien se le admite una pizca de misoginia y nada más, como todo el mundo, e incluso menos que

otros. No estoy de acuerdo. La comedia de Molière ofrece un mensaje profundo muy útil para descifrar, sobre todo porque tiene que ver con nuestros lugares comunes, con lo que forma o ha formado nuestras ideas en Francia. En el sistema escolar francés, algunas obras desempeñan un papel ideológico notable.

Molière produjo tres piezas que se vinculan de alguna manera con nuestro tema: *Las preciosas ridículas* (1659), *La escuela de las mujeres* (1663) y *Las mujeres sabias* (1672). El tema le preocupaba. La primera pieza, la más agresiva, ironiza sobre un fenómeno de sociedad, el preciosismo, relacionándolo con las mujeres. En efecto, ¿qué puede ser más ridículo que esas muchachas que se cambian sus nombres vulgares de Cathos y Magdelon por Aminta y Polixena, que sueñan con amores corteses y novelescos, rechazan honestas propuestas de matrimonio, quieren ser refinadas y tener amantes refinados, y se dejan engañar por criados disfrazados de príncipes? La cuestión del *matrimonio impuesto por el padre* o por el tío está en el centro del debate. Gorgibus: «¿No les ordené recibirlos como personas que yo quería darles por maridos?». Una vez descubierto el engaño, golpea a las dos preciosas y todo vuelve al orden. Como en Aristófanes.

En cuanto a *La escuela de las mujeres*, justamente no hay ninguna escuela. O en todo caso en un sentido bastante parecido al que ofrece el libro erótico anónimo *L'école des filles ou la philosophie des dames*[92].

Molière parece burlarse del imbécil de Arnulfo, obsesionado por el temor de ser cornudo y que, para estar seguro de tener una esposa fiel y dócil, la hace encerrar, desde pequeña, en un convento en el que le enseñarán el arte de no pensar: «En un pequeño convento, lejos de toda práctica / La hice educar de acuerdo con mi política, / Es decir, ordenando los cuidados imprescindibles / Para volverla tan tonta como fuera posible». Por supuesto, Molière no es Arnulfo: lo muestra por el infortunio que le inflige a su personaje. Porque mientras tanto, la dulce Agnès ha descubierto su «verdadera escuela»: la del deseo y las pulsiones naturales. Un joven apuesto pasa debajo de su ventana. Él le habla, ella lo desea. Esa es para las mujeres, según Molière, la «buena escuela»: ¡la única! Los viejos no tienen nada que ver con eso. Las mujeres se dirigen naturalmente hacia su destino: el amor, seguido por la reproducción. Molière aprovecha incluso esa fábula para volver a zaherir a las preciosas, que «solo hablan de círculos y de alcobas» ¡y que escriben! Chrysalde les contrapone un «juicio moderado», que según los críticos, sería el de Molière. Hay que encontrar un justo medio, ni demasiado tonta, ni demasiado sabia, para poder elegir ser honesta.

Molière exhibe toda su mordacidad en *Las mujeres sabias*. ¡Estas tienen realmente el «deseo abusivo» de instruirse! Clitandro: «Las mujeres doctas no son de mi agrado. / Consiento que una mujer tenga talento para todo; / Pero rechazo en ella la pasión chocante / De hacerse sabia para presumir de ser sabia; / Y me gusta que ante las preguntas que le hacen, / Simule que ignora las cosas que sabe; / Y que sepa ocultar sus estudios». Una vez más, el autor ataca en todos los frentes —¡con ingenio por supuesto, como Aristófanes!— a las preciosas, e incluso a las auténticas mujeres instruidas, como Anne Dacier o Anna Maria van Schurman.

Preciosas. Marie de Gournay, que amaba las palabras vivas y crudas, tenía razón al oponerse a los amaneramientos del lenguaje precioso. Pero las preciosas, en el fondo, no eran tan puritanas. A menudo se recuerda, a través de Molière, la idea de una sexualidad exangüe, una repulsión hacia las «naturalidades» del cuerpo. Es una verdad parcial. Por una parte, el movimiento preciosista se inserta en los aspectos excéntricos y barrocos de la Contrarreforma, que entraña una renuncia a la carne semejante al de los comienzos del cristianismo; por otra parte, ese movimiento reúne por primera vez a mujeres y niñas que salen de su aislamiento, y las incita a expresar sus deseos. La crítica feminista moderna ha revelado el importante papel desempeñado por el movimiento precioso en una nueva conciencia de la dignidad, pero sobre todo de la libertad femeninas, mostrando que desempeñó un papel mucho más contestatario y audaz del que se supone. Esas mujeres tomaron posiciones sorprendentemente avanzadas sobre la sexualidad, el matrimonio y la procreación obligatoria. Denunciaron la forma patriarcal y comercial del matrimonio, y muchas veces el matrimonio en sí mismo. Querían unir la sexualidad con el sentimiento, pero sobre todo con la autenticidad del deseo. Algunas llegaron a pregonar una unión libre. Y eran, sin duda alguna, antinatalistas. La novela de Michel de Pure, *La précieuse ou le mystère des ruelles* (1656-1658), ofrece un buen testimonio de ello. Contra el familiarismo patriarcal, las preciosas preconizaban una elección consciente de la maternidad, valorizando todos los métodos de anticoncepción, entre ellos la «interrupción voluntaria del embarazo» de la época, un poco rudimentario (hierbas, cabalgatas, etc.), compartir la autoridad, incluyendo la parental, en la pareja (un mes o un año, alternadamente), el derecho de la mujer de darle su nombre al niño nacido en «ese momento de su autoridad». Citemos a la preciosa Sofonisba:

> Yo querría observar esta forma y esta manera en el matrimonio: tener la libertad de hacer y recibir votos según la

> voluntad de nuestras almas […]. Que si esa voluntad tuviera más o menos duración, si esos ardores fueran más o menos fuertes, inmediatamente, y a la primera queja de uno de ellos, la libertad de separarse intervendría en sus deseos y sería la única consecuencia del enfriamiento de su relación. Tú me amaste, yo te quise […] te devuelvo a ti y regreso a mí.

Al acceder a las letras y a las ciencias, las preciosas reivindicaban a un ser autónomo. Descubrían también un placer y un gusto por el verbo y la conversación. Conversación entre mujeres, pero también esas deliciosas conversaciones con «los del otro sexo», sin la presión de pasar al acto y sus temibles consecuencias, ya que aún no existía una sana anticoncepción. Las preciosas se divertían, bromeaban, holgazaneaban, se entregaban a ocupaciones culturales (poesía, música, pintura), hacían durar la juventud de las niñas, pasaban agradablemente el tiempo. Su movimiento fue una reacción paradójicamente hedonista, y parcialmente lograda, contra las austeridades de la Contrarreforma.

Verdaderas mujeres sabias. En ese tiempo, existían también auténticas mujeres sabias. Aquí hay dos. En su libro *¿Es el estudio de las letras adecuado para una mujer cristiana?* (1640), la holandesa Anna Maria van Schurman (1607-hacia 1678) asume una posición clara: «Solo se trata de saber si en el siglo en que vivimos, es principalmente conveniente que una niña se dedique al estudio de las buenas letras y al conocimiento de las artes». Este prodigio de las letras y los idiomas, un verdadero fenómeno, fue discípula epistolar de Marie de Gournay, que le reveló su feminismo. «Ella sabía muy bien hebreo, caldeo, siríaco, árabe, griego, turco, latín, francés, italiano, español, inglés, alemán, flamenco. […] Además era versada en todas las ciencias y artes» (matemática, química, astronomía; música, danza, pintura). ¿Cómo se instruyó? Por un lado, gracias a preceptores en la casa y con una buena dosis de voluntarismo; pero también yendo a escuchar, ¡oculta detrás de una cortina!, algunas clases de la universidad. Elsa Dorlin la incluye, junto con Marie de Gournay, Poullain de la Barre y Gabrielle Suchon, en lo que ella denomina el «feminismo lógico», que procede por discurso y demostración. Como Juana Inés de la Cruz en México, Anna Maria van Schurman padecía sus talentos «excesivos» en una época en que no sabía cómo usarlos y para la cual, pasada la primera juventud, constituía una anomalía demasiado extraña. Como otra mujer ilustre de la que hablaremos más adelante, la reina Cristina de Suecia, terminó su vida en una secta mística

cercana al Movimiento del Libre Espíritu, donde vivió una amistad un poco misteriosa con un padre o hermano.

Anne Dacier (1647-1720), vinculada al movimiento preciosista por su relación con Gilles Ménage —un erudito que fue también preceptor de Madame de Sévigné—, parece haber tenido un camino más laico. Se destacó en el terreno de las letras por sus traducciones, entre ellas, del griego, en 1711, de la *Ilíada* de Homero. Gilles Ménage le dedicó su *Historia mulierum philosopharum* (1690. *Historia de las mujeres filósofas*): «A la más sabia y talentosa de las mujeres».

Varios hombres también tomaron partido, en el siglo XVII, por la instrucción de las niñas. François Poullain de la Barre (1647-1725), cartesiano, sacerdote en Champagne antes de convertirse al protestantismo, publicó en forma anónima, en 1674, *De la educación de las damas para la formación del espíritu en las ciencias y en las costumbres* (Cátedra e Instituto de la Mujer, Madrid, 1993). El año anterior, también en forma anónima, había publicado un texto que hizo correr mucha tinta: *De la igualdad de los dos sexos. Discurso físico y moral en el que se ve la importancia de deshacerse de los prejuicios*. Si no hubiera cambiado de opinión en *De la excelencia de los hombres contra la igualdad de los sexos* (1675), que refutaba sistemáticamente los argumentos esgrimidos en el libro anterior, se lo podría tomar, como lo hicieron Simone de Beauvoir y Élisabeth Badinter, por un parangón del feminismo masculino del Gran Siglo. Pero él era el «hombre de las conversiones». Algunos críticos, empezando por Pierre Bayle, dijeron que esta palinodia que llega hasta la caricatura sería «irónica», o en todo caso prudente, al estilo, quizá, de la de André le Chapelain en el siglo XVIII. ¡Pero esta gimnasia dice mucho sobre el carácter espinoso de ese tema en aquella época!

En la primera mitad del siglo XVII hubo una corriente feminista cristiana minoritaria. El padre Dubosc y François de Grenaille se oponían firmemente al antifeminismo radical de Bossuet. La mujer «no debe ser ni esclava ni amante, sino compañera —escribió Dubosc—. Los dos sexos son igualmente honrados por Dios en la creación, hechos por una misma mano, sujetos a las mismas leyes y para un mismo fin».

François de Grenaille expuso en *L'Honnête Fille* (1639) su plan de educación. La instrucción es un derecho para las mujeres: «Cultivar el espíritu es una de las divinas ocupaciones que concierne a toda la especie de los hombres. El sexo no dispensa de ello a las mujeres, porque la inteligencia está

unida al alma, y no a la figura». Además de la lectura de libros piadosos, les recomendaba a las mujeres libros de filosofía, lógica, física y elocuencia. Por supuesto, Grenaille no era tan generoso en cuanto a su libertad sexual, porque el honor de las jóvenes se relacionaba con su virginidad.

Una religión del Libro —y por lo tanto, del texto— sembró los primeros gérmenes de la instrucción femenina. Ese resultado contradecía las intenciones de una sociedad reaccionaria, monárquica, violenta, austera y misógina. Por eso le resultaba difícil saber qué partido tomar, en una «navegación sin instrumentos», en la que las mujeres encontraban ventajas y desventajas. Pero hasta el final del Antiguo Régimen, el proceso casi no fue más allá de la clase que lo había generado dialécticamente: la aristocracia, junto con una reciente burguesía satélite. Quedó atascado hasta un movimiento de sociedad que barrería con los antiguos marcos de autoridad política y de autoridad espiritual, esforzándose por construir una República laica.

LA AMISTAD COMPLICADA

Para Gilles Taurand, amigo de infancia

Montaigne estableció con Marie de Gournay un «feminismo práctico». Probablemente menos con su mujer, Françoise de La Chassaigne, y con su hija legítima, Leonor, única sobreviviente de los seis hijos que tuvo. La misma contradicción se vio, dos siglos más tarde, en Diderot: bastante misógino en teoría, pero encantador amigo de las mujeres, disfrutaba y buscaba su compañía, apreciaba y valoraba su libertad, su autonomía —e incluso su libertinaje—, pero también su ciencia. En cambio, fue un cancerbero de la virtud de su hija Angélica, a quien le desaconsejó el uso de su curiosidad.

Nuestro nuevo período es el primero en proporcionarnos rasgos igualmente ricos de ese fenómeno. El amor cortés había liberado, contra la *enemistad intersexuada* del cristianismo clerical, un sentimiento de *fraternidad ontológica* entre mujeres y hombres. Pero se trataba de amor y no de amistad. Diría lo mismo de esas relaciones en el contexto místico de los Hermanos y Hermanas del Libre Espíritu: amor también, platónico o encarnado.

Algunos documentos fragmentarios nos hacen suponer una amistad entre hombres y mujeres en algunas escuelas filosóficas de la antigua Grecia —¿en el jardín de Epicuro?—, pero falta literatura sobre eso. Por otra parte, ¿se

trataría de amistad? La *philia* griega, en teoría, parece dirigirse solo al semejante. ¿Y qué podía ser más diferente, en la antigua Grecia, que un varón y una mujer? Esas mismas diferencias aparecían en los contextos del judaísmo y del islam. (Jesús a su madre, en las bodas de Caná le pregunta «¿Qué tengo yo contigo, mujer?»).

Pero al parecer, entre el Renacimiento y el final del Antiguo Régimen, se inventó esa cosa nueva que era la amistad entre los sexos. Las anteriores reservas desaparecen ante la claridad de las pruebas: miles de cartas de amistad intercambiadas en esa época. Aunque este período no supo crear la escuela de las niñas, al menos creó la amistad complicada. Este hecho comprobado no nos dispensa de la necesidad de comprenderla. ¿Cómo fue posible que existiera algo tan misterioso, en franca contradicción con las teorías de quienes la vivieron?

En este caso, la amistad complicada estaba mediada por textos. A veces, un texto que era el portavoz de la relación entre amigos (Gournay y Montaigne), otras veces, un texto que expresaba o regulaba su relación —sus cartas— (Isabel de Bohemia y Descartes), y otras, textos que escribían juntos, por separado o cotejando sus escritos. ¿Un interés cultural compartido sería la base necesaria de ese tipo de amistad? ¿El amor de un texto, el amor en un texto, por el texto, a través del texto?

Cuarteto polar. En la primavera de 1643, la princesa Isabel de Bohemia conoció a Descartes en La Haya. Ella tenía veinticinco años; él, cuarenta y siete. Isabel era la hija del rey destituido de Bohemia, Federico V, que la había dejado huérfana cuando ella tenía catorce años. Isabel vivió exiliada con su familia en Holanda. Leyó las obras de Descartes, sus *Meditaciones*, su *Discurso del método*. En el comienzo de este había leído que Descartes lo escribía en lengua vulgar —en este caso, en francés—, entre otras cosas, para que las mujeres pudieran leerlo. Recordemos que ellas no leían latín. ¿Cómo no apreciar esta delicadeza?

Descartes no era de esos filósofos con cátedras en la Sorbona que solo escribían para los filósofos certificados por la propia Sorbona: en esto se parecía a Montaigne. Era un laico y un caballero. ¿Era un filósofo popular? Sí, tanto como podía serlo en aquella época un gentilhombre de la pequeña nobleza rural, aventurero del pensamiento, un hombre que pensaba solo, en primera persona, y que ponía como principio de su filosofía —aunque no siempre lo lograba— la suspensión del juicio con respecto a los dogmas, los relatos, los argumentos de autoridad; un hombre que, al producir una demostración racional de la existencia de Dios, mostró que esta no es segura y

que su afirmación dogmática no podría satisfacer a un filósofo. Esto le valió serios reproches de la Sagrada Sorbona, hasta el punto de que debió huir de su país natal y refugiarse, para pensar libremente, en la «libre Holanda», república de la época. Más allá del cenáculo de los doctos, Descartes buscó un público de no profesionales. Quería «volver popular la filosofía», apelando al sentido común: «La cosa mejor repartida», decía, y, contra la erudición, a la «luz natural». «No ser útil a nadie —escribió—, es no valer nada» (*Discurso del método*, VI), y debemos «procurar, en cuanto nos es posible, el bien general de todos los hombres».

En estos términos y sobre estas bases, conoció a Isabel en Holanda. Conversaban en francés. Isabel hablaba y escribía en este idioma a la perfección. Ella aprovechó para escribirle una primera carta, que instauró durante siete años, hasta la muerte prematura del filósofo, una profunda amistad epistolar. Una carta del 16 de mayo de 1632 expresa el pesar de ella al haberse enterado de que Descartes había tratado de verla y ella había faltado. Esa carta reparaba la falta con una casi presencia.

No se trata de una carta mundana como las que se intercambiaba entre «gente de mundo», sino realmente de una carta filosófica. Isabel instituyó esa novedad, desmintiendo el principio hasta entonces admitido de que «el género epistolar es originalmente un género masculino» (Marc Fumaroli). Precisamente, Montaigne y Justo Lipsio han aclimatado en la cultura católica la concepción erasmiana de la carta (Erasmo, *De la manera de escribir cartas*) que, «apropiada para la libertad de las grandes almas, [les] abre el camino de la originalidad personal». La novedad es que en este caso se trata de una mujer, de una joven cuya correspondencia con un filósofo se inscribe en la cultura literaria de su época superando el interés ya muy rico de una simple relación personal**[93]**.

En la decimoquinta línea de su primera carta, Isabel le planteó a Descartes esta difícil pregunta: «¿Cómo puede el alma del hombre determinar a los espíritus del cuerpo para hacer acciones voluntarias, si no es más que una sustancia pensante?». Descartes respondió de inmediato. La correspondencia continuó entre las ciudades del norte hasta la fecha fatal de diciembre de 1649, cuando Descartes falleció en Estocolmo de un resfriado: precisamente él, que disfrutaba de quedarse en la cama hasta el mediodía, al calor de la estufa.

Esta correspondencia, como la amistad que la sustentó, escapó por su carácter mixto a la concepción erasmiana de la carta. Los autores de esa correspondencia no son dos espíritus «universales» por ser implícitamente

masculinos. Una mujer le escribe a un hombre y un hombre le escribe a una mujer. Isabel no se limita a plantearle a Descartes cuestiones filosóficas y formular objeciones que él vuelve a discutir en sus respuestas. Isabel habla de ella, de la mujer que es, de su cuerpo, de sus sensaciones, sus recuerdos, sus malestares y sus sueños. Estimulado por ella, también René Descartes habla de sí mismo, como varón, como niño. Habla de su cuerpo, de su salud, de sus recuerdos, de sus imágenes. Esta doble confidencia hace entrar el cuerpo en la filosofía de Descartes como un objeto de interrogación primordial, hasta el punto de que la correspondencia con Isabel generó en él una obra nueva, que le dedicó por haber nacido de ella: el *Tratado de las pasiones del alma*. ¿Responde en ella a sus preguntas? No es seguro. Pero se las plantea a sí mismo y se las plantea a la filosofía.

Pierre Chanut, embajador de Luis XIV en Suecia, conocía esas cartas. Él mismo vivía en la corte de una princesa extraordinaria: Cristina de Suecia. Ella tenía diecinueve años, el físico un poco rudo de una Diana y una salud increíble. Se levantaba a las cuatro de la mañana en el invierno polar. Sabía todo y quería saberlo todo. Montaba a caballo, cazaba ciervos, osos y zorros. Un día se cayó de un pontón en el mar glacial durante la botadura de una nave, salió como si no hubiera pasado nada y continuó su jornada real. Tenía amantes, hombres y mujeres. Aborrecía el matrimonio hasta el punto de renunciar a su corona real para evitar una boda obligada.

Chanut estaba perdidamente enamorado de ella y Descartes lo adivinó: «Y aunque yo le preguntara, en conciencia, si usted no ama a esa gran reina, junto a la cual está presente, y usted dijera que solo siente por ella respeto, veneración y asombro, yo no dejaría de considerar que tiene usted también por ella un afecto muy grande. Porque su estilo es tan fluido cuando habla de ella…». Chanut quiso conectar a Descartes no solo con Cristina, sino con la princesa Isabel, a quien también conocía. Soñaba con constituir entre todos ellos, según dice Jean-François de Raymond, una especie de cuarteto mixto y amistoso de inteligencias. Cristina invitó a Descartes a Estocolmo: quería tomar clases con él. Desde lejos, Isabel admiraba a Cristina: «Una persona tan realizada, que libera a nuestro sexo de la acusación de imbecilidad y debilidad que los señores pedantes suelen hacerle».

Mientras tanto, Cristina también le hacía preguntas a Descartes, en francés, además. Chanut actuaba como intermediario. Descartes respondía a las preguntas de Cristina bajo la apariencia de cartas dirigidas a Chanut. Los temas que planteaba la reina no eran anodinos: nada menos que la naturaleza del amor y la diferencia entre el amor a Dios y el amor sensual. Descartes

respondía escrupulosamente, con fineza. Este fragmento de su respuesta a las preguntas de Cristina constituye una bonita definición desviada: «Cuando amamos, la sangre más pura de nuestras venas fluye abundantemente hacia el corazón, y esto envía una cantidad de espíritus animales al cerebro, y así nos da más fuerza, más vigor y más valentía».

A Cristina le gustaban tanto las respuestas de Descartes que reiteró su invitación. Descartes se resistió, pero terminó por aceptar. En el otoño de 1649, partió a Suecia. Le escribió a Isabel su última carta desde Estocolmo, el 9 de octubre, pidiéndole sus noticias de parte de la reina.

Chanut asistió a sus últimos momentos.

Refinamientos. La calidad social de los protagonistas de esas relaciones epistolares es solo una mínima parte de ellas, aunque explica la delicadeza de su lenguaje y su formidable capacidad de expresarse con elegancia en otro idioma. El arte de reconocerse, de apreciarse, de admirarse en sus diferencias. El arte de esperar, de disfrutar de la presencia pensada del otro y reducir a través de la carta las distancias espaciales y temporales, construyendo, pese a ellas, una «común presencia». La correspondencia es un arte de consideración de la distancia. Entra también en el marco de un «dominio de la fecundidad».

Marie de Gournay y Montaigne, Descartes e Isabel, y luego Chanut y la reina Cristina, pusieron en acto las proezas de una amistad que, entre otras cosas, se tradujo notablemente en la fecundidad de una obra.

Al mismo tiempo que los espíritus más cultos de la época se esforzaban por destruir la animosidad entre los sexos, con una conciencia sagaz de sus diferencias fácticas, se escribía otra página de las ideas feministas en la relación mística. Cuando la amistad complicada se desarrollaba en una delicada evaluación del «dos» sin fusionarse, en un terreno racional y mundano, en el mejor sentido del término, algunos místicos, mujeres y hombres, se relacionaron con el otro sexo por intermedio de una tercera instancia transcendente, a la que llamaban Dios. El resultado paradójico de esta mediación era que, como ellos decían, llegaban a una especie de fusión que iba más allá de los límites de la alteridad.

PAREJAS MÍSTICAS

«Quedéme y olvidéme,
el rostro recliné sobre el Amado,

cesó todo, y dejéme,
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado».

JUAN DE LA CRUZ

En su poema «Noche oscura», el místico español Juan de la Cruz emplea la primera persona del femenino para describir desde el interior el camino del alma que se une a Dios. En el comienzo, dice claramente: «Con ansias, en amores inflamada».

El comentario racionalista sería: es lógico, ya que es el alma quien «habla» («Canciones del alma que se goza de haber llegado…»), y la palabra «alma» es femenina, y por lo tanto, los adjetivos concuerdan en género. Pero ¿por qué el alma es «femenina» en todas las lenguas latinas, así como ya entre los griegos: *psychê*? Y ¿qué obliga a este místico a tomar la voz de una mujer que va a encontrarse con su amante en un jardín secreto para unirse a él y «dejarse»?

Es un lugar común de la mística de todos los tiempos y lugares usar metáforas amorosas y «femeninas». Sí, pero ¿por qué ese lugar común, por qué precisamente en la mística y de ninguna manera en la religión (monoteísta) que se vive, se piensa «en masculino», en el *agapé* condescendiente, en el mejor de los casos misericordioso, y en el peor, celoso y salvaje, y no en los fervientes transportes del eros?

Está presente «lo femenino» en la mística. Pero no en toda: en aquella que tiene como palabra central el término «amor», que es a veces una expresión poética. Existe además un misticismo especulativo, incluso metafísico o escolástico, que aparece en el simbolismo y el esoterismo, el hermetismo, incluso el ocultismo, cercano a la etimología. «Mística» es una palabra vinculada a los términos griegos *mustes*, *mustikos*, *musterion*: cosas ocultas, misterios, iniciación. También se pueden distinguir una mística «caliente» y una mística «fría[94]». Solo hablaré aquí de la primera, en la que se encuentran resonancias femeninas, y algunas asombrosas relaciones de parejas. En la práctica, las cosas no son tan categóricas. Hay poco amor y poco de femenino en el Maestro Eckhart, Ruysbroek y Nicolás de Cusa, pero existen en varios de sus discípulos.

¿Por qué incluimos la mística en una historia de las ideas feministas? ¿No es el misticismo una mistificación superlativa de la mujer, como dice Simone de Beauvoir al final del *El segundo sexo. La experiencia vivida* (tomo 2)? «Esos esfuerzos de salvación individual solo podrían terminar en fracasos. O

la mujer entra en relación con algo irreal: su doble o Dios; o crea una relación irreal con un ser real. En todo caso, no aprehende el mundo, no se evade de su subjetividad, su libertad permanece mistificada».

Sin embargo, querría destacar en algunos místicos —hombres—, esas maneras de expresar ideas feministas, explícitas o implícitas.

Explícitas, en el asombroso cabalista normando erudito y políglota Guillaume Postel; en Fénelon, que tomó sobre la «cuestión de las mujeres» y la educación de las niñas posiciones muy opuestas a las de Bossuet, el terrible teórico de la Contrarreforma: defendió a Jeanne Guyon, una mujer agredida por esa Contrarreforma, y se convirtió en su fiel amigo. Guillaume Postel y Fénelon tienen otro punto en común: su pacifismo.

Implícitas, en Juan de la Cruz, que fue amigo y compañero de lucha de Teresa de Ávila.

Notemos en ambos casos la frecuencia del funcionamiento en pareja igualitaria, ligado por un sentimiento de profunda comunión.

Planteamos algunas cuestiones teóricas.

¿Por qué aparece el universo considerado femenino, e incluso el feminismo en la mística? ¿Cómo entender que tantas mujeres se hayan lanzado a la vía del misticismo, por lo menos desde el comienzo del cristianismo hasta la última modernidad? Pienso, por ejemplo, en el misticismo filosófico de Simone Weil. E incluso en el de la muy política y anarquista «Séverine» (Caroline Rémy), con sus *Páginas místicas*. ¿Por qué las religiones constituidas siempre desconfiaron del misticismo? ¿Por qué disuadieron de ello particularmente a las mujeres, y a menudo las persiguieron?

Para una conciencia agnóstica o francamente atea, ¿hay algo valioso para preservar en la mística, aun cuando se lleve a cabo una lucha inequívoca contra la opresión religiosa?

Confusiones y diferencias. Los místicos aparecen a menudo entre los sacerdotes, monjes o monjas. A veces son beatificados o canonizados, es decir, «recuperados» (como Teresa de Ávila y Juan de la Cruz) mucho tiempo después de su muerte, y después de haber sufrido mil tormentos de las instancias clericales. Georges Bataille intentó formular una mística atea (*Suma ateológica*, *La experiencia interior*, *Las lágrimas de Eros*, etc.), pero la mayoría de las místicas aparecen en el marco de las religiones constituidas, aunque habiten en los márgenes, sospechosos de sincretismo o de ecumenismo.

A pesar de la diferencia de idiomas, existe cierta relación entre Juan de la Cruz y Al-Hallaj (siglos árabes IX-X). No solamente el místico y el clérigo no profesaban lo mismo, sino que sus formas de conciencia se oponían drásticamente: desapego, vida interior, «inquietud de sí mismo» en el místico, contra preocupación de controlar la vida social, los asuntos del mundo y la vida de los demás en el clérigo.

Se puede hablar, en un sentido, de una mística cristiana (católica, protestante u ortodoxa), de una mística judía, de una mística musulmana (sunnita o chiita, etc.). También se encuentran místicos en el hinduismo y en el budismo. Quienes los profesan utilizan el lenguaje de una religión determinada y aceptan implícitamente su corpus doctrinal y sus dogmas, aun cuando los transforman sobre todo en figuras de retórica y de emoción.

El místico no afirma una «creencia en Dios», no formula la tesis de su existencia: lo ama y —en el límite—, «se acuesta con Él», se encuentra y se une con Él, y goza de Él. No necesita creer en Dios: él lo sabe, en los dos sentidos relacionados en español con esta palabra: conocimiento y sabor. No se necesita creer en algo que se saborea.

No hay ninguna obediencia en la mística. Muy poco rito y culto público. No se puede obligar ni obligarse a ser místico. Es un proceso puramente individual, no comunitario. «He rechazado el culto debido a Dios, y ese rechazo era para mí un deber, mientras que para el musulmán es un pecado», escribe el místico musulmán Al-Hallaj en *Diván*. Esta frase, que lo llevó al suplicio, describe perfectamente la actitud del místico con respecto al rito exterior, reducido por él a una afectación hipócrita que cualquiera puede practicar fuera de todo sentimiento personal, y no es más que repetición y conformismo.

La experiencia mística interior, en cambio, vivida y experimentada dentro del alma individual, no tiene más testigo que un Dios objeto de amor y no de temor, e incluso de dilección. En la mística, no todo es gozo y júbilo. La mística o el místico también experimentan sufrimiento: tiene lugar en esa relación íntima (yo y Él, o más bien Tú) cuando no se puede lograr su visión, su sensación. Pero los valores afirmados por los místicos son de alegría y voluptuosidad: a eso tienden.

Se ha comparado a menudo, con justa razón, la estructura mental de la mística, acompañada por su teatralidad, sus erotizaciones del cuerpo, sus alternancias de dolor y goce, con la histeria. Freud comparaba la estructura mental de la religión con la neurosis obsesiva. Los freudianos consideran la

histeria como una patología más bien femenina, y la neurosis obsesiva como una patología más bien masculina.

Es probablemente por eso que la mística (lo dice Simone de Beauvoir) es más habitual en las mujeres que en los hombres. Ella sostiene que estos últimos son escasos, pero que su fervor reviste una «figura intelectual muy depurada»: yo no concuerdo con esto. Es fácil hacer una lectura reduccionista de la mística remitiéndola a una etiología sexual. Pero es imposible negar la cooperación de los dos sexos en esa forma erotizada de la conciencia religiosa.

La nada puritana Ninon de Lenclos decía: «Si Dios se les aparece con más frecuencia a las mujeres, será porque desea hacerlas partícipes de un misterio que quiere hacer público». De un misterio, es difícil hablar, sobre todo si se tiene poco lenguaje. Entonces se deja hablar al cuerpo. La misma Ninon dijo también, menos devotamente: «Si Dios me hubiera hecho el honor de consultarme, le habría aconsejado colocar las arrugas de las mujeres debajo del talón».

La conciencia mística es, según el análisis de Hegel (*Fenomenología del espíritu*), una conciencia desgarrada que exalta a su Dios sobre todo porque se denigra y se mortifica a sí misma. Se podría decir con Feuerbach: «El hombre afirma en Dios lo que niega en sí mismo». Pero la gran diferencia entre mística y religión es que la primera afirma la posibilidad para la conciencia humana, en momentos de *flash*, de deslumbramiento, de *éxtasis*, de recuperar en la unión esa esencia divina que ha proyectado fuera de sí misma.

Los místicos formulan frases que les valieron en todo tiempo y lugar la persecución de los clérigos: «Yo soy Él, Él es yo»: «Amada en el Amado transformada», dice Juan de la Cruz, que se puede traducir como «Yo soy (me volví) Dios». «Yo soy la verdad creadora», escribe Hallaj. «Mi yo es Dios».

Teresa de Ávila lo expresa de una manera más discursiva, pero la experiencia es la misma: «… en el arrobamiento del que hablo, el alma está tan unida a Dios *que se hace una misma cosa con él*». Esta deificación de la conciencia humana que le hace compartir la naturaleza divina directamente, sin necesidad de esos intermediarios que son los sacerdotes y sus rituales, esta reapropiación en sí en la voluptuosidad de lo que el hombre ha negado en sí mismo les resultaba insoportable a los clérigos, y era pasible de las más severas persecuciones. Esa formulación herética es para ellos aún más grave que la que niega la existencia de Dios. Recordemos el destino de los Hermanos y Hermanas del Libre Espíritu, particularmente el de Marguerite Porete, quemada viva en la place de Grève de París.

El amor poema. El místico puede ser mujer o varón, pero algo es seguro: habla de amor. El amor es su objeto primordial. Por eso, el público lector de los místicos supera ampliamente al de los creyentes, como también el de las comunidades religiosas. Se puede hacer una lectura «no creyente» de ellos. Seamos o no creyentes, leemos con igual placer este poema del persa (musulmán) Baba Tahir Hamadani (siglos X-XI): «Una brisa que llega, levantando los bucles de sus cabellos / Es más dulce para mí que el aroma de los jacintos / A la noche, cuando estrecho su imagen en mis brazos / Al alba, encuentro el perfume de las rosas en mi lecho».

¿Puede haber un más bello poema de amor, del sufrimiento, de la alegría y de la obsesión carnal de amar? Se puede responder que la poesía está hecha de metáforas, es decir, de comparaciones explícitas o implícitas, y que, para expresar su fervor, el místico debe apoyarse en la experiencia humana: el deseo, el sueño, los cabellos, los brazos, el lecho, la «graciosa silueta». Pero ¿cómo negar que el campo léxico de esas comparaciones es erótico?

¿Eros varón o eros mujer? Citemos la visión de Teresa de Ávila ilustrada por Bernini en una famosa escultura romana, que comentó Jacques Lacan en su Seminario Encore («Otra vez»): «Veíale en las manos (del ángel) un largo dardo de oro… Este me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas. Al sacarlo, me parecía las llevaba consigo y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios».

Esta experiencia tiene la temible eficacia de un fantasma. «Teresa goza», dice Lacan. ¿Y qué importa la naturaleza imaginaria del fantasma, si el goce es tan real? Esa descripción supone en todo caso el conocimiento experimentado del referente que ella «sublima».

Los textos místicos muestran una abundante retórica nupcial: esponsales, matrimonio, himeneo, pareja masculino-femenina, lecho, altar de boda, comida, vino que se bebe en la ceremonia.

Hasta aquí me referí a la mística en general, omitiendo el contexto cultural y el período. Veamos ahora a estas parejas en ese período en sus aspectos feministas, mencionando tres conjunciones distantes por la época, pero asombrosamente parecidas: Guillaume Postel y la madre Juana, Teresa de Ávila y Juan de la Cruz, Madame Guyon y Fénelon.

Un normando en Venecia. Guillaume Postel (1510-1581), pensador nacido en Barenton (Mancha), que se inscribe en el movimiento de la Cábala cristiana, fue uno de los hombres más eruditos de su tiempo. Hablaba griego, hebreo, árabe, armenio y otros ocho idiomas orientales de los que presentó, en

1538, una gramática comparada. Cosmógrafo, filósofo, matemático, bachiller en Medicina, recolectaba en Asia Menor manuscritos raros, que revendía en Europa. Enseñó matemáticas y lenguas orientales en París. La cantidad de sus oyentes era tan grande que debió reunirlos en un patio y hablarles desde una ventana. Tuvo muchos enemigos. Varios consideraban que estaba totalmente loco. Lo persiguieron por su ateísmo y lo encarcelaron dos veces.

En 1547, cuando tenía treinta y siete años, conoció en Venecia a una misteriosa Juana, «virgen veneciana», «doncella de doncellas», una enfermera mística extática que había tenido varias visiones de Cristo. La dama, de cincuenta y un años, se encontraba en el centro del mundo expandido: entre Oriente y América, en la Europa de donde surgiría la renovación. Fue un encuentro fulminante: Postel vio en Juana a un mesías femenino, la redentora del Nuevo Mundo de paz y concordia en el que anticipó la epifanía de las mujeres.

El mundo viejo estaba basado en una oposición binaria y antagónica de los seres y las cosas: materia y forma, guerra y paz, vida y muerte, trabajo y descanso, fuerza y debilidad, mujer y hombre. El mundo nuevo debía superar esas contradicciones después de trastocarlas mediante una reapropiación en Dios de sus aspectos femeninos (la Shejiná de la Cábala). La madre Juana realizó ese trastocamiento con el matrimonio espiritual de esa nueva Eva con un Jesús masculino que podía ser el propio Postel. Postel consideraba que Eva había servido al plan de Dios al dejarse tentar por el diablo, ya que esto le había permitido desenmascarar a Satanás. Sin su audacia, el mal reinaría en el mundo.

En su lógica cabalista, distinguía dos partes de la razón humana. Una superior, el *animus*, principio masculino, y el otro, inferior, el *anima*, principio femenino. El principio superior debía descender hasta el inferior para iluminarlo con su fuego sagrado. Entonces «el sexo femenino consumaría la perfección del mundo».

Para Maïté Albistur y Daniel Armogathe, Guillaume Postel es uno de los principales teóricos del feminismo, de mediados del siglo XVI[95]. Junto con Cornelio Agripa, tomó posición contra los autores misóginos. Consideraba que la subordinación de las mujeres era un abuso de poder de los hombres, contrario a la voluntad divina. Pero amplió el debate feminista con una visión muy personal del papel de la mujer en el futuro.

Esta «glorificación abstracta de la mujer» completamente utópica no modificó seguramente su situación concreta. Pero se puede admitir en Postel

una especie de anticipación visionaria del advenimiento de las mujeres en el mundo que la mayoría de sus contemporáneos no imaginaba ni deseaba.

Lamentablemente, no disponemos ni de textos de la madre Juana, ni de documentos que podrían darnos acceso a su realidad material. Pero hay algo conmovedor en ese pensamiento de un hombre que se decía iluminado y vivificado por la persona de una mujer. «Es ella, y no yo, quien vive en mí», escribió Postel. ¿Cuál fue exactamente la naturaleza de ese encuentro en Venecia? Solo se sabe, por la confesión de Postel, que transformó su vida y su pensamiento infundiéndole una obra.

En cambio, hay más detalles sobre la vida, la personalidad, las obras y los vínculos de Teresa de Ávila y Juan de la Cruz.

La mística activista. Teresa de Ávila (1515-1582) es la historia de una voluntad individual e inflexible de ganar activamente su propia salvación. Su padre, converso nacido en una familia judía, se bautizó, luego volvió al judaísmo, y más tarde, nuevamente al catolicismo. Ejerció una gran influencia sobre su hija, en forma de una lucha reactiva. Contra su padre, de quien era la hija preferida, Teresa tomó la decisión de hacerse monja carmelita, a los veintidós años. Una anécdota autobiográfica (*Libro de su vida*) revela su precoz capacidad de iniciativa. Hacia los siete años, arrastró a su hermano Rodrigo a huir de la casa para ir a tierra de moros para hacerse mártires y ganar cuando antes el Cielo, «para gozar allí —escribió— delicias inefables de las que nos alimentaban nuestros libros». Los padres atraparon a los fugitivos. Ellos se fueron a jugar a las ermitas en cabañas que habían construido en un jardín.

Desde su infancia, Teresa mostró una ambición por la proeza, la obra grande, el destino excepcional y una autoafirmación. Por esa razón, algunos la consideraban viril. Sin embargo, Teresa estaba moldeada por su feminidad y una gran sensualidad que ella misma confesaba. Fue una adolescente bonita y atractiva, y se dejaba tentar por sus éxitos. En sus memorias, confiesa un idilio con uno de sus primos. El padre intervino mandándola al convento sin sospechar las enormes ventajas que obtendría de ello, contra su voluntad, diez años más tarde.

Porque la ambición de Teresa no era la de ser la devota esposa de un comerciante castellano. Sus esponsales no serían menos que divinos. En ese contexto de fe cristiana, ni siquiera un príncipe o un rey llegaban a la altura de un «Rey del Cielo».

Ella no dudó ni un segundo de su capacidad individual para ser elegida por Dios. Desconfiaba de sus propios éxtasis y visiones: siempre se

preguntaba si eran verdaderos o imaginarios. Buscaba el criterio que los discernía, pero admitía algunos como ciertos: aquellos que surgían de un sentimiento interior, que la transportaban realmente, fuera de toda duda. No le pedía a ninguna autoridad exterior ni a ningún confesor que los confirmara: lo hacía ella misma. De sus visiones extraía su doctrina espiritual de la oración: plegaria silenciosa amorosamente atenta a Dios, «comercio íntimo de amistad en el que uno conversa a menudo a solas con ese Dios por el que nos sabemos amados».

La personalidad de Teresa era demasiado vigorosa como para limitarse a las oraciones. Se lanzó a la Reforma católica, porque la hubo en España, antes de la reacción de la Contrarreforma. Esa Reforma, comparable a la protestante, denunció la degeneración de la Iglesia conducida por Roma, en la que abundaban las prebendas, las concusiones y los beneficios. Teresa fundó la orden de las carmelitas descalzas, que aspiraban a recuperar la pureza ferviente y la pobreza del cristianismo primitivo. Fundó diecisiete monasterios de carmelitas e impulsó la creación de la rama masculina de esa reforma. En ese momento conoció al joven Juan de la Cruz.

La Santa Sede de Roma miraba con recelo ese ferviente activismo que la juzgaba y escapaba a su poder. Teresa fue sospechosa de «iluminismo», es decir, de profesar las tesis «heréticas» de los «alumbrados», que afirmaban la inocencia original y el amor humano como vehículo del amor divino. Por denuncia de la Inquisición, los textos de Teresa fueron llevados a los tribunales. Solo los devolvieron cinco años después de su muerte.

El primer encuentro de Teresa y Juan de la Cruz tuvo lugar en 1567: ella tenía cincuenta y dos años; él, apenas veinticinco.

Teresa persuadió a Juan por la evidencia de su certeza. Coincidían en varios temas, como también en la semejanza de sus orígenes. Juan de Yepes, el futuro Juan de la Cruz (1542-1591), era hijo de un artesano de Toledo, que para la limpieza de sangre era sospechoso. Es posible que también fuera de ascendencia judía. Como su padre murió cuando él tenía dos años, su madre, Catalina Álvarez, «pobre tejedora de cofias», desempeñó un papel importante en su educación. Ella misma era una morisca convertida: algo bastante común en esa época.

Pobre de toda pobreza, educado en la escuela de los pobres, y luego aceptado por los jesuitas como auxiliar de enfermería y asistente, Juan de la Cruz buscaba esa pobreza, esa simplicidad en el contacto directo con lo Divino. Descubrió su retórica refinada en los poetas místicos Luis de León y León Hebreo. Como en el caso de Teresa, su fervor se revestía de la palabra

«amor» y dejaba de lado la especulación abstracta. Fue el primero en seguir a Teresa con entusiasmo en la fundación de una orden masculina de carmelitas descalzos, a los que se opusieron los carmelitas «calzados» o «de la antigua observancia», contrarios a la Reforma, reacios a dejar sus costumbres cómodas y sus privilegios materiales.

El fervor activista de Juan y el hecho de ser escuchado por las mujeres provocaron celos en los carmelitas calzados, que lo encerraron durante ocho meses y medio en una celda sin luz, de la que finalmente se evadió. En esa celda, empezó a escribir sus poemas, mientras escuchaba, según dijo, a través del respiradero de su calabozo, una canción de amor popular. Comenzó con *Glosas a lo divino*, sobre los ritmos de las canciones de amor.

La reforma del Carmelo iniciada por Teresa tuvo dos años de éxito, que repercutieron sobre Juan, nombrado en ese momento prior en Granada. Pero su enemigo, el padre Doria, lo hizo degradar y humillar. Juan de la Cruz murió a los cuarenta y nueve años, de agotamiento.

Alrededor de esta «pareja mística» giraron muchas glosas, hagiografías y una bibliografía gigantesca, pero hay pocos documentos materiales fidedignos. Por las cartas de Teresa a sus confesores y a sus monjas, y su libro *Las fundaciones*, se sabe que el encuentro de 1567 con Juan fue decisivo para ella. Ese joven tenía cualidades extraordinarias. Teresa lo quiso para su reforma. Conversó largamente con él. Lo admiraba, lo llamaba su «pequeño Séneca»: «Aunque es chico, entiendo que es grande a los ojos de Dios… Es de una oración muy elevada y muestra un buen juicio sobre todas las cosas». Trabajaron juntos en tareas materiales. Ella le cosió con sus propias manos, con la tela que le regaló una joven monja, su primer hábito de monje. Viajaban en carreta o a pie. Discutían. Juan dormía sobre un jergón. Él construyó como albañil los cimientos de los conventos. Transportaba personalmente canastos de piedras, de tierra, de vigas.

Teresa relata que ella fue llevada junto con él a un deslumbramiento de una gran violencia. «Una joven monja, sobrina de Teresa, Beatriz de Ocampo, los descubrió a ambos elevados a varios pies del suelo, envueltos en una luz solar». Sus espiritualidades se encontraron plenamente. La misma «locura de amor» los arrastró a una obra común, material y espiritual. La historia los asocia, con justa razón. Juntos, fundaron un mundo y una obra.

La «pareja» de Madame Guyon y Fénelon, ciento treinta años más tarde, en Francia, es muy parecida, aunque ellos practicaron otra clase de misticismo: el quietismo.

La mística «pasiva». Esta nueva historia se desarrolla en Francia en la proximidad de la corte de Luis XIV, sobre el fondo de una disputa religiosa grave que involucró a Bossuet, el teórico oficial de la Contrarreforma. Jeanne Marie Bouvier de la Motte, llamada Madame Guyon (1648-1717), mostraba desde la infancia una personalidad parecida a la de Teresa de Ávila: voluntad de vivir por sí misma, ardor espiritual mezclado con coquetería, sensualidad y un profundo deseo de ser amada. Provenía de una familia noble y devota de Montargis. Su padre profesaba un odio sin piedad hacia los herejes. Su madre, que no quería a las hijas mujeres, la hizo ingresar en el convento de las ursulinas a los dos años y medio. Luego la niña fue llevada de un lado a otro, entre el convento y la familia, y fue «adoptada» transitoriamente por unas damas que se encariñaron con ella, como si fuera un pequeño animal de compañía. A los cinco años, ya tenía visiones. A los doce, se cosió en la piel el nombre de Jesús escrito sobre un papel con una aguja gruesa y cintas. La adolescente se volvió hermosa, de una belleza que sería célebre. La actitud de su madre cambió drásticamente: empezó a adornarla y exhibirla. Empezaron a llegar los pretendientes, pero su padre los echaba. Le eligió un hombre sin encanto, veintidós años mayor que ella, al que la joven nunca había visto: Jacques Guyon. La casaron a los dieciséis años. La familia política vivía en un estilo avaro. Jeanne contó su tristeza y su arrepentimiento por no haberse hecho monja, pero también las nostalgias de sus primeros enamorados.

Tuvo cinco hijos con Jacques Guyon, de los que sobrevivieron dos. Bajo la influencia de una joven mística, la duquesa de Béthune-Charost, hija del superintendente Fouquet, caído en desgracia, Jeanne vivió profundos estados de oración a los que se abandonaba con felicidad. Al enviudar, a los veintiocho años, se lanzó a la aventura: viajes, amistades femeninas y masculinas —fue amiga y confidente de un místico, el padre La Combe—, y escribió sus experiencias.

Por la publicación en 1684 de su libro *Un método de oración breve y fácil*, en el que exponía su manera de ponerse en relación directa con Dios, sufrió las primeras persecuciones. Acusados de herejía, «panteísmo» y «quietismo», el padre La Combe fue encarcelado y Jeanne fue encerrada en un convento.

¿Por qué se atacó tanto al quietismo?

Esta mística desarrollada por el teólogo Miguel de Molinos (1628-1696) se basa en la idea de un reposo o «quietud» del alma absorta en Dios y transformada en él, que permanece pasiva para dejar que Dios actúe en ella. De este modo, la institución eclesiástica y sus ritos se vuelven inútiles, al igual que la resistencia al pecado: el pecado no querido no daña la perfecta

unión con Dios. Volvemos a encontrar en esta nueva formulación la tradición iluminista del Libre Espíritu, y el famoso «inocentismo» de las herejías tan combatidas entre los «alumbrados». El papado condenó las tesis y la persona de Miguel de Molinos y lo encarceló de por vida. El arzobispo de París velaba escrupulosamente sobre toda muestra de quietismo.

Madame de Maintenon, ávida de modelos de espiritualidad para sus niñas del Colegio Saint-Cyr, ordenó liberar a Jeanne Guyon. Jeanne, que tenía en ese momento cuarenta años, conoció a François de Salignac de La Mothe-Fénelon (1651-1715) en casa de su fiel amiga, la duquesa de Béthune-Charost. Fénelon tenía treinta y tres años. Pertenecía a una familia de Périgord de obispos y arzobispos. Era sacerdote, superior de una institución dedicada a convertir al catolicismo a jóvenes protestantes. El futuro arzobispo de Cambray escribió y publicó, en varios géneros: religioso, político, pedagógico y novelesco (*Las aventuras de Telémaco*). En busca de una paz interior que le faltaba, de un desahogo (se quejaba de su «sequedad»), coincidió de inmediato con Jeanne sobre un tema que ambos tenían en común: el «puro amor».

Madame de Maintenon «se interesó» por Fénelon y lo hizo nombrar preceptor del nieto de Luis XIV. Su simpatía por Jeanne Guyon desapareció bruscamente. Trató, en vano, de alejarla de Fénelon, que emprendió junto a ella la polémica del quietismo enfrentándose violentamente con Bossuet, para quien no había «puro amor». El amor, necesariamente interesado, y por eso mismo impuro, solo podía pervertir la fe religiosa.

Bossuet le exigió a Jeanne Guyon que se reconociera herética y renunciara a sus escritos. Ella se negó. El canónigo publicó entonces un documento público contra ella (*Relación sobre el quietismo*), en el que la acusaba de inconducta: «El padre La Combe declaró que malversó con ella, y ella misma confiesa ahora que hubo entre ellos cosas deshonestas, por lo menos besos y abrazos, y estamos seguros de que pronto ella confesará todo lo demás».

Los libros de Jeanne Guyon fueron condenados por el *Index* y el Santo Oficio. Fénelon fue intimado a renegar de ella. Bossuet hizo un chantaje sobre una correspondencia entre ellos, que incautó. Fénelon le contestó a Bossuet (*Respuesta a la relación sobre el quietismo*), apoyando a Jeanne más que nunca. Esta «batalla de los dos arzobispos» sacudió a toda la Corte de Francia, y se extendió. Luis XIV desterró a Fénelon a Cambray y mandó encerrar a Jeanne Guyon, primero en Vincennes, y luego en un convento. Aunque ella se defendió invocando la inocencia de sus costumbres y la ortodoxia de su fe, la encerraron en la Bastilla. Allí permaneció durante cinco

años (1698-1703). La liberaron por razones de salud. Se exilió en Blois, donde se vinculó con protestantes pietistas.

Además de la «pareja ideológica» y hasta «política» que constituyeron a pesar de sí mismos, Jeanne Guyon y Fénelon dejaron huellas de la «pareja mística» personal que habían formado en el momento fulgurante de su encuentro.

MUJERES Y FILÓSOFOS

> «¡Oh, mujeres, son ustedes niñas verdaderamente extraordinarias!».
>
> DIDEROT

Como en la antigua Grecia, en los siglos XVII y XVIII la cuestión de las mujeres se insertó en las grandes filosofías políticas. Más allá de las opiniones y los sentimientos personales, esta era su pregunta decisiva: ¿qué pasa con el «gobierno de las mujeres»?

La expresión —anfibológica— puede designar a las mujeres como sujetos pasivos, es decir, objetos del gobierno de los varones o del Estado, o como sujetos activos: agentes que realmente toman parte. Por eso conservo esta expresión, que rodea a toda una problemática implícita, formulando una pregunta subsidiaria: una teoría política progresista en general, ¿está necesariamente acompañada por ideas políticas progresistas para las mujeres?

Nuestras queridas enemigas. El antifeminismo y el profeminismo, menos frecuente, de los filósofos eran muy variables. Se dividían individualmente como más o menos amigos o enemigos de las mujeres. Cuando surgía la amistad, a menudo había en ella mucho de galantería, incluso un exceso demagógico, porque las mujeres eran también, y cada vez más, lectoras potenciales. Fueron ellas, paradójicamente, quienes llevaron al pináculo a Rousseau y su *Nueva Eloísa*. Esas amistades contenían también ingredientes más *personales* que estrictamente teóricos: infancia, relaciones de los filósofos con las mujeres, con sus madres, etc.

Ya no se encontraba en ellas la inocencia y la burda misoginia de los pensadores antiguos, la de un Aristóteles, por ejemplo. Su expresión había cambiado. Desde el Renacimiento hasta el final del Antiguo Régimen, los filósofos misóginos lo eran «con guantes».

La misoginia de los filósofos se diferenciaba también de la misoginia, ferviente y militante, de los clérigos: buscaba razones, argumentos racionales y no míticos o dogmáticos como los que usaban los sacerdotes y los teólogos. Recordemos que Bossuet basaba su idea de la inferioridad femenina «física», moral y política, en el relato de la creación de Eva de la costilla de Adán en el

Génesis. Pero también el «progresista» John Locke se detenía en esas consideraciones bíblicas, aunque sin demasiada misoginia.

No solo los discursos «amigos» o «enemigos de las mujeres» de los filósofos variaron según sus caracteres singulares —estables—, sino que variaron también en el tiempo, según el humor o la circunstancia. Montaigne, por ejemplo, confesó que le gustaba mucho el trato de las mujeres, pero también Marie de Gournay, aunque podía sostener alternativamente estos dos discursos: «Yo digo que los varones y las mujeres fueron hechos en el mismo molde. Salvo la educación y la costumbre, la diferencia entre ellos no es grande» (*Ensayos*, III, 5, «Sobre unos versos de Virgilio»). Se remite a Platón y a Antístenes para ese discurso igualitarista. O bien decía que las mujeres eran incapaces de amistad: «Su alma no parece lo suficientemente firme como para resistir la presión de un nudo tan apretado y duradero» (*Ensayos*, I, 28, «De la amistad»). Lo repite (III, 3, «De tres comercios»): «La razón, la prudencia y los oficios de amistad se encuentran mejor en los hombres». Esta es para él, por otra parte, una (buena) razón por la cual los hombres gobiernan los asuntos del mundo. A veces, Montaigne invoca razones de instrucción, y otras, una especie de naturaleza, a riesgo de caer en la incoherencia.

Hay una incoherencia más radical en François Poullain de la Barre (1647-1725), como ya vimos. Este filósofo fue considerado en su época como un escritor galante, aunque él lo negó de antemano en su prefacio a *L'égalité des deux sexes*. Esto revela no solo que no era fácil defender claramente una tesis feminista bajo la censura de un régimen absolutista, y particularmente por parte de un eclesiástico, sino también que cada filósofo podía tener sobre esa cuestión una actitud ambivalente: la del «amor-odio» que se expresa en el oxímoron «nuestras queridas enemigas». Aplico aquí la expresión de la Julieta de Shakespeare, cuando llama a Romeo «*My dear enemy*».

El feminismo en el arcoíris. Diderot (1713-1784) ofrece una pintura encantadora de esta ambivalencia. Define a la mujer bellamente como «el único ser de la naturaleza que nos devuelve sentimiento por sentimiento y es feliz por la dicha que nos da». Esta belleza no impide que nos interroguemos sobre ese «nos» implícitamente masculino, sujeto del discurso, que habla de las mujeres, como su título lo indica: *Sobre las mujeres*. Manifiestamente, Diderot las ama, las adora: «Cuando se escribe sobre las mujeres, hay que mojar la pluma en el arcoíris y esparcir sobre cada línea polvo de alas de mariposa». Reprocha al académico Antoine-Léonard Thomas, autor de un *Elogio de las mujeres*, por haber hablado de ellas «bien, pero con frialdad».

Diderot critica tangencialmente la «crueldad de las leyes civiles», que han tratado a las mujeres «como a niñas tontas», pero no cuestiona demasiado ese trato: «¡Oh, mujeres, son ustedes niñas verdaderamente extraordinarias!». Desarrolla con una sensibilidad tierna y conmovedora lo que se puede llamar un diferencialismo machista mezclado con una pizca de paternalismo, que se encontrará más claro en los «filósofos del respeto» (Kant y Rousseau), cuya formulación más importante es: «Las mujeres no son como nosotros». Ese «nosotros» forma implícitamente un modelo y… un patrón.

Ellas son maravillosas en la pasión, «bellas como los serafines de Klopstock, terribles como los diablos de Milton». A menudo son frígidas y, por esa razón, se ofrecen al misticismo de las pitonisas. Diderot menciona con simpatía a Teresa de Ávila, que decía de los demonios: «¡Qué desdichados son! No aman». Y a la francesa Jeanne Guyon, que escribió «en su libro *Los torrentes espirituales*, algunas líneas de una elocuencia que no tiene parangón». Ellas son histéricas, simuladoras, tan delicadas en sus sentimientos como en sus cuerpos, frágiles, sufren penosamente sus embarazos y entonces se ponen tristes, inquietas y melancólicas. Tienen menos raciocinio que los hombres, pero más instinto. Hay que compadecerlas: «¡Mujeres, cuánto las compadezco!».

Diderot verifica todos esos hechos, probablemente comunes en esa época, y en otras, sin buscar una relación, ni una explicación (por ejemplo, que la represión de la sexualidad de las mujeres podría generar todos esos vapores delicados, las frigideces y las histerias), ni una solución (un cambio eventual del estatus político). Termina su hermoso texto galante con este comentario: «Cuando ellas tienen genio, creo que su huella es más original que la nuestra». Pero omite dar ejemplos que lo comprometerían, más allá de una simple creencia.

Persas. Montesquieu (1689-1755) expresa artísticamente esta represión de la sexualidad femenina en las *Cartas persas*. El persa musulmán Usbek le describe, escandalizado, a su amigo Ibben y a su esposa, Roxana, la inmoralidad de las mujeres europeas: «Allí, las mujeres perdieron toda reserva: se presentan ante los hombres con el rostro descubierto, como si quisieran pedir su derrota, los persiguen con sus miradas, los ven en las mezquitas, en los paseos y en sus propias casas». Usbek está persuadido de que a su pequeña Roxana, bien encerrada en su harén, no le interesa otra cosa que complacerlo a él solo y satisfacer sus menores caprichos sexuales: esto le daría, a su juicio, toda su felicidad, e incluso su «libertad». Considera como una adorable simulación el escaso deseo que ella le manifiesta, cuando no es

su expresión de odio y repugnancia, que él atribuye a una pudorosa coquetería.

Roxana no verá su rostro cuando él lea la carta en la que ella le dice que lo engañó con otros hombres, que convirtió su «horrible serrallo» en un lugar de delicias, y que lo que él tomaba por una pudorosa evasiva no era más que verdadero odio por su opresor. Esas confesiones la condenan a una muerte segura. Ella se adelanta suicidándose con veneno.

Montesquieu denuncia maravillosamente en esta ficción la ilusión de los hombres en cuanto a los auténticos deseos sexuales de las mujeres, la creencia de que ellas adoran su opresión, su sumisión y la «fidelidad» que les imponen. Su crítica no afecta solo a las costumbres musulmanas: el varón europeo es también un Usbek que se engaña a sí mismo. ¿Feminista, Montesquieu? Puede ser, pero en la ambigüedad de la fábula.

Descorrer velos. David Hume (1711-1776), filósofo inglés siempre corrosivo en su empirismo lúcido, toca hábilmente el fondo del asunto: preservar para los hombres un linaje confiable, es decir, la seguridad de una paternidad sin mancha:

> La infancia del hombre, largo período de debilidad, requiere la asociación de los padres con vistas a la subsistencia de los jóvenes. Y esta asociación exige la virtud de la castidad o la fidelidad al lecho conyugal. Se admitirá fácilmente que, sin esa *utilidad*, tal virtud jamás se habría imaginado. Una infidelidad de esa naturaleza es mucho más perniciosa en las mujeres que en los *varones*. Por eso las leyes de la castidad son más estrictas con respecto a un sexo que al otro.

Esto descorre el velo sobre la represión de la sexualidad femenina. Hume señala que incluso las mujeres que habían sobrepasado la edad de ser madres (cuando ya no existía ningún peligro para el linaje) estaban obligadas a esa castidad. ¿Por qué? Porque «el ejemplo de las mujeres mayores sería pernicioso para las jóvenes». Por otra parte, si ellas veían que llegarían a tener algún día esa «libertad de pecar», «adelantarían esa edad de la vida [?], y considerarían ese deber con demasiada ligereza».

Hume consideraba que la dominación de los hombres sobre las mujeres era una «verdadera usurpación» que «destruía la proximidad de rango, por no decir la igualdad de rango que la naturaleza ha establecido entre los sexos». Sin embargo, seguramente olvidó esta naturaleza igualitaria cuando escribió:

«La naturaleza ha querido que nosotros seamos los amantes, los amigos, los protectores de las mujeres».

Ese «nosotros» implícitamente masculino, sujeto del discurso, se encuentra en casi todos los hombres filósofos, al menos hasta el final del Antiguo Régimen, y a menudo más tarde: aparece en Sartre y en Lévinas, por ejemplo. Solo fue violentamente cuestionado a partir de la década de 1970 en Occidente, en las nuevas luchas teóricas del feminismo.

Un amante amigo. Un filósofo en el que ese «nosotros» es más moderado parece ser Voltaire (1694-1778), quien desarrolló un auténtico feminismo al mismo tiempo práctico y teórico, que omitió por esa razón la galantería y el paternalismo. Lo considero, junto con Condorcet, el único filósofo rigorosamente feminista de este período.

En el aspecto práctico, fue amigo, y también amante de mujeres excepcionales en inteligencia y poder, a las que admiró sin reservas. Un lugar muy importante ocupó Émilie, marquesa de Châtelet. Era matemática, física, latinista, filósofa. Subyugado por su inteligencia y sus otras cualidades, Voltaire le dedicó su *Alzira*. En esta obra denunció la ridiculización que habían hecho Molière y Boileau de las «mujeres sabias» y criticó a Despréaux: «En su sátira a las mujeres, en vano quiso cubrir de ridículo a una dama que había estudiado astronomía: habría sido mejor que la estudiara él mismo».

En el aspecto teórico, Voltaire escribió en esa dedicatoria: «Nosotros somos de la época en que un poeta debía ser filósofo, y en la que una mujer podía serlo en forma temeraria». Elogió a las reinas y princesas filósofas. Para él, la filosofía no estaba separada de los sentidos. Admitía una relación personal, en un «nosotros» que ya no era exclusivo de un género: el de la voluptuosidad compartida. En 1735, escribió en una carta a su amigo Nicolas-Claude Thiériot, a propósito de la marquesa de Châtelet: «Nosotros somos filósofos muy voluptuosos». Esto le da una resonancia muy profunda a la *Epístola dedicatoria* a la marquesa de Châtelet, con la que honró la traducción de *Elementos de la filosofía de Newton* (1741): «La filosofía pertenece a todo estado y todo sexo […] y sin duda es competencia de las mujeres».

Vicios o virtudes, cualidades o defectos, fuerza o debilidad, frigidez o lubricidad de las mujeres, aptitud para la ciencia o las letras: cuestiones permanentemente disputadas según el «amor» o el «odio» que se les tuviera, en un orden de sentimientos u opiniones. Pero todos los pensadores mencionados abordaron en un momento dado, con cierto vértigo, la cuestión

crucial que la mayoría eludía, pero que los *filósofos políticos* finalmente discutirían: el gobierno de las mujeres.

¿Cómo gobernarlas? ¿Pueden ellas gobernar? Esto es lo que se debatía enérgicamente. El siglo XVII europeo teorizó, veintidós siglos después de los griegos, la República, el Estado y sus formas de gobierno «superiores» o «excelentes»: monarquía absoluta o temperada (parlamentaria o de otro tipo), despotismo, tiranía, democracia. Según la elección de los autores, ¿cómo se reglamentaría la cuestión del gobierno de las mujeres? Aquí nos esperan algunas sorpresas, incluso algunas decepciones. En efecto, se supone que las concepciones más progresistas, republicanas y democráticas —que alimentaban las ideas revolucionarios y condenaban el Antiguo Régimen—, serían también las más favorables a las libertades de las mujeres y pondrían más el acento en el segundo sentido del gobierno de las mujeres que en el primero, y que se defendería más su acceso al poder en las teorías democráticas que en las de una monarquía absoluta.

La decepción es cruel.

El ciudadano propietario. John Locke (1632-1704), pensador de la tolerancia, inspirador de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Revolución francesa, y de la Constitución de los Estados Unidos de América, atacó de frente al absolutismo real y basó la comunidad política sobre un acuerdo voluntario entre individuos propietarios. Sus dos *Tratados sobre el gobierno civil* se alzan contra el *Patriarca o el poder natural de los reyes* de Robert Filmer, que pretendía basar la legitimidad de la monarquía, a la manera de Bossuet, en la relación patriarcal, que supuestamente era «natural». Locke lo enfrentó con la idea de que el poder conyugal (poder del hombre sobre su esposa y sus hijos) difiere en naturaleza del poder político. El poder político sería contractual, mientras que el poder conyugal (del patriarca) sería «natural».

Por supuesto, Locke les reconoce a las mujeres la misma facultad que a los hombres, de ser naturalmente libres e iguales. Sin embargo… Dios en el Génesis le infligió a Eva un castigo por su pecado, al ordenarle quedar sometida a su marido, de modo que en ese momento ella perdió la «libertad primera que es la propiedad», para este filósofo, «el origen y el fin de toda República».

¿Por qué las mujeres no eran propietarias ciudadanas? Porque «naturalmente», en razón de la voluntad divina que las hizo débiles, pertenecían (sus cuerpos, su fuerza de trabajo y sus «productos», es decir, los

hijos) a su marido. Locke admite que la sociedad conyugal puede disolverse cuando ya se criaron los hijos (justificación del divorcio que parece muy adelantada a su tiempo), pero mientras se espera encontrar otro amo, las mujeres siguen bajo la dependencia natural del padre de sus hijos, por ser el «más capaz y más fuerte».

Un detalle significativo en el texto de Locke: cuando habla de los hombres, las mujeres y los hijos, siempre se refiere a hijos varones, como si el caso concreto «hija» (*daughter*) no existiera o no constituyera ningún problema.

La sociedad liberal —y «liberada»—, según John Locke, está constituida por maridos, esposas e hijos, y los primeros son los únicos que tienen el estatus de ciudadanos propietarios. Las mujeres nunca aparecen en calidad de tales: siempre están insertas «por naturaleza» en la trama de la relación conyugal.

Una paz extraña. Baruch Spinoza (1632-1677) elabora en su *Tratado político*, inconcluso, las condiciones correctas de una democracia rigurosa. Existen diferentes clases de democracia, pero Spinoza decide analizar solo una: «Aquella en la cual todos los habitantes, sin excepción […] gozan del derecho de votar en la asamblea suprema y asumir cargos públicos». Una idea muy avanzada, sin duda. Prosigue: «Digo expresamente: siempre que no obedezcan a otras leyes que las de su patria, para excluir a los extranjeros, presuntamente sometidos a una autoridad política diferente». «Agrego: y sean, además, independientes, para *excluir tanto a las mujeres y a los esclavos* (en poder de sus maridos y de sus amos) como a los niños y los pupilos (porque estos soportan el poder de sus padres y de sus tutores)».

Quizá consciente de la enormidad de esa exclusión política de las mujeres en democracia, Spinoza se hace a sí mismo una perfecta objeción:

> Pero podrían hacerme tal vez esta pregunta: ¿es por su naturaleza misma, o en virtud de una convención, que las mujeres están en poder de sus maridos? […] El problema no puede quedar en suspenso, porque si la sumisión de las mujeres solo fuera el resultado de una convención, no habría ya ningún motivo para excluir a las mujeres del gobierno.

Spinoza resume en pocas frases toda la apuesta del discurso feminista desde Christine de Pisan y Marie de Gournay. Esta consecuencia es de la mayor importancia. ¡Si las mujeres estuvieran sometidas *solo por convención*, podrían ser admitidas para gobernar! Escuchemos atentamente la respuesta

del filósofo a su propia objeción en el *Tratado político*, XI, parágrafo 4, última página del libro, inconcluso:

> Sin embargo, si meditamos las lecciones de la experiencia, vemos que la condición de las mujeres deriva de su debilidad natural. En ninguna parte, los hombres y las mujeres reinan juntos. En todos los países de la Tierra en los que viven hombres y mujeres, vemos que los primeros reinan y las segundas soportan su dominación. De este modo, los dos sexos tienen paz. Por el contrario, cuando antaño reinaron las amazonas —así lo dice una leyenda—, no toleraban a ningún hombre en el territorio de su patria, educaban solo a sus hijas y mataban a los varones que habían traído al mundo.

Sea como fuere, si las mujeres fueran, por la naturaleza, iguales a los hombres, si, en fuerza de carácter e inteligencia (componentes esenciales del poder, y, en consecuencia, del derecho de los seres humanos), las mujeres se distinguieran en el mismo grado que los hombres, la experiencia política lo proclamaría.

La cuestión de las amazonas en los filósofos políticos del siglo XVII nos sorprende, pues en esa época nadie creía ya en esos seres míticos. Pero es al mismo tiempo una figura literaria (un tropo), una metonimia, porque resume toda la idea de un «gobierno de las mujeres libres de hombres, y combatientes»; un «personaje conceptual colectivo» (algo que es raro); una remanencia en las modernidades de nuestra arqueología de las ideas feministas.

Por lo tanto, no podemos tratar esta cuestión con ligereza: los filósofos políticos la tratan con la mayor seriedad.

Un Leviatán feminista. Thomas Hobbes (1588-1679) produjo en dos libros, *Sobre el ciudadano (De cive)* (1642) y *Leviatán* (1651), una de las grandes filosofías políticas de la época. Una teoría tan sólida que todos los demás pensadores políticos se remiten a ella, sea para combatirla, sea para defenderla. Es la teoría del absolutismo… absoluto. Basándose en el famoso principio según el cual, en el «estado de Naturaleza», «el hombre es el lobo del hombre», porque todos tienen el mismo derecho de matar, Hobbes deduce que solo habrá paz social y civil si todos renuncian a su derecho de naturaleza. Todos los hombres se someten en forma voluntaria, contractual y definitiva al poder total de un Estado que los protege a unos de otros mediante el terror que les inspira. Hobbes les otorga generosamente a las mujeres ese

derecho igual de matar, en el estado de naturaleza. Rechaza el argumento de su debilidad natural, que aduce Spinoza. No solo en la naturaleza son las mujeres prácticamente tan fuertes como los hombres, sino que tienen el primer poder sobre los hijos (entre otras cosas, porque son las únicas que saben quién es el padre). Ellas solo les delegan esa fuerza a los hombres por contrato.

En Hobbes, el poder paterno es convencional, no natural. Como prueba, invoca a las amazonas, en *De cive*. Como el libro data de 1642, y Spinoza era un gran lector, enemigo de Hobbes (su «enemigo preferido», podría decirse), lo había leído, y en particular el siguiente pasaje. Su *Tratado político*, treinta y cinco años después, en 1677, es una reacción explícita contra el libro de Hobbes, que escribió en *De cive*, cap. IX, «Del derecho de los padres sobre sus hijos y del reino patrimonial»:

> Me parece que no hay tanta desproporción entre las fuerzas naturales del varón y de la mujer, para que nuestro sexo pueda dominar al otro sin encontrar resistencia. La experiencia le ha confirmado esto antaño al gobierno de las amazonas, que dirigieron ejércitos y dispusieron de sus hijos con un poder absoluto.

¿Cómo explicar entonces los argumentos sobre las amazonas de Spinoza, cuyos considerandos son exactamente contrarios a los de Hobbes, pues «ellas» sirven como contraejemplo para justificar la «sumisión natural de las mujeres», en vez de señalar un poder originario que les habría sido usurpado?

Señalemos en primer lugar en Spinoza la posición de no-utopía en ese texto particular que es el *Tratado político*: hacer prevalecer la experiencia. Esa posición es al mismo tiempo acorde y contraria al resto de su filosofía política, que implica cierta dosis de utopía. Lo mismo ocurre con su concepción de la paz: «La paz no consiste en la ausencia de guerra, sino en la unión de las almas, o concordia» (*Ética*). Pero la paz mencionada en el *Tratado político* es una extraña paz que no compromete a la unión de las almas o la concordia.

Algo más sorprendente: al estilo de Hobbes, Spinoza no teme hacer entrar una leyenda en el campo de la «experiencia». ¿Una leyenda es una experiencia? ¿No demuestra esa leyenda que un día fue posible un gobierno de mujeres? Suponer que su gobierno excluía necesaria y físicamente a los hombres, ¿no es una falacia de petición de principio cuyo fundamento es la negativa de compartir? ¿No se inventó la leyenda de esa negativa para

justificar de antemano la negativa de compartir, con una argumentación tan engañosa como la del lobo en «El lobo y el cordero» de La Fontaine?

En descargo de Spinoza, algunos críticos alegan, en una hipótesis optimista, que el pasaje criticado sería un «primer borrador». El autor pudo haberlo rectificado, si no lo hubiese interrumpido la muerte en plena redacción del texto. En todo caso, sería un «primer borrador» significativo: la cuestión es realmente delicada.

¿Habrá que darle la razón a Régine Pernoud, cuando considera que el avance de las ideas burguesas y democráticas fue perjudicial para el estatus de las mujeres, mejor defendidas por la aristocracia?

Christine Fauré**[96]** muestra con claridad hasta qué punto la democracia se edificó al principio sin las mujeres, incluso *contra ellas*, en la ciudadanía de los hombres libres y propietarios. Esto no carece de cierta lógica: en un régimen basado en la nobleza de la sangre, unido, en el cristianismo, a un estatus monógamo indisoluble, era difícil menospreciar del todo a las mujeres, que podían ser princesas por medio de las cuales se transmitían las armas y la sangre, e incluso princesas reinantes, como ocurrió en la mayoría de los países de Europa, con excepción de Francia.

Por otra parte, el pensamiento republicano democrático se construyó con una mirada hacia los mundos griego y romano, tomados como modelos, es decir, hacia mundos falócratas, y accesoriamente misóginos. Esto explica el recurso, lleno de sorpresas escabrosas, al tema de las amazonas. Este personaje conceptual colectivo permite pensar, proyectándolo hacia una especie de Edén filosófico pagano, y por lo tanto, precristiano, el miedo real a un poder de las mujeres.

Una amazona en el Gran Siglo. ¿Cómo aparece el tema de las amazonas en una mujer filósofa francesa nacida el mismo año que Spinoza y John Locke, Gabrielle Suchon? Su utilización, recurrente en ella en cada uno de sus libros y todas las grandes articulaciones de sus obras, difiere de las anteriores por varios motivos.

Gabrielle Suchon presenta a las amazonas como modelo de un gobierno femenino a la vez «históricamente real» y «positivamente posible». Lo imagina además fuera del contexto griego, del que hace un relato detallado basado en Plutarco, y nos proyecta al de la Bohemia del siglo XII con Libussa y Vlasta, o bien en Germania. También se refiere, como lo hacía Guillaume Postel, a las amazonas de África y de América del Sur, descritas por viajeros. Gabrielle Suchon nos ofrece un análisis y una interpretación del tema de las

amazonas considerando su gobierno como «positivamente posible», y no como sinónimo de un trastocamiento inaudito e insoportable de un orden social viable (Spinoza), ni una realidad precontractual y precultural (Hobbes), sino que habría funcionado culturalmente con leyes e instituciones. «Se afirma que su Imperio comenzó alrededor de doscientos años antes de nuestra era y duró varios siglos, con mucho éxito y mucha prosperidad» (*Tratado de la moral y de la política*, III, 1, cap. XI).

Su valor ético y universal no fue solo pagano, sino eventualmente «cristiano». La amazona de Suchon, que puede entenderse *en singular* y no solo como personaje colectivo, es una figura moral que implica valentía, rebelión, fuerza y, sobre todo, una feroz aspiración a la libertad. No es una figura «de los orígenes», del bosque salvaje. Pero para reconquistar una libertad expoliada, ella es capaz de montar a caballo y regresar a la naturaleza y al bosque, emboscarse, pasar a la clandestinidad y sublevarse.

Siempre en singular, la figura de la amazona le permite a Gabrielle Suchon reflexionar sobre la *mujer soltera* —esa figura inconcebible en el siglo XVII, e incluso en el XVIII—, es decir, la mujer como *individua*, que dispone de su persona, de su espíritu y de sus bienes propios, con un estatus jurídico reconocido. Esta idea nunca rozó la mente esclarecida de un John Locke, para quien «la mujer» siempre debía considerarse en relación con su papel en la familia, como esposa de un hombre y madre de sus hijos, y esto determinaba obligatoriamente su estatus.

Por prudencia, convicción o «realismo» lúcido, Gabrielle Suchon no afirma la posibilidad del gobierno de las mujeres en su tiempo, sobre todo en Francia, donde prevalecía la ley sálica, que ella atacaba, diferenciando en este sentido a Francia de las demás monarquías europeas[97].

Desde un punto de vista simplemente realista en política, ¿quién fue más lúcido, ella o Spinoza?

Considerando la historia de la filosofía política, la figura de la amazona en Gabrielle Suchon amplía y profundiza los conceptos de individuo y de derecho individual, concretándolos allí donde están más reducidos: en la identidad femenina siempre pensada dentro de la red de las relaciones familiares (esposa, madre, hija, hermana), pero no todavía como mujer que goza en cuanto tal de la plenitud de sus derechos personales. Ella anuncia el nacimiento de ese nuevo individuo. Esperemos que la historia de las ideas políticas reconozca y celebre un día debidamente la novedad de sus tesis.

No es «la filosofía» la misógina: son misóginos algunos filósofos y algunas filosofías. La filosofía puede cubrir a menudo ideológicamente prácticas inicuas, pero como posee el germen de su propia crítica, también puede denunciar esa función ideológica mistificadora.

Una ventaja de la actividad filosófica es esclarecer las razones de la misoginia. Se necesita filosofía, mucha filosofía, y especialmente en las mujeres, para deconstruir la apuesta falocrática de la misoginia de los filósofos. No solo necesitan filosofía en general, sino una auténtica filosofía política. Como lo que está en juego es un tema político, es también lo más impenetrable y lo más oculto. Por eso, los múltiples esfuerzos filosóficos aislados de las mujeres quedaron sin efecto mientras no instauraron esa dimensión política de su reflexión.

Con más razón, nos parece muy audaz el esfuerzo de Gabrielle Suchon, que osó publicar en 1693, en plena Contrarreforma, bajo la monarquía absoluta de Luis XIV, un *Tratado de la moral y de la política*.

LA MONJA EXCLAUSTRADA DE SEMUR

«La libertad es una cualidad sabrosa».

GABRIELLE SUCHON

Gabrielle Suchon. Este nombre feminizado de arcángel solo se descubre en los pliegues de su obra, ya que el primer libro de esta mujer, su grueso *Tratado de la moral y de la política*, apareció en Lyon en 1693 bajo el seudónimo neutro pero empático, en el estilo de la época, de *G. S. Aristophile* («el enamorado del mejor»). Se podría hablar de un «*nom de guerre*» como los de los resistentes y las cortesanas: personajes que necesitan una máscara. Había que tener la voluntad de abrir el libro, y después, leerlo, para encontrar al final, en los «privilegios de imprimir», las iniciales de la dama, «nuestra amada señorita G. S.», y la confesión de que se trataba del libro «de una joven», pero que necesitaba ocultarlo para ganar una credibilidad de autor en ese terreno exclusivo: la filosofía.

Fue, salvo prueba en contrario, la primera mujer que dejó, en Francia sin duda, y tal vez en todo el mundo, una obra filosófica escrita importante, de tipo discursivo, completa y sistemática.

Sabemos que antes de ella existieron otras mujeres filósofas (cínicas, epicúreas, pitagóricas, platónicas, neoplatónicas, etc.), a través de Diógenes Laercio, que las menciona en sus *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Pero no tenemos ninguna obra escrita por ellas, ninguna teoría que les sea propia. Sabemos que pensaron, pero ignoramos qué pensaron.

En el siglo XVII europeo, varias mujeres desarrollaron un interés por la filosofía y se acercaron a ella, como las inglesas Anne Conway (1631-1679) y Margaret Cavendish (1623-1673). Pero el pensamiento de la primera (*Principios de la más antigua y moderna filosofía*, 1690) parece más bien un comentario de intuiciones geniales, como su refutación del dualismo metafísico. En cuanto a la segunda, su concepción vitalista de una materia «automoviente» se expresa en una forma *literaria y poética*, y no discursiva.

Contrariamente a sus grandes antepasadas o a sus contemporáneas en pensamiento, Gabrielle Suchon no parecía conocer ni idiomas extranjeros, ni lenguas antiguas, ni siquiera el latín literario de las antigüedades paganas. Además, a pesar del enorme afán de ciencia que proclamaba, no tenía ninguna formación científica, ni matemática, ni física, ni química, que otras mujeres de la época poseían.

Por fortuna, en la segunda mitad del siglo XVII, todos los textos griegos y latinos se tradujeron al francés: en este idioma los cita nuestra autora. De alguna manera, se procuró todos los libros: Platón, Aristóteles, Hipócrates, Plutarco, Séneca, Quinto Curcio, Cicerón, Ovidio, Virgilio, y también Demócrito, Epicuro, Aristipo (al que leyó probablemente a través de Diógenes Laercio), e incluso Averroes, Boccaccio y los «modernos». Leyó a Montaigne, Charron, Descartes, Poullain de la Barre, Pascal, y sin duda relatos de viajes a África y a América. También leyó con atención el Antiguo y el Nuevo Testamento, aunque esto no estaba del todo permitido en la catolicidad: la lectura directa de los textos sagrados se hacía más entre los protestantes, luteranos y calvinistas, y en las «sectas» de los remonstrantes, los socinianos, como en los Hermanos y Hermanas del Libre Espíritu. Leyó a los Padres de la Iglesia, los teólogos oficiales, las historias de los santos y las santas, *La leyenda dorada*, de la Vorágine.

Su formación autodidacta le dio a su cultura un carácter ecléctico. En una misma página, en un mismo párrafo, aparecen Pablo, Juan o Mateo, el Cantar de los Cantares, el Eclesiastés, Agustín, y Aristóteles, Sócrates, Séneca, Diógenes o Demócrito. Este eclecticismo no es el resultado de un desorden. Revela un sentido fuerte: alinear en un mismo plano de autoridad, y por lo

tanto de «verdad», la religiosidad cristiana y la sabiduría pagana. ¡Es que esta racionalista —sin omitir a veces un toque de misticismo— identifica a Dios con la Razón! Por eso, tanto los apóstoles y los autores de los libros sagrados como los pensadores paganos eran sus oráculos.

Este eclecticismo de autodidacta, como las características de su persona y su estilo arcaizante, esa soledad del pensamiento y su esfuerzo por constituir de algún modo una síntesis de todas sus lecturas e influencias convierten a Gabrielle Suchon, en resonancia con la época, en una «perla barroca», es decir, irregular.

Una biografía novelesca y secreta. En cuanto a la vida de Gabrielle Suchon, todavía bastante oscura en la actualidad, solo disponemos de una noticia citada en forma indefinida, con algunas variantes. Es la página de un grueso infolio publicado en 1742 —treinta y nueve años después de la muerte de la filósofa—, una *Biblioteca de los autores de Borgoña*, redactada por el abate Philibert Papillon:

> Gabrielle Suchon nació en 1631 en Semur, capital de Auxois, en una buena y antigua familia de esa ciudad. Durante algunos años, fue monja jacobina de la misma ciudad y luego renunció a sus votos. Tuvo bastante valor para emprender el viaje a Roma, sin comunicar sus intenciones a nadie. El Papa le otorgó un rescripto contra sus votos, al que sus padres se opusieron. Una sentencia del Parlamento de Dijon la condenó a regresar a su monasterio. Pero ella eludió esa sentencia, no sé cómo. Permaneció junto a su madre y murió en Dijon, el 5 de marzo de 1703, a los setenta y dos años.

Estudios recientes han permitido rectificar los datos de Philibert Papillon. Gabrielle nació el 24 de diciembre de 1632 y fue bautizada el 26 de ese mismo mes. Fue hija de Claude Suchon, consejero del rey, «procurador del rey en la bailía», y de Claude Mongin, que enviudó en 1645, vinculada por su familia al feudo de Courtine-les-Semur: pertenecía a la pequeña nobleza, «de toga» por su padre, y «de tierra» por su madre.

En la noticia de Papillon, por tratarse ya de filosofía y no solo de biografía, es importante esta revelación: «Tuvo bastante valor para emprender el viaje a Roma, sin comunicar sus intenciones a nadie». Este dato es la filosofía misma de Suchon: una filosofía de la libertad, de rechazo a la coacción, de la fuerza y del coraje, de la singularidad individual y de la

resolución. También una filosofía de la soledad y del secreto. De una solitaria que fue obligada a serlo por la necesidad de tomar sus decisiones más importantes en secreto.

Si hacer lo que se piensa y pensar lo que se hace es filosofía, en el sentido de las filosofías antiguas, Gabrielle Suchon debe ser incluida entre los grandes filósofos que ella admiraba, para quienes la filosofía no era solamente conceptualización, sino ante todo testimonio de vida, en un esfuerzo de conciencia y de lucidez.

La publicación de sus dos libros (el primero en Lyon, el segundo en París, «a expensas de la autora»), el proceso contra su familia en Dijon y su instalación en esa ciudad bastante alejada de Semur como para permitirle cierto anonimato, suponía un fuerte gasto. Es posible que Gabrielle Suchon dispusiera de una pequeña fortuna personal. Se puede suponer que la dedicó ampliamente a estos actos de libertad. Pero persiste una pregunta misteriosa: ¿cómo consiguió los libros, tantos y tan caros, que citó con tanta precisión que indudablemente los tenía a la vista?

Una joven investigadora, Elsa Dorlin, afirma que «la biblioteca de las jacobinas (de Semur) era extremadamente pobre». «Es evidente que Gabrielle Suchon no encontró allí ninguno de los libros que cita en sus obras. Puede inferirse entonces que se instruyó por otro medio y en otro lugar[98]».

El abate Philibert Papillon dice que conoció a la filósofa. ¿Tendría ella algunos amigos que la ayudaban a conseguir esos libros? ¿Fue Papillon uno de ellos? ¿Lo fueron también los eclesiásticos que le otorgaron el *imprimatur* de la Sagrada Sorbona? ¿Frecuentaba ella una biblioteca de Dijon? No lo dice, del mismo modo que generalmente no pone el nombre, sino solo las iniciales, de los autores «modernos» que cita. Es cierto que varios de ellos, como Poullain de la Barre, como vimos, publicaban en forma anónima.

Esta necesidad del secreto sobre una vida y de ideas originales se refleja también en una escritura que a menudo despliega la retórica del doble lenguaje, de la ironía, la prudencia y la paralipsis. Por eso, como lo señala Pierre Ronzeaud[99], hay mucho para leer «entre líneas»: «Lo que quisimos mostrar es la existencia, en los intersticios [del texto], de un aspecto oculto mucho más fascinante, revelado por las fulguraciones de algunas expresiones, cuya presencia evoca Gabrielle Suchon a través de alusiones a un “no-dicho” corrosivo y peligroso». En ese sentido, se puede decir que se trata de un «texto cifrado». Por eso, antes de analizar las tesis, haré una observación de forma sobre esa «cifra».

La cifra de una obra. Todo lo que escribe Gabrielle Suchon obedece a un ritmo que es al mismo tiempo formalmente notable y significativo. Ese ritmo es 3-2.

El *Tratado de la moral y de la política* está compuesto por tres partes principales: «La Libertad», «La Ciencia» y «La Autoridad». Un hilo las une: la Libertad, dato inicial del alma humana, debe llevar a una Autoridad, es decir, un poder. Eso implica una mediación: la Ciencia. Se pueden combinar los elementos de otra manera, de un modo negativo: la privación de la Libertad tiene como causa la privación de la Ciencia, cuyo objetivo es la privación de la Autoridad. Cada parte se divide, a su vez, en dos subpartes, que no están en una relación dialéctica de tipo hegeliano, sino en franca oposición: a la Libertad se contrapone la Coacción; a la Ciencia, la Ignorancia; a la Autoridad, la Dependencia.

¿Por qué no son dialécticas estas relaciones? Porque en ningún momento la autora hace de lo negativo el medio para reconquistar lo positivo. La coacción niega simple y llanamente la libertad y no la contiene en absoluto, como tampoco la ignorancia contiene a la ciencia, ni la dependencia a la autoridad. El término positivo se plantea primero como un origen y una naturaleza, mientras que el término negativo (coacción, ignorancia, dependencia) está dado como una realidad de la costumbre, concerniente en especial a la condición femenina.

En esta primera gran obra de teorización feminista, las mujeres son concebidas como privadas de los bienes mayores que son la libertad, la ciencia y la autoridad. Para privarlas de autoridad, es decir, de poder, se las priva de ciencia. De ese modo, pierden su libertad. La reconquista de la autoridad pasa entonces por la ciencia, que restaura la libertad confiscada.

Gabrielle Suchon publicó dos libros: en 1693, el *Tratado de la moral y de la política*, grueso volumen de casi 1000 páginas, y siete años después, en 1700 (primer año del «Siglo de los filósofos»), el tratado *El celibato voluntario o la vida sin compromiso*. Hay que agregar a estos dos libros un tercero, que está incluido, como apéndice, en el primero: *Pequeño tratado de la debilidad, la ligereza y la inconstancia, que se atribuye, mal, a las mujeres*.

Son entonces 2 libros + 1 = 3. Habría muchas cosas para decir de esta recurrencia del número 3 en la obra y el pensamiento de esta autora. Relaciono este número con la idea de la «tercera condición»: Gabrielle Suchon denuncia la simple alternativa impuesta a las mujeres de su tiempo: el matrimonio o el claustro. Toda su obra se esfuerza por promover una tercera

opción: la vida célibe, o «despejada», que ella denomina también «neutralista».

El pensamiento. Gabrielle Suchon no solo vivió una vida filosófica: además, construyó un pensamiento, su propio pensamiento. Su particularidad es llevar a cabo una reflexión según dos ejes, hasta ese momento distintos: el cuestionamiento de la condición femenina inaugurada en la cultura europea a partir del siglo XV, que aparecía entonces bajo dos formas, la de una problemática marginal en las grandes filosofías políticas de la época, o la de una militancia al servicio de la «causa de las mujeres», de expresión literaria —ensayo, poema, novela o panfleto—, bajo plumas femeninas o masculinas.

Gabrielle Suchon une esos campos, antes diferenciados. La complejidad del proyecto se traduce en una particularidad de construcción que se puede resumir en el término de «texto de doble entrada», como lo señaló Michèle Le Doeuff en *Le sexe du savoir*. Dos ejes se superponen en todo momento. El eje filosófico interroga a conceptos tales como libertad, ciencia, autoridad. El eje militante relaciona cada uno de esos conceptos con la condición femenina concreta e histórica. La incidencia problemática de los dos ejes genera una filosofía cuyas tesis principales son al mismo tiempo negativas y afirmativas. Suchon denuncia que la condición femenina está privada de los bienes mayores que son la libertad, la ciencia y la autoridad. Promueve, en una inequívoca opción racionalista, una filosofía de la libertad, del conocimiento, de la fuerza y de la autonomía, cuyas resonancias son al mismo tiempo estoicas y hedonistas, y valoriza una alegría de conocer y actuar desarrollando sus aspiraciones singulares.

La libertad como felicidad. Ante todo, cronológica y lógicamente, está la libertad. Es el primero de los seis términos del *Tratado de la moral y de la política*. La libertad es lo más deseable, lo más digno de la esencia humana, lo que hace al hombre más «semejante a Dios» (tesis cartesiana). Se ajusta a su origen: el hombre nació libre. La mujer también. Esa es su felicidad. «La libertad es una cualidad sabrosa».

¿Por qué reivindicar la libertad y deplorar su pérdida? Porque es buena en sí misma, objeto de goce. En consecuencia, su reducción, y con más razón su supresión, es un sufrimiento. Aquí no hay un tercer término: la libertad es a la coacción lo que el goce es al sufrimiento. Se goza con la libertad, se sufre con la coacción. Esta concepción festiva de la libertad como felicidad no es constante en todos los filósofos. Por el contrario, varios de ellos asocian la libertad con la angustia o la desdicha. La tesis de la libertad como felicidad podía parecerle sospechosa a la censura cristiana. ¿No fue la libertad de Adán

la que lo arrastró al pecado, y por lo tanto, al sufrimiento y a la muerte? Esto obliga a Suchon a tomar toda clase de precauciones para evitar ser arrojada del lado de los libertinos, esos defensores incondicionales de la libertad, de los que hablaré más adelante. Pero a pesar de sus precauciones, glorifica la libertad, opuesta a los funestos efectos de la coacción. Suchon la define como «un don precioso que les entrega la generosidad divina a las criaturas razonables e inteligentes, por medio del cual ellas amarán todas sus acciones». Aquí puede verse ya el vínculo entre la libertad y lo que ella llamará la «autoridad», es decir, el dominio.

Ser libre, es ser amo, y en primer lugar, amo de sí mismo y de sus acciones. Por eso, esta concepción de la libertad es activa. Suchon reivindica a Aristóteles por haber hecho de la libertad una finalidad del hombre, un objetivo y una realización: «Los seres más realizados son los más eficientes y los más activos». Ser libre es realizarse, en el cumplimiento de las inclinaciones naturales de cada individuo.

El optimismo del conocimiento. Gabrielle Suchon no se limita a la cuestión restringida de saber «si las mujeres pueden y deben tener acceso a las ciencias», sino que le da a la ciencia en su generalidad un estatus filosófico considerable, que comparte con el de la libertad la plenitud y lo positivo. Como la libertad, la ciencia es alegre, jubilatoria. Satisface el espíritu, del que es una aspiración natural. Aunque no aparece allí la expresión, se encuentra en la obra la idea de una *libido sciendi*, acompañada de un optimismo del conocimiento comparable al de Spinoza. «Optimismo del conocimiento» significa que, en principio, nada obstaculiza al conocimiento humano, siempre que el espíritu se dedique suficientemente a ello. No existe, como en el criticismo kantiano, por ejemplo, la idea de un incognoscible necesario, que sería el orden metafísico, el noúmeno. Lo muestra esta bella cita: «La ciencia es el mayor privilegio del estado de inocencia, […] es una reparación de la naturaleza herida por el pecado, una participación de la inteligencia de los Ángeles y una beatitud comenzada» (*Tratado de la moral y de la política*, II, 1).

Esa es la parte de inocentismo de este pensamiento. No solo saber es bueno, sino que la ciencia posee una virtud terapéutica. La ciencia sana el alma que sufre y la repara. ¡Gabrielle Suchon dice que el espíritu que conoce, combinando las luces de la razón y las de la experiencia, se vuelve «inteligente como los ángeles»! Agreguemos que la ciencia desempeña un papel mediador entre la libertad y la autoridad. Nos restituye la autoridad, y por lo tanto, la libertad. Pero ¿qué es la autoridad para Gabrielle Suchon? ¿Es

el poder del jefe, del príncipe o del tirano? ¿Su tratado feminista se propone instituir una ginecocracia?

La autoridad y la fuerza. Suchon reflexiona, por supuesto, sobre la dimensión política de la autoridad: eso explica el título, de consonancias spinozianas, de *Tratado de la moral y de la política*. Este aspecto es el más avanzado en cuanto a la reflexión feminista de la época. Seguramente, varias pensadoras habían remitido ya la condición femenina «a las leyes y a las costumbres». Pero Gabrielle Suchon la vincula específicamente con el ejercicio del poder. Es una determinada forma de poder lo que pone a las mujeres en un estado de dependencia y sumisión. En su época, bajo la forma de dos autoridades en ejercicio: la religión y la familia.

Gabrielle Suchon no ataca la idea misma de poder. Considera que se necesita un poder organizado: un gobierno, leyes, magistrados. No efectúa un análisis de los diversos modos de gobierno, considerando a uno mejor que otro, sino que engloba el concepto de gobierno en el de «república» en el sentido más amplio, es decir, de gestión de las cosas comunes a un pueblo. El mejor gobierno es el que escucha la voluntad del pueblo y lleva adelante una política razonable, es decir, justa y equitativa. Suchon muestra —un argumento de sentido común que toma del Antiguo Testamento— que el príncipe que no escucha a sus súbditos, que ejecuta una política tiránica o mentirosa, lleva a su pueblo a la ruina.

¿Qué poder reivindica entonces para las mujeres? Simplemente su participación equitativa en las instancias del gobierno, eventualmente como legisladoras y magistradas, y por qué no como soberanas. Pero finalmente, la autoridad mayor, su modelo perfecto, era el imperio razonable, la soberanía que se ejerce sobre uno mismo. Para las mujeres, apropiarse de la ciencia era recuperar esa soberanía de sí mismas, que era exactamente la libertad.

El *Pequeño tratado de la debilidad…* es una invitación a las mujeres a reconquistar el señorío de sí mismas, y en cierto modo la demostración de que se trata de algo posible. Las mujeres son mucho más fuertes de lo que se dice y ellas mismas no lo creen. Conocer esa fuerza capaz de insurrección, valentía, audacia, tan bien practicada por la propia autora, es ya iniciar el camino de esa reconquista. Sin embargo, esa reivindicación sería inútil si no se anclara en un *estatus concreto* que les permitiera a las mujeres escapar al mismo tiempo de la dominación de la familia y de la Iglesia. Ese estatus es la soltería.

«Individua». El segundo libro de Gabrielle Suchon, publicado tres años antes de su fallecimiento, desarrolla el aspecto más original y más avanzado

—digamos la palabra: revolucionario— de su pensamiento: pensar, por fin, al individuo en femenino.

El individuo aparece como concepto y como valor en las grandes filosofías políticas de la época (en Spinoza y Locke en particular), pero siguió en ellas, como vimos, implícita o explícitamente masculino. Suchon le da su estatus sexuado. La mujer puede ser pensada en sí misma y para sí misma, y no ya como esposa, madre, hija o hermana de un hombre. A partir de una crítica radical a las opresiones del convento y del matrimonio, Gabrielle Suchon desarrolla y demuestra la necesidad de un tercer estatus, que le permite a la mujer estar en posesión de sí misma y de sus bienes, heredados por nacimiento o ganados con su trabajo.

Ese estatus ya existía (había muchas mujeres solteras, sobre todo en el pueblo trabajador), pero estaba completamente desconsiderado. Era un «no-estatus de no-derecho». Suchon decidió mostrar que se trataba de un buen estatus, de ninguna manera obligatorio, pero permitido a las que no tenían vocación, como ella dice bellamente «para reparar las ruinas del género humano». Debía ser reconocido como derecho para las mujeres… y también para los hombres. En ese «remanso de tranquilidad», la neutralista inventó los medios de su propia salvación, siguiendo caminos que le pertenecían, de acuerdo con «un motivo que cada uno se forma en sí mismo por medio de los principios interiores que le son propios y particulares».

Esa mujer libre de coacciones externas puede, si quiere, dar lo que le pertenece: su tiempo, su energía, su generosidad, sus cuidados, sus competencias, su afecto, tanto a particulares como a la república, porque hay que poseer bienes, pero sobre todo poseerse a sí mismo para poder dar realmente.

Gabrielle Suchon fue muy poco comprendida y analizada en su tiempo. Sin embargo, la leyeron, ya que hubo por lo menos dos ediciones de su primer libro, en 1693 y 1694. Había encontrado hábilmente la manera de atravesar la censura de la edición, pero temía otra, más insidiosa: el polvo del olvido. Se comprende que hoy, después de la revolución feminista de los años posteriores al 68, casi trescientos años más tarde, se haya redescubierto finalmente esta obra. Ella misma tenía la fuerte convicción de que hablaba para las mujeres de los siglos futuros. La historia le dio la razón.

¿LIBERTAD DE LAS LIBERTINAS?

«Si Dios me hubiera hecho el honor de consultarme, le habría aconsejado colocar las arrugas de las mujeres debajo del talón».

NINON DE LENCLOS

Viva la libertà! Es cercano a nuestros corazones este llamado del *Don Giovanni* de Mozart: «¡Adelante, gentiles mascaritas! Está abierto a todo el mundo. ¡Viva la libertad!». La figura emblemática de don Juan, libertino en varios sentidos, aparecida en España a fines de la Edad Media, ilustrando un aspecto moderno de las relaciones entre los varones y las mujeres, plantea la cuestión de la reciprocidad de esa promesa, esa posibilidad de libertad para ambos sexos.

¿La palabra «libertino» admite un femenino? ¿Es un concepto pasible de universalización, en derecho, en género y número, o presupone la exclusividad del género masculino? En el caso de que libertino admita a la libertina, ¿qué vale esta actitud para las mujeres? ¿Es para ellas una vía liberadora, y además, hedonista, relacionada con el placer y la felicidad?

Antes de abordar esta cuestión de «valor», planteemos una cuestión de hecho: ¿este período admite la existencia real de «libertinas»? ¿Entre el Renacimiento y el final del Antiguo Régimen, existieron libertinas, como existieron libertinos? Responder a estas preguntas implica un análisis semántico e histórico, porque la palabra «libertino» tiene diversos sentidos.

Libertino-libertina. Puede sorprendernos todavía hoy, en nuestro vocabulario, la oposición entre las connotaciones de esos términos de la misma familia que son «libertad», «libertino» y «libertinaje». En la actualidad, la libertad aparece como un valor positivo, uno de nuestros valores más importantes (republicano, etc.), una finalidad moral, mientras que los términos «libertino» y sobre todo «libertina» remiten a la inmoralidad.

La oposición era menor en el contexto del nacimiento del término. Hasta el final del Antiguo Régimen, la noción de libertad era, en principio, sospechosa. Los filósofos que la defendían estaban sometidos a la vigilancia, al arresto e incluso a la persecución.

Spinoza, pensador de la libertad, tuvo que trabajar en forma encubierta. Hasta Descartes estaba preocupado. Bajo un régimen de opresión religiosa y política, ese valor tan caro a los antiguos griegos se había vuelto peligroso, vinculado con la rebelión y la insumisión, porque se relacionaba con reivindicaciones del individuo.

Hacia el final del Renacimiento, una misma sospecha se abatió sobre las veleidades de libertad y sobre el libertinaje. La palabra «libertino» designaba

peyorativamente, en la pluma de los moralistas oficiales —un Bossuet o un Garasse— al individuo que profesaba o promovía la libertad, y en primer lugar, la de hablar y pensar por sí mismo. La palabra proviene del bajo latín *libertinus*, que designa a un esclavo liberto. Un libertino es un liberto que rechaza una servidumbre y reconquista una libertad expoliada.

Se distinguen dos aspectos. Por un lado, el del *pensamiento*, del libertinaje sabio, teórico o erudito, que tiene su origen en el Movimiento del Libre Espíritu. Se designaba como «eruditos libertinos» o «libertinos eruditos» a todos los que buscaban instrumentos para pensar y reflexionar fuera del cristianismo oficial, a menudo en la cultura pagana antigua. Por otro lado, el *de las costumbres y la sexualidad*. Aunque muchas veces estos dos elementos se unieron, el primero dominó en el siglo XVII, mientras que el segundo se afirmó en el siglo siguiente.

No sorprende la conclusión de la existencia real de mujeres libertinas a partir del Renacimiento y en el siglo XVII en el terreno de la erudición y del pensamiento. Ya las conocemos. El Coloquio de Duke (1995) estableció el carácter libertino de Marie de Gournay, tanto por su cultura humanista como por el hecho de su frecuentación de los ambientes libertinos eruditos de la época y su muy larga amistad con La Mothe Le Vayer. Podemos extender el concepto hacia atrás y atribuirle a «Louise Labé» el carácter de libertina, sobre todo porque ella parece haber mezclado agradablemente el orden vivido y el orden pensado.

Es más difícil aplicar ese término a pensadoras como Anne Marie van Schurman o Gabrielle Suchon, porque la escasa información que tenemos sobre sus vidas parece indicar cierta austeridad de costumbres. Pero quizá se trate de un prejuicio. ¿Cómo vivieron ellas concretamente su libertad y su sexualidad? Lo ignoramos. No de una manera ostensible, en todo caso. Pero es cierto que su cultura era libertina por ser crítica, erudita y bastante heterodoxa. Suchon, por ejemplo, condenaba el libertinaje de costumbres en la superficie del discurso, para enaltecer más la libertad de vivir por sí misma según un motivo individual, fuera de los marcos del matrimonio y del claustro. Es probable que se tratara de una prudencia con respecto a la temida censura.

Una mujer a la que el concepto de libertina puede aplicársele integralmente es sin duda la reina Cristina de Suecia. La anécdota de su visita a la cortesana Ninon de Lenclos lo confirma. Después de abdicar su corona —entre otras cosas, por rechazar el matrimonio—, Cristina recorrió Europa.

Visitó a Ninon, prisionera en el convento de las Madelonnettes por haber comido carne en Cuaresma, y le ofreció liberarla. Los cronistas relataron que las maneras demasiado masculinas —digamos lesbianas— de Cristina habrían asustado a Ninon.

Extenderé el concepto de libertina a la preciosa Madeleine de Scudéry, cuya «legendaria fealdad» puede haber sido un efecto del prejuicio contra las mujeres no casadas que vivían de su pluma, como fue el caso de Marie de Gournay.

En cambio, en cuanto a las costumbres, el libertinaje parece haber sido acaparado por las figuras masculinas de don Juan el trágico, Casanova el jugador y Valmont el perverso.

Compartir el goce no le interesa a don Juan. Para él, la sexualidad se ejerce a través de la seducción mentirosa, e incluso la violación. Desde su nacimiento en España, don Juan es un abusador. Seduce a inocentes muchachas del pueblo y les promete matrimonio. Viola a las damas de su clase, de preferencia casadas o comprometidas. Su hedonismo, si existe, es rigurosamente unilateral.

Además de tratarse de un individuo real, Giacomo Casanova (1725-1798) es mucho más simpático. Es evidente que le encanta gozar y no le molesta que se goce con él. ¿Quién? Por lo general, mujeres, incluso si son prostituidas por sus madres a los quince años, y también monjas, pero a veces también muchachos apuestos. A menudo les paga. No le importan demasiado la belleza, la edad, ni la salud (sífilis, por caso). Su libido, al menos hasta determinada edad, parece inagotable. Si abandona a sus amantes, no es por disgusto o maldad, sino por un entusiasmo que lo impulsa a seguir sus viajes. Es bastante bondadoso y no duda en relatar algunas desventuras en las que salió mal parado.

Aquí hay dos encantadoras anécdotas. En primer lugar, la de la bella Henriette[100], quien le hizo descubrir el dolor, prácticamente desconocido para él, de ser abandonado. Le regaló un anillo adornado con un grueso diamante. La mujer usó esa piedra para grabarle en una ventana la orden de olvidarla. Casanova había encontrado a su amante en pleno libertinaje. Otra desgracia le ocurrió con Bellino-Teresa, el falso castrado de Ancona, en el que intervino toda la sutileza de la ambigüedad sexual. Casanova estaba irresistiblemente atraído por el presunto castrado. Sospechó de inmediato que se trataba de una mujer disfrazada de varón, ¡para cantar con voz femenina! Casanova confirmó sus sospechas cuando tocó con sus manos el falso pequeño sexo, una prótesis de goma que se había hecho Teresa.

Este último caso nos lleva hacia la realidad de las libertinas. Una de las maneras más hábiles para una mujer de recuperar en su beneficio el movimiento incesante de un Casanova y usarlo con fines libertinos era la vida de artista: actriz, cantante o instrumentista. El colmo de la habilidad era el travestismo. Le permitía el movimiento, alguna tranquilidad, y además el engaño sobre el género, el irresistible encanto de la ambigüedad. En esa época, el travestismo era tan corriente como ferozmente reprimido. Era un crimen mayor, denunciado por quienes, bajo la expresión «los hombres-mujeres», temían por encima de todas las cosas la confusión de los géneros.

Pero antes de abordar las realidades de las libertinas, veamos qué pensaban algunos libertinos sobre el hecho de compartir las libertades entre los sexos, y que no siempre era generoso para las mujeres, como las teorías sexuales de los que Sarane Alexandrian reúne bajo el título *Les libérateurs de l'amour*: Restif de la Bretonne y el marqués de Sade.

El escritor Restif de la Bretonne teoriza sobre las prácticas de seducción de un hombre de más de cuarenta años hacia muchachas jóvenes. Como don Juan, tiene una lista, su calendario, en el que escribe el nombre de una conquista femenina relacionado con cada día del año. A su juicio, la mujer debe ser formada para agradarle al hombre, y sometida a reglas extremadamente estrictas (*Les gynographes*, 1782). La educación de las mujeres debe servir para «empequeñecer su espíritu». Es necesario restringir el «peligroso permiso» de aprender a leer y escribir, castigar la indecencia, la negligencia en el trabajo, prohibir el maquillaje y la ebriedad femenina, que para él, debía ser pasible de la pena de muerte. También había que castigar severamente las indecentes carcajadas o las palabrotas.

En cuanto al marqués de Sade, su problema era ante todo fisiológico. Le confesó a su esposa que, para él, el acto sexual terminaba en un ataque de espasmos, convulsiones y dolor, y a veces, no terminaba en absoluto. Para compensar ese dolor, Sade estaba obligado a inventarse imágenes de mártires, a usar a veces látigos contra sí mismo o contra su pareja. «La impotencia lleva siempre en cierto modo a una clase de disposición a la crueldad en el libertinaje» (*Los 120 días de Sodoma*). Tal crueldad consistía en bofetadas, pellizcos, nalgadas, insultos y palabras obscenas. Sade gozaba atemorizando a una mujer, a la que «solo maltrataba levemente, condicionándola con amenazas de muerte». Una vez azotó a una mendiga que recogió en la calle con un látigo de cuerdas con nudos hasta llegar al orgasmo.

Choderlos de Laclos muestra en *Las relaciones peligrosas* (1782) el destino aporético del libertinaje de costumbres en el personaje de Valmont.

Este se rodea de libertinas en acto o en potencia, empezando por su antigua amante, Madame de Merteuil, experta en arte, e incluso la inocente Cécile de Volanges, que solo pide ser iniciada por él en las delicias del libertinaje. Pero ninguna de las dos entusiasma a Valmont. El objeto de su deseo no es ni la experta gozadora, ni la inocente a un paso de la conversión. Es Madame de Tourvel, «la Presidenta», la mujer virtuosa. No por su presunto potencial erótico personal, sino, como él lo explica largamente, por su resistencia y su rechazo. Todo el deseo de Valmont tiende hacia una ausencia, un retiro. El deseo sigue las leyes de la guerra: tomar una ciudadela inexpugnable, justamente por ser inexpugnable. Cuando la Presidenta termina por ceder, el deseo de Valmont, «desinflado», se vuelve hacia la antigua amante que había despreciado.

La perversa Merteuil entiende la lección e invierte el juego a su favor. Reanima el deseo atenuado de Valmont negándose a él. El asunto termina mal, con una especie de *deus ex machina* moral que priva a la libertina de su victoria, afectándola en su fortuna, en su salud (viruela) y en su belleza. Todos mueren, menos Cécile, la pequeña libertina en potencia, que termina sus días en el convento.

¿Esa novela representa la condena moral, externa, al libertinaje, o una especie de sanción interior, «justicia inmanente» que lo revelaría como intrínsecamente contradictorio y muriendo de sus propias contradicciones? ¿Estas se basarían en las formas opuestas de los deseos masculino y femenino? Para la mujer, un deseo de goce inscrito en la duración, una vez derribadas las resistencias debidas a las presiones sociales. Para el hombre, un deseo de poder que se exalta en la conquista y se agota en cuanto obtiene satisfacción. La satisfacción mataría el deseo. Este solo renacería con un nuevo deseo de conquista, por un nuevo objeto.

Los datos de este grave problema se confirman en el personaje de don Juan. Como Valmont, desea a la mujer que aún no tiene. Por ella, está dispuesto a todo. Va a seducir a Elvira a su convento. Una vez que la sedujo, la rechaza y se vuelve hacia otra mujer, deseable mientras la imagina virgen, mientras no la ha poseído. Una sola vez. El colmo de lo cómico es propuesto por los inteligentes cómplices Mozart/Da Ponte cuando nos muestran a don Juan volviendo a enamorarse de su propia mujer, Elvira, porque cree que es otra, o porque cree que ya no lo ama. Pero cuando descubre que ella lo ama todavía, otra vez deja de amarla. Terrible trampa que condenaría al libertinaje, en sí mismo, a lo imposible, o bien a una tragedia en la cual los hombres y las mujeres tendrían todo para perder, y no ganarían ni placer, ni libertad.

Lo que desmiente felizmente, al menos en parte, este esquema teórico pesimista es la existencia de las libertinas. ¡Porque, de hecho, hubo muchas!

Hay muchas libertinas. Aparte de las sabias mujeres que mencioné, el nuevo período contó con muchas más libertinas de lo que se cree, aunque es lamentable que no tengamos sus relatos, escritos por sus manos, ni sus teorías de ese libertinaje en femenino, que sí elaboraron, abundantemente, los hombres libertinos: poetas, novelistas, filósofos, cronistas o memorialistas.

Como mi afirmación puede parecer un postulado, debo justificarla. Veamos ante todo que la moral de la Contrarreforma llamaba libertinaje, incluso en el marco del matrimonio, a la sexualidad que tenía como objetivo el placer. Un hombre que buscaba el placer en el amor con su esposa era estigmatizado como libertino. Si la esposa también sentía placer, se convertía en una libertina. La Contrarreforma rompió con la teoría, aceptada en cierto modo por los teólogos medievales, según la cual la procreación suponía la participación del goce femenino, que supuestamente producía un «esperma femenino»: un prejuicio androcéntrico que, por una vez, beneficiaba la sexualidad de las mujeres. Pero las nuevas teorías de la sexualidad que prevalecieron en un Bossuet, por ejemplo, sabían ya que la concepción de un niño no implica ningún placer femenino, y que este no hacía al niño más hermoso, ni más fuerte, como se creía. Por lo tanto, el placer de los esposos, si lo tenían, era en sí mismo pecaminoso.

Pero entre las ideas de los sacerdotes y la realidad había una gran distancia. Es posible imaginar que en muchas parejas se ejercería ese sentido débil del libertinaje, sobre todo en los primeros años del matrimonio y cuando la pareja no estaba demasiado desequilibrada en edad.

Un simple cálculo nos permite comprender que el libertinaje femenino era casi equiparable en número al libertinaje masculino. Este, en la esfera de la heterosexualidad, como solía serlo en Europa, suponía una «asociación». ¿Con quién trataban los hombres libertinos? A veces con prostitutas, por supuesto. Pero no siempre. Los memorialistas nos informan sobre esto, empezando por Casanova. Sus amantes fueron en su mayoría «honestas mujeres casadas», muchachas jóvenes, monjas, todas libertinas. Y en mayor proporción, artistas: actrices, cantantes.

Lo que limitaba el libertinaje femenino era la estasis de las mujeres. Era difícil tener aventuras en el encierro de una familia, de una aldea, de un convento, aunque todas esas barreras resultaban a menudo más permeables de lo que se imagina.

Casanova lo muestra. Pero ese simple cálculo iba más lejos en consecuencias. Si cada uno de los libertinos trataba con una sola mujer, podría esperarse una misma cantidad de libertinos y libertinas, pero dado que los hombres libertinos tenían relaciones con varias, una gran cantidad (don Juan admite en España «mil tres» y Casanova, varios centenares), ¡se llega entonces a la conclusión de que había unas cien veces más libertinas que libertinos!

Una reserva: esas innumerables libertinas, a su vez, trataban con los mismos varones, y a menudo los compartían. Ninon de Lenclos y Marion de Lorme, por ejemplo, se «robaban» o se «intercambiaban» amantes. Por lo tanto, finalmente no había cien veces más libertinas que libertinos, sino más o menos la misma cantidad. Esto me recuerda la inverosímil «estadística» actual según la cual «las mujeres» habrían tenido, en promedio, cierta cantidad de parejas sexuales, y los varones aproximadamente dos veces más. ¡Incomprensible misterio, que nos quieren hacer creer!

Pero entonces, ¿de dónde viene el peso de esta figura masculina del libertino, que oculta a la libertina? ¿Por qué las libertinas reales no se teorizaron a sí mismas? Ocurre que el libertinaje femenino, aunque existió, permaneció inconfesable, escondido, no expresado o censurado. Su mecanismo fue probablemente el mismo que el que produce en la actualidad esas misteriosas estadísticas: las mujeres subestimarían hipócritamente el número de sus aventuras, mientras que los hombres, presumidos, lo sobrestimarían. Este fenómeno fue aumentando en el marco del matrimonio burgués (por lo tanto, en el siglo XVIII, más que en el XVII). Sin embargo, esta regla admite ilustres excepciones.

La libertina disoluta. La duquesa de Montbazon (1600-1679), princesa bretona, era una cortesana en el primer sentido del término: una mujer de corte. El duque de Montbazon se casó con ella cuando estaba todavía en el convento, y la llamaba «mi religiosa». Ella no lo fue por mucho tiempo. Las costumbres de esta mujer espléndida, que exhibía un busto fuera de lo común, alimentaron hasta tal punto las crónicas que su figura aparece en memorias (Mlle. de Montpensier, Saint-Simon, Tallemant des Réaux), en novelas (*Veinte años después*, de Alejandro Dumas) y en la canción popular.

Tuvo una infinidad de amantes, todos elegidos en el ambiente de la corte real, empezando por su yerno, M. de Chevreuse, luego M. de Orleans, Bassompierre, d'Hocquincourt, etc. Tenía el arte de pasar sus embarazos no deseados recorriendo París al gran trote en carroza, diciendo: «Acabo de romperle el cuello al niño». Se le conocían historias extravagantes de amantes

escondidos debajo de la cama, tras ser olfateados por los perros del marido. Destrozaba corazones. Al parecer, tuvo un triste final. Saint-Simon la menciona en sus *Memorias*: «Madame de Montbazon era una criatura bellísima que murió de amor literalmente, en el otro siglo, por el caballero de la Rue, que no la amaba en absoluto». Después de su muerte, según Chateaubriand, el abad de Rancé, fundador de la Trapa, uno de sus antiguos amantes, habría usado su cráneo como *vanitas*.

La libertina apasionada. Como la duquesa de Montbazon, Marion Delorme o De Lorme (1613-1652) alimentó la literatura. Víctor Hugo escribió sobre ella una pieza epónima que hizo representar en 1829: un drama que sería censurado por el gobierno durante la Restauración, por haber atentado contra el honor de la figura de Luis XIII. Bajo el personaje de ficción, está la amante apasionada de un poeta célebre: Jacques Des Barreaux, amigo del escandaloso Théophile de Viau.

Marie, apodada Marion, hija de Jean de Lon, señor de Lorme y barón de Baye, y de Anne Chatelain, era la quinta de sus doce hijos. Creció en esas tierras, en los confines de Brie y Champagne. Su profesor de escritura en el castillo de Baye, Des Barreaux, la sedujo inmediatamente. El padre se sintió traicionado y los separó, pero Marion se arregló para encontrarse con su amante en París, con la complicidad de su madre. Esta lo encontraba encantador. Marion quedó embarazada tres veces. Des Barreaux le enseñó el secreto de «hacerse vaciar», pero ella lo aprendió demasiado tarde. Tallemant des Réaux afirmó: «Aunque ella tomó suficiente droga como para matar a un suizo, hizo un niño que resultó ser el más saludable del mundo y gritaba lo más fuerte posible».

Después de Des Barreaux, hubo otros amantes: siete u ocho. Marion, sentimental, los amó a todos, creyendo siempre que el último era el adecuado. Entre ellos, el magnífico Cinq-Mars, favorito de Luis XIII y gran amante de mujeres. Tenía también sus «pagadores», entre ellos, el cardenal Richelieu. Contrariamente a las libertinas emblemáticas siguientes, Marion solo brilló por su extraordinaria belleza y sus cualidades galantes. No era una mujer de pensamiento. Tuvo un trágico final. Nuevamente encinta a los treinta y nueve años, tomó una fuerte dosis de antimonio para abortar y murió a los tres días. La expusieron en su lecho de muerte, siempre bella, con una corona de doncella, algo que el párroco del lugar consideró francamente ridículo.

Algunas libertinas se destacaron más por su espíritu o sus obras escritas que por el carácter escandaloso de su vida. Sus biografías son, por eso, más discretas.

La libertina poeta. Madame Deshoulières (1637-1694), la única mujer que figura en la antología de Antoine Adam (*Les libertins au XVII^e siècle*), merece ser llamada de este modo. Su vida junto a su marido, oficial del estado mayor de Condé, incluyó diversas aventuras. Muy culta, frecuentó al mismo Des Barreaux que Marion de Lorme, y a otras mentes brillantes que la iniciaron en la filosofía de Pierre Gassendi. «Era una mente curada de errores populares», dijo uno de sus amigos. El abate de Saint-Pierre escribió que ella no creía en la inmortalidad del alma, y que su reputación estaba arruinada «entre las personas más sabias y sensatas». Madame Deshoulières escribía poesías que, sin ser ofensivamente libertinas, no eran cristianas: «Las flores», «Los pájaros», etc., invitaban a un goce de la vida en este mundo sin consuelo ulterior, pero también a una reflexión desilusionada sobre los sufrimientos de la condición humana. Terminó en un quietismo un poco místico, aunque ateo. Ubiquemos a su lado a otras libertinas poetas, si bien su libertinaje no se refleja en sus escritos: las cuentistas Madame d'Aulnoy y Madame de Murat.

Madame d'Aulnoy (1650-1705), nacida como Marie-Catherine Le Jumel de Barneville, lanzó con Charles Perrault la moda de los cuentos de hadas: «El pájaro azul», «La bella de los cabellos de oro», «Graciosa y Percinet», «La cierva del bosque», «El ramo de oro», etc. La designaron como una «aventurera de alto vuelo», de moral poco recomendable. Casada a los quince años con el barón d'Aulnoy —triste personaje que tenía tres veces su edad—, intentó, con la ayuda de su madre y de dos amantes, librarse de él acusándolo de un crimen de lesa majestad. Pero el proceso se volvió en contra de los acusadores: sus dos amantes fueron decapitados. Ella vivió una vida agitada, llena de viajes interrumpidos por piadosos retiros más o menos sinceros. Luego, abrió un salón literario en París.

Madame de Murat (1670-1716), nacida en Brest como Henriette-Julie de Castelnau, fue también autora de varios cuentos, algunos de ellos fueron los más famosos del Gran Siglo. Se casó a los dieciséis años. Pronto fue involucrada en un panfleto político contra Luis XIV y Madame de Maintenon, que le valió el exilio, y más tarde, en 1702, le reprocharon su conducta «desarreglada». La acusaron de obscenidad, de ebriedad y de organizar reuniones escandalosas. Sus *Cuentos de hadas* y *Nuevos cuentos de hadas, Historias sublimes y alegóricas* (1699), *Los duendes del castillo de Kernosy* (1710), etc., mezclaban la vida de la corte con lo sobrenatural.

Para terminar, me referiré, más ampliamente, a Ninon de Lenclos, porque es la figura más atractiva, más compleja, más «prolija» y, en muchos sentidos, más alentadora.

La libertina filósofa. Ninon de Lenclos, nacida como Anne de Lenclos (1616-hacia 1705), tenía a quién salir. Su padre, de la pequeña nobleza de Orleans y filósofo epicúreo, deseaba el mismo destino para su hija, a quien le enseñó a tocar el laúd como él. Más tarde, la niña empezó a estudiar clavecín. Recibió una buena educación literaria, leía a Montaigne, sabía italiano y español, y conocía algunos rudimentos de ciencia. Bailaba con mucha gracia, sobre todo la zarabanda. Su poco beata madre la paseaba de salón en salón. Anne le tomó el gusto. Al convertirse en huérfana y única heredera, decidió administrar su pequeña fortuna de 7000 a 8000 libras de renta. Abrió su propio salón, y allí coleccionaba amantes, de varios tipos: los pagadores, los mártires y los favoritos, según Tallemant des Réaux: Coligny, el mariscal d'Albret, el Gran Condé, el caballero de Sévigné, el sabio Huygens, el filósofo Saint-Évremond. En su primera juventud, el cardenal Richelieu estuvo entre sus pagadores, como lo era para Marion Delorme. Más encantadora que bella, según decían, Ninon practicaba el amor en el modo de la «fidelidad» a lo largo de toda su relación, pero durante períodos breves: por lo general, de uno a tres meses. Su relación conocida más larga, con Villarceaux, duró tres años. Luego, algunos de estos amantes se convirtieron en verdaderos amigos duraderos.

La vida amorosa y aventurera de Ninon generó en torno a ella mitos, novelas y leyendas. Incluso varía la fecha de su muerte, según las fuentes. Se le atribuyen cartas y escritos que probablemente sean falsificaciones, como las *Cartas al marqués de Sévigné o El arte de hacerse amar*, publicadas en 1885 por un tal Damors.

De todos modos, existen escritos auténticos de ella. Los más interesantes se refieren a su larga amistad con el filósofo Saint-Évremond. ¿Qué hacía una libertina cuando envejecía? Se volvía sabia, siempre que lo hubiera aprendido antes. Un cronista dijo que su padre epicúreo le había enseñado a juzgar sus conquistas, no por su cantidad, sino por su calidad. Ella supo hacerlo. Saint-Évremond fue probablemente su amante, pero manifiestamente, pasó mucho más tiempo con ella discutiendo sobre filosofía epicúrea. Él la llamaba «Leontion», por el nombre de la cortesana ateniense que habría sido amiga de Epicuro. Saint-Évremond, exiliado en Inglaterra por haber hablado mal del rey de Francia y de su corte, tenía cincuenta años. En ese momento se inició entre ellos una correspondencia amistosa que duraría casi hasta su muerte. Nos queda una pequeña parte de esa correspondencia, que parece haber sido muy abundante, pero que habría sufrido frecuentes extravíos del correo y destrucciones intencionales de los herederos.

A pesar de eso, quedan once cartas de Saint-Évremond y trece de Ninon. La primera está fechada en 1669. Hacía ocho años que Saint-Évremond vivía en Londres. Ninon tenía cincuenta y tres años. La última carta es de 1700. Treinta y un años, entonces, de correspondencia amistosa. ¿Y cuántos años de amistad? Quizá más, quizá no. Las cartas muestran el aumento del sentimiento amistoso, a pesar de la distancia. Cada uno de ellos contaba enormemente con el otro, se lo decía y esperaba con impaciencia sus cartas. En su correspondencia, discutían de igual a igual sobre el sentido de la vida, el cuerpo y el alma, la vejez, el placer, la belleza y la amistad.

Apostar por el libertinaje constituía una verdadera batalla. Hemos respondido parcialmente y en forma contradictoria a la pregunta «¿El libertino permitía a la libertina?». Muchas veces, no, pero sí en algunos casos. La pareja libertina suponía una auténtica libertad de sus miembros: no solo libertad de costumbres, sino también de pensamiento. Era lógico que se desarrollara en el libertinaje filosófico entre personas verdaderamente libres en sus cuerpos, pero también en sus «almas».

¿El libertinaje, una vía liberadora y hedonista para las mujeres? Sin duda, en el primer sentido del término —pero es casi una tautología, ya que ese sentido del libertinaje no es otro que una filosofía de la libertad—, acompañada por la ciencia. ¿En el segundo sentido? ¿Por qué no? Habrá una auténtica liberación de las mujeres cuando ellas puedan también ser impunemente libertinas en todos los sentidos del término, aunque ante todo en el primero.

Queda en suspenso el difícil ajuste entre sexualidad masculina y femenina. Más exactamente, entre sus deseos. Porque en la psiquis humana no todo es conciencia y pensamiento, es decir, filosofía. Por ser sexual, una parte del deseo escapa a la conciencia. Es de temer que su ley espontánea se le resista. Entre otras cosas, por una condena moral que se inscribe en los movimientos de la historia —como el «regreso al orden moral» que siguió al «destape» de los años 1968 en Francia—, cuya inscripción veo en las conclusiones funestas de *Las relaciones peligrosas* y de *Don Giovanni*.

También encontramos ese «moralismo» de las relaciones sexuales entre hombres y mujeres, sincrónicamente, en este período, bajo la forma de la ideología del «respeto a las mujeres» que apunta a restaurar la separación de los sexos aduciendo sus diferencias.

EL RESPETO A LAS MUJERES

«Ese orgullo de la mujer, que le hace apartar,
por el respeto que le inspira,
toda impertinencia de parte del hombre,
y el derecho de exigir consideración
aunque no la merezca,
se afirman en ella en el nombre mismo de su sexo.
La mujer rehúsa, el hombre pretende;
cuando ella concede, es un favor».

IMMANUEL KANT

Las mujeres, como categoría humana genérica, ¿merecen de parte de los varones una forma particular de respeto, signo de un progreso social y de un humanismo moderno ilustrado? Una reacción histórica al surgimiento de un libertinaje femenino, en el doble escenario del conocimiento y de las costumbres, apareció singularmente en el siglo llamado «de los filósofos». Sarah Kofman habla así del concepto de «respeto a las mujeres» en Jean-Jacques Rousseau y en Immanuel Kant. Veremos esta reacción histórica reciclada en la actualidad por algunos de nuestros contemporáneos. Los hombres deberían respetar a las mujeres porque las mujeres serían respetables… con un respeto muy particular.

Un feminismo ingenuo podría ver en esta obligación moral una ventaja: una sacralización que explica en gran parte el éxito obtenido por Rousseau en un abundante público lector femenino. El respeto a las mujeres haría elevar a las mujeres desde una infamia en la que las habían hundido las viejas ideas. Sin embargo, ¡cuidado con el exceso de honor que reemplaza a un exceso de infamia!

Sarah Kofman empieza su libro, del mismo nombre (*Le respect des femmes*, Galilée, 1982), distinguiendo nueve sentidos de la palabra «respeto». Mencionaré dos, los más opuestos: «Deferencia hacia lo que es superior» y en francés, en la expresión «*tenir en respect*», que significa «mantener a raya», contener, imponer. Respetar a las mujeres como «moralmente superiores» sería una manera hábil de contenerlas e imponerse a ellas.

Respetables y respetuosas. Pero el respeto a las mujeres no era genérico. Oponía, por el contrario, a una categoría de mujeres no respetables con aquellas que lo eran, o debían serlo. Afirma Sarah Kofman: «Respetar a las mujeres, tener atenciones con ellas era, en efecto, mirarlas con una mirada completamente distinta que a las prostitutas […], introduciendo una distancia separadora, obligando a mantenerse alejado, otorgando alguna tregua reparadora». Era muy distinto con la categoría de aquellas a las que se

ubicaba bastante bajo y bastante cerca como para usarlas sexualmente: lo que el lenguaje inscribe en la expresión «faltarle el respeto a una mujer».

Sarah Kofman encuentra en el concepto de «respeto a las mujeres» el efecto del clivaje primitivo en la psiquis masculina de esas dos imágenes inconciliables de la mujer: la mamá y la prostituta: falta de respeto por la prostituta rebajada en el acto sexual, respeto por la mamá supuestamente virgen. Esto nos lleva a nuestras consideraciones anteriores: al parecer, el hombre occidental mantiene siempre un antiguo fondo católico imaginando a su madre como una virgen, con excepción de todas las demás mujeres. «Todas putas, salvo mi madre. ¡Santa mujer!».

Pero ¿por qué tendría un sexo el monopolio moral del respeto del otro, de una categoría particular, y unilateral, de su respeto? Se puede entender ese monopolio como un efecto de la inversión ideológica, según Marx. La ideología expresaría el respeto genérico a las mujeres, allí donde, justamente, ellas no son respetadas universalmente, en su humanidad.

Sarah Kofman estudia este concepto de respeto a las mujeres sucesivamente en el filósofo alemán Immanuel Kant y en el filósofo-escritor nativo de Ginebra y de lengua francesa Jean-Jacques Rousseau. Ella decidió estudiar a Kant en primer lugar, no para establecer entre filosofía y literatura una relación tradicional de dominio, sino para borrar la relación cronológica (Rousseau precede a Kant) o «de influencia», sacando a la luz más bien su complicidad, «más allá de sus diferencias singulares, para mantener a raya a las mujeres, detrás de la máscara moral del respeto».

Esta argumentación no me convenció, quizá por spinozismo impenitente. Yo prefiero estudiarlos en el orden inverso, es decir, empezando por Rousseau. En primer lugar, por la simple razón cronológica, y además, por el hecho de que, en el caso del primero, se trata de una escritura novelesca, es decir, figurada. Más importante: Rousseau sabía de mujeres. Ellas desempeñaron un papel muy importante en su vida, y su experiencia con ellas, su «vivencia de las mujeres», ilumina sus teorías, aunque fuera de manera reactiva, mientras que Kant solo parece haber conocido a las mujeres en los libros de Rousseau.

Mamá y Sofía. Concretamente, Rousseau (1712-1778) se relacionó con dos tipos de mujeres: las respetadas y las otras. Recordemos que su madre murió pocos días después de su nacimiento y que el niño fue criado, bastante maternalmente, por su padre. Conoció a Madame de Warens, en el transcurso de una fuga, a los dieciséis años. Fue un encuentro fulminante. La dama lo inició en el amor y lo convirtió al catolicismo. Pero, según cuenta Rousseau

en sus *Confesiones*, sus relaciones sexuales fueron siempre frías. Como él la llamaba «Mamá», usó como pretexto para dejarla el carácter incestuoso de su relación. «La amo demasiado para desearla», dijo.

Jean-Jacques tuvo otros amores imposibles, platónicos, problemáticos o patológicos con grandes damas, pero solo encontraba satisfacción sexual con prostitutas. Luego, a los treinta y tres años, convivió con una modista llamada Thérèse Levasseur, con quien tuvo cinco hijos. En sus *Confesiones*, Rousseau confiesa que los entregó al hospicio de niños expósitos.

Las ideas de Rousseau sobre las mujeres se expresan abundantemente en dos extensas y bellas novelas: *Julia o la nueva Eloísa* (1761), y *Emilio o De la educación* (1762). Sus tesis están particularmente desarrolladas en el quinto libro de la última obra, titulado: «Sofía, o la mujer». A lo largo de los primeros cuatro libros, Rousseau construye la imagen de un joven ideal, que se benefició con una educación revolucionaria porque era «natural». En el quinto y último libro, se trata de encontrarle una mujer tan perfecta como él. ¿Cómo debía ser? ¿Cómo había que educarla para que fuera la buena esposa de Emilio?

«La mujer está hecha especialmente para gustarle al hombre», escribe Rousseau. Como toda mujer, Sofía era «naturalmente recatada»: su moral sexual era más estricta que la de un hombre, por el peligro de hijos ilegítimos. ¿Había que educarla en la ignorancia y limitarla a las funciones domésticas? No, por supuesto. «Ellas deben aprender muchas cosas, pero solo las que les conviene saber». Citemos algunos encabezamientos de los capítulos del libro: «Una educación sin aburrimiento, pero sin placeres desordenados»; «Combatir en las niñas un interés excesivo por los adornos»; «La religión que les conviene a las niñas» («Toda niña debe tener la religión de su madre, y toda mujer la de su marido»). «La enseñanza religiosa debe ser práctica» («No conviertan a sus hijas en teólogas y razonadoras… Acostúmbrenlas a sentirse siempre bajo los ojos de Dios»). «El ama de casa realizada». «¿Cuál es la ciencia adecuada para las mujeres?». («La búsqueda de las verdades abstractas y especulativas, principios, axiomas en las ciencias, todo lo que tiende a generalizar las ideas no es de competencia de las mujeres. Todos sus estudios deben relacionarse con la práctica: a ellas les corresponde aplicar los principios descubiertos por el hombre»).

Rousseau habla también de las mujeres en otros libros, como señala Sarah Kofman:

> Rousseau se refiere en todas partes a las mujeres, cualquiera sea el género de los textos y sus contenidos […] siempre piensa

> en ellas, […] lo conmocionan hasta el punto de poner permanentemente su vida en peligro. […]. «Al ver a la señorita Goton, escribió Rousseau, yo no veía nada más: todos mis sentidos se alteraban. Creo que si hubiera permanecido mucho tiempo más con ella, no habría podido vivir: las palpitaciones me habrían ahogado».

Como la mujer constituía para Rousseau un permanente riesgo de muerte —aunque temía más alejarse de ellas que a la muerte—, Sarah Kofman llega a la conclusión de que él necesitaba «inventar algún mecanismo, alguna artimaña que le permitiera introducir una distancia, que, en presencia del objeto amado y temido, le otorgara un respiro, lo salvara de la inminencia de la voluptuosidad y de la muerte». Esa distancia era el respeto.

No me detendré en detalles fisiológicos y psicosomáticos de la sexualidad de Rousseau —una presunta «retención de orina», seguida por el fenómeno inverso, que lo afectaba sobre todo en presencia de las mujeres—, sino más bien en las construcciones morales que extraía de ello. Debía tender sobre las mujeres una «vestimenta sagrada» de virtud, una «vestimenta suplementaria, invisible, que nunca la abandona, ni siquiera cuando la mujer está totalmente descubierta, sin ningún velo. Es un freno que sirve para detener los arrebatos más impetuosos imponiendo una barrera infranqueable e insalvable» (Sarah Kofman).

Consecuencia: cada sexo debe permanecer en su lugar, evitando la funesta mezcla de géneros. ¡Era una catástrofe si a un hombre empezaban a gustarle los lácteos y el azúcar o si a una mujer le disgustaban y prefería el vino! Toda la moral sexual de Rousseau afirma esta diferencia, que él considera natural. Uno de los sexos debe ser activo y fuerte; el otro, pasivo y débil. Uno debe querer y poder; el otro, debe resistir poco… pero resistir.

En Kant, su gran lector alemán, encontramos muchas consonancias.

Antropologías kantianas. La teoría de las mujeres de Immanuel Kant (1724-1804) aparece en la *Antropología en sentido pragmático*, publicada en 1797 a partir de cursos que se remontan a los años 1770-1780. Es el texto de un filósofo-profesor, en el que estudia al hombre desde un punto de vista distinto del fisiológico, según lo que hoy se llama «ciencias humanas»: «Conocimiento pragmático de lo que el hombre, en cuanto ser de libre actividad, hace o puede y debe hacer de sí mismo». El pensamiento sobre las mujeres aparece en la segunda parte del libro: «La característica antropológica», o «De la manera de conocer al hombre interior a partir del hombre exterior». Allí se encuentran, sucesivamente «el carácter de la

persona, el carácter del sexo, el carácter del pueblo y el carácter de la raza [*sic*]».

Kant empieza diciendo que la previsión de la naturaleza ha puesto más arte en la organización del sexo femenino que en la del sexo masculino. El hombre está dotado de más fuerza que la mujer «para llevarlos a ambos a la unión corporal más íntima, pero también, en cuanto seres racionales, para el objetivo más importante de la naturaleza: la conservación de la especie». Pero «para la unidad y la indisolubilidad de una unión, no basta el encuentro ocasional de dos personas: una parte debe estar *sometida* a la otra [el subrayado es de Kant], y, recíprocamente, esta debe ser superior». «En el progreso de la civilización, la superioridad de una parte debe establecerse de un modo heterogéneo: el hombre es superior a la mujer por la fuerza corporal y su valentía, y la mujer, por su facultad natural [*sic*] de someterse a la inclinación que el hombre tiene por ella. Por el contrario, en un estado que no es aún el de la civilización, la superioridad solo se encuentra del lado del hombre».

Sigamos bien el razonamiento: en el estado salvaje, el hombre es superior. Pero en la civilización, *los dos*, la mujer y el hombre, son *superiores*. Seamos claros: no para lo mismo. La superioridad del hombre consiste en la fuerza corporal y la valentía; la de la mujer, en tener la «facultad natural» (!) de someterse a la inclinación que el hombre tiene por ella. Como es un poco difícil de entender, Kant prosigue: «Por eso, en la antropología, la naturaleza particular de la mujer es objeto de estudio para el filósofo, mucho más que la del hombre». Esto es comprensible, ya que «el filósofo» es evidentemente un hombre. La naturaleza del hombre parece menos complicada que la de la mujer.

Lo que es civilizado, para la mujer, es la debilidad natural (complicada, por supuesto…). «Se llama debilidad a los rasgos de feminidad». Solo se puede caracterizar al sexo femenino por el *objetivo de la naturaleza* en la constitución de la feminidad (subrayado por Kant). Ese es el objetivo: es maravilloso ver cómo Kant percibe los «objetivos de la naturaleza»:

> Como la naturaleza le ha confiado al seno de la mujer su prenda más cara, la especie, en ese fruto de las entrañas que le permite a la especie proliferar y perpetuarse, ha experimentado como un temor por la conservación de la especie y ha enraizado ese *temor* en la naturaleza de la mujer: temor ante los ataques corporales, y timidez ante los peligros físicos. Esa debilidad autoriza a las mujeres a pedir protección a los hombres.

Siguen en el texto algunos «Comentarios dispersos», que transcribo: «Si, para poder enamorarse [la mujer] fuera difícil y refinada en su elección de la belleza masculina, debería mostrarse en situación de pedir, y el hombre en situación de rechazar: esto degradaría incluso ante la mirada masculina el valor de su sexo». «Ella *debe mostrarse fría*, y el hombre, por el contrario, lleno de emoción en el amor. No responder a un pedido amoroso parece deshonroso para un hombre, pero responder con facilidad parece deshonroso para una mujer».

Y por último: «Cuando el refinamiento del lujo ha alcanzado un grado elevado, la mujer solo se muestra virtuosa bajo la coacción y no oculta su deseo de ser un hombre para poder dar más lugar y más libertad al juego de sus inclinaciones». Pero ¿no era la mujer naturalmente temerosa y púdica? «En cambio, ningún hombre querría ser una mujer. […] En lo concerniente a las mujeres sabias, usan sus libros como su reloj: lo llevan para mostrar que tienen uno, aunque en general esté parado o no se ajuste con el sol».

Estas consideraciones alcanzan su punto máximo en las «características del pueblo» y de «la raza». ¿Hablaría de las mujeres como de los «negros», tomando en cuenta la distancia y el respeto?

En 1775, Kant publicó un opúsculo: *Sobre las diferentes razas humanas*, en el que juegan los conceptos de diferencia y de «pureza»: «Los negros y los blancos no son especies diferentes de hombres (porque pertenecen presumiblemente a una sola y única raíz), sino que son dos razas distintas, porque cada una de ellas se perpetúa en todas las latitudes, y ambas producen por cruce necesariamente hijos mestizos o *bastardos* [subrayado por Kant]». No ocurre lo mismo con rubios y morenos, que solo son «variantes» de blancos. «Yo creo —dice Kant— que es suficiente admitir solamente *cuatro* razas, para derivar de ellas todas las diferenciaciones que una primera mirada permite reconocer y que se perpetúan». Son: 1. La raza de los blancos. 2. La raza de los negros. 3. La raza de los hunos (mongoles o kalmukos). 4. La raza de los indios (o indostanos). La antropología de la época no había inventado todavía la «raza de los amarillos» ni la «raza judía». Por otra parte, Kant considera al «amarillo» como un mestizo del indio oriental y el blanco. Afortunadamente, la antropología del siglo XX postnazi ha enviado todas estas ideas de razas —puras o «bastardas»— al basurero de la historia.

¿Una antropología neofeminista haría lo mismo con el «pudor» y el «respeto a las mujeres»? ¿La «diferencia exclusiva» del «respeto a las mujeres» sería abolida en el pensamiento de los revolucionarios?

CUATRO REVOLUCIONARIOS

> «Creo que la ley no debería excluir
> a las mujeres de ningún lugar.
> Piensen que se trata de los derechos
> de la mitad del género humano».
>
> CONDORCET

Para nosotros, Condorcet, Olympe de Gouges, Mary Wollstonecraft y Théroigne de Méricourt son figuras heroicas de la lucha feminista prerrevolucionaria, y luego revolucionaria, pero sus contemporáneos los convirtieron pronto en víctimas. La Revolución que ellos anhelaban, apoyada con escritos o en el terreno de la acción no fue agradecida con ellos. Los cuatro, considerados en el orden cronológico de su nacimiento, tienen algo en común; nacieron en el «Siglo de las Luces» y murieron durante o después de la Revolución francesa, la acompañaron fervientemente y produjeron muchas ideas feministas.

La Revolución francesa no involucró solo a Francia: lo veremos con Mary Wollstonecraft. Todos los pensadores y actores sociales europeos siguieron con simpatía, angustia u horror ese fenómeno cuyos efectos universales presentían: símbolo y anticipación del final del Antiguo Régimen en Europa, luego en todo Occidente, entrada a una nueva era gracias a la caída de un orden monárquico secular basado en el principio de una nobleza hereditaria. El traspaso del poder se haría, no sin violencia, del «noble» de nacimiento al «ciudadano», e incluso al «Hombre». Pero ¿el ciudadano permitiría *la ciudadana*?

El buen amigo de las mujeres y la educación mixta.

Para el marqués de Condorcet (1743-1794), todo empezó en los salones, esos lugares festivos de reflexión y encuentro. Mostraré, en cada uno de estos cuatro personajes, una «idea-fuerza», entre muchas otras. Para Condorcet, será la de la coeducación, por ejemplo, en el ámbito escolar. Es importante remontarse al origen de esta idea. Ya habíamos encontrado un esbozo en Christine de Pisan, en el siglo XV. Ella decía, en efecto, que si se les daba la misma instrucción a las niñas que a los niños, se eliminaría rápidamente la diferencia entre los sexos, y se aboliría la presunta «inferioridad femenina». Pero Christine no llegó a la idea de una instrucción mixta.

En Condorcet, esa idea se convirtió en un verdadero programa, que se atrevió a publicar en el comienzo mismo de la Revolución francesa. Fue el primero en formular lo que parecía entonces una verdadera utopía, y que no se concretó —en Francia, en este caso— hasta fines del siglo XX. ¿Cómo se le pudo haber ocurrido una idea tan futurista a este aristócrata revolucionario?

Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marqués de Condorcet, descendía de una eminente familia del este de Francia. Muy joven, se destacó en varios terrenos: como hombre de ciencia, matemático, que publicó a los dieciocho años un *Ensayo sobre el cálculo integral*, y entró a los veintitrés años a la Academia Real de Ciencias; como político y politólogo, fue nombrado inspector general de la Moneda por Turgot, en 1774, y entró a la política a los treinta y un años. Llevó al Nuevo Régimen su compromiso político iniciado en el Antiguo Régimen, y alimentó con sus ideas esa Revolución de la que fue considerado uno de sus «padres». Acompañó el traspaso del poder de un régimen al otro. ¿Fue masón o no? En su extensa monografía sobre él, Élisabeth y Robert Badinter dicen que no encontraron ninguna prueba oficial, pero que los ideales de Condorcet correspondían a los de la Logia de las Nueve Hermanas, en la que estaban muchos de sus amigos.

Este hombre de ciencia y de política era además el filósofo por excelencia de la idea de progreso, que ilumina todo su pensamiento. Sitúa ese progreso en la esfera humana (progreso por y para los varones), dándole incidencias concretas, vinculadas a la economía social, sobre la que reflexiona con sus amigos: el pragmático sensualista Helvétius, el economista Adam Smith, el médico y fisiócrata François Quesnay, cuyo discípulo Dupont de Nemours se destacaría en la emancipación de Estados Unidos. Este grupo de hombres reflexionaba sobre los modos de construir una sociedad mejor, más justa, más generosa, pero también más rica, y cuyas riquezas fueran mejor repartidas.

Nuestro filósofo sale de la abstracción que consiste en pensar al «Hombre» implícitamente varón, adulto, blanco, cristiano, «normal» y propietario, como lo hacía John Locke, otro padre de la Revolución. De los «hombres», Condorcet ve los colores, defendiendo simplemente los derechos de las mujeres y los de los negros. Sus *Reflexiones sobre la esclavitud de los negros* (1781) condenan esa práctica y pregonan su abolición universal.

Veamos el parentesco entre las ideas feministas y antirracistas en Condorcet y en su contemporánea Olympe de Gouges. Sus considerandos ideológicos y filosóficos son los mismos: ampliar el concepto de «Hombre» a la variedad de las realidades que el término reúne.

Condorcet desarrolla su pensamiento en medio de esas mujeres inteligentes que recibían en sus salones, en los que se encontraban las inteligencias de la época. Esa práctica, particularmente desarrollada en Francia, se remonta al siglo XVII. El «Siglo de las Luces» la prolongó y la extendió. Allí se podía encontrar a las brillantes Madame d'Épinay, Madame du Châtelet, Madame Geoffrin, Madame du Deffand, Julie de Lespinasse, Madame Necker (de Staël), y tantas otras que eran mujeres de letras y de ciencias. También en un salón ofició Sophie de Grouchy, con quien Condorcet se casó en 1786. Ambos se instalaron en el Hôtel de la Monnaie. Allí, Sophie recibía a filósofos, enciclopedistas y extranjeros de paso. Uno de sus admiradores —prusiano— la llamaba «la Venus de liceo». Sophie no se limitó a recibir en sociedad. Tenía su pensamiento, sus opiniones, tan progresistas como las del marqués. El partido aristócrata los acusó a ambos —con justa razón— de traicionar a su clase. ¿Cómo podía un hombre que había vivido con una mujer brillante y culta, cuyas ideas compartía, no desear y defender la igualdad de las mujeres, valorizando la rica idea de la enseñanza mixta?

Condorcet publicó en 1790 su ensayo *Sobre la admisión de las mujeres en el derecho de ciudadanía*. En él, no solo pedía que se instruyera a las niñas en igualdad con los varones, sino también que esa instrucción fuera mixta: «Hay que evitar […] separar a los hombres y las mujeres, y preparar para estas una instrucción más limitada, y abusar del nombre de la naturaleza para consagrar los prejuicios de la ignorancia y de la tiranía de la fuerza». Esta diversidad en los estudios era para él un factor de educación, en una civilización en transformación. «Como la instrucción debe ser la misma, la enseñanza debe ser *común, a cargo de un mismo maestro* que pueda ser elegido en forma indiferente *en uno u otro sexo*». Esta declaración implica el reclutamiento y la formación de maestras mujeres, y por lo tanto, el advenimiento de una nueva profesión.

Condorcet considera que la educación mixta es más moral que la segregación. El despertar al amor y a la sexualidad no debería desviar a los adolescentes del estudio. Muy por el contrario, hará nacer «la emulación que inspirará el deseo de merecer la estima de la persona amada. Esa emulación sería más útil que la que tiene por principio el amor de la gloria o más bien el orgullo».

Lamentablemente, las *Memorias sobre la instrucción pública*, de Condorcet, no fueron aprobadas por la Asamblea ni por la Convención. Condorcet no se había atrevido a presentarlas ante la Asamblea, en 1789,

como proyectos de leyes inscritos en la Constitución. Su proyecto de Declaración de los Derechos y de Constitución de 1793 ya no menciona a las mujeres. ¿Autocensura prudente? ¿O bien el diputado-filósofo se había asustado por el desarrollo de las reivindicaciones femeninas populares? ¿O había en él restos de un reflejo de clase? Las ideas feministas de Condorcet, a pesar de su presencia concreta en el terreno político, en el que habrían podido encontrar un comienzo de aplicación, quedaron como letra muerta. Conservemos de él la bella idea de la instrucción mixta y esta frase que toda mujer debería agradecerle: «Creo que la ley no debería excluir a las mujeres de ningún lugar. Piensen que se trata de los derechos de la mitad del género humano».

A pesar de sus prudencias, Condorcet fue acusado en 1793 por haber criticado el proyecto de Constitución. Como los jacobinos sospechaban de sus simpatías girondinas, se vio obligado a ocultarse. Intentó huir de París, donde ya no se sentía seguro. Fue arrestado en 1794 y encarcelado. Lo encontraron muerto en su celda. ¿Suicidio o asesinato? Al menos, eso le evitó la guillotina.

No fue el caso de Olympe de Gouges.

La bastarda en el cadalso y la igualdad. El nombre de Olympe de Gouges (1745-1793) no debe llamar a engaño: este hermoso nombre sonoro fue su primera invención, la creación de sí misma. Nació en Montauban con el nombre de Marie, hija oficial del carnicero Pierre Gouze y de Anne-Olympe Mouisset. Pero sería la hija bastarda del marqués Le Franc de Pompignan, un poeta que ella admiraba y al que recurrió, sin obtener nunca de él un reconocimiento público. Se casó a los diecisiete años con Louis Aubry, encargado de la mesa del señor de Gourgues, intendente de la ciudad, y tuvo un hijo, que renegaría de ella en los momentos difíciles.

A los veinte años, Marie abandonó el domicilio conyugal, donde se aburría, y se refugió en París. Allí vivió como libertina, bajo el nombre de Olympe, uno de los nombres de su madre. «Gouze» se convirtió en «de Gouges». Después de la muerte de su marido, Olympe rechazó siempre su estado civil de «viuda Aubry». Tuvo que superar dos desventajas para publicar: no solo apenas sabía escribir, sino que era de cultura oral occitana. El francés era un segundo idioma para ella, pero lo aprendió rápido y empezó a expresarse en él con estilo. Escribía con dificultad, pero dictaba admirablemente: «Dicto con mi alma, jamás con mi mente», dijo en *La fierté de l'innocence*. Escribió novelas y obras de teatro. *Zamore et Mirza* (1785) trata sobre la esclavitud de los negros y se atreve a mostrar a un esclavo

asesino indultado. La obra fue aceptada por el comité de lectura de la Comedia Francesa, pero el poderoso partido de los colonos hizo postergar los ensayos. La pieza recién fue puesta en escena a fines de 1789, con el título *La esclavitud de los negros*. Un alboroto organizado la hizo caer.

Olympe encontró un nuevo aliento en la Revolución y se apoderó de una idea a la que le entregó todas sus fuerzas: la Igualdad. «¡La mujer pretende gozar de la Revolución y reclamar sus derechos a la igualdad!», escribió en 1789. Es la autora de esta frase famosa y llena de bravura: «La mujer tiene el derecho de subir al cadalso: debe tener también el derecho de subir a la Tribuna» (artículo 10 de su Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana).

Tanto en lo concerniente a las mujeres como a los negros, lo que la motivaba en lo más profundo en la Revolución era la idea de la igualdad de todos los «hombres». La divisa republicana la proclamaba, pero no la practicaba del todo. Olympe lo recordaba permanentemente. Esa pasión parecía enraizada en su estatus de una bastarda que vivía en su cuerpo la desigualdad de los grandes del mundo, y de los otros. También en su estatus de mujer que, al no poder gozar de las prerrogativas de las mujeres nobles, sería condenada a la vida mediocre de una burguesa provinciana.

En 1788, Olympe ingresó al terreno político lanzando su primer folleto: *Carta al pueblo o proyecto de una caja patriótica (propuesta de un impuesto voluntario para todos los órdenes de la nación)*. En política, era moderada, partidaria de una monarquía constitucional. Los jacobinos no se lo perdonaron. Se produjo un enfrentamiento. Ni Marat ni Robespierre eran feministas. En abril de 1791, la Convención decretó que las mujeres, como los menores y los deficientes mentales, no tenían el estatus de ciudadano. Se cerraron los clubes femeninos. En mayo de 1794, se prohibió la presencia de mujeres en las asambleas políticas. En mayo de 1795, se prohibieron las reuniones de más de cinco mujeres. Se les ordenó permanecer en el hogar.

Olympe ya había sido guillotinada.

En 1791, había publicado, dedicada a la reina, su Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana, calcada de los Derechos del Hombre, con este preámbulo:

> Hombre, ¿eres capaz de ser justo? Es una mujer quien te lo pregunta: al menos, no le quitarás ese derecho. Dime: ¿quién te dio el supremo imperio de oprimir a mi sexo? […]

Extraño, ciego, envanecido de ciencia y degenerado, en este siglo de luces y de sagacidad, en la más crasa ignorancia, quiere mandar como un déspota sobre un sexo que ha recibido todas las facultades intelectuales; que pretende gozar de la revolución y reclamar sus derechos a la igualdad, por no decir más que eso…

Como los artículos reproducen, feminizándolos, los de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, citaremos solo los más destacados por sus ideas o su estilo:

> Artículo 1–. La mujer nace libre y permanece igual al hombre en derechos. Las distinciones sociales solo pueden basarse en la utilidad común.
>
> Artículo 6–. [Observemos el giro gramatical, sorprendente. Este giro de época anticipa quizá nuestro debate actual sobre la «feminización de la escritura», ya que el adjetivo concuerda con el sustantivo más próximo]. La ley debe ser la expresión de la voluntad general; […] todas las ciudadanas y todos los ciudadanos, por ser iguales ante ella, deben ser igualmente admisibles a todas las dignidades […] sin más distinciones que las de sus virtudes y sus talentos.
>
> Artículo 13–. Para el mantenimiento de la fuerza pública, y para los gastos de administración, las contribuciones de la mujer y del hombre son las mismas.

La Declaración está compuesta por diecisiete artículos y termina con un «Postámbulo», un vibrante llamado a la conciencia, al orgullo de sí misma y a la vigilancia: «Mujer, despierta: la campana de la razón se hace oír en todo el universo. Reconoce tus derechos».

Olympe de Gouges no se limitó a estos principios generales. Reflexionó sobre las particularidades de los contratos entre mujeres y hombres en el matrimonio: un matrimonio laico evidentemente, que suponía considerandos precisos. Ese contrato imaginado por Olympe de Gouges daba derecho al divorcio por consentimiento mutuo, comprometiendo a los contratantes por el tiempo que duraran sus inclinaciones mutuas, otorgaba a los niños el derecho a llevar los apellidos del padre y de la madre que los habían declarado y les imponía a los padres el reparto equitativo de sus bienes a hijos matrimoniales y extramatrimoniales, cuando eran reconocidos.

Olympe fue detenida en julio de 1793, un año antes del arresto de Condorcet. Desde su prisión, siguió difundiendo sus ideas. Mientras estuvo

presa, tuvo un último amante. Dijo estar embarazada, probablemente para ganar tiempo. Le pidió ayuda a su hijo Pierre Aubry, en ese momento jefe de brigada del ejército revolucionario. Pierre consideró más prudente renegar de ella.

Olympe de Gouges fue guillotinada el 3 de noviembre de 1793.

Una de sus exhortaciones más constantes a las mujeres era la de la solidaridad: «Sean más sencillas, más modestas y más generosas unas con otras». La inglesa Mary Wollstonecraft cultivó ese valor y la llevó a unirse materialmente a la Revolución francesa.

La abuela de Frankenstein y la solidaridad. Puede ser descortés designar a una mujer con el título de abuela: ¿acaso se identifica a las personas por sus vástagos? Más descortés aún en el caso de Mary Wollstonecraft (1759-1797), que ni siquiera conoció, «realizado», el estado de madre, ya que murió a los treinta y ocho años al dar a luz a su hija homónima, que sería más famosa que ella, no tanto por sí misma como por su creación-criatura literaria, Frankenstein, que eclipsó en gran parte el resto de sus escritos. Si se busca información sobre Mary Wollstonecraft, se encuentra a ambas mujeres, pero cuantitativamente hay más comentarios sobre la hija que sobre la madre.

Esta doble recurrencia del nombre dice muchas cosas. El nombre de pila expresa, sin duda, el duelo y el dolor de un hombre, el filósofo y editor anarquista William Godwin, privado de una mujer amada, que buscó «prolongarla» en la niña que le había dejado. En cuanto al apellido, Wollstonecraft, revela en primer lugar que la madre conservó el suyo para firmar sus libros. La hija también conservaría el de su madre para firmar sus obras, incluso cuando se casó, en un matrimonio por amor, con el poeta Shelley. Se puede ver ya en eso un gesto feminista: la conservación del apellido de la madre era una de las reivindicaciones expresadas por Olympe de Gouges, y rechazada con horror por los revolucionarios. La segunda Mary Wollstonecraft no solo mantuvo el apellido de su madre, sino también su elección de una vida feminista libre y creadora, que pareció dedicarle a su madre en un gesto de gratitud reparadora.

La primera Mary Wollstonecraft fue mucho más que esa «abuela», cuyo terrible vástago (el monstruo del Dr. Frankenstein) nos es tan conocido. Fue ante todo una mujer de letras, una novelista famosa en la Inglaterra de fines del siglo XVIII. Y también una vigorosa ensayista.

Nació en Londres en una familia de la pequeña burguesía industrial al principio bastante rica, pero luego empobrecida por los malos negocios

paternos. A su hermano le ofrecieron estudios de abogacía, pero descuidaron la educación de Mary porque era una niña. Por lo tanto, toda su cultura fue autodidacta. Nada de latín. Aprendió sola francés y alemán. Decidió no casarse y vivir como una mujer independiente. Dejó a su familia a los diecinueve años, se empleó como dama de compañía de una viuda rica, luego abandonó ese empleo subalterno que no le convenía y fundó en Londres, con su mejor amiga, Fanny Blood, y su propia hermana Eliza, una escuela para niñas. En 1785, mientras visitaba Portugal, su amiga Fanny murió en su presencia, pocos días después de un parto. La criatura también murió. Primer duelo premonitorio.

Tras la quiebra de su escuela, Mary se empleó como institutriz de niños en Irlanda, en una familia de la aristocracia. Denunció la situación de atraso de la Irlanda católica, como la de Portugal. Por fin le sonrió la suerte: conoció a Joseph Johnson, un editor londinense que publicaba a autores radicales —entre ellos, Thomas Paine y William Blake— y que publicaría todos sus libros. Joseph Johnson le hizo conocer a sus autores y le consiguió un trabajo de crítica literaria en su revista. Ese trabajo le permitió a Mary acrecentar su cultura y mejorar su escritura.

Ella se inscribe en un movimiento de auge de la escritura novelesca femenina. A fines del siglo XVIII, en Europa del Norte, la ficción representaba el 82 por ciento de la producción literaria. De dos mil novelas publicadas en el siglo XVIII, seiscientas son obras de mujeres. Escribir novelas se convirtió en una vía de la emancipación femenina, aunque no siempre feminista ni progresista. Sí lo fue en el caso de Mary Wollstonecraft, que utilizó la novela para criticar la condición de las mujeres y denunciar los abusos del matrimonio. Una de sus novelas relata la internación de una mujer en un hospicio de alienados, enviada por su marido.

Mary Wollstonecraft sufrió la hostilidad y la burla de mujeres escritoras conservadoras: Hannah More y Amelia Opie. Fue entonces, en 1790, cuando se convirtió en una ensayista comprometida y luego, en una historiadora. Molesta por el ensayo del parlamentario Edmund Burke que atacaba a la Revolución francesa, los Derechos del Hombre, la democracia y a varios de sus amigos progresistas, refutó sus tesis en un libro titulado *A Vindication of the Rights of Man (Vindicación de los derechos del hombre)*. Dos años más tarde, en 1792, publicó *A Vindication of the Rights of Woman (Vindicación de los derechos de la mujer)*. Es la parte más innovadora de su obra.

Sus ideas sobre las mujeres parecen más del siglo XX que de fines del XVIII. Sus análisis apuntan a las nuevas clases que surgían en ese momento:

las clases medias. Para ella, las restricciones intencionales en cuanto a la educación de las mujeres tenían como único objetivo colocarlas en un estado de ignorancia y dependencia comparable al de los esclavos. La sociedad las exhortaba a ser dóciles y a preocuparse solo por su apariencia, en detrimento de su ser propio. El matrimonio era una «prostitución legal»: era la primera vez que se mencionaba este término, que más tarde sería retomado por otras, entre ellas, Flora Tristán. Las mujeres pueden ser esclavas convenientes, pero «la esclavitud tiene como objeto constante envilecer juntos al amo y a su sirviente abyecto». Para obtener la igualdad social, dice Mary Wollstonecraft, hay que abolir al mismo tiempo la monarquía, la Iglesia y la jerarquía militar.

Ella no solo abogaba por la igualdad formal de los derechos, sino que reclamaba leyes destinadas a favorecer las iniciativas de las mujeres (lo que hoy se llama «discriminación positiva»), porque les confería un papel de agentes del cambio. Valorizaba siempre el cambio contra el estancamiento social de los conservadores, para quienes las cosas buenas eran las que ya se experimentaron. Sus opiniones les resultaban chocantes incluso a sus amigos radicales, como Jeremy Bentham y John Cartwright, que rechazaban el sufragio de las mujeres. En cuanto a los conservadores, llamaban a esta dulce mujer «hiena con faldas».

En 1792, Mary huyó de un fracaso amoroso embarcándose hacia Francia, para ver de cerca los efectos de la Revolución. Aunque permaneció fiel a sus principios, su entusiasmo inicial sufrió algunas decepciones. Frecuentó a franceses jacobinos moderados y a un círculo de extranjeros (ingleses, suecos, norteamericanos). Se involucró sentimentalmente con el capitán estadounidense Gilbert Imlay, quedó embarazada y dio a luz a una niña, a la que llamó Fanny en recuerdo de su antigua amiga.

Su relación con Imlay declinó. Mary viajó entonces con su hijita a Dinamarca, Suecia y Noruega. Escribió algunas cartas de viaje y luego volvió a Londres. Al descubrir que Imlay vivía con otra mujer, intentó suicidarse arrojándose al río Támesis. Luego se vinculó con William Godwin, cuyos libros denunciaban la corrupción de la sociedad y pregonaban un libertarismo mezclado con anarquismo. Se embarazó y Godwin se casó con ella. A fines de agosto de 1797, Mary murió por complicaciones del parto. Su hija nació bien, pero la placenta quedó en el útero. La demora del partero en extraer la placenta produjo un envenenamiento de la sangre (*blood* en inglés: recordemos que la amiga de Mary, que también murió en el parto, se llamaba Fanny Blood). Es muy probable que estos detalles hayan tenido sus efectos sobre la imaginación macabra de la segunda Mary Wollstonecraft.

Cinco años antes, en 1792, en París, la primera Mary vio pasar bajo su ventana a Luis XVI, camino a la muerte. Le escribió a Joseph Johnson, su editor: «Los parisinos se habían aglomerado frente a sus ventanas, pero no las abrían, no se oyó ningún grito y tampoco vi ningún gesto de insulto. Por primera vez desde mi llegada a Francia, me incliné ante la majestad del pueblo y sentí respeto por esa actitud prudente que correspondía tan perfectamente a mis sentimientos». Un año después, el 15 de febrero de 1793, expresó serias dudas sobre el nuevo gobierno:

> […] cuando todo hace pensar que no son los principios los que cambiaron, sino simplemente los nombres, y cuando se ve que la marea, al retirarse, ha dejado que el sedimento del antiguo sistema corrompa al nuevo. Porque se sigue viendo, en los que ejercen un cargo, la misma arrogancia, la misma sed de poder, y, peor aún, se siente que todos los héroes o filósofos —porque todos se adornan con estos nuevos títulos— temen volver a caer en la oscuridad cuando apenas empiezan a tomarle el gusto a las distinciones, se esfuerzan por golpear el hierro mientras está caliente, y cada pequeño funcionario municipal, convertido en el ídolo, o más bien el tirano del día, se pavonea como un gallo en un corral.

La pasionaria en la Salpêtrière y la actividad. El nombre de Théroigne de Méricourt, o Mérincourt (1762-1817), en forma paradójica e irónica, le fue dado por la prensa realista. En realidad, se llamaba Anne-Josèphe Therwagne: un nombre que ella modificó para afrancesarlo.

Contrariamente a los tres personajes anteriores, ella nunca fue una teórica, ni una autora. Su papel en la Revolución y su defensa de ideas feministas se formaron en la acción política. Solo se la conoce por los relatos que la muestran tomando la palabra en público. Porque fue una oradora: ¡una «tribuna»!

Nació en Marcourt, en el sur de Lieja, en la parte de los Países Bajos (actual Bélgica) que estaba en ese momento bajo el gobierno de Austria: era, por lo tanto, una súbdita austríaca. Provenía de una familia de campesinos propietarios, y su infancia, catastrófica, fue la de una Cosette sin Jean Valjean. Huérfana de madre a los cinco años, Anne-Josèphe fue entregada a una tía que vivía en Lieja, que se desembarazó de ella poniéndola en un convento. Allí aprendió costura hasta su «comunión». Como la tía consideró

que el convento era demasiado caro, la llevó a su casa y la convirtió en su criada.

Anne-Josèphe huyó y regresó a la casa paterna. Su padre se había vuelto a casar y tendría otros diez hijos. Como su madrastra la maltrataba, volvió a huir, llevando consigo a sus dos hermanos de la primera camada a la casa de su abuela. Hasta sus últimos días, se ocupó con mucha generosidad de sus hermanos, llegando incluso a mantenerlos, algo que ellos nunca le agradecieron. La abuela también la maltrataba. Tras una serie de otras fugas, Anne-Josèphe trabajó como vaquera, luego como institutriz de niños y, finalmente, como dama de compañía de una mujer generosa que le permitió aprender escritura y música.

Empezaron entonces sus asuntos amorosos: algunos libertinos desvergonzados, protectores celosos, un tenor italiano que la abandonó embarazada (la niña murió muy pronto, de viruela), un castrado que la llevó a Italia con el pretexto de hacerla cantar y la estafó. Contrajo la sífilis en Italia y se fue a curar a Génova con un tratamiento de mercurio. Después de viajar a Nápoles y a Roma, regresó a Francia en el momento de la Revolución, en 1789, y decidió estar presente en los primeros días. Abandonó de inmediato su vida mundana.

Anne-Josèphe se vistió de amazona y se instaló en Versalles para seguir las actividades de la Asamblea. Allí se cultivó políticamente. El 5 de octubre de 1789, asistió a la Constituyente. Cuando la Asamblea se mudó a París, la siguió y asistió a ella todos los días. Era muy apreciada por los diputados, que la llamaban «la Bella Liejense». Luego abrió un salón en el que los políticos se reunían de noche. Encontró un amigo o amante en Gilbert Romme, el inventor del nuevo calendario republicano que cambió los nombres de los meses y los días. Fundó con él, en 1790, la Sociedad de los Amigos de la Ley, en la que ella era la archivista, la única mujer en medio de veinte hombres.

La prensa realista la atacó violentamente, bajo el nombre «Théroigne de Méricourt», como una «ramera sanguinaria» que habría intentado asesinar a María Antonieta. La acusaron, falsamente, de haber dirigido a los insurrectos de las jornadas sangrientas del 5 y del 6 de octubre. Pero ella prácticamente no obtuvo ya el apoyo de sus «amigos».

«Théroigne» se rebeló contra una propuesta de la Asamblea: «Los derechos del hombre sobre la mujer y los derechos del padre sobre sus hijos son los del protector sobre su protegido». En enero de 1790, la Sociedad de los Amigos de la Ley fue disuelta. Théroigne se encontró sola. La excluyeron de una marcha de diputados hacia la Asamblea por ser mujer. Atacada desde

todas partes y en la ruina (seguía manteniendo a sus hermanos), se refugió en Bélgica. Allí la acusaron de haber sido enviada por los jacobinos para derrocar a la monarquía austríaca.

Denunciada y capturada, fue llevada a Viena para encarcelarla. Le arrancaron confesiones falsas. Ella defendió su causa ante el emperador Leopoldo, que la hizo liberar por falta de pruebas. Regresó a Bruselas, y en enero de 1792, a Francia, donde sus desventuras belgas y austríacas la habían hecho famosa.

Entonces propuso la creación de «legiones de amazonas». En marzo de 1792, convocó a ciudadanas al Campo de Marte, y arengó a las mujeres del Faubourg Saint-Antoine hablándoles de sus derechos y sus deberes cívicos:

> Armémonos: tenemos ese derecho por naturaleza e incluso por la ley. Mostrémosles a los hombres que no somos inferiores a ellos ni en virtudes, ni en coraje […]. Es hora de que las mujeres salgan de su vergonzosa nulidad. ¿Los hombres creen que son los únicos que tienen derecho a la gloria? Nosotras también aspiramos al honor de luchar por una libertad que es quizá más importante para nosotras que para ellos, ya que los efectos del despotismo pesan más duramente sobre nuestras cabezas que sobre las de ellos. ¡Armémonos!

El Club de los Jacobinos denunció a Théroigne como «la amazona culpable de haber perturbado el orden público». Le negaron la palabra y la ridiculizaron. La culparon por participar en el asesinato colectivo de un realista, François Suleau, el cronista de los *Hechos de los apóstoles*, que la había acusado falsamente. Luego, ella participó en el ataque a las Tullerías con los federados marselleses. El 13 de mayo de 1793, unos jacobinos la desnudaron y la apalearon frente a las puertas de la Convención. Marat se interpuso, pero Théroigne perdió la razón.

Su hermano, que trabajaba como lavandero en París, la internó en 1794 en el Hospicio para Locas del Faubourg Saint-Marceau, y luego en el Hôtel-Dieu y finalmente en la Salpêtrière, en el servicio del famoso alienista Étienne Esquirol. Permaneció internada, en total, veintitrés años.

Abandonada por sus hermanos, encadenada, pronunciaba discursos revolucionarios delirantes, comía basura, bebía agua sucia, se paseaba desnuda y se mojaba con agua helada en pleno invierno, con una resistencia física increíble. Terminó rechazando todo alimento y murió de hambre el 23 de junio de 1817.

Su locura ilustra, en cierto modo, el desvarío de la Revolución.

Aunque la connivencia entre la monarquía y la religión fue una de las causas de la opresión de las mujeres, la Revolución antimonárquica y anticlerical no la abolió. Ninguno de los dos elementos, monarquía y clero, ni separados ni conjugados, fue realmente su causa eficiente.

¿Cuál fue la causa entonces? ¿Aparecerá la clave del enigma en el inventario de un nuevo período en el que las ideas feministas se transformarán en un feminismo histórico?

PARTE II

DE LAS REVOLUCIONES ANTIMONÁRQUICAS A NUESTROS DÍAS

3

EL FEMINISMO HISTÓRICO: DE LAS REVOLUCIONES ANTIMONÁRQUICAS A 1968

El 10 de diciembre de 1897, los vendedores de diarios gritaban en las calles de París: «¡Compren *La Fronde*, el órgano de las mujeres!». Ese gran periódico «político, literario, y todo y todo», vendido «a solo un céntimo el ejemplar», íntegramente escrito, realizado, dirigido y administrado por mujeres, no cumplía solo el sueño de su fundadora, Marguerite Durand, sino también el de sus colaboradoras —Clémence Royer, «la Gran Severina», la novelista Daniel Lesueur— y de tantas otras mujeres que querían dotar a ese fin de siglo de una energía nueva.

La truculencia de los vendedores de diarios[101] va mucho más allá. En una retórica espontáneamente popular y no menos sabia, la expresión «El órgano de las mujeres» (además de la insinuación burlona) podía sellar la nueva configuración de las ideas feministas, entre los dos términos históricos de la Revolución francesa y del año 1968. Durante unos dos siglos se desplegó el período nuevo de un «feminismo histórico» actuado y nombrado. Llegó al apogeo de su conciencia y de su espíritu combativo en todo Occidente en el paso del siglo XIX al XX. ¿Órganos? Prensa, manifiestos, afiches, discursos, declaraciones públicas, mítines, manifestaciones callejeras, novelas, ensayos, obras de toda clase expresaron la nueva realidad de ese movimiento colectivo que coordinaba las reivindicaciones femeninas. Todos esos «órganos» permitían la difusión de esas ideas y de esos actos, una publicidad que aumentaba su fuerza.

RELOJES EN HORA

«Un bello lunes nos es prometido…».

FRANZ KAFKA

Una matemática en el cambio de siglo: Sophie Germain. Hija de un comerciante culto, diputado del tercer estado en los Estados Generales, la pequeña Sophie, de trece años, temblaba al oír el rugido de la Revolución en las calles de París. ¿Cómo luchar contra ese miedo? La niña se refugiaba en la biblioteca paterna. Descubrió en un libro de historia de las matemáticas el relato de la muerte de Arquímedes: «Ocupado en reflexionar sobre una figura geométrica, con los ojos y el pensamiento completamente entregados a esa meditación, no percibió ni la toma de Siracusa, ni el estruendo de los vencedores que saqueaban la ciudad, ni la espada que alzaron contra él, y cayó sin dignarse responder a las brutales órdenes de su asesino». Según su biógrafo Hippolyte Stupuy, eso determinó la vocación de la joven matemática. Resolvió dedicarse a una ciencia que disipa incluso el temor a la muerte.

Aunque eran muy liberales, sus padres creían que las matemáticas eran una ocupación impropia para una muchacha. Retiraron de su cuarto el fuego, las vestimentas y la luz. Pero Sophie se obstinó. Estudió matemáticas a escondidas, a la luz de pequeños cabos de velas robados. Construyó una teoría de las superficies elásticas en la línea de los problemas planteados por Descartes y Leibniz y obtuvo resultados. Pero ¿cómo comunicarlos? En esa época, todas las instituciones científicas estaban cerradas para las mujeres.

Sophie recurrió a una artimaña: un seudónimo bajo el cual envió sus respuestas a las preguntas formuladas por la Academia. Un seudónimo admirable: Le Blanc. Las respuestas que ofreció a las preguntas de la Academia sorprendieron por su pertinencia. Los científicos le escribieron. Ella se inscribió, siempre como Le Blanc, en cursos por correspondencia de la Escuela Politécnica, hizo verdaderos descubrimientos en la teoría de las superficies elásticas y en la de números, e inició un intercambio intelectual y amistoso con el matemático alemán Gauss. Un acontecimiento imprevisto la obligó finalmente a quitarse la máscara. Gauss estaba en peligro en Brunswick, durante la campaña de Jena. Sophie se enteró de esto y decidió olvidar su seudónimo. Gauss no conocía a esa señorita Sophie que se preocupaba por su seguridad. Entonces, ella le reveló, en medio del rugir de los cañones, que su fiel interlocutora por correspondencia usaba faldas. Gauss quedó maravillado. Sabía que comenzaba una nueva época y que la antigua ya formaba parte del pasado.

Nuestros relojes en hora. Sylvain Maréchal, ateo y anarquista, precursor del calendario revolucionario, propuso en 1801, y firmando solo con sus iniciales, una «ley que prohibía enseñar a leer a las mujeres». «La Razón

quiere que se dispense a las mujeres de aprender a leer, escribir, imprimir, grabar, recitar, solfear, pintar, etc. Cuando ellas saben un poco más de todo eso, es por lo general a expensas de la ciencia de los quehaceres domésticos», escribió. Debían abstenerse de asistir a institutos, academias, museos, liceos, e incluso de tomar clases de catecismo. El gusano está dentro del fruto.

Algunos comentaristas de Sylvain Maréchal sostienen que ese texto debía leerse en forma irónica. A falta de pruebas, yo prefiero la afirmación de Maria Deraismes (1828-1894), feminista republicana y masona. En 1882, en el discurso de su recepción en la logia femenina —a la que la Gran Logia de Francia se opuso—, declaró: «Hay que reconocer que en Francia la supremacía masculina es la última aristocracia. Se debate en vano, ya que su turno de desaparecer está cerca».

La irrupción del feminismo histórico. Es preciso tomar nota del acontecimiento que se produjo en todo Occidente de una manera que se desea irreversible: la entrada masiva de las mujeres al final del Antiguo Régimen a las escenas social, política y jurídica. Se apoderaron de las calles, de la ciudad, de las instituciones, de las leyes. Más o menos coordinadas y organizadas, se convirtieron en agentes de las transformaciones de su condición.

Definamos así a la historia: una evolución impuesta, sin duda, pero también la capacidad de manejar uno mismo esa evolución participando activamente en ella. Esta participación activa solo se vuelve histórica cuando se traduce en acciones colectivas. Mientras la liberación es individual, como lo fue a menudo, no se puede hablar de historia. La liberación individual de una Safo, una Hiparquía, una Christine de Pisan, una Marie de Gournay, una Gabrielle Suchon «no hace historia», sino solamente una «historia de las ideas». El cambio real se produce cuando varios individuos actuantes y pensantes se coordinan en una acción que, de esa manera, se perpetúa.

La palabra «feminismo» nació, aproximadamente, al mismo tiempo que el hecho. Con mucha frecuencia, las palabras toman nota de las cosas. Eso ocurre con los neologismos, y la palabra «feminismo», en la acepción que nosotros conocemos, es uno de ellos. El «feminismo histórico» comenzó cuando se pasó de las ideas feministas a los actos colectivos.

Causalidades históricas. Contrariamente a Hegel, yo considero que las Ideas no tienen la propiedad mágica de convertirse en Cosas, pero que las cosas se mueven, en un constante ir y venir entre ellas y las ideas. La teleología, en Hegel y otros, consiste en pensar que las cosas cumplen un «objetivo ideal» pensado de antemano por alguna «Mente»: el

«reconocimiento de todos (¿todas?) por todos». Estamos lejos de eso. Una «Razón» oculta llevaría las cosas hacia su «deber ser». Operación filosóficamente fácil y puramente escolástica: una vez comprobadas las realidades, se declara que «necesariamente debían suceder».

Pero contrariamente a un marxismo interpretado de modo superficial, tampoco veo la explicación de esta novedad histórica solo en las infraestructuras: en este caso, las infraestructuras puramente económicas del trabajo. Según esta lógica de las infraestructuras, la liberación de las mujeres solo provendría de su incorporación al mundo del trabajo y de su lucha como trabajadoras.

Pero las mujeres siempre trabajaron. Quiero decir, en el exterior, además, evidentemente, de su trabajo doméstico de producción y crianza de los hijos. En primer lugar, en el sector de la agricultura, como lo hacen en la mayoría de las sociedades pobres de la actualidad. Pastoras, vaqueras, cuidadoras de aves de corral, labradoras, animales de carga para tirar de las carretas y llevar fardos pesados. También trabajaron en las profesiones llamadas «femeninas», en la producción y el mantenimiento de la ropa (cardadoras, hilanderas, costureras, tejedoras de encaje, lavanderas, planchadoras), como en el sector del alojamiento (posaderas, mucamas y meseras), en el comercio relacionado con la alimentación (mantequeras, pescaderas, vendedoras de arenques —como aparecieron en el tiempo de la Fronda y en todas las revoluciones—, vendedoras de legumbres y de productos frescos). Además, por supuesto, en el trabajo de la casa: «criadas», mujeres de la limpieza, damas de compañía, doncellas. Y finalmente, obreras en las manufacturas a partir de Colbert.

La entrada de las mujeres como obreras asalariadas en el mundo del trabajo después de la Revolución no las liberó, sino todo lo contrario, al menos al principio: un ejemplo es el personaje de Fantine en *Los miserables*, de Víctor Hugo. No solamente eran sobreexplotadas y mal remuneradas (como lo son en la actualidad en la industria globalizada), sino que, al tener que asumir además las tareas de la educación familiar, a menudo caían en la prostitución. Víctor Hugo ni siquiera se acerca a la realidad. Las mujeres que se liberaron en el siglo XIX fueron, en primer lugar, algunas aristócratas o burguesas ociosas que tenían tiempo para dedicarse a los clubes y las asociaciones.

Entonces, si no es el «cumplimiento de la Idea», ni la transformación de las economías del trabajo, ¿qué causó y qué explica la (relativa) liberación de las mujeres en Occidente al final del Antiguo Régimen? Me arriesgo a una

hipótesis personal nada «ortodoxa», cuyos niveles son muchos y están combinados.

Dialéctica del cristianismo y de la descristianización, de la aristocracia y de la burguesía. Paradójicamente, el cristianismo, a causa de la monogamia, vinculado además a la aristocracia, les dio a las mujeres un estatus individual. Cuando un hombre tenía una sola esposa, progenitora que podía transmitir a su descendencia su abolengo, entonces, forzosamente, esa mujer existía. Era reconocida, era la dama, la amante, la princesa, la marquesa, la condesa, la duquesa. Bajo la burguesía, ya no era «la dama». Pero podía convertirse en «la heredera». Balzac nos lo muestra a menudo. ¿Qué otra cosa explicaría que la liberación de las mujeres se haya producido primero en Occidente, es decir, en tierras de cultura cristiana dominante?

Pero esto todavía no explica por qué esa liberación masiva debió esperar el final del Antiguo Régimen. Se combina otro factor, importante. No el trabajo industrial en sí mismo, que de ninguna manera les aportó a las mujeres la «liberación», sino sus efectos demográficos. En Gran Bretaña, donde el movimiento feminista fue precoz y masivo, a falta de revolución antimonárquica, la industrialización desplazó a las mujeres hacia las fábricas, contribuyendo a la destrucción del antiguo orden familiar. En 1833, 65 000 mujeres trabajaban en las hilanderías de algodón de Lancashire. Esto destruyó la imagen tradicional de la mujer en el hogar. Las mujeres se encontraban parcialmente liberadas de la tutela patriarcal. «Electrones libres» a distancia de su padre y de sus hermanos, a menudo eximidas de marido, se volvieron necesarias para subvenir a las necesidades de las familias. Se reunían entre ellas, en grupos: un caso totalmente nuevo.

Esta destrucción de la antigua estructura familiar llegó a otras clases sociales, produciendo una gran cantidad de solteras provenientes de las clases medias, que orientarían el movimiento feminista hacia la reivindicación de la educación, luego del trabajo, y por último, del derecho al voto, reconociendo su existencia legal. El censo de 1851 en Inglaterra mostró que el 42 por ciento de las mujeres entre veinte y cuarenta años eran solteras, con necesidad de ganarse la vida. En 1848, obtuvieron el acceso a la enseñanza universitaria y las primeras formaciones de enfermeras, educadoras y médicas.

Durante mucho tiempo, Francia permaneció rezagada, pero finalmente llegó. Muchas líderes feministas francesas eran pedagogas, institutrices, educadoras. Esas mujeres solteras empezaron a viajar solas, Flora Tristán a Inglaterra, como en el pasado Mary Wollstonecraft, que viajó a Francia y

otros países europeos. De ese modo, empezaron a propagarse e intercambiarse sus ideas en Europa.

Mis hipótesis no agotan toda la riqueza de lo que Paul Veyne reúne bajo el término de «novedad histórica», registrando y superando los puntos de vista de los estructuralistas. La historia sorprende y cambia. Tomemos nota de sus novedades.

EN LAS REVOLUCIONES

> «La revolución de octubre de 1789, espontánea, imprevista, verdaderamente popular, les pertenece sobre todo a las mujeres».
>
> JULES MICHELET

Heroínas, amazonas, guerreras, tejedoras. Nos hemos acostumbrado a esa imagen nueva de las mujeres que invadieron en masa la calle y los campos de batalla de la Revolución francesa. Pero a pesar de su nuevo nombre de ciudadanas, en general se las consideraba, genéricamente, como mujeres. Por ejemplo, en la *Historia de la Revolución francesa*, Jules Michelet describe a 4000 mujeres que partieron de Champs-Élysées y tomaron el camino de Saint-Cloud para ir a asaltar el Palacio de Versalles. Cuadernos de quejas, peticiones de las mujeres del Tercer Estado al rey, requerimientos de las damas en la Asamblea Nacional: esas fueron sus manifestaciones específicas.

En ese mismo libro, los varones revolucionarios son abundantemente nombrados con sus nombres individuales, mientras que las mujeres que se destacan nominalmente se cuentan con los dedos de una mano. Esta especificación de las mujeres como autoras colectivas de acciones y de manifestaciones tiene el resultado inesperado de una astucia de la historia: la aparición de sujetos sexuados agrupados como tales en la acción hizo surgir las bases de lo que se convertiría, a lo largo de todo el siglo XIX, en el feminismo histórico.

Durante la Revolución francesa, la palabra «feminismo» aún no existía. Se buscaba en la acción. Pero los autores de hoy que llaman feministas a Olympe de Gouges, Théroigne de Méricourt, Claire Lacombe o Pauline Léon no deberían ser considerados anacrónicos con ese pretexto, porque en ellas se encuentra la conjunción del pensamiento y de la acción colectiva que caracteriza específicamente a los movimientos feministas. Acusar de

anacrónicos a quienes usan esa palabra como concepto antes de su aparición en la lengua para designar el surgimiento de una nueva práctica teórica social sería darle un lugar demasiado importante a las palabras, y creer, por ejemplo, que la palabra «ciudadanas» habría creado la ciudadanía femenina, cosa que, justamente, no ocurrió. No siempre la palabra hace a la cosa. Por lo general, la cosa genera la palabra. Deberíamos preferir la adecuación de los conceptos antes que la convención errática de las palabras.

Razones. La primera razón de este nacimiento anónimo del feminismo —como de la exclusión de las mujeres de la mayoría de los manuales escolares de historia de la Revolución francesa, incluso de los libros de historia en general— es que las reivindicaciones de las mujeres están específicamente ligadas a su género. La del derecho al voto estaría entre las últimas. Las mujeres reivindicaron en primer lugar el pan, los medios para alimentar y educar a sus hijos. Incluso hubo demandas de guarderías públicas. Más tarde reivindicaron el trabajo y el salario, la instrucción y la paz.

La segunda razón de este nacimiento es que la coexistencia material de las mujeres, unas junto a otras a pesar de los antagonismos que podían atravesarlas en medio de una enorme violencia (jacobinas contra girondinas, etc.), las sacaría del aislamiento en el que las mantenía el Antiguo Régimen. Se puede pensar ese aislamiento bajo el concepto sartriano de «serialización» (*Crítica de la razón dialéctica*), es decir, el hecho de que cada persona, sola en su rincón, es manipulada por poderes exteriores, políticos o económicos, que la gobiernan sin que lo sepa, mientras que la unión de los «grupos en fusión» permite, mediante un pensamiento crítico, rebelarse contra esos poderes.

Una «serializada» activa, asesina y víctima: Charlotte Corday. Si debemos citar el nombre singular de una mujer de la Revolución, pensamos de inmediato en el suyo. Marie Anne Charlotte Corday d'Armont, nacida en 1768, fue guillotinada en París a los veinticuatro años, el 17 de julio de 1793. Jules Michelet hace un bello retrato de esta mujer**[102]**, insistiendo en la soledad de su acción, como de su decisión. Esta joven oriunda de Argentan, descendiente en quinta generación de Corneille, era parienta lejana de Catherine Bernard (1662-1712), sobrina del mismo Corneille, que escribió a fines del siglo XVII novelas, poemas, y tragedias en alejandrinos. La situación política de Francia modificó el curso de su destino. Charlotte no escribió novelas, poemas ni tragedias. Sus lecturas eran muy serias: Rousseau, Plutarco, y sobre todo las gacetas y revistas de la época. Era huérfana de madre y fue abandonada por su padre, un aristócrata republicano. Vivió en

Caen con una parienta anciana, viuda del tesorero de Francia Coutellier de Bretteville. Educada en la abadía de las Damas de Caen, leía los periódicos y le apasionaba la política: se ubicó del lado girondino contra Marat, «el masacrador de septiembre», a quien acusó de fomentar la guerra civil.

Los diputados girondinos proscritos en Caen, se enrolaron para liberar París de los *montagnards* maratistas. Provista de una suma de dinero que le habían entregado, Charlotte partió hacia París el 8 de julio de 1793 con la intención explícita de asesinar a Marat. Quería matarlo en público en el Campo de Marte, durante la celebración del 14 de julio. Pero él estaba enfermo, cubierto de un enorme eczema, y ya no salía de su casa.

El 13 de julio, a las 8 de la mañana, Charlotte compró un cuchillo de cocina en el Palais-Royal y lo escondió entre sus senos. Se presentó en la casa de Marat a las 11 y Simone Évrard, la esposa oculta de Marat, la echó. Regresó a la tarde. Marat, que estaba en su bañera, al oír una joven voz de mujer, le dijo a Simone que la dejara entrar. Charlotte dijo que le llevaba noticias de Calvados y dio los nombres de los diputados exiliados en Caen. Cuando Marat le dijo que todos serían guillotinados, ella hundió el cuchillo en su garganta y lo mató en el acto. Fue arrestada de inmediato sin ofrecer ninguna resistencia y llevada ante el Tribunal Revolucionario, que la condenó a muerte. La ejecutaron cuatro días después.

¿Cómo explicar el acto de esta joven? ¿El acto de una fanática iluminada, como lo entenderían varios historiadores? ¿El acto de una devota, de una realista, contra el «Amigo del Pueblo», el defensor de la República? ¿O más bien un acto político y ético deliberado de una «republicana libertaria»? Esta es la tesis convincente de Michel Onfray en *La religion du poignard. Éloge de Charlotte Corday*, que la describe como una heroína, semejante a los Brutus que ella admiraba:

> «Maté a un hombre para salvar a cien mil», declaró Charlotte ante el tribunal. Evidentemente hubo un muerto, pero no se salvaron cien mil. La excelencia del gesto no se mide por la cantidad de vidas salvadas, sino por su calidad ética, por la dosis de moral máxima inyectada en la política, un mundo sin fe ni ley que solo drena temperamentos mediocres la mayor parte del tiempo. El gesto de Charlotte Corday habría podido salvar vidas si por azar la indexación de la «Revolución» francesa sobre la pulsión de muerte no se hubiera hecho por intermedio de un solo hombre, de una única figura identificable.

El caso de esta joven tan virgen y casta como Juana de Arco, y ferozmente opuesta a la idea de matrimonio, ilustra la determinación y la politización en esos tiempos de revolución de mujeres capaces de entregarse a ella hasta la muerte, hasta el asesinato. A pesar de un temperamento que podría calificarse como «feminista» por su independencia y su energía, ella no era demasiado «feminista», por el hecho de que pensaba y actuaba sola. Su soledad la condenó a perderse en la guerra de los hombres, como una especie de Juana de Arco voluntaria.

El verdugo Sanson que la ejecutó defendió en ella a la auténtica mujer de letras construida con libros, educada con héroes de tragedia, estructurada con ideas antiguas, superada en una ética austera. Escribió en sus *Memorias*: «Ella no es solo la mártir de la libertad: es la Juana de Arco de la democracia». No ahorró elogios sobre su sangre fría. Charlotte soltó sus cabellos y le pidió que se los cortara. Si el partido girondino hubiera vencido, ella habría sido una heroína. Pero como sobrevinieron el Terror y la Restauración napoleónica, solo quedó como una curiosidad.

Grupos en fusión: las amazonas. A partir de la primavera 1792, frente a los peligros que amenazaban a la República —intrigas contrarrevolucionarias, doble juego real, riesgo de invasiones extranjeras—, algunas mujeres se enrolaron en batallones. Pidieron —Pauline Léon al frente de las republicanas revolucionarias— picos, pistolas, sables, fusiles, lugares de reunión para ejercitarse en el manejo de las armas.

Apoyadas por la gran voz de Théroigne de Méricourt vestida de amazona, fueron a combatir a las fronteras, como cañoneros, granaderos, soldados. Algunos centenares de ellas se vistieron de hombre, en una transgresión exhaustiva. Pero una cantidad considerable, difícil de calcular —a menudo, mujeres de treinta a cuarenta años, cuyos hijos ya eran grandes—, se ocupó de la intendencia: las famosas tejedoras. Algunas tejían ropa. Otras ofrecían espectáculos cuyos beneficios iban al armamento. También hacían propaganda inscribiéndose en clubes, escribiendo en periódicos, generando los primeros *órganos* de sus luchas y reivindicaciones.

Évelyne Sullerot registra cuatro categorías de publicaciones concernientes a las mujeres en ese momento. La primera, diarios redactados por hombres supuestamente dirigidos a las mujeres: *La Gazette des dames de la Halle, L'Observateur féminin, Le Courrier de l'hymen* (antepasado de las revistas del corazón, pero que publicaba reivindicaciones feministas: derecho a la educación, a la independencia económica y al divorcio). En segundo lugar, diarios políticos que apoyaban la causa de las mujeres: *Le Moniteur, Le*

Journal des droits de l'homme. Luego, diarios políticos hechos por mujeres: *Le Journal de Madame de Beaumont, Journal de l'État et du citoyen*. Y por último, diarios que eran los órganos de grupos de mujeres, a menudo anónimas: *La Feuille du soir, Les Étrennes nationales des dames, Les Événements du jour, Le Véritable Ami de la reine, Les Annales de l'éducation du sexe*.

Algunos periódicos masculinos también defendían reivindicaciones feministas: *Journal de la societé en 89*, en el que publicaba Condorcet; *Le Journal des droits de l'homme*, en el que publicaba Labenette, auténtico feminista que elogiaba a las mujeres patriotas; *La Bouche de fer*, órgano dirigido por el abate Fauchet, que patrocinaba al Club de Ciudadanas Patriotas, en el que colaboraba Etta Palm, una holandesa ganada para la Revolución francesa.

Las rabiosas: Claire Lacombe y Pauline Léon. La palabra «*enragées*» podría referirse a la violencia sanguinaria de algunas mujeres en el momento revolucionario, que ellas también ejercieron. ¿Y por qué habría sido de otro modo? No comparto las ideas de quienes vinculan la esencia de «la mujer» con la suavidad, la misericordia o la piedad. Estas bellas cualidades pueden ser aspiraciones feministas, deseadas y teorizadas. Pero en el fondo de sus psiquis singulares, las mujeres no tienen nada que envidiarles a las vilezas de los varones, sometidas como ellos a los determinismos analizados por Freud en *De guerra y muerte* (1915), para quien la ruptura momentánea de las normas cívicas libera en todos (y todas), a quienes llama «hipócritas de la civilización», los instintos más salvajes, ¡incluido el canibalismo! Dadas nuestras pulsiones primitivas, dice Freud, «todos nosotros no somos más que una banda de asesinos». No se ve por qué las mujeres, que tienen un inconsciente como todo el mundo, y por lo tanto, pulsiones de vida y de muerte combinadas, estarían exceptuadas.

Me refiero a las atrocidades cometidas por algunas personas, tanto en París como en provincia, participando en cacerías humanas, denuncias, flagelaciones —como la nalgada pública infligida a la desnuda Théroigne de Méricourt por los jacobinos, y que provocó su demencia—, laceraciones y mutilaciones, linchamientos, y hasta banquetes antropófagos en los que chorreaba sangre (Onfray, *La religion du poignard. Éloge de Charlotte Corday*). Tampoco adhiero a las tonterías de aquellos que sin preocuparse por las contradicciones sostienen que las mujeres, en el fondo, son aún más salvajes y crueles que los hombres. Intrínsecamente, en general, las mujeres y

los varones son moralmente equivalentes. Solo que a menudo, sus «intereses de sexo» y de género los enfrentan.

En cuanto a la «rabia» de Claire Lacombe[103] y Pauline Léon (1768-1838), difería de esas conductas salvajes: fue específicamente teorizada, y en eso consiste la diferencia. Las mujeres que se unieron al bando *montagnard*, más vinculadas a los funcionarios de la Revolución francesa que fueron Marat y Robespierre, ¿tuvieron más futuro en cuanto a sus libertades que las girondinas Olympe de Gouges, Théroigne de Méricourt, Manon Roland y, en cierto sentido, Germaine de Staël? No es seguro.

Claire Lacombe, una bella actriz que actuaba en Marsella y Lyon, llegó a París en 1792. En agosto de ese mismo año, obtuvo una corona cívica por haber participado en el ataque al Palacio de las Tullerías con un batallón de federados, y luego se unió al grupo de los *enragés*, que militaba contra la desocupación y el desvío de las riquezas públicas, junto a Jean-Théophile Leclerc y Pauline Léon, con quien fundó la Sociedad de las Republicanas Revolucionarias. Estas pidieron en mayo de 1793 que las mujeres pudieran portar armas para combatir en Vendée. Claire Lacombe reclamó la destitución de todos los aristócratas del ejército, pero también la depuración del gobierno. Los jacobinos la acusaron entonces de graves delitos, completamente inventados, como que les habría dado asilo a algunos aristócratas. Fue arrestada en septiembre. Inmediatamente liberada, se presentó ante la Convención el 7 de octubre de 1793, refutó los argumentos de sus acusadores y denunció la opresión impuesta a las mujeres: «Nuestros derechos son los del pueblo, y si nos oprimen, sabremos ofrecer resistencia a la opresión». Volvieron a acusarla: habría obligado a mujeres, junto con las Republicanas Revolucionarias, a usar el gorro rojo, reservado para los varones. Este motivo esgrimido por las mujeres de la Halle provocó la prohibición por parte del gobierno de todos los clubes femeninos, y en primer lugar, el de las Republicanas Revolucionarias. Claire Lacombe se escondió, pero fue arrestada con Pauline Léon y Jean-Théophile Leclerc. Al ser liberada en agosto de 1795, retomó su profesión de actriz en Nantes. Se pierden sus rastros a partir de 1798.

En cuanto a Pauline Léon-Anne Pauline, hija del artesano chocolatero Pierre-Paul Léon, muerto en 1784, y de Mathurine Télohan, desde los dieciséis años, ayudaba a su madre a manejar el negocio y mantener a su familia. En 1789, tenía veintiún años y participó desde la toma de la Bastilla en las jornadas revolucionarias y en la actividad de las sociedades populares. A partir de febrero de 1791, frecuentó el Club de los Cordeleros (Sociedad de

Amigos de los Derechos del Hombre y del Ciudadano) y la Sociedad Fraternal de los Patriotas de Ambos Sexos, donde conoció a Jean-François Varlet y Louise Robert, y la Sociedad de Mucius Scaevola. El 6 de marzo de 1792, se dirigió a la Asamblea Legislativa al frente de una delegación de ciudadanos y leyó en el estrado una solicitud firmada por 320 parisinas para organizar una guardia nacional femenina. En julio de 1793, fundó junto con Claire Lacombe la Sociedad de Ciudadanas Republicanas Revolucionarias, se acercó a la corriente de los *enragés* y se casó con su joven líder, Théophile Leclerc. Este, que había apoyado en 1790 a los martinicos revolucionarios, se alió fervorosamente a los jacobinos, a Robespierre y a Marat, cuya memoria quería honrar. Sus sucesivas críticas a los errores jacobinos provocaron su detención, junto con su esposa, el 3 de abril de 1793, por orden del Comité de Seguridad General. La pareja fue llevada a París y encarcelada en la prisión de Luxemburgo el 6 de abril. Los liberaron el 22 de agosto. Pauline declaró que se encargaría del negocio familiar del chocolate. En realidad, ejerció la profesión de institutriz en París, y luego, tras la muerte de Théophile Leclerc, hacia 1804, fue a reunirse con su familia en Vendée, en 1812.

En la lógica contrariada de la participación de las mujeres, contribuyó a crear una herramienta de lucha autónoma de mujeres, cuya denominación reunía los términos «ciudadanas, republicanas y revolucionarias». Ese feminismo practicado encarnó en 1793 la radicalidad de la corriente de los *enragés*, de la que fue el componente más original. Antes de ser prohibida, el 30 de octubre de 1793, junto con todos los clubes de mujeres, la sociedad que Pauline había cofundado fue cerrada *manu militari* al grito de «¡Viva la República! ¡Abajo las revolucionarias!».

¡A las hornallas! A partir de 1793, las voces antifeministas se hicieron cada vez más fuertes entre los políticos. Hébert, Babeuf, Robespierre, neuróticamente misóginos como lo había sido Marat, desarrollaron el tema de la inferioridad natural de la mujer. El procurador Chaumette les contestó a las mujeres que habían ido a presenciar los debates de la Convención Nacional:

> ¡Cómo! ¿Seres degradados que quieren infringir las leyes de la naturaleza entrarán a lugares destinados al cuidado de los ciudadanos? […] ¿Desde cuándo es normal ver a las mujeres abandonar las tareas piadosas de su hogar, la cuna de sus hijos, para venir a la plaza pública, a la tribuna, a las arengas […]? En nombre de la naturaleza, sigan siendo lo que son, y lejos de envidiarnos los peligros de una vida tormentosa, limítense a hacer que nos olvidemos de ello en el seno de nuestras familias.

Ya en abril de 1791, la Convención había decretado que las mujeres —como los menores de edad o los deficientes mentales— carecían del estatus de ciudadano, y había cerrado varios clubes femeninos. En mayo de 1794, las mujeres fueron privadas de asambleas políticas. Se prohibieron todos los clubes y sociedades populares de mujeres. En mayo de 1795, se les prohibió a las mujeres reunirse en un número mayor a cinco, y se les dio la orden de permanecer en sus hogares.

El momento feminista de la primera Revolución francesa duró menos de seis años.

Las siguientes revoluciones. Las mujeres reaparecieron en todas las revoluciones posteriores. Se las encuentra en 1830-1835 en torno a las Tres Gloriosas con los sansimonianos, Claire Démar, Suzanne Voilquin, Sophie Mazure… Luego, en 1848, con Jeanne Deroin, Pauline Roland, fundando periódicos, apoyadas y acompañadas por grandes escritores: Víctor Hugo y George Sand. Más tarde, en 1871, con la Comuna y la gran Louise Michel, bajo el apodo de *pétroleuses*.

Se las encuentra también apoyando la Revolución soviética de 1917 y en la Revolución china. Recordemos cómo se trató a Jiang Qing, la cuarta esposa del Gran Timonel Mao Zedong, tras el fallecimiento de este. Ella no era ninguna santa, por supuesto, pero ¿fue peor que los otros tres de la banda de los cuatro? Sin embargo, sobre ella se abatieron la venganza y los insultos más graves.

Las revoluciones no son forzosamente, en el momento, factores de progreso para la condición femenina. Incluso ocasionan a menudo regresiones, cuando terminan. Pero a pesar de todo, inscriben en la historia un momento, nombres, figuras, modelos. ¿Modelos para futuras reivindicaciones? ¿Futuras utopías? Introduzco este matiz: ellas son esos factores de progreso si, en la época misma en la que se producen sus luchas, se ha tematizado la condición femenina, tanto en la acción como en el pensamiento.

TEORÍAS. ECONOMÍA DE LAS RIQUEZAS Y ECONOMÍAS LIBIDINALES

> «Los progresos sociales y los cambios de período
> se realizan por el progreso de las mujeres hacia la libertad […].

La extensión de los privilegios de las mujeres
es el principio general de todos los progresos sociales».

CHARLES FOURIER

Casi un siglo antes de que Freud inventara la idea de una «economía libidinal», algunos pensadores del siglo XIX pensaron en vincular las cosas del eros con las de la economía. Ese vínculo culminó en la «economía erótica» de Charles Fourier. La «nueva Eva» que sale de la casa y camina por la calle, esas mujeres que se reúnen, hablan y reivindican en grupo, esa mujer liberada que ya no es solamente la gran dama de los privilegios aristocráticos, sino a veces la simple burguesa, cuando no es la aventurera (Théroigne de Méricourt), la obrera (Desirée Gay, Suzanne Voilquin), la bastarda (Olympe de Gouges), la extranjera (Flora Tristán), la célibe (Maria Deraismes, Clémence Royer), la mujer con la cabeza descubierta (Louise Michel): ¿cómo no se interesaría en ellas el mundo de las ideas? Los pensadores del nuevo siglo no podían eludir más esa cuestión en la teoría. A hechos nuevos, nuevas teorías.

Siempre quedarían, por supuesto, pensadores sordos, y por lo tanto, mudos sobre ese fenómeno. Por ejemplo, el ilustre Hegel, que más tarde hablaría del «reconocimiento de todos por todos», pero en ningún momento de «todas». La oposición de conciencias en la dialéctica del amo y del esclavo es para Hegel una peripecia implícitamente masculina: nunca considera, como lo hará el materialista Engels, una prehistoria de la esclavitud. Hegel se limita a la historia, en la que el desposeimiento de las mujeres ya está realizado, como un hecho que no se discute, no implica ninguna dialéctica. La historia es la de los hombres. Punto. Hegel le da a «la mujer» un pequeño lugar aparte: la ironía de la comunidad (*Fenomenología del espíritu*). Dice también que la filosofía siempre llega demasiado tarde, para «pintar su gris sobre gris»: «La lechuza de Minerva emprende su vuelo cuando las sombras del crepúsculo invaden el cielo». La filosofía es retrospectiva. Lo mismo ocurre con el idealismo, que sirve a menudo para justificar lo que está.

Los materialistas oyen y hablan. Todos los teóricos que forman el gran pensamiento nuevo del siglo XIX son de algún modo materialistas, y economistas. No solamente oyen, sino que tocan. No se limitan a ver pasar a Napoleón a caballo desde su balcón y teorizar en la facultad. Salen a la calle, crean periódicos, inventan nuevas formas de vida social, inician industrias, construyen canales. Y la calle les enseña. Sus teorías provienen de sus lecciones.

Abordaré por un lado las confrontaciones teóricas en ese período sobre la cuestión de las mujeres, y por otro lado, la importante contribución de pensadores varones a la teoría feminista, ilustrando el hecho de que las ideas feministas no son solo un problema de mujeres, sino un problema de la sociedad: político, económico, pero también ético, filosófico y hasta metafísico.

La alternativa consiste en la oposición primordial entre el Uno y el Dos, o lo Múltiple. Esta oposición llevó a rupturas fundamentales: por ejemplo, entre John Stuart Mill y Jules Michelet, en la que Michelet tomó la iniciativa. Algo del discurso de Mill le resultaba insoportable e imposible de escuchar, tal vez porque a la voz de John Stuart se unió la de su inspiradora, Harriet Taylor, mientras que la de Jules Michelet estaba llena del silencio al que redujo a su musa: la bella pero muda Athénaïs.

Utopía y economía. Los que fueron llamados con ironía o desprecio «utopistas» (Marx denuncia un «socialismo crítico-utópico», al que tacha de infantilismo y de inanidad. Engels contrapone *Socialismo utópico y socialismo científico* [1880], texto fundador del futuro partido obrero de Jules Guesde) no eran idealistas. No soñaban con una sociedad ideal hecha para hombres ideales, sino con una sociedad mejor, basada en la observación de los hechos que experimentaban, y que les parecía posible enmendar tomando en cuenta las fuerzas reales que se enfrentaban en ella. Más aún: todos ellos intentaron a su manera dar cuerpo a sus ideas llevándolas de algún modo a la práctica. Saint-Simon, Owen, Cabet, Fourier: todos integraron cierta visión económica de las relaciones entre los «hombres» en el sentido más amplio, en sus dos sexos. Era el siglo de la economía: nueva ciencia.

Todos estos teóricos utopistas fueron también feministas. Tomemos nota del hecho de que pensadores hombres se unieron a teóricas feministas (a los sansimonianos se agregaron las sansimonianas), y se comprometieron plenamente con la liberación de las mujeres en los terrenos del derecho, del trabajo y de la sexualidad.

El feminismo como utopía. Algunos sostienen que el término «feminismo» habría sido inventado por un varón llamado Charles Fourier, presuponiendo que las mujeres necesitarían un pensador hombre para trazar los caminos de su liberación. Lo cierto es que la palabra feminismo se encuentra en Fourier, y la idea, de manera contundente, en los utopistas. Existe un vínculo indudable entre utopismo y feminismo, porque el feminismo es una utopía y lo seguirá siendo mientras no sea un hecho el conjunto de los derechos de las mujeres. Establecer ese vínculo supone un

análisis del término «utopía», que actualmente tiene muchas implicaciones negativas. Los «nuevos filósofos» franceses de la década de 1970 lo han relacionado con los peores males: gulag, totalitarismo, etc. Su rechazo se parece curiosamente al de sus enemigos teóricos: los realistas marxistas.

Análisis de la utopía. Las utopías se dividen en dos tipos: las apolíneas y las dionisíacas (famosa distinción de Nietzsche). Yo ubicaría a la mayoría de las utopías renacentistas —salvo las de Christine de Pisan, Rabelais y Guillaume Postel— en el primer tipo. Tomás Moro (1478-1535), que fue beatificado, creó el término *Utopía* en su libro del mismo título, sobre una etimología griega. «U-topía», que significa «ninguna parte». Es lo que no tiene un lugar, una simple concepción que contradice la realidad comprobada aquí y ahora.

Los utópicos del Renacimiento (Tomás Moro, Tommasso Campanella, Francis Bacon), a menudo finos críticos sociales, situaban sus Repúblicas ideales en una isla. Ese lugar imaginario constituye un laboratorio conceptual, en la conciencia de una realización imposible. ¿Por qué calificar a esas utopías de apolíneas? Porque imaginan una armonía intangible de los hombres que reúnen, despojados de las pasiones comunes. Inscriben una clausura en el espacio y en el tiempo: perpetuidad de las leyes y de las reglas en un *numerus clausus* que evita la realidad de los conflictos sociales. Las formas mismas son en ellas apolíneas: la esfera, el cuadrado, formas «perfectas». Reina allí el color blanco, para que esa sociedad perfecta no se mueva.

La excepción que les concedo a las utopías de Christine de Pisan (*La ciudad de las damas*), de Rabelais (*La abadía de Thelema*) y de Guillaume Postel (*Las muy maravillosas victorias de las mujeres del Nuevo Mundo*) se basa en la parte de pasión y de inarmonía intempestiva que ellas integran. Ninguna de ellas describe una sociedad estable y perfecta, sino una isla de alegría en un mundo violento, una alegoría de lo que podría ser la vida feliz, declarada posible aquí y ahora.

Los utopistas del siglo XIX, por su parte, evitaron la representación de una isla que debía defenderse de las codicias y las agresiones exteriores por medio de toda una armada. Su utopía abierta en el espacio no estaba en ninguna parte, sino en todas partes. Debía ser construida aquí y ahora: horadada en la realidad y en el tiempo (principio dionisíaco), como otra manera de investir la existencia. Todos experimentaban el sentimiento del cambio, de un futuro en marcha, de un nuevo mundo que comenzaba, cuyo fin no se veía ni se obstaculizaba. La utopía se cargaba entonces de un nuevo sentido, reavivado

en el siglo XX por los finos análisis de Karl Mannheim y Ernst Bloch. Es el «todavía-no-advenido» de una revolución, pero posible, concebible y realizable. Se puede hablar en ese sentido de «utopía comunista». Por otra parte, Engels admiraba a los socialistas utópicos franceses, empezando por Saint-Simon. Su enfrentamiento no era tan tajante como parecía.

Sin duda, existe un vínculo: todo feminismo es utopía. La mayoría de las utopías son feministas, a veces con una pizca de misticismo, y hasta de mesianismo, como fue el caso del renacentista normando Guillaume Postel. ¿Ese vínculo adquiriría, entre los modernos, un carácter más realista?

Saint-Simon, fundador de un «nuevo cristianismo». Claude Henry de Rouvroy, conde de Saint-Simon (1760-1825), proveniente de una ilustre y noble familia (pariente lejano del memorialista duque de Saint-Simon, que relató la vida de la Corte a fines del reinado de Luis XIV), reveló desde muy temprano una fuerte personalidad. Como se negó a hacer su primera comunión, su padre lo hizo encerrar en la prisión de Saint-Lazare. Una vez liberado, el joven Saint-Simon se entusiasmó por los filósofos de la Ilustración, sobre todo por D'Alembert, que habría sido su preceptor. Partió hacia América como oficial de marina, participó en la Guerra de la Independencia norteamericana y volvió de allí como economista: en Estados Unidos descubrió el auge de la industria y una sociedad en la cual le alegró ver —una opinión que hoy nos parece muy sorprendente— que la religión había declinado.

La doctrina social de Saint-Simon, adaptada a la naciente sociedad industrial, anunciaba el socialismo. Para él, la economía debía superar a la política. En 1815, se pronunció por una Unión Europea que incluiría en principio a Francia, Inglaterra y Alemania. Tenía como amigos y secretarios a Augustin Thierry, y luego a Auguste Comte. En un himno a la técnica y al trabajo, exhortó a desembarazarse de la nobleza improductiva y parásita. Se arruinó con sus empresas y tuvo un intento de suicidio en 1823. Un banquero lo salvó y le permitió formular su «nuevo cristianismo»: un tipo de religión capaz de llevar la felicidad a los hombres reales. Hay que «pasar de la moral celestial a la moral terrenal», dijo, eliminar definitivamente «la esperanza del paraíso y el temor al infierno». Saint-Simon atacó al Vaticano, «cuartel general de los jesuitas que dominan abusivamente a la sociedad», y al Papa, que «actúa como un hereje».

En 1807 defendió el derecho al voto de las mujeres, y lo siguió en 1808 Charles Fourier. Formó microsociedades en las que propuso la igualdad de las mujeres en las reuniones, la enseñanza y las integraciones a su «jerarquía».

Sus libros *Cartas de un habitante de Ginebra a sus contemporáneos* (1802), *Introducción a los trabajos científicos del siglo XX*, *El nuevo cristianismo*, *El catecismo de los industriales* (1824), abordan los temas de la familia, la pareja, los hijos, la herencia, el divorcio y la moral sexual.

Después de su muerte, en 1825, su doctrina sobrevivió a partir de julio de 1830 en el movimiento de sansimonismo, que reclutó adeptos entre ingenieros, politécnicos, médicos, juristas, profesores y artistas. Ese movimiento también reunió a escritores como Sainte-Beuve y George Sand, y una constelación menos conocida de mujeres militantes o teóricas, muchas de las cuales se llamaban «heterodoxas»: Jeanne Deroin, Desirée Gay, Eugénie Niboyet. Todos reivindicaban, contra la burguesía, una redistribución del poder y de las riquezas y, contra el catolicismo, una rehabilitación del cuerpo. Los principales discípulos de Saint-Simon fueron Barthélemy Enfantin, Auguste Comte y Auguste Blanqui, que criticaría en él la hipertrofia de la economía a expensas de la política.

¿Por qué había sansimonianas y sansimonianos heterodoxos? Porque el sansimonismo, al principio científico y racionalista, viró hacia un tipo de Iglesia de vocabulario mesiánico. Saint-Simon concebía dos polos de la redención: «La mujer» y «el proletario», ambos hipostasiados. «La mujer y el proletario tenían necesidad de emancipación. Ambos, doblados bajo el peso de la esclavitud, debían darnos la mano y revelarnos una lengua nueva».

El descrédito lanzado por una lectura superficial de Marx —que sin embargo reconoció deberle mucho a Saint-Simon: nada menos que los conceptos de «clases sociales» y de «explotación del hombre por el hombre»— provocó en los siglos XX y XXI una especie de rechazo del sansimonismo. Las ediciones de sus textos son escasas y de difícil acceso. Este olvido se debe también a una existencia pública efímera del movimiento (diez años en forma organizada, entre 1825 y 1835, dos de ellos a plena luz: 1831-1832) y a posiciones consideradas atentatorias de la propiedad y las costumbres: Saint-Simon pregonaba la abolición de la herencia de los instrumentos de trabajo ¡y la libertad sexual! Por último, a un funcionamiento del movimiento considerado provocador: reuniones dominicales acompañadas por procesiones y cánticos con trajes de colores amarillos, naranjas y rojos. El sansimonismo se ganó con esto el rechazo de los anticlericales y los católicos, todos ellos opuestos a la religión reformadora del fundador. Esta doble hostilidad también se debía al equívoco de su apellido: ¡Saint-Simon!

Al sansimonismo francés, y a menudo en interacción con él, se agregó una plétora de pensadores de muchos países.

Owen, el industrial reformador social. Como Saint-Simon, Robert Owen (1771-1858) fue un economista interesado en una nueva organización social basada en el movimiento y el progreso de la industria. Puso su experiencia de gran industrial al servicio de la reforma social, planteándose como objetivos la unión y la concentración de los conocimientos, la concentración del trabajo para lograr una mayor productividad y con el menor desagrado, la aplicación de la ciencia y de la técnica en todos los terrenos, incluso en el orden doméstico y en la educación, la rehabilitación de todo lo que se consideraba inferior en la producción, una distribución equitativa de las riquezas y una igualdad en derecho de ambos sexos. A su juicio, las uniones debían basarse en los afectos y la experiencia. Deseaba abolir el matrimonio, la religión y la propiedad privada, y proponía una educación colectiva de los niños por parte de la «gran familia humana», con una perspectiva optimista de paz universal.

Owen no se limitó a las buenas intenciones: en 1832, abrió en Londres la Bolsa Nacional de Cambio Equitativo del Trabajo, en la que se ofrecían «billetes de trabajo» intercambiables, para evitar el lucro capitalista. Pero al igual que las empresas de Saint-Simon, las de Robert Owen sucumbieron ante la competencia vigente. Fracasaron en forma brutal y definitiva en 1834.

Un *best seller* comunista. Étienne Cabet (1788-1856) decía ser lector de Saint-Simon, Owen y Fourier, y era, como ellos, «utopista», pero no libertario. Su texto *Revolución de 1830 y situación presente explicada y aclarada por las revoluciones de 1789, 1792, 1799, 1804 y la Restauración*, vendió 20 000 ejemplares. Engels le atribuyó la creación del primer partido comunista francés de masas, que contaba con 500 000 militantes. Esto le valió la simpatía de Marx.

Exiliado en Inglaterra como consecuencia de sus escritos y sus intrigas revolucionarias, Cabet redactó su *Icaria*. Esta apareció bajo seudónimo en 1839 con un título que engañó a los censores: *Viaje y aventuras de Lord William Carisdall en Icaria*. Curiosamente, tomó de los utópicos renacentistas la idea apolínea de un lugar, aunque ese lugar era real y no imaginario. En oposición radical a Marx y Engels, que concebían la revolución en el lugar propio, él propiciaba la construcción de su Icaria en América. Partió entonces hacia allí seguido por varios discípulos, para realizar su utopía. Esta, muy autoritaria, apuntaba a la satisfacción colectiva de las necesidades, olvidando los placeres. Todo estaba calculado, encuadrado, normado: vestimenta, alimentación, ritmos de trabajo, etc. Pero Cabet les dio allí un lugar importante a las mujeres, a quienes exhortó a estudiar y tener profesiones, sobre todo médicas.

Como lo predecía el funesto nombre de Ícaro, la utopía de Cabet terminó mal. Expulsado por sus propios discípulos disidentes en Mississippi, Cabet murió solo en la ciudad de Saint-Louis.

El utopista feminista absoluto. Charles Fourier (1772-1837) nació en Besançon, se interesó desde su infancia por la aritmética, la geometría y la música, y se entusiasmó por la botánica hasta el punto de cultivar flores en su cuarto. Después de haber dilapidado alegremente una buena herencia, se ganó la vida en diversos empleos como viajante de comercio o cajero. Aprovechando esas experiencias, a los treinta años se lanzó a la idea de una reforma social. Dos causas de desdicha social según él: el comercio y la familia. El *comercio* genera consumidores expoliados, decía, un rendimiento inferior a la mitad de los trabajadores no propietarios, industrias nocivas, parásitos. Todos veían felicidad en el ocio de los ricos. Fourier hace la extraña observación de que la pobreza nace de la abundancia, y que el civilizado no es rico de lo que posee sino pobre de lo que no tiene. En cuanto a la familia, decía, cultiva el egoísmo, la desigualdad patriarcal, la represión moral y sexual.

Los remedios aportados por su economía erótica consistían en transformar los trabajos en funciones atractivas. Fourier tomó de Newton su concepto de atracción. Le contrapuso a la magnitud de las empresas del capitalismo naciente pequeñas unidades sociales autónomas, en las que cada uno conocía al otro: los falansterios. Estas cooperativas de producción y consumo se componían de hombres, mujeres y también niños, de caracteres y pasiones opuestas y complementarias. Fourier expuso su programa en la *Teoría de los cuatro movimientos* (1808) y luego en el *Tratado de asociación doméstica y agrícola* (1822), en *El nuevo mundo industrial y societario* (1829), y en la revista *La Reforma Industrial, o el Falansterio*, convertido en *La Falange*.

El falansterio furierista estaba organizado en un orden serial: varones, mujeres y niños se repartían en series que respondían a sus gustos y sus caracteres. Cada unidad comprendía de 1500 a 2000 individuos de intereses bien combinados. La vivienda y las comidas eran colectivas. Las tareas se alternaban. La actividad humana estaba regulada en función de las capacidades y los deseos. Fourier proponía una filosofía psicológica y social basada en el afecto, de tipo hedonista. La vida, señalaba, solo puede funcionar armoniosamente teniendo en cuenta las pasiones y los deseos individuales. El individuo es lo que es. Toda represión de su naturaleza es una violencia contra él. La felicidad consiste en satisfacer las propias pasiones. Felizmente, las pasiones son complementarias y están coordinadas. Solo se trata de unirlas

bien. El falansterio respondía a esa necesidad. *Doce pasiones fundamentales* rigen al ser humano, y se trata de coordinarlas. Cinco de esas pasiones son sensitivas, relativas a cada uno de los cinco sentidos, cuatro son afectivas (amistad, amor, ambición, «familismo»), tres son «distributivas». La cabalística es la pasión de la intriga y de la organización que tienen los líderes; la mariposa es la pasión de la variedad, del cambio y de la infidelidad, mientras que la compuesta designa la impetuosidad y la exaltación. El alma integral combina todas esas características. Ningún individuo posee todas, pero cada uno encuentra su felicidad cuando puede satisfacer un máximo de sus pasiones primordiales.

La reconsideración de las relaciones sexuales desarrollada en varios manuscritos publicados en forma tardía[104] muestra realmente el genio de Charles Fourier. Allí denuncia el sometimiento de un sexo al otro y pregona la *libertad sexual total de las mujeres*. No hay más vicio en tener treinta amantes que en tener media docena. Defiende los amores polígamos y «omnígamos», acumulativos o consecutivos, revestidos de un ceremonial de unión con perfumes y lluvias de flores. Sustituye la noción normativa de «perversión» por la de «fantasías lúbricas». Todas esas «fantasías» están permitidas —safismo, sodomía, apareamientos de todas las edades si son deseados—, y son estimuladas, del mismo modo que la gastronomía y la gula. Porque Fourier consideraba que las atrocidades colectivas eran la reacción contra una saturación de las pasiones positivas. «Hagan el amor, no la guerra», parece ser su credo, precursor.

No sorprende entonces que su pensamiento utópico, sensualista y hedonista haya encontrado eco en la Francia de 1968: tanto entre los *beatniks* y los *hippies* como entre los pensadores Reich, Marcuse y Vaneigem, que escribió el prefacio de una edición parcial reciente de la obra de Fourier[105]. Charles Fourier es el pensador por excelencia que vinculó la «economía subterránea» del sexo con el principio de toda economía. Fue el primero que la sacó a la luz. Su desgracia fue el ser demasiado precursor. Lenin declararía muy pronto que «no se hace el amor como se bebe un vaso de agua».

El anarquista falócrata y misógino. Pierre Joseph Proudhon (1809-1865) nació, como Fourier, en Besançon, y no compartía del todo sus opiniones feministas. Este pensador de origen popular, autodidacta, proponía una revolución socialista que debía permitir la liberación de los *hombres* liberando a los trabajadores de la explotación, e incluso del salariado. Se basaba en las aspiraciones igualitarias del artesanado y quería desarrollar el espíritu de asociación en los obreros y organizar un sistema de crédito

popular, en torno a su frase principal: «La propiedad es un robo» (*¿Qué es la propiedad?*, 1840).

Aunque quedaba utopía y profetismo en su doctrina política —por lo menos, a juicio de Marx, que la denunció como una «Biblia hecha de misterios», de «secretos arrancados al seno de Dios» (*Miseria de la filosofía*, 1847)—, desapareció de ella toda «utopía feminista». No se encuentra nada en Proudhon sobre la liberación de las mujeres, ni de las «trabajadoras». Expone su concepción de «la mujer» en *La pornocracia*:

> La mujer es bella… Cuando la Iglesia nos representa a la Virgen en su radiante inmortalidad, rodeada de ángeles y pisando a la serpiente, hace el retrato de la mujer tal como la coloca la naturaleza en la institución del matrimonio […]. La belleza es el verdadero destino del sexo… La vida de la mujer, según el deseo de la naturaleza, es entonces una juventud perpetua.

[…] *Igualdad de los sexos*, ese sofisma aparece en algunas épocas de fatiga, de agotamiento, sobre todo de *opresión* y de *explotación*, cuando la masa de los varones ha sido transformada en bestia de carga. Entonces el matrimonio es deshonrado por el interés […] se pasa a la unión concubinaria; pero no se detiene en eso por mucho tiempo: amor «mariposa», poligámico y poliándrico; comunidad, promiscuidad, mezcla de sexos, degradación del hombre que se afemina, degradación de la mujer que se prostituye, disolución del cuerpo social que cae en la tiranía y la sodomía. […] Observen que las mujeres, a las que les quitaron el lavado de la ropa, la elaboración del pan y la atención del ganado, también abandonaron el tejido y la costura. Yo he visto a mi madre hacer todo eso. Amasaba, lavaba, planchaba, cocinaba, ordeñaba a la vaca, iba al campo para buscarle pasto, tejía para cinco personas y remendaba la ropa.

¿Cómo se puede ser al mismo tiempo anarquista y falócrata? Joseph Déjacque, su contemporáneo, interpela así a Proudhon, a quien admira, por otra parte: «No se llame anarquista, o sea anarquista hasta el final. Sea entonces francamente anarquista, enteramente anarquista, y no un cuarto de anarquista, un octavo de anarquista…». Del mismo modo, André Léo, la comunera, muestra hasta qué punto están indisociablemente ligados los terrenos político y privado, y que nadie puede llamarse anarquista si no es feminista. La doctrina de Proudhon, como la de Bakunin, está llena de expresiones antisemitas, combatidas por Kropotkin y Élisée Reclus, mientras

que existió una poderosa corriente anarquista-libertaria entre una gran cantidad de judíos, desde Kafka y los anarquistas praguenses, hasta Ernst Bloch, Lukács y Walter Benjamin.

Dos tradiciones que tomaron en cuenta a las mujeres atravesaron el anarquismo. Una de ellas era feminista. Kropotkin (*La conquista del pan*, 1892) insistía sobre la igualdad entre el hombre y la mujer como condición del anarquismo, contra los revolucionarios que querían la liberación del género humano sin apuntar al de las mujeres. A estas ideas se opuso una tradición obrera que se mofaba de la misoginia, del antifeminismo y del antisemitismo**[106]**.

Antiutopistas radicales. Karl Marx (1818-1883) era realista y «antiutopista», pero tenía una conciencia aguda de la opresión femenina, que vinculaba con las relaciones de clase de la burguesía: «Para el burgués, su esposa no es más que un *instrumento de producción*. Oye decir que los instrumentos de producción deben ser explotados en común y concluye naturalmente que las mujeres mismas compartirán el destino común de la socialización. No sospecha que se trata precisamente de arrancar a la mujer de su papel actual de simple instrumento de producción» (*Manifiesto del Partido Comunista*, 1848). Marx vio también con Engels (1820-1895) que esa opresión era más general, y muy anterior a la burguesía. Ambos se dedicaron a un proyecto de investigación sobre el origen de esa opresión. Engels publicó ese trabajo tras la muerte de Marx en *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* (1884), un libro inspirado por la publicación en 1877 de los trabajos del antropólogo Lewis Henri Morgan. Como él, rechaza la concepción idealista según la cual la opresión de las mujeres encuentra su fuente en una «necesidad intemporal de los hombres de dominar y oprimir».

La pregunta, apasionante, planteada por Engels, materialista dialéctico, es la siguiente: ¿cómo, y por qué razones materiales, los hombres hicieron de las mujeres sus esclavas, incluso antes de la instauración de una sociedad esclavista? Aquí están las respuestas y sus contradicciones, que resultan de una mezcla de tesis materialistas y, finalmente, idealistas. 1. El «comunismo primitivo», sociedad sin clases, implica un poder de las mujeres. 2. Etapa intermedia: el derecho materno. Engels se pierde con Bachofen en la ficción del «matriarcado». 3. La economía doméstica y la monogamia generan la «gran derrota del sexo femenino» y la opresión de las mujeres. 4. La monogamia, pensada como «progreso», sería, sin embargo… una reivindicación de las mujeres, que quieren «redimir su derecho a la castidad».

Esto es extraño en el texto de un materialista. ¿Se trata del prejuicio de un europeo?

La «síntesis» de John Stuart Mill (1806-1873). Este se atrevió a pronunciarse contra el artículo de su famoso padre, James Mill, «On government» (1824). En él, James Mill sostenía que las mujeres no necesitaban el derecho al voto porque sus intereses se identificaban siempre con los de su marido o su padre (un eco lamentable de Spinoza y John Locke, ambos pensadores de los *derechos del individuo*, con la condición de que este fuera hombre).

John Stuart aceptó muchas de las ideas políticas de su padre, pero se opuso a él de un modo sereno, firme y drástico sobre la cuestión de los derechos sociales y políticos de las mujeres. Mostró, además, que la posición de su padre en este sentido era filosóficamente incoherente, que no se ajustaba a sus otras ideas.

> Aunque su ensayo *Sobre el gobierno* fue probablemente considerado por todos nosotros como una obra maestra de sabiduría política, nuestra aprobación no concernía en modo alguno al párrafo en el que sostiene que, en un buen gobierno, las mujeres pueden no ser admitidas, en toda lógica, a votar ya que sus intereses se identifican con los de los hombres […]. Yo pensaba entonces, como lo sigo pensando, que la opinión que él defendía […] era tan falsa como todas aquellas contra las cuales ese ensayo estaba dirigido…

La filosofía que reivindica John Stuart Mill es la del *utilitarismo*: un retorno al «principio de placer» defendido por Jeremy Bentham (1748-1832) en esa gran filosofía inglesa tan poco conocida. En busca de la «felicidad útil», el espíritu positivo de Bentham quiso descubrir «un sistema filosófico capaz de apoyar al mismo tiempo las ciencias exactas y las ciencias humanas». La felicidad es útil para quien disfruta de ella. Placer y sufrimiento son la «única ley de la naturaleza», que incita a buscar el placer evitando el sufrimiento. Bajo esa ley natural, los bienes consisten en la amistad, la buena educación, la bondad, la asociación, la salud espiritual, la riqueza y el poder. Bentham rehabilita en nombre de un principio de «democracia radical pura» el «crimen ilegal sin nombre» de la sodomía (que permaneció criminalizado en Inglaterra hasta los últimos años del siglo XX), como todas las presuntas «perversiones» que no perjudican a nadie y le hacen bien a quienes las practican en el mutuo acuerdo y la reciprocidad.

John Stuart Mill se inscribió en este movimiento cuya consecuencia fue la liberación de las mujeres. *El sometimiento de las mujeres* (1869) demuestra la necesidad racional de su liberación. El autor se compromete en este libro totalmente dedicado a esta cuestión. Citemos su primera página: «Considero que el principio que rige las relaciones sociales existentes entre los dos sexos —la subordinación legal de un sexo al otro— es malo en sí mismo y representa en la hora actual uno de los principales obstáculos al progreso de la humanidad. Considero que debe ser reemplazado por un principio de igualdad total, que rechace todo poder o privilegio para uno u otro sexo, y toda incapacidad para el otro». Stuart Mill desmonta todos los prejuicios que tienden a justificar esa subordinación, incluso a negarla considerándola como un hecho «natural». Su argumento de época, «modernista» y economista, es que no solamente la sumisión de las mujeres es mala para ellas, sino que contradice el movimiento social que lleva al progreso y la liberación de los hombres. Las mujeres son para él iguales a los hombres: fisiológicamente, psicológicamente, intelectualmente. Ellas son potencialmente sus iguales en talentos artísticos y aptitudes científicas o filosóficas, artificialmente restringidas. Moralmente, no valen ni menos ni más que los hombres, contrariamente a las «tonterías» que las declaran «moralmente mejores». Ellas deben ser sus iguales en el trabajo, en el derecho, en el sufragio político y en la elegibilidad. Stuart Mill ataca los prejuicios nacionales: «Un oriental piensa que las mujeres son por naturaleza particularmente voluptuosas. Vean las violencias que sufren por esa razón en los escritos indios. Un inglés piensa generalmente que son por naturaleza frígidas…». Una característica específica del sometimiento de las mujeres hace difícil su lucha: es que su «opresor» en la familia es también aquel de quien dependen afectivamente, cotidianamente, de muy cerca, y esto les permite usar los recursos pasionales del miedo, del amor y del respeto. Esto puede llamarse seriamente «feminismo».

John Stuart Mill une las ideas de los «utopistas» y las de los «realistas» en una síntesis que la realidad confirma. Como los utopistas a los que frecuentó durante mucho tiempo, este lector y amigo de Charles Owen piensa la igualdad en derecho de las mujeres. Contra ellos, piensa esa igualdad sobre un terreno social concreto, fuera de todo mesianismo de *la mujer*. Esta no es para él un nuevo mesías, una figura mística salvadora, sino una auténtica compañera, una «camarada» con la que puede establecer un diálogo intelectual. Contra los «realistas», Stuart Mill piensa que esa nueva igualdad no tiene que esperar una revolución proletaria, una «nueva estructura social»

como la única capaz de resolver esa cuestión junto con todas las demás. Se pronuncia contra la misoginia proudhoniana, contra la mística alienante propuesta por Michelet de la mujer en el hogar, contra las tímidas propuestas de Marx y Engels, que se limitaban a ver la realidad de la condición femenina, pero no la convertían en su lucha. Con los «realistas», Stuart Mill sitúa la cuestión en los hechos, en el derecho positivo, político y social. No se limita a comprobar la explotación específica de las mujeres, sino que las acompaña en todos los terrenos de sus liberaciones objetivas. Frente al sometimiento o subordinación de las mujeres, propone una verdadera revolución, cuyas primicias ve ante sus ojos. La revolución no es solamente internacional, sino intersexuada. El futuro le dará la razón.

Stuart Mill fue uno de sus pioneros. En eso reside la «síntesis». Porque debajo del teórico, y a su lado, resuena la voz de una mujer: Harriet Taylor.

Bella pareja, bella historia. Harriet Taylor y John Stuart Mill se casaron en 1851 después de haberse amado durante más de veinte años. Él tenía cuarenta y cinco años y ella, cuarenta y uno. Harriet tenía tres hijos de su primer marido, del que había enviudado. Los nuevos esposos estaban unidos en sus ideas sociales y feministas: era difícil discernir la influencia de uno sobre otro. En ocasión de ese casamiento, Stuart Mill redactó esta promesa solemne:

> Estando a punto de unirme en matrimonio, si tengo la dicha de obtener su consentimiento, a la única mujer que conozco con la que nunca quise casarme, y al desaprobar, ella y yo, total y profundamente, todo el carácter de las relaciones conyugales como han sido establecidas por la ley, entre otras cosas, por la razón de que confiere por contrato a una de las partes el poder y el control legal sobre la persona, los bienes y la libertad de acción de la otra parte, independientemente de sus deseos y de su voluntad, y dado que no tengo ningún medio legal de desprenderme de esos odiosos poderes (como lo haría sin ninguna duda si pudiera tomar un compromiso en ese sentido que me ligara ante la ley), considero mi deber redactar aquí una protesta formal contra la actual ley del matrimonio por conferir tales poderes. Prometo solemnemente no usarlos en ningún caso ni en ninguna circunstancia, y en la eventualidad de un matrimonio entre Mrs. Taylor y yo, declaro que es mi voluntad, mi intención y la condición de nuestro compromiso que ella conserve en todo sentido la misma libertad absoluta de actuar y disponer de sí misma y de todo lo que le pertenece o pueda

> pertenecerle algún día, como si no hubiera matrimonio. Además, desapruebo y rechazo toda pretensión a cualquier derecho que yo hubiera adquirido en este matrimonio.

Pero entonces ¿por qué casarse? Lejos en este aspecto de los furieristas, John Stuart Mill nada dice explícitamente sobre la liberación sexual de las mujeres. Deja que las propias mujeres se encarguen de eso.

FIGURAS FEMENINAS DE FICCIÓN

Thomas De Quincey y Virginia Woolf. ¿La literatura refleja, determina, o —lo más inquietante— oscurece la realidad? Depende de los casos. Algunas ideas feministas subrepticias se introducen en esta nueva poética literaria. Las figuras femeninas que analizo aquí tienen algo en común: su destino está determinado por el hecho de ser mujeres y sus correspondientes problemas. Los personajes masculinos del mismo período están determinados por su ser social o psicológico: burgués, artesano, obrero, soldado, presidiario, político, artista; o ambicioso, original, perezoso, revanchista, jugador, avaro, etc. En cambio, todas las figuras femeninas están determinadas fundamentalmente por su feminidad, su cuerpo de mujer: Indiana, Fantine, Nana, Emma, Claudine: figuras poéticas de alcance internacional. Thomas De Quincey y Virginia Woolf exploraron los límites de esta estricta distinción.

Con *La monja alférez* y *Orlando*, ambos efectúan recorridos andróginos. En el primero: el travestismo. En la segunda: el transexualismo. Dos maneras de no estar determinada pasivamente por la feminidad.

Thomas De Quincey, inglés de ascendencia normanda y famoso autor de *Confesiones de un opiófago inglés*, escribió en 1854 una deliciosa novela: *La monja alférez*. Dijo que se había entusiasmado con una historia real gracias a una traducción anónima del español aparecida en París en 1830, pero inédita anteriormente: *Historia de la Monja Alférez, Doña Catalina de Erauso, escrita por ella misma*. El relato datería de principios del siglo XVII. Thomas De Quincey lo adaptó y le dio, en el siglo XIX, todo su sabor picaresco. Es la historia de una mujer que se enfrenta a diversos acontecimientos. Mucho mejor: que *produce* acontecimientos. ¿Cómo lo hace? A caballo y a punta de espada, por medio del travestismo. Catalina, una niñita abandonada por su padre —por ser mujer— y depositada en un convento, muestra allí muy pronto un temperamento rebelde. A los quince años, la «gatita», Catalina, o Catita, se evade. Fabrica y viste ropa de varón y se integra a la soldadesca, mata a algunos bandidos, emigra a América del Sur, regresa a Europa, va a

ver al Papa. Se producen múltiples y variadas peripecias en esta novela vivaz, potente y moderna por la presencia de un narrador que comenta, admira a su personaje y expresa su «filosofía[107]».

Casi un siglo después, en 1928, Virginia Woolf (que más tarde escribiría dos magníficos manifiestos feministas: *Un cuarto propio* y *Tres guineas*) publicó su sorprendente *Orlando*, que comparte con la novela de De Quincey el viaje y la androginia. Y además, lo fantástico. Orlando es el héroe, y luego la heroína. Ese joven castellano de dieciséis años (la edad a la que Shakespeare escribió su primera pieza) se duerme en un barco de corsarios inmovilizado por el hielo sobre el Támesis, en los brazos de una bella joven. Se despierta a fines del siglo XVII, como embajador en Constantinopla que cambió de sexo, aunque conserva su memoria y sus deseos. Nuevo salto en el espacio y el tiempo: regresa a Londres como una joven inglesa en la época de Swift, una aventurera de alto rango que busca en vano al amante capaz de completarla. Un día se cae durante un paseo por los bosques. Un desconocido, antiguo soldado, marino y explorador, la levanta, se casa con ella y luego vuelve a partir. Orlando, abandonada, da a luz un hijo, y se encuentra haciendo compras en Londres. Al regresar a su casa al volante de su auto, recapitula su vida e intenta reconquistar el «yo profundo» que une a todos los demás. Virginia Woolf encontró el nombre de Orlando en la pieza de Shakespeare *Como gustéis*, y su personaje inspirador en su amiga Vita Sackville-West, una aristócrata bisexual.

También en Francia se encuentran ejemplos andróginos, hermafroditas o travestistas. En George Sand, *Gabriel*, 1839, una novela dialogada como una obra de teatro, y en Balzac, su extraña novela fantástica y mística *Seraphitus Seraphita*: un aspecto menos conocido de su obra. Se los encuentra también a principios del siglo XX.

Algunas heroínas de novela, mencionadas en orden decreciente de su determinación pasiva por el sexo, son particularmente significativas: Indiana, un personaje romántico poco inserto en lo social, íntegramente determinado por su feminidad de burguesa ociosa; Fantine, innegablemente anclada en un contexto social, de amor libre y destino terrible; Nana, vagamente actriz y sobre todo, trabajadora del sexo, mediante el cual se integra al mundo de las mujeres galantes; Emma, epónimo con su apellido de casada, inmersa en una realidad social y geográfica precisa, y activa hasta el punto de tomar su destino en sus manos hasta la muerte, con una fascinante energía; y por último, Claudine, precursora de la autoficción, figura de sí misma mediante la

cual una tal Sidonie Gabrielle Colette nace al mundo, con una escritura al principio forzada y despojada, y luego libre y autónoma.

Muchas otras heroínas merecerían ser nombradas, como las que actuaron en un registro anarquista, que se llamó, en la articulación de los siglos XIX y XX, «teatro de combate», bajo la pluma de Nelly Roussel (*Par la révolte*, 1903) o de Vera Starkoff, emigrada rusa que participó en las primeras universidades populares de Francia, en las que hacía representar sus propias piezas (entre ellas, *L'issue* y *L'amour libre*, 1902).

Indiana y la conciencia. El 24 de julio de 1832, una joven mujer de veintiocho años publicó una primera novela firmada con el seudónimo George Sand. Fue inmediatamente un *best seller*, antes de que se supiera que ese seudónimo neutro ocultaba a una mujer. ¿Por qué? Por el exotismo de la novela: una parte se desarrollaba en la isla Borbón (actualmente la Reunión). Por la particularidad de Indiana, el personaje femenino que le da nombre a la novela y que era una muchacha muy joven, una criolla blanca de ojos azules que se rebela contra el matrimonio y sufre la crueldad de un seductor, bajo la guardia vigilante de una especie de hermano. La novela narra la evolución del personaje, al principio débil y abatido, hacia la conciencia y la determinación audaz, ya que la joven esposa asume el adulterio, aunque sin consumarlo. El epílogo la muestra al comienzo dispuesta a un suicidio compartido, y luego, instalada en el corazón de las montañas salvajes de Borbón en una unión libre y feliz.

Sand expresó el motivo de esta novela: «Escribí *Indiana* con el sentimiento no razonado, pero profundo y legítimo, de la injusticia y la barbarie de las leyes que aún rigen la vida de la mujer en el matrimonio, en la familia y en la sociedad». En una narración pomposamente romántica, *Indiana* invierte las situaciones en un triunfo de una mujer sobre el orden masculino (representado primero por su marido, y luego amante inconstante), de la juventud sobre la gerontocracia, de la naturaleza salvaje sobre la civilización, de una especie de religión natural que admite la legitimidad del suicidio y la camaradería amorosa. La historia ofrece una sucesión de tomas de conciencia. Una mujer alienada, ciega a lo que pasa a su alrededor, empieza a ver y a querer. Le responde a su viejo marido: «Sé que soy la esclava y usted, el señor. La ley de este país hizo que fuera mi amo […]. Tiene usted el derecho del más fuerte, y la sociedad se lo confirma, pero sobre mi voluntad, señor, usted no puede nada […]. Puede imponerme silencio, pero no impedirme pensar».

Indiana se libera más rápidamente de la violencia marital que de su alienación amorosa. Pero finalmente lo logra comparando dos personalidades, reconociendo por fin a quien la ama con un amor fiel, respetando la integridad de su persona. Sand le facilitó la tarea con un matrimonio estéril. Ni siquiera se sabe si fue consumado, si incluía la práctica sexual. El asunto habría sido mucho más difícil si la pareja hubiera tenido hijos. La propia George Sand conoció esa clase de dificultad cuando, ya madre, abandonó por un amante a su marido rústico y brutal. Indiana no encuentra su salvación por sí misma, sino en el amor de un varón fuerte y protector sin el cual no habría sobrevivido. Se libera del matrimonio por la muerte providencial de su anciano marido, y de la pasión amorosa, más por inanidad del amante que por su propia lucidez.

Indiana significó el segundo nacimiento de su autora: Amantine Aurore Lucile Dupin, nacida en 1804 en París, hija de un oficial, Maurice Dupin de Francueil, y de Sophie Laborde, que vendía pájaros en el Quai de la Mégisserie de París, a su vez hija de un oficial pobre. Sus padres se casaron después de haber engendrado varios bastardos, cada uno por su lado, algunos meses antes del nacimiento de la futura George Sand. El nacimiento ilegítimo marcó el destino de la familia. La madre del oficial Maurice Dupin era Aurora de Sajonia, hija natural del mariscal Mauricio de Sajonia, a su vez, hijo natural del rey de Polonia Augusto II de Sajonia y de la condesa Aurora de Königsmarck. La futura «George» reunió las sangres más mezcladas, en los dos extremos de la escala social. Tuvo la suerte de heredar el castillo de Nohant, en Indre, adquirido por su abuela Aurora de Sajonia, donde creció feliz y libre, recorriendo los caminos a caballo o a pie.

Se casó en 1822, a los dieciocho años, con el barón Dudevant, del que se divorció en 1836 después de muchas relaciones tormentosas: Jules Sandeau, el primer amante, con quien empezó a escribir, luego Musset, Chopin. Escritores, poetas, músicos: siempre creadores con los cuales vivió apasionados idilios. También amó a mujeres: las actrices Marie Dorval —a quien llamaba «querida amada»— y Marie d'Agoult, pareja de Liszt que, como ella, vivía públicamente con un seudónimo masculino: Daniel Stern.

Sand escribió una cantidad fenomenal de libros: unas 150 novelas, ensayos, críticas y una correspondencia que ocupa veinticuatro volúmenes. Era republicana y se involucró en muchos combates políticos. Escandalizaba por vestirse de hombre y fumar cigarros. Pero ¿era feminista? Sí y no. Sí, en el sentido de un estilo de vida personal autónomo y de una denuncia literaria de la alienación femenina. No, en cuanto a un compromiso político. A pesar

de sus ideas sociales avanzadas junto a sus amigos Michel de Bourges, Pierre Leroux y Louis Blanc (ella decía que le gustaba vivir en el registro de la «amistad informal»; Balzac le dijo de ella a Madame Hanska: «Encontré al camarada George Sand con su bata fumando un cigarro después de la cena»), pero también a Sainte-Beuve, Flaubert, Renan, los Goncourt, Proudhon —rápidamente denunciado y abandonado por su misoginia—, rechazó las propuestas concretas de las feministas que querían presentar su candidatura en las elecciones de abril de 1848 con *La Voz de las Mujeres*.

A diferencia de Jeanne Deroin, Suzanne Voilquin, Claire Bazard y Eugénie Niboyet, feministas combatientes, George Sand permaneció en una posición pasiva: era demasiado temprano, decía, para que las mujeres accedieran a la política**[108]**. Sand denunció la promiscuidad reivindicada por las sansimonianas y las furieristas: «Sí: la igualdad civil, la igualdad en el matrimonio, la igualdad en la familia […]. Pero que sea con el profundo sentimiento de la santidad del matrimonio, de la fidelidad conyugal y del amor a la familia…»; «En cuanto a ustedes, mujeres, que pretenden debutar en el ejercicio de los derechos políticos, permítanme decirles que se entretienen con un infantilismo. Su casa se quema, su hogar doméstico está en peligro y ustedes quieren exponerse a los escarnios y los insultos públicos». Extraña declaración de una divorciada con múltiples romances. ¿Habría dos morales sexuales, una para los intelectuales y artistas, y otra para las mujeres del pueblo? En el destino de estas últimas se interesó su amigo Víctor Hugo. Aludió a su problemática en la *Carta a Léon Richer*, jefe de redacción de *L'Avenir des femmes*, del 8 de junio de 1872: «… el patético problema de la mujer, cuya solución prácticamente resolvería toda la cuestión social».

Fantine y la miseria. Treinta años después de la *Indiana* de George Sand, en 1862, Hugo hizo nacer a Fantine, una de las protagonistas de *Los miserables*. Su posición fue inaugural: Fantine dio a luz a Cosette, produciendo la «redención» del presidiario Jean Valjean, convertido en Monsieur Madeleine, virtuoso industrial que se rebeló contra la miseria de varones y mujeres. Cosette es más conocida que Fantine en el imaginario popular, porque es una criatura y por el aspecto novelesco de su destino, que llega a un *happy end*. En el destino de Fantine, aparece la verdad social cruda y desnuda.

Pequeña bastarda de provincia, Fantine llega a París para ganarse la vida, y conoce, junto a tres camaradas obreras, a cuatro alegres estudiantes. Un día, estos les ofrecen una «linda sorpresa»: las cuatro jóvenes quedan plantadas en un hermoso restaurante tras una fiesta de campo. Fantine estaba enamorada de

Tholomyès. Está embarazada. Más tarde, entrega a su hijita a los siniestros Thénardier para poder ir a trabajar a una fábrica. La niña está presuntamente enferma. Para poder pagar el tratamiento de su hija, Fantine vende sus largos cabellos rubios, y luego sus dientes delanteros. Cuando la supervisora la echa de la fábrica modelo de «Monsieur Madeleine» (que imponía allí un orden casto), por su condición de madre soltera, Fantine se ve obligada a prostituirse. Contrae la tuberculosis y recibe el golpe de gracia cuando un «alegre parrandero», a quien rechaza, le introduce por la espalda una bola de nieve. Deben internarla en el hospital.

Víctor Hugo describe en sus novelas la condición trágica de las mujeres de su época, particularmente en las ciudades, en un triple cuadro: miseria, explotación, prostitución. Sin embargo, hablar de su feminismo parece problemático, si se toma en cuenta su relación personal con las mujeres. ¿Un burgués adúltero que vira hacia un sátiro itifálico, casado por afán de respetabilidad y que encerraba a su amante como una esclava**[109]**? La primera conciencia feminista de Victor Hugo se formó en la relación con las mujeres de su vida. En primer lugar, su madre, Sophie Trébuchet, intelectual anticlerical que vivió como una madre soltera de hoy. Se negó a bautizar a su hijo. Su amante, el general Victor Lahorie, que se escondió de los Feuillantines y conspiró contra Napoleón, le dio al pequeño Víctor, de quien era el padrino (o tal vez el padre), una educación liberal. Le enseñó latín. Sophie Trébuchet alentó a su hijo a leer y a hacerse poeta: esto no era, por cierto, una ambición burguesa. Víctor Hugo se casó con Adèle a los veinte años. Ambos eran vírgenes. La pareja no se entendía bien. Más tarde, Víctor inició un romance con la actriz Juliette Drouet: una pasión que duraría cincuenta años. Le fue fiel, a su manera. En un gesto magnánimo que recuerda al contrato de matrimonio de John Stuart Mill, Adèle, consolada por Sainte-Beuve, renunció a todo derecho de posesión sobre su marido y le propuso a Víctor una asociación amistosa libremente consentida alrededor de los hijos, en un esquema de matrimonio aristocrático del siglo XVIII. Luego, ella escribió *Victor Hugo raconté par un témoin de sa vie (Victor Hugo contado por un testigo de su vida*).

Juliette Drouet, una famosa cortesana, solo era actriz «por la forma». Hugo la salvó de la prostitución encerrándola. La joven se sometió a eso y obtuvo el reconocimiento de todos, incluso el de la familia Hugo, esposa e hijas, en Guernesey. Ella también empezó a escribir. Nicole Savy señala que todas las mujeres que rodearon a Hugo escribían. Víctor Hugo tuvo una relación con Léonie d'Aunet, una mujer de letras y feminista declarada que

tomó parte en la exploración de Spitzberg en 1839. Ambos fueron sorprendidos en flagrante delito de adulterio en 1845. Las autoridades le exigieron a Hugo, par de Francia, «mostrarse discreto» durante algún tiempo, mientras que Léonie fue encarcelada en Saint-Lazare y luego trasladada a un convento. Esa fue para Víctor Hugo la oportunidad de una fuerte toma de conciencia, cuyo resultado fue una serie de pequeños gestos significativos, concretos, como un testimonio en la justicia en favor de una prostituta falsamente acusada. Pero sobre todo, adoptó actitudes feministas públicas en los periódicos. «Es doloroso decirlo: en la civilización actual, existe una esclava. La ley tiene eufemismos: lo que yo llamo esclava, la ley lo llama menor de edad. Esa menor de edad según la ley, esa esclava según la realidad, es la mujer […]. En nuestra legislación tal cual es, la mujer no posee nada, no existe para la justicia, no vota, no tiene importancia, no existe. Hay ciudadanos, pero no hay ciudadanas. Este es un estado violento: debe terminar**[110]**».

El personaje de Fantine ilustra el pensamiento feminista de Hugo. En ese siglo XIX industrial, la mujer del pueblo era claramente una víctima. ¿La Nana de Zola abrió una alternativa? ¿Una mujer del pueblo podía desquitarse por medio de ese mismo sexo que provocó la destrucción de Fantine?

Nana y la lujuria. Zola creó con ella, en 1879, una nueva figura de mujer. Tuvo un enorme éxito de público: se vendieron 55 000 ejemplares en 1880. El libro llegó a su 106.ª edición en 1881. En 1885, se editaron unos 149 000 ejemplares (las tiradas fueron claramente menores para los demás libros de la serie *Rougon-Macquart*, incluyendo *La taberna*). Aunque Nana es en un sentido una víctima que termina mal, libra su lucha y provoca tantas víctimas a su alrededor como *La monja alférez* de Thomas De Quincey, pero con un arma más íntima: el sexo. ¿Puede una mujer revertir esta causa de la opresión femenina, en su provecho, como medio de liberación y autonomía? En efecto, Nana no *sufre* la lujuria, sino que es su libre agente. La dimensión de revancha de su actitud tiene también un alcance social. Porque todo comienza con su madre, Gervaise, protagonista de *La taberna*. Como Fantine, Gervaise intenta ganarse la vida con un «trabajo honesto» de lavandera. Queda embarazada a los catorce años, es abandonada por su seductor con dos hijos y luego se casa con un obrero serio, el albañil Coupeau. Mantiene bien su hogar hasta la caída material, y luego moral, de su marido, que se hunde en el alcoholismo. ¿Qué recurso le queda a Gervaise? La prostitución, y luego el ajenjo, también para ella.

El ascenso de Nana será la revancha de la caída de su madre. Miseria, hambre, alcoholismo: ¡para Nana, todo terminó! Esta mujer de la calle tiene la suerte de poseer una belleza fabulosa que enloquece a los hombres. Es una devoradora de varones, que los colecciona y los descarta con el más absoluto cinismo. Ellos hacen cola en su antecámara. La mosca escapada de la basura, dice Zola, se infiltra como cortesana en las más altas capas sociales (condes y marqueses), destruye fortunas, pulveriza los prestigios del dinero y de las dignidades sociales.

Nana no es mala: a veces les pide perdón a criadas a las que ofendió. Pero usa tranquilamente su máquina de guerra, como una topadora, mientras funcione. De todos modos, siente alegría cuando arruina a los ricos y hunde a los poderosos. Su muerte llega, imprevista, como una suerte de *deus ex machina* moral que recuerda el destino de Madame de Merteuil en *Las relaciones peligrosas*: desfigurada por la viruela negra, su hermoso cuerpo dorado entra en putrefacción: «Era un pudridero, un montón de humores y sangre, un cúmulo de carne corrompida, arrojado allí, sobre una almohada […]. Un ojo, el izquierdo, se había hundido completamente en el borboteo de la purulencia».

La relación personal de Zola con las mujeres no fue más feminista que la de Hugo (esposa burguesa y amoríos con criadas), pero más recatada. Él unía cierto horror a la carne con el horror social. La muerte de la bella Nana se inscribe *en abyme* (un procedimiento literario apreciado por Zola) de la corrupción política de un final de reinado y una debacle. Zola no ama a Nana, pero esta lo fascina y fascinó a sus lectores: figura de un mundillo galante que ellos frecuentaban y disfrutaban, y figura mítica de la revancha de una «criatura». Como la guerra, o como una locomotora —que le encantó a Zola en *La bestia humana*—, ella era una especie de máquina que funcionaba con la energía que le proporcionaban: la libido y los flujos de dinero de los hombres.

Emma y el bovarismo. ¿Qué le dio a *Madame Bovary* (1857) la posibilidad de generar en un filósofo, Jules de Gaultier, el concepto de bovarismo (*Le Bovarysme*, Mercure de France, 1902)? Rémy de Gourmont celebró al autor de ese ensayo con la expresión «un nuevo filósofo». Diez años más tarde, Georges Palante escribió *La philosophie du bovarysme*. Al principio, estaba entusiasmado. Pero luego, una polémica entre los dos pensadores terminó en el panfleto de Palante *Una polémica interrumpida… o el bovarismo: un bluff filosófico*. Esta polémica fatal provocó indirectamente el suicidio de Palante.

No hay indianaísmo, ni fantinismo, ni nanaísmo. Tampoco hay emmaísmo. Emma es conceptualizada con su apellido de casada, pero se trata sin duda de ella, ya que Jules de Gaultier escribe en la página 13 de su libro: «Esa facultad es el poder otorgado al hombre de concebirse distinto de lo que es. Eso es lo que se llama bovarismo, con el apellido de una de las principales heroínas de Flaubert». El concepto de bovarismo entró luego en el campo de la crítica literaria, de un modo a veces difuso, alejado de su origen. Designa en algunos un estado de insatisfacción en los planos afectivo y social, que se encuentra en particular en algunas mujeres jóvenes neuróticas, y que se traduce en ambiciones vanas y desmesuradas, «una huida a lo imaginario y lo novelesco». Estamos lejos de Jules de Gaultier, que designa una facultad del hombre en general, no lo ve forzosamente como un concepto negativo ni patológico, porque reconoce su utilidad, su necesidad y su papel como causa y medio esencial de la evolución en la Humanidad, que dio nacimiento a todas las ciencias.

Un exceso de gloria puede dañar. En este caso, no a la lectura, sino a la imagen, porque para muchos, Emma aparece como la mujer romántica y lánguida que se aparta de la realidad por un exceso de lecturas de ficción y se alimenta de vanas ilusiones.

Sin duda, es una soñadora, pero ni más ni menos, y quizá menos, que una gran cantidad de personajes de Flaubert (como Frédéric en *La educación sentimental*) y de muchos otros autores. Rastignac y Rubempré de Balzac, Lucien Leuwen de Stendhal, y Egor Efimov de Dostoievski en *Niétochka Nezvánova*. Lo que caracteriza a Emma no es que se concibe distinta de lo que es, sino que se desea distinta de lo que es. Fracasa en la realización de ese deseo por causa de lo que es: una pequeña burguesa provinciana hija de campesinos, bonita y medianamente inteligente, pero forzada a la inacción, por falta de formación, de una profesión que pudiera ejercer, algo inconcebible en su ambiente. ¿Qué desea? Es evidente: el absoluto del amor. No el amor platónico. Emma desea hacer el amor, y que sea algo hermoso. Al principio, su error consiste en creer que podrá satisfacer ese deseo en su matrimonio. Pero no sucede. El resultado es una hija, una niña no amada.

Flaubert reconoce que fue capturado y seducido por ella. Le llevó cinco años escribir el libro, en una descripción profundizada de la realidad que lo rodeaba: esa provincia normanda en la que se aburría terriblemente. *Madame Bovary* pinta un proceso feroz y lleno de humor de esa pequeña burguesía que, en efecto, se concibe distinta de lo que es en sus buenos modales afectados, su representación conveniente de sí misma, su pequeño esnobismo,

su moralismo y su yugo religioso. Flaubert denuncia la condición de una mujer atrapada en ese ambiente limitado del que se esfuerza inútilmente por evadirse con una notoria energía. Como señala Jules de Gaultier, Emma, frenética y sensual, se atreve a realizar actos verdaderos.

Esa es probablemente la razón que le valió a su autor un increíble proceso por ultraje a la moral. ¿Qué le reprochaban? ¿Mostrar escenas lascivas, ensalzar el adulterio, burlarse de la religión? ¿La novela no es moral en el fondo, ya que el adulterio es castigado por la muerte de la protagonista? No, respondió el abogado imperial, Ernest Pinard: «Sin duda, Madame Bovary muere envenenada. Sufrió mucho, es cierto, pero muere en su hora y su día, no porque es adúltera, sino porque ella lo quiso. Muere con todo el prestigio de su juventud y su belleza, muere después de haber tenido dos amantes, dejando a un marido que la ama, que la adora». Conclusión: en el libro, nadie condena a esta mujer, y sobre todo, no la condena su autor, contrariamente a lo que hace Zola con Nana. Eso no está bien. El abogado buscó en vano en el libro «un personaje que pudiera dominar a esta mujer. No lo hay. El único personaje que domina en el libro es Madame Bovary». «Y yo digo que si la muerte es el advenimiento de la nada, si el marido siente crecer su amor al enterarse de los adulterios de su esposa, si la opinión pública está representada por seres grotescos, si el sentimiento religioso está representado por un sacerdote ridículo, una sola persona triunfa, reina, domina: es Emma Bovary. Mesalina triunfa sobre Juvenal». Figura del deseo que quiere. Voluptuosa, decidida, obstinada[111].

Claudine y la escuela de una misma. *Claudine en la escuela* apareció en el año 1900 con la firma de Willy, el hombre que se había casado con una tal Sidonie Gabrielle Colette, nacida en Yonne, Saint-Sauveur-en-Puisaye. Fue un éxito inmediato: el blusón negro, el cuellito blanco, la trenza. Pero sobre todo la escritura totalmente novedosa, que muchos definieron pronto como femenina. En la escuela de Claudine, nadie se aburre. La maestra es adorable, las compañeras son traviesas. La tinta tiene olor a violetas, la goma de pegar, gusto a almendra, el papel, una textura sedosa. El patio del recreo es un lugar de exploración. Las niñas se hacen confidencias y mimos furtivos. Y además están los avellanos, las flores y los pájaros del dulce camino a la escuela. La verdadera autora del texto tenía veintisiete años. Estaba casada con un juerguista que entendió muy pronto el sabor de su pluma, el aspecto picante, por haber sido inocentemente vividas, de sus evocaciones: esa inocente perversidad infantil que, en la misma época, estaba descubriendo Freud. Willy encerraba a Colette para hacerla escribir. Y ella siguió: *Claudine en París*,

Claudine en su casa, Claudine se va. Lo que fascina en esa escritura es la sensualidad que emana de ella, y sobre todo la presencia evidente de la narradora en su escrito: un nuevo género, que pronto haría fortuna.

Primera página de *Claudine en la escuela*: «Me llamo Claudine, vivo en Montigny». En *Claudine en París*, la autodescripción se ajusta a su modelo: «Mentón puntiagudo, eres simpático, pero te suplico que no exageres tu punta. Ojos avellanados, ustedes persisten en ser avellanados, y yo no podría criticarlos». Las cosas como son realmente, incluso las más corrientes, se convirtieron en motivo de escritura, en momentos en que la pintura contemporánea se libraba del academicismo. Era significativa esa liberación de la sensualidad y de la creatividad femeninas dentro y a través de la escuela (laica, gratuita y obligatoria a partir de las leyes Jules Ferry de 1881 y 1882, bajo la ferviente presión anterior de las feministas).

Colette pasó por el *music-hall*, ofreciendo su cuerpo como espectáculo en sus más simples atavíos, como lo hacía Nana, pero como una recuperación personal. Tuvo amores sáficos con Missy que provocaban a Willy y a los lectores-*voyeurs*. Descubrió allí una autonomía, conoció la escritura sáfica de Liane de Pougy y de Renée Vivien, poeta lesbiana radical. Después de un divorcio liberador, Colette se inició en otros amores y en una maternidad gozosa. Desarrolló luego una larga vida de escritora. Bien nacida y bien viva.

De *Indiana* a *Claudine*, pasando por *Orlando*, este período literario registra cambios de figuras. Esas nuevas figuras poéticas surgieron de las luchas llevadas a cabo por fuerzas sociales activas y reactivas, finalmente representadas por las mujeres actoras de la historia.

RUPTURA DE FAMILIA. UTOPISTAS, INICIADAS, SUFRAGISTAS

> «La historia no existe todavía,
> dijo, dirigiéndose a las mujeres,
> uno de nuestros mejores escritores…».
>
> HENRIETTE

Es el momento de abordar las luchas concretas llevadas a cabo por agrupaciones de mujeres para dejar constancia de esas ideas feministas. Encontramos utopistas alrededor de 1830-1848, iniciadas masonas alrededor de 1848 y de la Comuna, sufragistas a fines del siglo XIX y principios del XX en Francia, en Europa y en América. Varias de esas mujeres se reunían en

diversos marcos, juntas o en forma sucesiva: utopistas y/o masonas; sufragistas y/o utopistas, etc.

La distinción entre dos modos de feminismo, reformistas versus revolucionarias, es más convencional que real. Se cruzaban, se encontraban, participaban en los mismos acontecimientos, estaban rodeadas de las mismas personas, iban a veces de un lado a otro. Es difícil, por ejemplo, clasificar a Flora Tristán. Por un lado, utopista junto a Saint-Simon y Fourier, y por otro lado (su obrerismo, su historia de bastarda extranjera), más en el bando revolucionario. Pero también: cristiana, mística y pacifista. Su caso nos permite establecer mejor la diferencia entre los dos grupos.

Lo vimos con la *Indiana* de George Sand: la familia burguesa modelo después de la Revolución era aún más opresiva para las mujeres que la del Antiguo Régimen. El Código Napoleón volvió a las tímidas declaraciones de la época revolucionaria: la mujer era una menor de edad que pasaba de la tutela de su padre a la del marido. Artículo 1124: «La mujer le es dada al hombre para que haga hijos. Por lo tanto, es su propiedad, como el árbol frutal es la del jardinero». El matrimonio era una unidad de producción. El hombre era su propietario, la mujer, el instrumento, y los hijos, los productos. Por eso, varias de estas actoras de la historia se dejaron tentar por formas ampliadas de familia que se experimentaron, cuyos riesgos y peligros recaían sobre ellas: nuevas figuras de padres en Saint-Simon, Enfantin y Fourier, fraternidad masónica, gran familia de la República Ciudadana. El otro punto en común de estas reformistas era el primado de la libertad sobre la igualdad. Más que acceder a derechos iguales a los de los hombres o a una igualdad social (consideración cuantitativa), les importaba conquistar su libertad (cualitativa): de acción, de movimiento, de pensamiento y de expresión.

Utopistas. El gran florecimiento del socialismo utópico se sitúa alrededor de las revoluciones de 1830 y 1848. Se comprende que las mujeres hayan encontrado beneficios en esas formas alternativas. Las sansimonianas entusiastas eran doscientas en París e innumerables en las provincias. Prosper Enfantin, como un nuevo Jesús, profesaba su nueva religión economicista y sexual, rodeado por mujeres tratadas como amigas y/o amantes. Fourier obtuvo en su falansterio amoroso muchas musas y discípulas. Sin embargo, esas ortodoxias (en razón del aspecto aún religioso de esos grupos) tuvieron sus heterodoxias.

Sansimonianas: de la ortodoxia a la heterodoxia. Esas mujeres, en su mayoría de origen obrero (costureras, lavanderas, bordadoras), tenían conciencia de ser mujeres del pueblo, incluso proletarias: un título que

reivindicaban con orgullo. Eso hizo Claire Démar, en *Appel d'une femme au peuple* y *Ma loi d'avenir* (1833). Su objetivo era extender la Declaración de los Derechos del Hombre a la mujer y reclamaba el derecho a la felicidad, las uniones simultáneas de duración indeterminada. Había un grupo llamado Les payennes, dirigido por una tal Isabelle. Sus aspiraciones eran extremas: «Fieles a las leyes de la naturaleza, amaremos sin fingir y nos reiremos de los prejuicios».

Suzanne Voilquin (1801-1876/1877), obrera bordadora, autora de *La femme nouvelle* (1832) y de *Souvenirs d'une fille du peuple ou la Saint-Simonienne en Égypte* (1865). Su apasionante relato y testimonio de primera mano describe una época: el sansimonismo visto desde el interior, sus costumbres, sus ceremonias, su lenguaje, su mística. Suzanne, hija de un sombrerero, nació en París y conoció el sansimonismo en 1830, cinco años después de la muerte de Saint-Simon. Ella y su marido tuvieron un primer contacto con el sansimonismo a través de los tipógrafos de Firmin-Didot. Suzanne formó parte de la redacción de *La femme libre*, diario de las «proletarias sansimonianas», primer diario escrito únicamente por mujeres. *Le Figaro* denunció que esas jóvenes costureras «para comenzar la rebelión, han rechazado su apellido, apellido impuesto por el hombre». Aplicando sus ideas utópicas y libertarias, Suzanne liberó a su marido del matrimonio, para dejarlo partir hacia América con una joven a la que amaba y fundar allí una asociación fraternal. Ella, por su parte, siguió al padre Prosper Enfantin a Egipto, cuando este salió de la prisión, donde había estado encerrado por ultraje a las buenas costumbres.

Suzanne relató ese largo viaje que la llevó por toda Francia, en el ambiente denso de los sansimonianos, a Dijon, Lyon, Clermont-Ferrand, Marsella, porque el sansimonismo no era solo un asunto parisino. Luego emprendió un admirable viaje filosófico a Egipto, donde, por primera vez, una sociedad exótica se vio sometida a la mirada de una mujer. Allí, Suzanne adquirió un título de partera, que hizo habilitar al volver a Francia, en 1837. En ese momento, descubrió los fracasos y los callejones sin salida del sansimonismo, perdido en sueños humeantes de industrias y misiones colonizadoras. Algunos sansimonianos fueron arrestados. Suzanne se exilió en Rusia, donde trabajó como partera, y más tarde viajó a Estados Unidos.

Las heterodoxas. Algunas sansimonianas no tuvieron la paciencia ni la docilidad de Suzanne Voilquin, ni su devoción absoluta al padre. Dos razones de esta heterodoxia. Una, política, se basaba en la organización interna del grupo. En *Le Globe* del 28 de noviembre de 1831, Prosper Enfantin puso a las

mujeres sansimonianas al margen del movimiento, negándoles la jerarquía: «Nuestro apostolado solo puede ser ejercido ahora por hombres. La mujer libre no habló todavía […]. Hasta que la mujer libre se revele, ninguna mujer tomará parte en nuestra obra. Todas las mujeres que hemos ubicado provisionalmente en los rangos de la jerarquía son para nosotros iguales entre sí, a la espera de que cada una de ellas sea una igual del hombre». Las disidentes no estuvieron de acuerdo y abandonaron el sansimonismo. Algunas pasaron al furierismo. Otras se callaron y esperaron su momento para emprender trayectos más personales.

La segunda razón más profunda de la heterodoxia era específicamente económica. Las condiciones del trabajo femenino seguían siendo catastróficas. En la industria textil, la competencia de los conventos y hospicios descalificaba los salarios en el exterior. Aprovechando la revolución de 1848, las obreras lavanderas, costureras, bordadoras, floristas, hilanderas que preparaban las fibras de cáñamo o lino, ante el escaso apoyo de sus amigos sansimonianos, se agruparon en talleres. Se crearon asociaciones, como Les Vésuviennes, que trataban de hacerse visibles con acciones públicas. Se abrieron talleres nacionales. Los de los hombres reunieron ciento quince mil, y los de las mujeres, veintidós mil. Esas prácticas fueron insuficientes para las sansimonianas en ruptura que denunciaron allí prebendas para las burguesas en detrimento de las obreras. Exigieron un salario mínimo cotidiano, única garantía de una autonomía de la mujer que le permitiera liberarse de una protección masculina (padre, marido o protector), y lanzarse a la acción social y política.

Jeanne Deroin. Jeanne-Françoise Deroin (1805-1894), costurera, aceptó a los veintisiete años un contrato de matrimonio libre y solamente civil, que ella deseaba casto, pero se encontró siendo madre de tres hijos. Permaneció en silencio durante dieciséis años para renacer en la siguiente revolución. En 1848-1849, dirigió *L'Opinion des femmes* y se presentó a las elecciones legislativas de la II República en 1849. Recibió el apoyo de Cabet, Pierre Leroux, Victor Considérant y Jean Macé, y tuvo que enfrentar los sarcasmos de Proudhon. Su campaña fue ridiculizada por la prensa, y con caricaturas de Daumier. Le ofreció una candidatura en la Asamblea Nacional a George Sand, que esta declinó con cierta altivez. Su lucha feminista fue también ampliamente asociativa. Tomó la primera iniciativa federativa del movimiento asociativo L'Union, en 1849, inmediatamente disuelto por la policía. Para terminar con la «insolidaridad social» —que ella denunció como la causa de la delincuencia—, el programa de L'Union proponía hacerse

cargo de los niños, los ancianos y los inválidos, eslabones débiles de la sociedad. Al ser condenada a seis meses de prisión, Jeanne Deroin emigró a Londres. En 1849, publicó *Asociación fraternal de demócratas socialistas de ambos sexos para la liberación política y social de las mujeres*, y en 1851, *Sobre el celibato*. De 1852 a 1854, dirigió *L'Almanach des femmes*. Se convirtió en una militante socialista, junto a Pierre Leroux y Auguste Blanqui. Fue amiga de Pauline Roland.

Pauline Roland (1805-1852) nació en Falaise, Baja Normandía, en una familia de la pequeña burguesía modesta. Se entusiasmó por las ideas de su preceptor sansimoniano y se fue a trabajar a París en 1832, el mismo año en que el cólera causó 20 000 muertos. Colaboró en *La Femme Nouvelle*, firmando solo con su nombre de pila. Uno de sus discípulos fue su amante. Quedó embarazada y decidió criar sola a su hijo. Luego tuvo otro amante, un sansimoniano decepcionado que debió volver al redil. Pauline vivía pobremente de sus artículos para *La Nouvelle Encyclopédie*, de Pierre Leroux y George Sand, y tradujo del inglés *Doctrina y disciplina del divorcio*, de John Milton (1643). En 1847, salió de una situación de miseria extrema para ir a vivir con sus hijos al falansterio furierista de Boussac, donde fundó una escuela, aplicando sus ideas sobre la educación, que a su juicio debía ser libre, gratuita y obligatoria desde la guardería, para liberar a las madres. En 1849, se unió con Jeanne Deroin en la Unión de Asociaciones de Trabajadores. Era la época de la restauración del orden de Luis Napoleón Bonaparte. Pauline y Jeanne Deroin fueron encarceladas durante seis meses. En la sangrienta represión del año 1851, 26 000 oponentes fueron a prisión. Deportaron a unos diez mil a Argelia. Pauline, condenada a diez años de deportación en Argelia, se negó a firmar un recurso de gracia que la obligaría a prometer enmendarse. La encarcelaron en un convento en El Biar, pero se resistió a las religiosas y fue enviada a Sétif, donde trabajó como empleada doméstica. Mientras regresaba a Francia, murió de agotamiento en Lyon en 1852, a los cuarenta y siete años.

Víctor Hugo le dedicó un poema en *Los castigos* (1853, Libro V). «Ella no conocía el orgullo ni el odio; / Amaba, era pobre, simple y serena; […] El género humano era una familia para ella. / Como sus tres hijos eran la humanidad. / Gritaba: ¡progreso!, ¡amor!, ¡fraternidad! / A los sufrientes les abrió horizontes sublimes / Cuando Pauline Roland cometió todos esos crímenes, / el salvador de la Iglesia y el orden la tomó / Y la puso en prisión».

Desirée Gay (1810-1891). Desirée Véret, hija de proletario, costurera, fundadora en 1832 de *La femme libre* con Marie-Reine Guindorf, tuvo

muchas dificultades para liberarse del sansimonismo, sobre todo porque había sido la joven amante del «padre» Enfantin[112].

Escribió en 1832 un folleto, *A las mujeres privilegiadas*, y una *Carta al rey*, y pasó de los brazos de Enfantin al amor de Fourier. Luego se casó con Jules Gay, traductor de Owen. Viajó a Inglaterra y compartió la lucha de Jeanne Deroin por las condiciones de trabajo y el salario. Ella pensaba, como lo haría Víctor Hugo, que la libertad de la mujer debía preceder a toda otra cuestión social, y que sin esa libertad, todas las demás conquistas serían vanas. Tras la Revolución de 1848, cuando ya era madre de dos hijos, se lanzó a la política. Pensaba que debía ayudar a los otros a liberarse desarrollando sus cualidades morales, intelectuales y físicas. Le envió una carta a Louis Blanc para pedir que los Talleres Nacionales creados por la Segunda República tuvieran restaurantes, lavanderías y tiendas de confecciones populares. Fue elegida delegada del 2.º distrito de París para representar a las mujeres en el gobierno provisional, pero las organizaciones masculinas la relevaron de sus funciones por sus actitudes rebeldes. Como vicepresidenta de *La Voix des Femmes*, reclamó la ampliación de los derechos y la igualdad sexual.

Eugénie Niboyet (1796-1883). Eugénie (de soltera, Mouchon) era la intelectual del grupo. Nacida en Montpellier, en el seno de una familia de la burguesía protestante, se casó con un jurista lionés. Fue miembro de la Sociedad de la Moral Cristiana, que se interesaba por la reforma de las prisiones, la educación y la abolición de la esclavitud en las colonias francesas. Esa sociedad descubrió en 1830 el pensamiento sansimoniano. Eugénie se convirtió a él y arrastró con ella a su marido y a su hijo. Progresó dentro del grupo, pero se espantó ante sus prácticas sexuales. Lo abandonó y pasó al furierismo, que suponía menos místico, y sobre todo, más feminista. En 1833, fundó en Lyon el diario *Le Conseiller des femmes*, primer diario feminista no parisino. Integró un grupo pacifista y creó otro diario: *La Paix des deux mondes*, luego *L'Athénée des femmes* y, en 1836, la *Gazette des femmes*, que defendía el ejercicio de sus derechos cívicos y políticos. Flora Tristán participó en esa publicación.

En la revolución de 1848, Eugénie lanzó la famosa *La Voix des femmes* («diario socialista y político, órgano de los intereses de todas las mujeres»), que publicaría a todas las mujeres ya nombradas, así como a Élisa Lemonnier, Anaïs Ségalas, Gabrielle Soumet, Amélie Prai, Adèle Esquiros, y también a Víctor Hugo, Jean Macé y Paulin Niboyet, hijo de Eugénie. *La Voix des Femmes* abogaba por sus derechos de formar clubes políticos, debatir en

público, votar, crear empresas y presentarse a elecciones. Trataba de sacar a la luz la historia ocultada de las mujeres, buscándole un sentido. Cuando el gobierno volvió a prohibir los clubes de mujeres, el diario dejó de salir. Eugénie desapareció entonces de la vida pública, se exilió en Ginebra y tradujo a Dickens, Lydia Maria Child y Maria Edgeworth. Escribió libros para niños y en 1863 publicó *Le vrai livre des femmes (El verdadero libro de las mujeres*), en el que contaba la «verdadera historia» de 1848, aunque disminuía en parte la importancia de su propia participación. Mantuvo una correspondencia con Léon Richer y fue celebrada en el Congreso Feminista de París de 1878.

Iniciadas. En la segunda mitad del siglo XIX, muchas mujeres ingresaron a la masonería. Recíprocamente, una buena cantidad de masones se involucraron en las luchas feministas. ¿Fue una simple coincidencia, o habrá que ver en la idea masona una alternativa a la opresión femenina, que residiría en el concepto de fraternidad, uno de los valores manifiestos de la República, emanada de los ideales de la masonería? El poder vertical de los padres y los maridos sería reemplazado por un vínculo horizontal e igualitario. Porque si bien existía una jerarquía masónica, estaba abierta a todos según su trabajo y sus méritos. Sin embargo, muchas ambigüedades y obstáculos tenían orígenes históricos. En el siglo VIII existieron sociedades mixtas masoniformes, secretas e iniciáticas, que eran a veces sociedades galantes, licenciosas o divertidas. Fueron combatidas por una literatura masónica antifemenina, basada en el texto fundador de James Anderson, de 1723. Su artículo 3: «Los esclavos, las mujeres, las personas inmorales o deshonradas no pueden ser admitidos, sino solamente los hombres de buena reputación». El artículo de Anderson no fundamentó la prohibición, pero otros lo hicieron. Las mujeres, decían, que como se sabe, son indiscretas, podrían hablar entre las sábanas. Podrían causar desórdenes y distracciones en las logias masculinas y provocar la acusación de libertinaje de las autoridades civiles y eclesiásticas. De todos modos, se llevaron a cabo muchas iniciaciones femeninas por el atajo de las logias de adopción.

En el siglo XIX, las opciones siempre fueron compartidas: esto se prolongó hasta el final del siglo XX y más. Algunas acciones de fuerza de los dos sexos lograron crear logias mixtas y femeninas. Como la de Maria Deraismes, iniciada en 1882 y fundadora en 1893 de una organización masónica mixta hoy floreciente: Le Droit Humain (DH).

Maria Deraismes (1828-1894). Nació en París en una familia burguesa y culta de republicanos que le ofreció una buena instrucción clásica. Esta

heredera de la Ilustración, admiradora de Condorcet, se manifestó «librepensadora» y resueltamente soltera: «Yo, señoras, no soy esposa, no soy madre, y declaro que no me considero menos por eso». Contribuyó, como lo había hecho Gabrielle Suchon en el siglo XVII, al reconocimiento de la mujer como «individua» existente por sí misma. Fundó la Gran Logia Simbólica Escocesa de Francia, Le Droit Humain, en 1893, con el doctor Georges Martin, miembro de la logia La Jérusalem Écossaise. Fue iniciada en la logia Les Libres-Penseurs du Pecq, una logia simbólica escocesa mixta, el 14 de enero de 1882, no sin haber vacilado.

A fines de 1860, el masón y librepensador Léon Richer, al que apodaban «el hombre de las mujeres», que publicaba en su diario las ideas feministas de Víctor Hugo, le propuso que fuera conferenciante en la organización masónica Gran Oriente. Al principio, ella se negó. Pero la lectura de un artículo misógino de Barbey d'Aurevilly le hizo cambiar de idea y la decidió a la iniciación. Pensaba que encontraría en ese nuevo compromiso una repercusión de sus actividades feministas. En su discurso de iniciación, se manifestó sorprendida de «que aquello se hubiera convertido en un acontecimiento», puesto que ya se admitían mujeres allí en el siglo XVIII. «Una duquesa de Bouillon fue incluso *Gran Maestra*», dijo. Señaló: «En Francia, la supremacía masculina es la última aristocracia. Se debate en vano: el momento de su desaparición está cerca». Maria Deraismes consideraba que las fuerzas femeninas específicas, contenidas y controladas, llevaban al misticismo y a la lujuria, que «se tocan en más de un punto».

> ¡Ah! Si la masonería hubiera penetrado en el espíritu del papel que debe desempeñar; si hubiera tomado la iniciativa cuarenta años atrás, habría realizado la revolución más grande de los tiempos modernos, habría evitado muchos desastres […]. Sin embargo, por una extraña contradicción, la masonería, en relación con las mujeres, siguió los métodos errados del catolicismo. Esa fue una gran equivocación. ¿Cómo es posible que la masonería, antagonista del clero, odiada por este, no comprendiera que la introducción de la mujer en su orden era la mejor manera de reducirlo y vencerlo? Porque la mujer es clerical mucho más por ocio y desánimo que por temperamento.

Esta feminista pragmática, gran oradora de ningún modo revolucionaria, creía en la perfectibilidad del hombre y de las leyes, y consideraba que el advenimiento de la República proporcionaba el marco necesario para el

desarrollo de las ideas de igualdad de los sexos. En 1883, presentó un proyecto de ley por el sufragio y la elección de las mujeres, incluso en los tribunales de comercio. En 1889, propuso leyes sobre los derechos civiles de las mujeres: derecho de presentar demandas ante los tribunales, abrogación de la exclusión de las mujeres de los consejos de familia y de su incapacidad en la tutela, derecho de heredar, de tener la propiedad particular de sus bienes, de vender y emprender comercios e industrias.

Maria Deraismes murió de cáncer, el 6 de febrero de 1894, que es una fecha conmemorada por las militantes feministas. Es la única feminista que fue honrada con una estatua, una obra monumental colada en bronce que la muestra en pose de oradora, en Square des Épinettes en París: la única estatua de una mujer (con la de Juana de Arco) para el período de 1870 a 1914**[113]**.

El 14 de marzo de 1893, dos años antes de la disolución de la Gran Logia Simbólica Escocesa, Maria Deraismes había iniciado a diecisiete mujeres, entre ellas, Marie Bequet, Maria Martin y Clémence Royer.

Clémence Royer (1830-1902). Esta mujer nacida en Nantes, también soltera y que tematizó la cuestión, fue una filósofa autodidacta, matemática y mujer de ciencias, antiesclavista y pacifista, lectora de los enciclopedistas y de Michelet, y bulímica de las bibliotecas circulantes. Defensora de la instrucción de las mujeres, quería «hacerles descubrir la ciencia como un placer». Fundó en 1881 la Sociedad de Estudios Filosóficos y Morales con el propósito de convertirla en una «escuela mutual de filosofía»: primicia ¡precursora! de una universidad popular. No le gustaba que invadieran su escuela los socialistas utópicos y los soñadores espiritistas. Propuso en su curso de filosofía natural una «síntesis escolar». Fue la primera traductora de Darwin al francés en 1862. Poseía un saber enciclopédico. Naturalista, matemática, lingüista, socióloga y filósofa, admitía su predilección por la ciencia del hombre. Atacó el concepto de Auguste Comte de lo «incognoscible»: «Declaró incognoscible todo lo que él no conocía». Detrás de Auguste Comte, apuntaba a Immanuel Kant en nombre de un pragmatismo, citando a Wilberforce, liberador de los esclavos, «que, en efecto, solo poseía la ciencia que necesitaba para cumplir su noble tarea». «Wilberforce fue realmente un gran hombre, más grande que Hegel, más grande que Kant, cuyas doctrinas filosóficas no le harán dar un paso a la humanidad» (*Introducción a la filosofía de las mujeres*, Lausana, 1859). Kant, dijo, limita nuestras facultades de conocer para salvar a Dios, amenazado por el progreso científico: «Hay que reconocerlo y decirlo en voz alta: toda esa campaña iniciada y desarrollada sordamente, pero con

perseverancia, para hacer creer en la minusvalía del espíritu humano, en la impotencia de la razón para descubrir la verdad, en la imposibilidad de conocer la esencia de las cosas, es una táctica nueva de la vieja teocracia para atrapar al mundo que se le escapa. Al no tener más el poder de obligar a nadie a creer en sus presuntos dogmas revelados, se dedica a demoler la fe en la razón» (artículo «L'inconnaissable», 1895). Clémence Royer colaboró en el *Journal des femmes* y en *La Fronde*, con Marguerite Durand y «la Gran Séverine». Una paradoja: a pesar de la presencia fuerte de mujeres masonas en este período activo del feminismo —también encontramos aquí a Louise Michel—, la mezcla de ambos sexos no estaba admitida. En el comienzo del siglo XX, ese debate llevó a las logias a discusiones explícitas contra la emancipación social de las mujeres, pero por lo general fue «retraducido en apuestas masónicas»: «La Gran Logia de Francia no reconoce las obediencias mixtas ni femeninas, ya no recibe a sus miembros y no visita sus logias. […] Sus argumentos son siempre el respeto a la tradición y la constitución de Anderson» (Sébastien Galceran, *Les Franc-maçonneries*). Solo en la logia Gran Oriente hubo un debate recurrente sobre la composición mixta, pero no encontró una mayoría favorable.

De la familia del Código Napoleón a la de los utopistas, y luego a la «familia masónica», se llevó a cabo cierta ampliación, salvo en el caso de algunos precursores que se lanzaron al infinito, todavía insuficiente. Por eso, nuevas feministas ingresaron a la «gran familia» realmente ampliada de la República.

Sufragistas. La idea del sufragio femenino, aunque antigua, porque se remontaba por lo menos a la Revolución, no estaba en el primer lugar de las reivindicaciones feministas que, como vimos, apuntaban a la libertad antes que a la igualdad. Se necesitaron muchos años para que la existencia política y la representación de las mujeres surgieran como objetivos urgentes. Antes que las sufragistas francesas, en los países anglosajones, las «*suffragettes*[114]» se unieron a la Alianza Internacional por el Sufragio de la Mujeres, cuya audiencia fue más allá de los círculos de las militantes femeninas. Sus inspiradoras fueron las sufragistas inglesas, violentamente reprimidas por el Estado británico. El movimiento dirigido por la familia Pankhurst logró en Inglaterra un derecho a voto limitado en 1918, y luego, en 1928, la igualdad electoral con los hombres. En Estados Unidos, se otorgó el voto a las mujeres en 1920, por medio de la 19.ª enmienda de la Constitución.

¿Por qué esta diferencia con Francia (la última rueda del carro)? En Inglaterra y en Estados Unidos, las sufragistas enarbolaban argumentos

utilitarios basados en el aporte específico de las mujeres (*gender*) a la comunidad. Pero su otro argumento, utilitario, fue que el voto de las mujeres permitía equilibrar la temida influencia de los nuevos electores de Inglaterra, y el de los negros y nuevos inmigrantes a Estados Unidos. La idea de una familia extendida de la República ciudadana es especialmente clara en Hubertine Auclert.

Hubertine Auclert (1848-1914) y el sufragio de las mujeres. Hubertine nació en Allier, en el seno de una familia acomodada republicana, pero se escolarizó en un convento: al principio, quería ser monja. Luego abandonó el convento y se fue a vivir sola a París, donde tuvo lugar su drástica conversión al feminismo. Después de trabajar como secretaria de Léon Richer en *L'Avenir des femmes* junto a Maria Deraismes, se fue, porque sus fundadores habían marginado deliberadamente la cuestión del derecho al voto, mientras que ella le daba la mayor importancia al tema. Tomó como guía la declaración de Víctor Hugo: «Hay ciudadanos; no hay ciudadanas. Eso es un estado violento y debe terminar». Pensaba que el derecho al voto de las mujeres era capaz de transformar su condición y toda la vida social, cambiando las relaciones familiares y abriéndoles a las mujeres todas las funciones y carreras. En 1876, fundó el primer movimiento sufragista, «Le Droit des Femmes», que en 1883 tomó el nombre de «Suffrage des Femmes». En un primer momento, sus posiciones sufragistas la aislaron. Sus discursos eran rechazados. «El derecho político de las mujeres: tema prohibido en el congreso de mujeres de 1878», escribió. En 1881, fundó su propio diario: *La Citoyenne*, que tuvo una acogida favorable y el apoyo del Partido Socialista. Hubertine Auclert consideraba que se habían vulnerado los principios de la República, que esta no era más que una «monarquía con una etiqueta republicana». Decía que el 14 de Julio era «una fiesta de la masculinidad», cuando el Código Napoleón «organizó a la familia de manera monárquica». Propuso el reemplazo del matrimonio por un acto de asociación. Separación de los bienes, pago de una jubilación para las amas de casa, «tan útiles como los senadores». Reflexionó sobre la alienación del trabajo doméstico repetitivo y no remunerado, y denunció la actitud benigna de los tribunales hacia los crímenes pasionales. Sus veredictos «son incitaciones al asesinato».

Su estilo de militancia era provocador: se negó a pagar sus impuestos («No tengo derechos, y por lo tanto, no tengo cargas. No voto, no pago»), rechazó el censo (¿por qué contarían a las que no contaban en absoluto?). Usó las fallas administrativas. Las «personas omitidas» en las listas electorales debían inscribirse: ella fue a inscribirse. Agresiones a las urnas,

intervenciones en las ceremonias de casamiento en las que tomaba la palabra para mostrarles a los jóvenes esposos la injusticia de los artículos que el alcalde acababa de leer. Sus actos eran debidamente cubiertos por la prensa: sus acciones le valieron muchos procesos. Se casó con su abogado defensor.

El movimiento sufragista se extendió y cobró fuerza, hasta su colosal fracaso en vísperas de la guerra de 1914, fecha oficial de su deceso. Pero su lucha siguió en muchos lugares, como en el semanario *L'Illustration*, que se publicó de 1843 a 1944. Las ideas de las sufragistas francesas tomaron cuerpo mucho tiempo después, en la fecha memorable del 21 de abril de 1944.

La liberación de las mujeres es en gran parte una historia de familia. Esa lucidez primera instauró el feminismo, transformando la causa de las mujeres en una cuestión específica que excedía la lucha de clases. Los cambios exigidos por esas primeras actoras de la historia se sitúan en primer lugar en su relación con su determinación de sexo. Afectaron la condición de todas las mujeres: burguesas, proletarias, incluso lo poco que quedaba de las aristócratas, hasta la integración de los derechos de la mujer con los derechos del varón.

Pero ese objetivo pareció limitarse a los varones y las mujeres que consideraban necesaria la liberación de los trabajadores de ambos sexos: no fue suficiente otorgarles el derecho al voto para liberar a las obreras. Por eso, a aquel *feminismo reformista* se sumó otra ola, más radical y más violenta.

LA CLASE OBRERA Y LA INTERNACIONAL. UNA «ATÓPICA», ANARQUISTAS Y COMUNISTAS

> «El hombre más oprimido puede oprimir a un ser,
> que es su mujer. Ella es la proletaria del proletario».
>
> FLORA TRISTÁN, *De los medios de constituir la clase obrera*

¿Fue posible la liberación de las mujeres en el seno de la democracia republicana y dentro de las fronteras nacionales?

Varias feministas de la época que compartían la condición femenina y la condición obrera pensaban que ambas se podían reformar sin modificar radicalmente el orden social, creyendo en la eficacia de la ley y de la reforma. En el mismo período, otra conciencia feminista salió de la problemática familiar para entrar a una problemática de clase, transnacional, y luego internacional. La mujer era ahora una clase: una subclase de la clase obrera. Para esas otras feministas, el destino de ambas clases era indisociable.

La primera expresión de esta perspectiva precoz y el uso mismo de la fórmula clase obrera, antes de Marx y Engels, aparece con Flora Tristán, personaje inclasificable y fascinante.

La atópica Flora Tristán (1803-1844), extraña extranjera y paria-archiduquesa. Utilizo para presentarla el término «atópica» con el cual Platón designa a Sócrates en *El banquete. Atopos* significa «sin lugar», que no se parece a nadie. Porque Flora Tristán no entraba en ninguna de las categorías de su tiempo y lo sabía muy bien: «Declaro que no soy ni sansimoniana, ni furierista, ni owenista» (*Paseo en Londres*). No era ni francamente utópica, ni iniciada, ni sufragista. Ni anarquista, ni comunista. Su carácter singular de bastarda parecía generar su pensamiento. Como George Sand, era una hija ilegítima, producto de una unión de los extremos sociales (una «mujer del pueblo» y un aristócrata), pero además era fruto de una unión mixta, transcultural y transcontinental. Su madre, Thérèse Laîné, había conocido en España a un rico aristócrata peruano, el coronel don Mariano de Tristán, amigo de Simón Bolívar. La niña, nacida en París, perdió a su padre cuando tenía apenas un año. Como los bienes del padre fueron confiscados por la familia peruana, la niña vivía con su madre en la pobreza.

Extraña extranjera. Flora trabajaba como obrera colorista de un pintor litógrafo, André Chazal, quedó embarazada de él a los dieciocho años y se casaron. No se llevaban bien. Chazal resultó ser un hombre violento y dominador. Flora lo abandonó en 1825. Tenía veintidós años, dos hijos y estaba nuevamente embarazada. En ese momento, no existía ninguna posibilidad de divorcio, ni de separación legal. Flora dejó a sus hijos al cuidado de su madre, se fue a Inglaterra y consiguió un trabajo como dama de compañía. Fue allí donde descubrió en vivo la lucha de clases.

Flora observó la miseria obrera: el trabajo durante quince horas diarias sobre las máquinas, los bajos salarios, los tugurios, los barrios peligrosos. En la nación más rica del mundo, se veía en invierno a niños desnudos en el barro y niñeras vestidas únicamente con una camisa. Visitó lugares sórdidos, donde los burgueses y los lores consumían alcohol, comida y prostitutas, que eran a veces niñas de diez años. Una de las diversiones de esos señores consistía en «embriagar a una muchacha hasta que caía totalmente ebria; entonces le hacían tomar vinagre al que le agregaban mostaza y pimienta. Ese brebaje le ocasionaba casi siempre horribles convulsiones, y los estremecimientos y contorsiones de la desdichada provocaban risas y divertían infinitamente a la honorable sociedad». Flora defendía a las prostitutas: «La virtud o el vicio suponen la libertad de actuar bien o mal. Pero ¿qué moral puede tener la mujer que no se pertenece, que no tiene nada propio y que toda la vida se acostumbró a eludir la arbitrariedad por medio de la astucia, y a las coacciones por medio de la seducción? […] Por eso, esta monstruosidad debe atribuirse al estado social y la mujer debe ser absuelta de ello». Tenía una pobre opinión de los ingleses: «A pesar de todo, en Francia, tradicionalmente, es la mujer el ser más respetado: en Inglaterra, es el caballo».

Flora Tristán se hizo conocer con su primera obra, *Necesidad de recibir bien a las mujeres extranjeras* (1834). En este texto de solidaridad femenina, proyectó una sociedad de socorros mutuos y una hermandad sin fronteras.

Paseos por los mundos. Flora realizó un viaje a Perú para tratar de hacerse reconocer por un tío y recuperar algunas rentas. Fracasó y volvió a Francia en 1836. Empezó a escribir en varios periódicos. En 1838, publicó el relato de su viaje, *Peregrinaciones de una paria*, que describe la condición del pueblo peruano hundido entonces en la ignorancia y la miseria, víctima de una nobleza codiciosa, de una burguesía decadente, de la tiranía de la Iglesia y de los bandidos. Aunque estaban separados desde hacía diez años, su marido la perseguía y la amenazaba. Le quitó a una de sus hijas y luego intentó matarla

disparándole un tiro en la espalda, que la hirió de gravedad. En 1840, publicó *Paseos en Londres*.

La solidaridad y L'Union Ouvrière. En 1843, Flora Tristán escribió *La Unión Obrera*: unión universal de obreras y obreros. Solo con la unión lograrían los trabajadores su emancipación. «¡Salgan de su aislamiento! ¡Únanse! La unión hace la fuerza. […] Obreros, obreras: tomados uno a uno, no son nada más que un grano de polvo triturado bajo la gran rueda. Pero agrúpense, únanse. Ustedes son cinco millones, y cinco millones es una fuerza». Flora reflexionó antes que Marx sobre la clase obrera y sobre las mujeres como una subclase de la clase obrera. Como lo había hecho la burguesía en 1789, los obreros debían constituirse en clase y aportar dinero para ayudarse mutuamente. Propugnó la creación de «palacios obreros» en todas las ciudades: centros de formación en los que se ofreciera una educación común a ambos sexos. Las mujeres también debían hacer su 1789 y «constituirse en clase». A Flora le costaba difundir sus ideas, incluso entre las mujeres, que muchas veces la recibían mal. Ella clasificaba las relaciones entre los individuos con los términos «frío» y «caliente», y tomaba del furierismo el llamado a la libertad en el amor y la teoría de la armonía de las pasiones. Profesaba, como Enfantin, una especie de cristianismo místico, pero claramente anticatólico. «Está decidido: donde el pueblo es completamente tonto, vil, degradado y miserable, es muy devoto. Es la mejor prueba que se puede dar contra el catolicismo» (*Journal du tour de France*). La mujer también era para ella la intermediaria entre Dios y el hombre, y el instrumento de su redención. Tomó de los sansimonianos el uso sistemático de la palabra «Dioses», con mayúscula, pero en plural, seguida de un verbo en singular.

En vida, tuvo poca audiencia y muchos enemigos. Le escribió a Victor Considérant, discípulo de Fourier, en 1844: «Piense, amigo mío […] que tengo a casi todo el mundo en mi contra. Los hombres, porque pido la emancipación de la mujer, y los patrones, porque pido la del obrero». Para Considérant, que publicó algunos capítulos de su *Unión Obrera* en *La Phalange*, ella era una utopista. El utopista icariano Étienne Cabet la consideraba irrealista. Edgar Bauer criticó su «dogmatismo femenino». Solo Marx la defendió: pensaba que era una «adelantada» y que por «esa insolencia» la trataron con desprecio.

Flora recorrió Francia para vender *La Unión Obrera* y popularizar la causa proletaria. Murió de agotamiento en Burdeos, a los cuarenta y un años. Alrededor de 1500 obreros de varias corporaciones (cerrajeros, sastres, carpinteros, ebanistas, relojeros y hojalateros) siguieron su cortejo fúnebre.

En el cementerio se reunieron ocho mil personas, siguiendo la bandera tricolor con un crespón negro y el estandarte que mostraba estas palabras: «Asociación, derecho al trabajo». Último título de gloria de Flora Tristán: fue la abuela (póstuma) de Paul Gauguin. Agreguémosle ahora una «hermana ilegítima» y tan «inclasificable» como ella, pero que se reivindicó claramente como «anarquista»: Louise Michel.

Anarquistas. Louise Michel (1830-1905) y la generosidad. Como Flora Tristán, y como George Sand y Olympe de Gouges, Louise era una hija ilegítima. Hija natural de una joven sirvienta, Marianne Michel, y de un hijo de buena familia al que nunca conoció, fue generosamente educada por los padres de este en el castillo Vroncourt (Alto Marne). Allí recibió una educación liberal y una buena instrucción en un ambiente volteriano. El supuesto abuelo quizás haya sido su verdadero padre.

La pequeña Louise, traviesa y altruista, aliviaba todas las miserias humanas y animales. Distribuía todo lo que poseía, el dinero que le daba su abuelo y el que ella le birlaba. Cuando empezó a trabajar como institutriz, manifestó sus primeras rebeliones. En Chaumont, a los veintiún años, se negó a prestar juramento al Imperio tras el golpe de Estado del 2 de diciembre de 1852. Abrió una escuela libre en su casa. Como la policía la molestaba, fue a enseñar a París, donde escribió poemas y colaboró en diarios de la oposición.

No al matrimonio. Esta mujer, a la que llamarían «la Virgen Roja», tenía poco interés en la sexualidad, pero tuvo un gran amor, platónico. Según un informe policial de 1869, fue secretaria de la Sociedad Democrática de Moralización, cuyo objetivo era ayudar a las obreras a vivir de su trabajo. La moralidad concreta y aplicada, laica y atea de Louise era innegable. Entregó hasta la última vestimenta, hasta el último céntimo. Los amigos invitados a su casa no encontraban nada para comer. Louise les había dado todo a personas realmente necesitadas que iban a verla. Participó fervientemente en la Comuna de París del 18 de marzo al 29 de mayo de 1870 como conductora de ambulancia, guardia nacional, combatiente armada, propagandista de la enseñanza laica y líder del Club de la Revolución. Daba clases y se ocupaba de la cantina de los niños. Como integrante del Comité de Vigilancia de Montmartre, participó, armada, en el ataque a la Butte. Disparó sus últimos tiros en la barricada de la *chaussée* Clignancourt. Tras la derrota de la Comuna, se constituyó prisionera a cambio de la libertad de su madre. Fue detenida y condenada a muerte por los versalleses, pero luego conmutaron su pena por la deportación a la colonia francesa de Nueva Caledonia. Allí, les entregó a los canacos insurgentes el único bien que había escondido y

conservado a través de mil dificultades: una bufanda roja de la Comuna. «La desgarré en tres y se la di a los pobres negros».

En su juventud, Louise Michel le escribía poemas a Víctor Hugo. Durante la Comuna, usó el seudónimo «Enjolras», tomado del hermoso personaje de *Los miserables*. Víctor Hugo intervino cuando la arrestaron el 1 de diciembre de 1870 y obtuvo su liberación. En diciembre de 1871, escribió sobre ella un poema sublime, *Viro Major*: «Y los que, como yo, te saben incapaz / De todo lo que no sea heroísmo y virtud […] / Los que conocen el techo sin fuego, sin aire, sin pan […] / Tu bondad, tu orgullo de mujer popular / […] A pesar de tu voz fatal y alta que te acusa / Veían resplandecer el ángel a través de la medusa». La correspondencia entre ellos continuó durante el exilio de Nueva Caledonia.

Un gran amor platónico. Louise simpatizó en 1870 con un joven contador de veinticuatro años blanquista y neojacobino, Théophile Ferré. Ella tenía cuarenta años. Ambos fueron arrestados por su acción coordinada en la Comuna durante su detención en Versalles, e intercambiaron una correspondencia clandestina, política y afectuosa. Al enterarse de la condena a muerte de Théophile, Louise le envió una flor roja confeccionada con su bufanda y acompañada por un poema: «Si yo partiera a un negro cementerio / Hermano, arroja sobre tu hermana / Como una última esperanza / Claveles rojos completamente abiertos / […] Un clavel rojo fue tu sonrisa / Que nos dijo que todo renacía. / Hoy ve a florecer en la sombra / De negras y tristes prisiones / Ve a florecer junto al sombrío cautivo / Y dile que nosotros lo amamos…». Théophile fue ejecutado el 28 de noviembre. Tenía veinticinco años.

La deportada. Después de ser condenada a diez años de deportación en Nueva Caledonia por el tribunal militar, por haber proclamado frente a él «Pertenezco íntegramente a la revolución social», expresó su simpatía por los canacos e hizo causa común con su insurrección de 1878. «¡Pueblo de París, canacos, mismo combate!».

La antirracista etnógrafa. Louise aprovechó su deportación para descubrir un pueblo oprimido, como etnóloga y poeta, a la manera de Victor Segalen. Como antes Suzanne Voilquin en Egipto y Flora Tristán en Perú y en Inglaterra, relató ese viaje en un texto, *Leyendas y cantos de gesta de los canacos*, redactado en la península de Ducos y lo dedicó al recuerdo de su madre: una obra magnífica de sensibilidad y estilo. Louise aprendió el idioma de los canacos y comparó sus relatos con las sagas, los romanceros y los *Niebelungen* europeos. Elaboró un léxico y describió la naturaleza[115].

Describió a los hombres, sus gestos, sus saberes, sus habilidades («una operación de cataratas hecha *con un trozo de vidrio*, y perfectamente realizada»), sus danzas, su música con cuartos de tono: «Además, se encuentra en la música árabe y en los cantos canacos el cuarto de tono que los ciclones les dieron a los caledonios y el simún, a los árabes». Transcribió sus cantos. Esta cálida descripción no implica ningún idealismo generalizado, ya que también alude a la condición de la mujer: «En Caledonia, la mujer no es tomada en cuenta […], la llaman (*nemo) nada*, *popinée*, que en la lengua de las tribus significa un objeto de utilidad».

Al regreso de su exilio, en 1880, Louise se declaró anarquista, diciendo que su adhesión se había producido durante su estadía en Nueva Caledonia, al observar su anarquía. Asistió al Congreso Anarquista de Londres de 1881. En 1883, encabezó una manifestación de desocupados que saqueó las panaderías, enarbolando como bandera de la anarquía el velo negro de viuda que usaba desde la Comuna. Fue víctima de un atentado, pero defendió a su agresor, un tal Pierre Lucas, que desde entonces le manifestó un reconocimiento eterno. Condenada a seis años de prisión por el tribunal penal, regresó a Londres para dirigir allí una escuela libertaria.

Al retornar a Francia, entró en 1903 a la logia masónica La Philosophie Sociale «mantenida y mixta». Su primera conferencia en la logia Diderot, inmediatamente después de su iniciación, fue sobre el tema del feminismo.

Produjo pocos escritos (solo algunas piezas de teatro censuradas por la Comuna y que han desaparecido), pero muchos actos y discursos. Murió en 1905 en Marsella, a los setenta y cinco años, durante una de sus giras de conferencias. Asistieron a su entierro en el cementerio Levallois más de 100 000 personas. La periodista feminista Séverine le dedicó este elogio fúnebre: «Adiós a Louise de la miseria y de la misericordia, descarnada como el hambre y vibrante como la rebelión, a quien la multitud mugidora llevó por todos los estrados de los mítines».

La Juno de la Comuna. Léodile Bréa (1824-1900) firmaba sus textos como André Léo: un nombre masculino por el cual a veces la «olvidaban» las listas feministas. Masona como su marido Grégoire Champseix, fiel discípulo de Pierre Leroux, vivió con él en el exilio en Lausana. En 1853, tuvieron mellizos, André y Léo: de allí proviene el seudónimo. André Léo comparte con George Sand una inspiración y una abundancia literaria: unas quince novelas, cuentos para niños y para adultos, y muchos artículos periodísticos en *Le Droit des femmes*, de Léon Richer. Su primera novela, *Un matrimonio escandaloso* (1862), le dio una notoriedad literaria que más tarde llegó a

exasperarla, porque, para ella, la escritura era un arma de lucha al servicio de sus ideas. Eligió el ensayo con *La mujer y las costumbres*, *Monarquía o libertad*, y la «novela de tesis» con *Aline Ali*.

Grégoire Champseix murió joven, en 1864. André Léo se involucró en la Internacional en 1870 y en la Comuna en abril de 1871. Allí arruinó su carrera literaria al perder a sus lectores burgueses. Creó el diario *La Sociale*, con Sophie Poirier y Anne Jaclard, y montó con ellas el Comité de Vigilancia de Montmartre, que llamó a formar chóferes de ambulancias. Participó en los programas de reforma de la Comuna en la enseñanza, la salud, la asistencia y el trabajo, y se unió a la *Adresse des citoyennes* de la comisión ejecutiva de la Comuna: «Considerando […] que la renovación social tiene el mismo interés por los ciudadanos que por las ciudadanas […] las ciudadanas están preparadas para combatir y vencer o morir por la defensa de sus derechos comunes»… Este texto estaba firmado por Adélaïde Valentin, obrera, Noémie Colloeuille, obrera, Marcand, obrera, Sophie Gray, obrera, etc. Les propusieron a las prostitutas unirse a la Comuna y muchas lo hicieron.

André Léo intentó reflexionar sobre el acontecimiento de la Comuna: sus insuficiencias y sus peligros. A su juicio, la Comuna solo podía triunfar si el movimiento se extendía a las provincias, al campesinado y a las mujeres. Escribió en La Sociale un *Llamado al trabajador del campo*, que vendió 100 000 ejemplares: «¿Dónde encontrará esta revolución su punto de apoyo? Hay uno solo, natural, sólido y profundo, allí y aquí: el punto de apoyo popular. El socialismo debe conquistar al campesino como conquistó al obrero». Llamó a las mujeres a unirse a los «soldados de la idea», guardias nacionales federados que combatían militarmente contra Versalles. Ella apoyaba a Rossel, oficial en actividad convertido en delegado en la guerra de la Comuna (hugonote como sus amigos anarquistas, los hermanos Reclus). Allí conoció a Benoît Malon, militante de la Internacional, que fue su compañero de 1872 a 1878. Nuevo exilio en Suiza. André Léo se opuso a Proudhon y a Bakunin por el antifeminismo de estos, y afirmó, como Joseph Déjacque y Kropotkin, que uno no puede llamarse anarquista si no es feminista. También se opuso a Marx por su «bismarckismo» y recibió insultos de todos ellos, pero obtuvo el apoyo de los sansimonianos y sansimonianas. «Desde cierto punto de vista —dijo— se podría escribir la historia a partir del 89 con este título: *Historia de las inconsecuencias del partido revolucionario.* La cuestión de las mujeres sería el capítulo más importante, y se vería cómo ese partido encontró la forma de hacer pasar al bando del enemigo a la mitad de sus tropas, que solo pedían marchar y combatir con él» (*La Sociale*, 8 de

mayo de 1871). Su contrautopía, *La Comuna de Malempis* (1874), cuento didáctico a la manera de Voltaire, presenta la ficción de una comunidad anárquica.

Vera Figner y el pasaje al acto. Vera Figner nació en 1852 en Kazán, Rusia, en una familia de la nobleza. Viajó a Suiza en 1872 para estudiar medicina y allí conoció las ideas de Bakunin. Creó un círculo feminista y se adhirió a la Federación del Jura de La Internacional, de tendencias libertarias. Tras las represiones y el arresto de su hermana, volvió a Rusia y trabajó como partera en el campo. Fue miembro de La Voluntad del Pueblo (Narodnaia Volia): esta organización planeó y llevó a cabo el asesinato del zar Alejandro II, en 1881, que provocó los levantamientos rusos hasta la Revolución de Octubre. Vera fue arrestada en 1883 y condenada a muerte. Pero conmutaron su pena y pasó veinte años en la fortaleza de Schlüsselburg. Fue liberada tras la Revolución de 1905 y se exilió. Frecuentó a Kropotkin y a Vera Zasúlich. Recibió la Revolución de Octubre y el socialismo soviético con espíritu crítico. Falleció en 1942, cuando tenía casi noventa años, «tolerada» por Stalin como una figura legendaria.

Comunistas. Rosa Luxemburgo (1870-1919) y el espartaquismo. Rosa nació cerca de Lublin, en Polonia, bajo la dominación rusa, en una familia de comerciantes judíos de tradición liberal, y se convirtió en líder de una corriente importante del comunismo alemán: el *espartaquismo*. Dotada de una voluntad enorme y de una fuerte personalidad, era también tierna y cálida, como lo revela su correspondencia. Después de sus estudios en el Liceo de Varsovia, se vinculó a los diecisiete años con militantes socialistas polacos y debió expatriarse. Estudió en Zúrich economía política y se hizo marxista. Señalemos, como en varios de los demás casos mencionados, el sorprendente papel de Suiza en esa época como tierra de asilo. Rosa participó en 1893, con su compañero Leo Jogiches, en la fundación del Partido Socialdemócrata de Polonia, al que representó en Londres en 1896 en el Congreso de la Segunda Internacional. Contrajo un matrimonio blanco con un médico alemán para poder militar en el Reich y se inscribió en el SPD, Partido Socialdemócrata de Alemania, como una personalidad destacada del ala izquierda del Partido. Opuesta al reformismo y al parlamentarismo, colaboró en la revista dirigida por Kautsky, teórico de la socialdemocracia alemana, *Die Neue Zeit*, y recorrió Alemania, de mitin en mitin. En 1905, viajó en forma clandestina a Varsovia en plena revolución con el objetivo de extender la rebelión contra el zarismo entre los campesinos y el ejército. Fue encarcelada en 1906 y luego liberada. Abandonó Varsovia. Rompió con Kautsky por su reformismo

derechizante, y sobre todo por su apoyo a la guerra de 1914. Se unió a Karl Liebknecht y ambos fundaron el movimiento espartaquista, en el que militó también Clara Zetkin. Esta corriente del movimiento obrero alemán marxista revolucionario rechazaba totalmente la guerra, defendía la política comunista oponiéndose a la concepción militarizada del Partido de Lenin: consideraba que «la emancipación de los trabajadores debe ser obra de los propios trabajadores» y no de una dirección que los comande. Detenida en 1915, y luego en 1917, escribió en prisión *La crisis de la socialdemocracia* y sus contribuciones a las *Cartas de Spartakus*. Al ser liberada de la fortaleza de Breslau, organizó un mitin en la plaza de la ciudad. En 1919, como consecuencia de una provocación del gobierno contra la insurrección de los obreros de Berlín que ella quiso detener, y que hizo triunfar la contrarrevolución, Rosa fue arrestada y ejecutada con Liebknecht, a los cuarenta y nueve años. Destrozaron su cráneo a culatazos y su cuerpo fue arrojado a un canal.

Rosa Luxemburgo fue una teórica del pensamiento marxista y profundizó algunos de sus conceptos, como la «reproducción ampliada del capital». A su juicio, el capitalismo no podía escapar a la ruina porque necesitaba mercados no capitalistas para realizar la plusvalía. Entraría en crisis cuando se completara la globalización del mercado. Rosa se opuso a Lenin y a los bolcheviques, poniendo su confianza en las capacidades políticas espontáneas del movimiento de masas. La dimensión feminista de su acción y de su pensamiento solo es implícita. Se manifestó en la calidez de sus relaciones con la gran cantidad de mujeres que la rodeaban, en su amor casi «estético» a las mujeres y a su feminidad, que llegaba a la indulgencia hacia «las mujeres que se limitaban a ser bellas», al mismo tiempo que apoyó indefectiblemente la lucha de su amiga Clara Zetkin, con quien firmaba una sección cotidiana: «Noticias del movimiento de las mujeres».

8 de marzo. Clara Zetkin (1857-1923). Nacida en Alemania, en Wiederau, cerca de Leipzig, hija de Joséphine Eissner (a su vez, hija de un oficial de Napoleón) —que ya se interesaba por las cuestiones femeninas, leía a George Sand y organizaba asociaciones de mujeres y de muchachas jóvenes— y de un maestro y organista, Clara hizo sus estudios en una escuela privada que reivindicaba el derecho a la instrucción para las mujeres. Quería ser maestra y contactó con los movimientos socialistas. Conoció a un grupo de estudiantes rusos revolucionarios, se adhirió a las ideas anarquistas y socialistas, y empezó a trabajar como preceptora en casas particulares. Viajó a Austria, Suiza y Francia, y se encontró en París con su amigo ruso, el marxista Ossip

Zetkin, más de diez años mayor que ella, con quien vivió siete años en esa ciudad, de 1882 a 1889. Tuvieron dos hijos: Maxim, en 1883, y Konstantin, en 1885. Clara no se casó con Ossip, pero tomó el apellido Zetkin, y lo conservó incluso después de casarse con Friedrich Zundel. Sufrieron miserias y expulsiones, y fueron solidarios con los emigrados socialistas rusos. La pareja leía a los novelistas franceses, y a Marx y a Engels. Frecuentaban a Laura, la hija de Marx, Paul Lafargue, Jules Guesde y Louise Michel. Clara fue herida en un pie de un sablazo en una manifestación. Atendió a Ossip, enfermo y paralítico, educó a sus dos hijos y pudo subvenir a las necesidades de la familia gracias a sus artículos. En julio de 1889, el Congreso Obrero Internacional dio origen a la Segunda Internacional. Clara, una de los once secretarios del Congreso, expuso en él la situación de las trabajadoras en el régimen capitalista, retomando las ideas de Marx, y luego las de August Bebel (*La mujer y el socialismo*). El libro de Bebel tuvo un enorme éxito hasta su quincuagésima edición, en 1910. Prohibido o censurado, aparecía disimulado bajo otros títulos.

En su exposición histórica *La mujer en el pasado*, Clara sostiene que la debilidad física de las mujeres se debería a su estado de servidumbre, y no lo inverso. La transformación de la sociedad entraña cambios en la familia, empuja a la mujer fuera del hogar y la libera por medio del trabajo. Clara quiso teorizar el cambio que Bebel observó en la práctica, utilizando la teoría marxista para explicar el carácter inevitable de esas transformaciones: había que movilizar a las mujeres trabajadoras y elevar su nivel de conciencia para convertirlas en militantes del socialismo y de la emancipación femenina. De regreso en Alemania, enferma de tuberculosis, Clara se internó en un sanatorio especializado de la Selva Negra con sus hijos. Ya curada, se fue a Stuttgart y publicó en la revista de Kautsky, *Die Neue Zeit*, algunos artículos sobre las mujeres de la Revolución francesa, como Olympe de Gouges y Madame Roland.

Desde fines de 1891 hasta 1917, fue jefa de redacción de *Die Gleichheit (La Igualdad)*, el diario femenino socialista más conocido y difundido en el mundo. Allí abrió una correspondencia con las obreras en lucha. Una sección trataba sobre el derecho al voto de las mujeres: en Budapest, en Holanda y en algunas ciudades de Estados Unidos, las mujeres habían conseguido el derecho a elegir representantes. La sección «Movimiento Femenino» informaba sobre los salarios de las mujeres, el estatuto jurídico de la familia, la cuestión de los estudios y la protección del trabajo en la industria. La revista, abierta a un panorama político y sindical, a la situación de las artistas,

actrices de teatro, coristas y otras profesiones femeninas liberales, en una óptica internacional, formó una generación de militantes socialistas revolucionarias, cuyo número no dejó de aumentar.

En el comienzo del nuevo siglo, se inició la batalla contra el «revisionismo», es decir, la *revisión* del análisis marxista del capitalismo, llevada a cabo por el socialista Eduard Bernstein, que abandonó la referencia a la dialéctica y a Hegel, y pregonaba un retorno a Kant. Clara se opuso a ello con Bebel y Rosa Luxemburgo, pero ganaron los «revisionistas». El ala izquierda del Partido se encontró aislada en 1906 y Clara no fue elegida en la comisión directiva. Adoptó posiciones pacifistas y anticolonialistas. En 1910, lanzó el Día Internacional de la Mujer, que sería celebrado en 1911 por más de un millón de mujeres en Alemania, Suiza, Austria y Dinamarca. En Berlín, cuarenta y dos mítines reunieron a 50 000 personas. En 1912, Clara lanzó un llamado a las mujeres del mundo como socialista militante, pero también como mujer y madre, contra la movilización de sus dos hijos, de veintinueve y veintisiete años. Louis Aragón la saludó como «mujer de los tiempos modernos». Clara fue detenida con sus amigos en 1914, acusada de participar en la preparación de la Conferencia Internacional de Mujeres Socialistas, que se realizaría en Berna en 1915. Expulsada en 1917 de la revista *Die Gleichheit*, mantuvo una cálida correspondencia con Rosa Luxemburgo. Pronto, quedó horrorizada ante el asesinato de Rosa y de Liebknecht. Su última carta: «Mi queridísima, mi única Rosa…», no le llegó.

En la dirección del Partido Comunista alemán clandestino, Clara defendió a la Rusia soviética, sin críticas a los bolcheviques, contrariamente a Rosa Luxemburgo. Desde 1907, fue amiga de Lenin y de su mujer, Nadezhda Krúpskaya. Elegida secretaria internacional de las mujeres comunistas en 1920, viajó a Moscú y luego, asistió al congreso de Tours. De 1921 a 1925, dirigió una *Revista Internacional de Mujeres Comunistas* y en 1925, fue presidenta del Socorro Rojo Internacional. En sus últimos años, enferma, escribió sus recuerdos sobre Lenin y recibió a personalidades de todo el mundo, como Romain Rolland y Anatole France. Aleksandra Kolontái la reemplazó en Rusia, como comunista feminista.

Filósofa embajadora Aleksandra Kolontái (1872-1952). Hija de una finlandesa y de un general ruso de la antigua nobleza rural, desprestigiada en la actualidad en su imagen de una representante de la Unión Soviética —fue su primera embajadora mujer—, iniciada en el socialismo por su preceptora, Aleksandra Kolontái fue una mujer de acción y una pensadora, tanto de la condición femenina como de la teoría del poder. Tras un matrimonio por

amor que la decepcionó, rápidamente separada, su conversión a las ideas revolucionarias se basó en una rebelión. A los veinticuatro años, visitó una fábrica textil y descubrió allí a unos 12 000 tejedores reducidos a la esclavitud. Empezó a estudiar marxismo. Su viaje a Inglaterra en 1899 la convenció de la inutilidad de las ideas reformistas. Se unió a la izquierda revolucionaria y se convirtió en una pionera de la organización de las obreras en Rusia, cercana a Lenin y a los bolcheviques. Después de la masacre de los obreros del Domingo Sangriento de 1905, se pasó a los mencheviques de 1907 a 1915 y huyó a Europa, perseguida por la policía del zar. En 1915 regresó con los bolcheviques, participó en la Revolución de 1917 y fue elegida en el comité ejecutivo del sóviet de Petrogrado. Se desempeñó como diplomática de 1923 a 1945 en Noruega, México y Suecia: fue la única dirigente histórica que escapó a las purgas estalinianas a partir de 1924, porque había sido desplazada por Lenin, en una posición de «representación en el extranjero». Murió en el olvido.

Ella integró con Clara Zetkin el feminismo en el pensamiento marxista, en contra de la corriente dominante. Su análisis original y contundente en *Las bases sociales de la cuestión femenina* (1909) puntualiza lo esencial, analizado por Marx y Engels, y también Bebel. La causa profunda del establecimiento del patriarcado era para ella el sometimiento de las mujeres: garantía para la transmisión «en línea directa» (masculina) del patrimonio y de la propiedad. Esto explicaba todas las demás subordinaciones, la doble moral sexual hombres/mujeres y la subordinación al trabajo, como en la política y el derecho. Kolontái sostenía que debía desarrollarse una moral sexual en una sociedad «liberada por la revolución colectivista de los trabajadores»: el amor-juego, o amistad erótica (*La nueva moral y la clase obrera*). Esto le dio una reputación escandalosa en el Partido bolchevique, sobre todo para Lenin, que la alejó. Ella fue más lejos: criticó el mando único del Partido y la desaparición del papel de los sindicatos, y denunció la burocracia y la dictadura.

Artista y marginal: Frida Kahlo (1907-1954). Terminamos este viaje que comenzó en Perú ubicándonos en México un siglo más tarde. La mezcla étnica y cultural era allí aún más fuerte, ya que la espléndida Magdalena Carmen Frida Kahlo tenía una cuádruple ascendencia reconocida. Su madre, Matilde Calderón, era una mestiza de origen indígena mexicano y español. Su padre, Wilhelm Kahlo, era un judío alemán nacido en Hungría. ¿Produjo Frida ideas feministas? Existe una expresión artística de la idea, como la hemos visto al comienzo de este libro en la poética de Safo.

Es conocida la trágica historia de esta joven vivaz, desvergonzada y maliciosa, que solía jugar al travestismo, herida en pleno vuelo a los dieciocho años, cuando estudiante, por un terrible accidente de autobús. Su cuerpo fue atravesado por una barra de hierro, aunque ella diría con humor negro que esa barra de autobús la había desvirgado. Su espalda y sus hombros fueron aplastados y se quebraron su columna vertebral y sus pies. Encerrada en un corsé de yeso y luego de hierro, soportó unas treinta operaciones, debió guardar cama durante años y quedó imposibilitada de tener hijos. En 1930, pintó su propio aborto espontáneo.

Superó su sufrimiento gracias a su asombroso invento de pintar en la cama: al principio, pintaba lo que la rodeaba, y luego, indefinidamente, a sí misma. Su rostro, casi siempre de frente, a veces de perfil. Ella misma desnuda, encorsetada, ataviada con vestidos tradicionales de muchos colores, cubierta de enormes joyas, rodeada de flores, de frutas, de animales como monos y loros. Ella misma, entonces, tal como se veía y se pensaba: herida, ligera, volando, cayendo, desdoblada, multiplicada, al derecho y al revés, pequeña y grande, serena o desconsolada, vestida de novia, encinta, abortando, sangrando.

Cuando pudo ponerse de pie —en forma provisional—, Frida conoció al muralista Diego Rivera. Este gigante, que le llevaba veinticuatro años, era comunista como ella. Se lanzaron a un amor pasional, se casaron y se instalaron en la Casa Azul del barrio Coyoacán de México. Diego era un apasionado sexual. Frida, por su parte, tuvo sus propias aventuras con varones y mujeres. Tuvo una relación amorosa con Trotski, que estaba exiliado y se alojó en su casa, dos años antes de su asesinato. Diego Rivera reconoció muy pronto que la pintura de Frida era mucho más interesante y original que la suya, que mostraba un pomposo «realismo socialista» que únicamente podía interesar por su búsqueda de las fuentes del México precolonial, pero cuya pesada factura solo tenía el genio de la profusión y el enorme tamaño. Frida no se dejó influir de ningún modo por su manera de pintar, exterior, sino que desarrolló obstinadamente la suya vinculada con el interior. El aspecto imaginativo de sus cuadros hizo que se la incluyera en el movimiento surrealista de vanguardia. Ella lo negaba: «Ellos pensaban que yo era una surrealista, pero no lo era. Nunca pinté sueños: pinté mi realidad».

Las ideas feministas están implícitas en Frida Kahlo, en su vida de mujer libre y creadora que venció los mayores obstáculos. Por ejemplo, llegó a su primera exposición mexicana en ambulancia, sobre una camilla. Las mujeres pintoras, como las matemáticas, ya eran una rareza. Su proporción era muy

baja, al menos hasta el siglo XX. Esas ideas se expresaban sobre todo en una pintura que no dejó que nadie le impusiera nada, que inventó su propio estilo y sus propios modos de representación. Retratos de mujer ejecutados por una mujer, por ella misma, autorrepresentación insistente, no de una «idea de la mujer», sino de una mujer real en la singularidad de su vida. Las feministas mexicanas y otras, que la reivindicaron, no se equivocaban en esto.

Hay que agregar sus textos literarios, diarios y cartas, con su poesía tan densa. De ellos procede una filosofía de la vida sensual, erótica, enérgica, alegre y sin ilusiones. Pocos días antes de su muerte, Frida escribió: «Espero alegre la salida y espero no volver jamás».

Mucho sufrimiento en ese alumbramiento de la «Nueva Eva». Muchas mujeres le consagraron su cuerpo, su salud, su vida. ¿Se puede concebir, sin embargo, un feminismo jubiloso, afirmativo, radiante, solar, hedonista?

LAS ROSETAS DE LA GRAN SÉVERINE

La grande. Como Maria Deraismes y Clémence Royer, Séverine no figura en los diccionarios habituales, y solo aparece en forma alusiva en las enciclopedias. Su historia, la de una mujer que se parió a sí misma, de oportunidades y encuentros, podría ilustrar una teoría de la individualidad femenina. Vista la fuerte incidencia de la masonería en el feminismo de los siglos XIX y XX —Maria Deraismes, Clémence Royer, Louise Michel…— y la rica relación de Séverine con el masón Jules Vallès, se podría suponer ese vínculo. Esto me sorprendía, tratándose de un personaje tan evidentemente libertario, sensual e individualista. Algunas investigaciones desmintieron rápidamente la hipótesis: ni iniciación, ni logia. Además, hay un escrito de ella, categórico: «No soy masona: rechazo todo rito» (1923).

Infancias de Line. Caroline Rémy, llamada «Line» hasta que se hizo periodista, nació en París el 27 de abril de 1855 en el seno de una familia pequeñoburguesa conformista. Fue hija única. Su madre, parisina de pura cepa, administraba el hogar. Su padre, Onésime, dirigía la oficina de empleos para amas de llave en la prefectura de policía. El abuelo paterno dirigía un internado de varones en Lorena. Onésime no mandó a su hija a la escuela: prefirió encargarse él mismo de su instrucción. Le enseñó latín, griego y piano, y le dio rudimentos de cultura artística, acompañados por visitas al Louvre, donde la niña reveló muy pronto sus gustos no conformistas. No le gustaba *La Gioconda*, pero admiraba los frescos históricos. Hacían visitas frecuentes y aburridas para la pequeña a los abuelos paternos retirados en

Saint-Maur-des-Fossés. La familia «mantenía su rango»: tenía una cocinera y una criada, Clémentine, que sería el «primer amor» de Line. En la autobiografía que publicó en 1921, relató una educación austera, privada de caricias, regalos y risas. Su madre la llevó al Teatro Francés. Los funcionarios de la prefectura tenían asientos reservados en ese teatro. Flechazo. Line descubrió en ella una vocación de actriz, inmediatamente condenada por su familia.

Temeraria. Line se aburría en esa familia limitada entre un padre depresivo y una madre paralizada en su conformismo. Un día huyó de la casa, a los seis años, y se presentó ante unos saltimbanquis diciendo que había ido «para que la raptaran». Cuando llegó a la adolescencia, la colocaron en diversos internados para señoritas en Neuilly, y luego en París. Se aburría tanto allí que trató de envenenarse con «leche de serpiente», una hierba que le provocó cólicos. En 1870 (Line tenía quince años), se produjo el sitio de París: cañonazos, incendios y hambruna. La gente moría en las calles. Line confeccionaba vendas. Recordaría toda su vida a un niño alcanzado por el estallido de un obús en la calle, cuyo cerebro se esparció sobre su cartera escolar. El segundo hermano de Onésime Rémy, herido en una batalla en Saint-Privas, murió por las secuelas de su herida. Su primer hermano también había muerto en la guerra antes del nacimiento de Line. En la primavera de 1871, se produjo la insurrección de la Comuna. La familia Rémy, que temía más a la Revolución que a los prusianos, abandonó París y se fue con los versalleses. Desde el puente de Charenton, Line observó la Semana Sangrienta, la última de mayo, en la que se produjo la derrota de los insurgentes. París ardía. Line no apreció el espectáculo.

Como se obstinó con su vocación teatral, su madre le impuso la siguiente alternativa: ser institutriz o casarse. La dote para el matrimonio ya estaba preparada. Line prefirió casarse. La casaron a los dieciséis años y medio con Henri Montrobert, empleado del gas, lionés, hermoso hombre de unos treinta años que la violó en la noche de bodas: ella lo relató en el *Gil Blas* en 1892. Nueve meses más tarde, Line dio a luz un varón al que llamó Louis. Abandonó el domicilio conyugal y se refugió en la casa de sus padres, dejándole el niño al padre, que se lo entregó a una nodriza. En diciembre de 1873, se dictó la separación de cuerpos y bienes. El divorcio se había abolido en 1816 y permanecería así hasta 1884. «Emancipada» por el matrimonio, Line buscó trabajo. Interpretó pequeños papeles en un teatro menor, dio clases de piano, trabajó en costura y bordado.

Oportunidades, adopciones y adhesiones. En 1878, Line fue contratada como lectora en la casa de una viuda rica de Neuchâtel, la señora Guebhardt, que repartía su tiempo entre Suiza, Italia y Neuilly. El hijo de esta dama, Adrien, que preparaba una licenciatura de Física, se enamoró de la joven lectora. Iniciaron una relación. Line quedó embarazada. La señora Guebhardt los llevó de viaje al extranjero. Se instalaron en Bruselas a la espera del nacimiento, clandestino. El niño, llamado Roland, fue inscrito en el consulado de Francia en Bélgica con la mención «nacido de madre desconocida» (porque, según la ley, tenía que llevar el apellido del marido). Lo entregaron a una familia, y más tarde, la señora Guebhardt lo tomó a su cargo. En ese momento, en Bruselas, en la casa de un amigo común, el doctor Sénery, Line tuvo un encuentro decisivo con Jules Vallès, aún exiliado.

Una conversión existencial misteriosa. Vallès, originalmente llamado Vallez (1832-1885), el gran escritor rebelde que fue diputado de la Comuna, autor de *El niño*, *El bachiller*, *El insurrecto* y *Los refractarios*, libros en los que relata una vida de sufrimientos y de luchas —entre otras cosas, la internación en un hospital psiquiátrico que le impuso su padre por participar en una manifestación estudiantil—, escribió en la dedicatoria de su libro *El niño*: «A todos los que se mueren de aburrimiento en el colegio o a los que la familia hace llorar, los que, durante su infancia, fueron tiranizados por sus maestros o recibieron palizas de sus padres». En 1862, a los treinta años, cuando trabajaba como bedel en un colegio de Caen, se hizo masón y fundó varios diarios, *La Rue*, *Le Peuple*, *Le Réfractaire*, que le causaron condenas y prisiones. Durante la guerra contra Prusia en 1870, fue arrestado por «pacifista». Liberado por la Comuna en 1871, fue uno de los firmantes de *L'Affiche rouge*: proclama al pueblo de París. Unos 20 000 comuneros fueron fusilados por los versalleses. Amenazado de muerte, Vallès se escapó, disfrazado, a Bélgica, y luego a Inglaterra. En 1872, condenado a muerte por contumacia, dedicó sus años de exilio a la escritura: los proyectos de *El niño* y de *El bachiller*, y diversos artículos. La amnistía del 13 de julio de 1880 le permitió regresar a París. Le pidió a Line que fuera su secretaria, prometiendo enseñarle a cambio el oficio de periodista. Line lo hizo, extasiada, pero su familia opuso un veto categórico. Line se disparó un tiro de revólver. ¿Desesperación o «chantaje»? La bala pasó al lado del corazón. El «chantaje» tuvo éxito y se levantó el veto familiar. Line corrigió y puso en forma los manuscritos de Vallès, que le enseñó «todo el alfabeto de la Revolución». Se mostraban juntos en los cafés y restaurantes de los bulevares. ¿Era ella su amante? Vallès tenía cincuenta años y ella, veintiséis. Él era muy feo; ella era

muy hermosa. Ella lo describió sin complacencia, pero con admiración y ternura: «Vallès —¡ah, Vallès!— es francamente feo. Una nariz achatada como si hubiera recibido un puñetazo, pómulos salientes, mandíbula hacia adelante, tez de color ladrillo. Arriba y abajo, toda una vegetación canosa: la crin que se eriza, la mandíbula que se crispa, la barba que se retuerce. En cuanto al resto, una mole, bajo, corpulento, con una barriga en punta y hombros que parecen a un perchero. El aspecto gruñón de un viejo león fornido molesto por el público, y al que incomoda mirar» (*Le Cri du peuple*, 16 de febrero de 1884). Vallès era su «amo», un jefe exigente y hasta tiránico, pero Line sabía hacerse respetar.

Decidieron fundar un diario, que tomó el antiguo título de la Comuna: *Le Cri du peuple* (1883 a 1888). Adrien Guebhardt se encargó de la mayor parte del financiamiento. Trabajaban en el hotel Colbert, en 16, rue de Croissant: Vallès era el jefe de redacción. El primer número apareció el 27 de octubre de 1883. Un mes más tarde, apareció el primer artículo de Line, con la firma «Séverin». En el segundo, «Populot chez Brisson», firmó como «Séverine»: había nacido la periodista. Ese pastiche populista fue su primera crítica a la guerra y al parlamentarismo. En el siguiente número, inauguró una sección teatral y literaria titulada «Notas de una parisina».

Esta mujer, a la que algunos llamaron «la Bella Camarada», era elegante y pulcra: puntillas, mangas abullonadas, faldas, sombreros, velos, miriñaques. Renoir hizo su retrato en 1888. Era inteligente, vivaz, culta, maliciosa, alegre, audaz, atrevida. No tenía miedo de dirigir una empresa, en la que suscitaba respecto, y escribía con elocuencia y valentía con una «pluma potente», a menudo cruda. Era muy solicitada, dulce y cariñosa con los «suyos» —los pequeños, los débiles, los oprimidos—, pero áspera, y hasta cruel, con los «importantes» y los impostores a los que denunciaba: patrones de industrias, gobernantes, ministros y jefes de guerra.

Séverine amaba a los hombres, que le correspondían, llegando incluso a batirse a duelo por ella. Su tumultuosa vida sentimental interfirió constantemente con su vida de profesional del periodismo, pero la estimulaba en vez de obstaculizarla.

La periodista. Séverine no fue la primera mujer que escribió en un diario, como hemos visto, pero fue la primera que hizo del periodismo su única profesión y se ganó ampliamente la vida como directora de un diario para el gran público. Su carrera de periodista difiere de la de Eugénie Niboyet, en 1848, por el hecho de que al principio trabajó en la gran prensa «para todo público», y solamente en la segunda mitad de su vida se dedicó a una prensa

expresamente femenina y feminista (*La Fronde*), mientras seguía colaborando con la prensa general.

La aventura de *El grito del pueblo*. A fines de noviembre de 1883, el socialista Jules Guesde empezó a colaborar con *Le Cri du Peuple*. Séverine detestó inmediatamente al hombre y su dogmatismo. Vallès desconfiaba de él, pero necesitaba el apoyo de su Partido. Cuando Vallès enfermó de diabetes y debió permanecer en su casa, Séverine lo cuidó tiernamente. En enero de 1885, Vallès abandonó *Le Cri* por un asunto de difamación y de derecho común, con la solidaridad de su redacción. Falleció el 14 de febrero de 1885, a los cincuenta y tres años. En su funeral, enorme, se produjeron algunos incidentes. La colaboración de Vallès y Séverine en *Le Cri* había durado un año y medio.

Séverine se encontró sola con *Le Cri* y tomó su dirección. Su pluma era muy valorada. Georges de Labruyère la entrevistó para *L'Écho de Paris*. Este elegante periodista inspirado en los métodos «a la americana» introdujo un género nuevo en la prensa francesa: el reportaje en vivo. Como Labruyère fue despedido de *L'Écho de Paris*, Séverine lo contrató en *Le Cri du peuple*. Tuvieron una relación amorosa.

El 2 de diciembre de 1885, Séverine se casó con Adrien Guebhardt. Los redactores de *Le Cri*, disgustados, se apartaron de su dirección. Un diario rival, *La Bataille*, organizó una campaña contra *Le Cri*, difundiendo la sospecha de que existía una relación de tres entre Adrien Guebhardt, Séverine y Labruyère. La polémica sobre su vida privada fue relanzada un año más tarde por la derecha. La redacción de *Le Cri* vivió una crisis política en 1887: marxistas, blanquistas, republicanos e independientes acusaron a Séverine de apoyar posiciones anarquistas en ocasión de la condena a muerte del anarquista Clément Duval. Renunciaron en bloque y el 2 de febrero, fundaron un nuevo diario, *La Voix du peuple*. Séverine contrató un nuevo equipo de reformistas más moderados: los «posibilistas». Convivió con Labruyère.

Le Cri decayó: se terminó el trabajo y se terminó el dinero. El 20 de abril de 1888, durante el estreno de *Germinal* de Zola en el teatro del Châtelet, Séverine fue entrevistada por Arthur Meyer, director del diario reaccionario *Le Gaulois*, que le preguntó sobre el general Boulanger, ministro de Guerra muy popular en ese momento. Ella dijo que lo prefería antes que al parlamento de Jules Ferry. Arthur Meyer la contrató. Séverine empezó a escribir en *Le Gaulois*, sin cambiar nada de sus posiciones anteriores. Conoció a un boulangista, el abogado Georges Laguerre, y a su joven esposa,

la actriz Marguerite Durand, futura creadora del periódico *La Fronde*. Nuevo encuentro fulgurante. Séverine dejó *Le Cri du peuple*.

Danza de diarios y seudónimos a partir de mayo de 1888. En *Le Gaulois*, Séverine firmaba «Renée», y en el *Gil Blas*, «Jacqueline». Allí conservó su franqueza antimilitarista y antiparlamentarista. Jugando con los tres personajes, Renée, Jacqueline y Séverine, «Renée» escribió en *Le Gaulois* un artículo sobre «Séverine». «Jacqueline» escribió sobre ella en el *Gil Blas*. Le encantaba la vida mundana. En esa época, Renoir pintó su retrato. En 1890, Labruyère fue juzgado por su colaboración en la evasión del anarquista polaco Padlewski y condenado a trece meses de prisión. Fue absuelto en enero de 1891. Séverine, despedida de *Le Gaulois*, fue inmediatamente contratada en *L'Éclair*, donde trabajaba Labruyère. En julio de 1892, ejecutaron al anarquista ilegalista Ravachol (François Koenigstein). Séverine tomó la amenaza anarquista a la ligera, hasta el atentado del restaurante de la rue Véry que provocó dos muertos e hirió a una niña. En ese momento, expresó sus dudas, pero criticó el anatema de Émile Zola sobre el anarquismo, por el nombre de su criatura: *Souvarine*. Sus artículos fueron censurados. Diversos diarios lanzaron la falsa noticia de su exilio en Bélgica. Pero ella estaba allí y se mostraba, en la cima de su fama. Las personas que tenían problemas decían: «¿Y si le escribo a Séverine para hablarle de esto?». Ella cobraba fuertes honorarios por sus artículos y llevaba una gran vida: su apartamento del bulevar Montmartre, los gastos de Labruyère —que tenía dificultades para ganarse la vida—, la vivienda de la señora Rémy —su madre —, y la educación de sus dos hijos, Louis y Roland.

También colaboró durante dos años en el diario antisemita de Drumont, *La Libre Parole*, una «digresión» que *La Fronde* le permitió corregir cuando se puso del lado de Dreyfus y los «*dreyfusards*». «He colaborado —escribió — con *La Libre Parole*, pero no se encontrará allí ni una línea mía que sea un acto de antisemitismo». Empezó a publicar recopilaciones de sus artículos: *Notes d'une frondeuse*, *Pages mystiques*, *Pages rouges*.

Cronista. Una especificidad suplementaria de la carrera de periodista de Séverine fue la crónica, para lo cual innovó trasladándose a diversos lugares. Lo había aprendido de Labruyère, que contraponía un «periodismo de pie» con un «periodismo sentado». En 1889, 100 mineros murieron por una explosión de grisú en Saint-Étienne. Séverine, vestida de minero, bajó al fondo de la mina. Fue la cuarta mujer que había llegado al fondo, y la primera parisina. Publicó cuatro artículos sobre la vida de los mineros, que reunió en su libro *En marche*. Para hacer una crónica sobre las trabajadoras de las

refinerías de azúcar de la rue de Flandres, entró a la fábrica vestida de obrera. En 1899, en Rennes, escribió una crónica para *La Fronde* con Marguerite Durand y Jeanne Brémontier sobre el proceso a Dreyfus, que duró más de un mes.

Frondeuses. Marguerite Durand (1864-1936) creó *La Fronde* en 1897: único diario totalmente redactado y compuesto por mujeres. Había un solo hombre en todo el establecimiento: el guardián nocturno. Las tipógrafas, en uniforme verde claro bien almidonado, cobraban los mismos salarios que sus equivalentes masculinos. Séverine se alió allí con Pauline Kergomard, Lucie Delarue-Mardrus, Clémence Royer, Daniel Lesueur (Jeanne Loiseau), Jeanne Chauvin, una de las primeras abogadas, Blanche Galien, la primera farmacéutica de Francia, Dorothea Klumke, la primera mujer astrónoma admitida en el Observatorio de París, y muchas otras. Ese periódico de título provocador que gritaban los vendedores en la calle «¡Compre *La Fronde*, el órgano de las mujeres!», era un diario de masas que tiraba hasta 50 000 ejemplares, que no pretendía ser ni feminista, ya que trataba todos los temas —política, deportes, altas finanzas—, ni femenino, pues las redactoras escribían largos artículos serios. Por otra parte, su estilo masculino y austero era notorio. El diario, que mostraba la fecha del día según tres calendarios —revolucionario, judío y gregoriano—, tuvo un enorme éxito. Incluía muchas crónicas y no tenía una sola línea de opinión impuesta: de un número al otro, las redactoras o los redactores podían sostener posiciones contrarias.

La Fronde registró una *nueva identidad pública de las mujeres* que invistieron las esferas convencionalmente «masculinas»: el Parlamento, los tribunales, la Bolsa, el Elíseo, las prefecturas y los consejos municipales. Apoyó las luchas de Jeanne Chauvin para poder litigar como «abogado», y de Magdalena Pelletier para ser psiquiatra. Como consecuencia de graves dificultades financieras, *La Fronde* dejó de salir todos los días: en 1903 se hizo mensual. Lo siguió siendo hasta marzo de 1905. Marguerite Durand creó también *L'Action* (1905) y *Les Nouvelles* (1909). Organizó un congreso para la creación de una Oficina del Trabajo Femenino, relanzó la idea de presentar candidaturas femeninas a las elecciones legislativas y en 1927, presentó su propia candidatura en las elecciones municipales, por el Partido Republicano Socialista.

Cualquiera fuese el medio en el que escribiera, Séverine siempre apoyó la causa del pueblo y combatió a los importantes y a los hipócritas. ¿Era socialista? Siempre con una pizca de anarquismo. Odiaba a la autoridad y desconfiaba de los dogmatismos. Sin embargo, ingresó al Partido Comunista

durante la guerra, en 1917, y fue excluida de él, o se excluyó voluntariamente, en 1923. No se limitó a escribir, sino que se expresó por medio de actos. En 1889, abrió una suscripción en favor de los 100 mineros muertos en Saint-Étienne, y otra, permanente, en favor de los necesitados, en los cuatro diarios en los que escribía. Por esta actitud caritativa recibió una mezcla de adoración, sarcasmos y sospechas.

Pacifismo. Séverine hizo una denuncia violenta, firme y sin concesiones de la guerra. En primer lugar, en su aspecto imperialista y colonialista: su primer artículo, escrito a los veintiséis años, denunció la guerra en Tonkín de Jules Ferry. Luego, en su aspecto chauvinista explotador, cuyas primeras víctimas siempre eran los pobres: jóvenes soldados que no contaban con medios para esconderse, mujeres y niños, madres y padres ancianos privados de sus hijos, niños huérfanos. Nadie denunció con tanta virulencia y compasión como Séverine las justificaciones engañosas de las hecatombes de la guerra y los beneficios que generaba para algunos. Ella escribió en 1900: «Si es necesario, contra la guerra, haremos una huelga de vientres. No queremos llevar a los niños nueve meses en el vientre, alimentarlos con nuestra leche y convertirlos en hombres para que nos los arrebaten y los envíen a los campos de batalla, mutilados y sangrantes».

Feminismo, humor y sensualidad. En 1885, algunas mujeres reunidas en la Federación Republicana y Socialista decidieron presentar simbólicamente tres candidaturas femeninas a las siguientes elecciones: las de Louise Michel, Maria Deraismes y Séverine. Séverine se excusó (como antes George Sand) en nombre de su individualismo antiparlamentarista. Al principio distante de las reivindicaciones feministas y del electoralismo en general, se comprometió colaborando en *La Fronde* en las luchas de las mujeres del pueblo y de las obreras. Estaba de acuerdo en el fondo con las mujeres que se llamaban a sí mismas «feministas», con ese feminismo que era atacado en nombre de una ideología natalista sostenida por muchos intelectuales (entre ellos, Alejandro Dumas, hijo). Esas provocaciones misóginas la obligaron a reaccionar. Respondió en el *Gil Blas* con un artículo titulado «El derecho al aborto», que defendía una moral individual. Atacó el puritanismo de los «guesdistas» y las groserías derechistas en una serie de tres artículos reunidos bajo el título «El eterno masculino». Apoyó a Jeanne Chauvin, que presentó una tesis de doctorado en Derecho. Su feminismo de conversa tardía hizo que se expresara en forma más radical, con una pizca de humor, acompañado por una profunda conciencia de su feminidad. Le ofrecieron una candidatura a la

Legión de Honor. Ella contestó: «¿Yo, con una roseta en el pecho? ¡Pero… la naturaleza ya me dio dos!».

En 1905, le pidieron que integrara el jurado de un nuevo premio literario, el Fémina-Vie heureuse, pero ella rechazó el ofrecimiento: no quería «representar». Sin embargo, en 1914 se involucró en la campaña por el sufragio femenino (contra su amiga Sarah Bernhardt y contra Colette). El 26 de abril, se organizó un «voto blanco», con urnas separadas para las mujeres, en las que estas debían introducir una papeleta que decía «Yo deseo votar». La Liga por el Derecho de las Mujeres organizó un mitin y convocó a las mujeres por la prensa: 505 972 mujeres respondieron «sí» al derecho a voto y 114 respondieron «no». La Liga organizó una manifestación hacia la estatua de Condorcet (uno de los hombres feministas más tempranos y más famosos). Unas 6000 mujeres marcharon por las calles. Fue la primera manifestación pública de mujeres en Francia.

Últimos años. Durante la Primera Guerra Mundial, Séverine continuó colaborando, con dificultad, en diversos periódicos: *La Vie féminine*, *Journal du peuple*, *La Vérité*, diarios de inspiración socialista, cuya mitad era tachada por los censores. Desde entonces, se vistió siempre con ropa negra de duelo, hasta que volvió la paz. En 1917, ingresó al Partido Comunista, decidió acallar su espíritu de contradicción y plegarse a la disciplina. En 1918, atestiguó en favor de Hélène Brion, militante socialista, feminista y pacifista, que compareció ante el consejo de guerra acusada de «derrotismo»: «Propaganda destinada a favorecer al enemigo y ejercer una influencia nefasta sobre la moral del ejército». Hélène Brion fue despedida de su puesto de maestra y sancionada con tres años de prisión en suspenso. Durante la guerra, algunas mujeres fueron contratadas en las fábricas de obuses, mal remuneradas y sobreexplotadas. Les prometieron una boleta de voto cuando terminara la guerra. Eso no sucedió. Pero finalmente llegó la paz, con las condiciones que todos conocemos. El «feminismo de la posguerra», tan deseado, desapareció bajo la necesidad natalista inmediata del «repoblamiento». Les ofrecieron a las obreras premios por nacimiento: 200 francos por un varón y 100 francos por una niña. Séverine denunció este natalismo oportunista y ese patriotismo «que engendró el odio y lo alimenta, y que contribuirá a llevar a esta desdichada nación exangüe, arruinada, hacia otra guerra».

En 1921 se produjo una escisión en el Congreso de Tours. La mayoría del Partido Socialista se constituyó en Internacional Comunista, con la solidaridad de Anatole France, de Barbusse y de Séverine. El mismo año, el

dirigente comunista Vaillant-Couturier impuso la «propaganda a través de la familia» y Séverine dejó de lado momentáneamente su feminismo. En 1923, Moscú le pidió a la delegación francesa que limpiara al Partido de sus intelectuales. Los que pertenecían a la masonería o a la Liga de los Derechos del Hombre fueron invitados a elegir entre el Partido y esas «organizaciones burguesas». Séverine no podía renegar de la Liga de los Derechos del Hombre, que ella había contribuido a fundar en 1898. Lamentó no ser masona por una doble insumisión, y se consideró excluida por «rechazo de obediencia». El mismo año, el Senado les negó el sufragio a las mujeres.

En 1927, a los setenta y dos años, Séverine presentó su candidatura en las elecciones municipales, por el Partido Republicano Socialista. Tomó la defensa de Sacco y Vanzetti, los anarquistas falsamente acusados. Murió en 1929, angustiada por el auge de las ideas reaccionarias, fascistas y nazis. Su entierro en Pierrefonds convocó a una multitud inmensa y produjo homenajes unánimes: de Joseph Caillaux, Victor Basch, Fernand Corcos. Marguerite Durand le rindió homenaje a «ese ser predestinado, guiado por la bondad». Su tumba de granito rosa, «de líneas simples y nobles», fue diseñada por ella misma —artista de su muerte como de su vida—, y llevaba grabada esta inscripción: «Siempre trabajé por la paz, la justicia y la fraternidad». En Pierrefonds, se inauguró una *rue Séverine*, y su casa se transformó en un lugar de descanso para mujeres periodistas. En 1934, se inauguró un *square Séverine* en París, cerca de la *porte* de Bagnolet. Se fundó una Sociedad de Amigos de Séverine para mantener su recuerdo en Francia y en el mundo, y celebrar su obra y su vida.

OSCURAS LUCES DEL PSICOANÁLISIS Y DEL SURREALISMO

Contemporáneos. En momentos en que el movimiento feminista se aceleraba, al final del siglo y a principios del siguiente, nació el psicoanálisis. ¿Los fundamentos del psicoanálisis freudiano favorecerían la liberación social, jurídica y política de las mujeres y su emancipación sexual?

Algunos plantearon dudas, entre ellos, Benoîte Groult. ¿El freudismo sería un nuevo aparato ideológico de dominación sobre las mujeres, una tapadera que serviría para cubrir y enterrar los intentos de liberación femeninos? Juliet Mitchell, psicoanalista inglesa, declaró, sin embargo, en 1974: «Un rechazo del psicoanálisis y de la obra de Freud sería fatal para el feminismo. A pesar del uso que se pueda hacer de él, el psicoanálisis no es una justificación de la sociedad patriarcal, sino un análisis de esta» (*Psicoanálisis y feminismo*).

Otras corrientes marcaron en Francia una conexión entre el feminismo y el psicoanálisis, con Luce Irigaray y el movimiento Psychépo.

Tomemos, sin embargo, esta reserva de Juliet Mitchell: «A pesar del uso (¿de justificación de una sociedad patriarcal?) que se pueda hacer de él». Porque una teoría también se pone a prueba en su utilidad. Un uso un poco inesperado del psicoanálisis consiste en la creación del movimiento surrealista (escritura, poesía, artes plásticas, cine, etc.). Su fundador André Breton reconoce explícitamente esa filiación. ¿El surrealismo iría en el sentido de las aspiraciones feministas?

Cristóbal Colón del inconsciente y de la sexualidad. El psicoanálisis freudiano abarca cuatro aspectos: una nueva técnica de psicoterapia, la práctica psicoanalítica del diván; una investigación indirecta del inconsciente («incognoscible en sí mismo», dice Freud) a través del sueño, del acto fallido, del lapsus y del juego de palabras; una metapsicología que describe las estructuras del aparato psíquico (inconsciente, preconsciente, consciente; ello, yo, superyó; teoría de las pulsiones); por último, una *Weltanschauung* o visión del mundo que genera, más allá de la *psychê* individual, un psicoanálisis de la cultura e incluso de la «naturaleza» (*eros* y *tánatos*).

Los primeros estudios de Freud se centraron en la histeria, patología implícitamente «femenina», ya que el término proviene del griego *husteron* («útero»). ¿La histeria sería un «furor uterino»? Eso se creyó durante mucho tiempo. Freud realizó el análisis clínico de una enfermedad del alma, la neurosis, distinta de la enfermedad somática y de la psicosis. Entre neurosis y normalidad, la frontera es difusa. Antes de inventariar otros dos tipos de neurosis, la neurosis fóbica y la neurosis obsesiva, Freud aborda una de sus figuras: la histeria.

El trabajo de Freud *Estudios sobre la histeria* (1895) con el doctor Joseph Breuer, trata sobre la histeria de pacientes: Anna O., Emmy, Lucy, Katharina, Élisabeth, luego Dora, que vuelve a aparecer en *Cinco psicoanálisis*. Más tarde, Freud estudiaría la *histeria masculina*. La histeria no sería solamente un «furor uterino». Este es su análisis de la histeria llamada «de conversión»: un deseo (sexual) prohibido por una «represión» genera un síntoma a menudo corporal, como un dolor, una parálisis, una ceguera o una sordera, etc. En un «retorno de lo reprimido», la protesta del cuerpo es una palabra que debe comprenderse.

Pero la sexualidad femenina es un «continente negro». Este término de Freud revela en cierto sentido una cualidad: su modestia. La del varón que sabe que no sabe todo sobre la mujer, y la del científico que reconoce la

ignorancia en la cual la cultura ha colocado además a la sexualidad femenina. La sexualidad en general (deseo y placer) era menospreciada por estar reprimida, aún en ese final del siglo XIX, aunque era laico, y porque era burgués. Pero si bien muchos escritos de hombres —filósofos, teólogos, escritores antiguos y modernos— trataban sobre el deseo, el placer, la fantasía, la perversión y la homosexualidad, no se encuentra nada equivalente en textos de mujeres, salvo quizás en Safo, pero en textos incompletos explícitamente censurados. Un velo sobre el deseo y el placer sexual femeninos tejía el trabajo púdico de la metáfora y la metonimia, incluso en la poesía de Louise Labé:

> Entonces creo que en mi tierno seno
> poseo el bien al que tanto aspiré
> por el cual con tanta fuerza suspiré
> que a menudo creí quebrarme en llanto.

Si la mujer fue reducida al silencio a causa de su sexualidad por san Pablo, Mahoma y todos los teólogos, con más razón lo fue sobre su sexualidad. El mantenimiento de la ignorancia duró mucho tiempo[116].

¿Qué desean les mujeres? Freud confiesa que no lo sabe bien. Él solamente señala la existencia de «mociones pulsionales» y de efectos patológicos cuando esas mociones son contrariadas, pero sobre todo, «reprimidas». Una pulsión o moción pulsional «contenida» no es necesariamente «reprimida». Una pulsión es reprimida cuando se desliza al inconsciente, bajo el efecto de una «censura», a su vez inconsciente. Lo censurado es entonces interiorizado, «introyectado».

La tesis de Freud es que la pulsión libidinal femenina sufre una contención más fuerte que la pulsión libidinal masculina, hasta el punto de sufrir una represión inconsciente. La mujer no sabe, no puede saber que «tiene» esa pulsión. ¿Cómo podría entonces hablar de ella? Sin embargo, las mujeres hablaron, gritaron. Indirectamente por medio del síntoma, del lenguaje del cuerpo, del sueño y de los actos fallidos que se deben descifrar. Directamente en la relación analítica después de levantar la censura a través de diversos procedimientos (la hipnosis en primer lugar, y luego, la asociación libre, el «diván»). A partir de esa palabra murmurada o arrancada entre sollozos (*abreacción*), Freud construyó una teoría del devenir sexual femenino.

El devenir de la libido femenina es para Freud un «proceso complicado» y doloroso, si se puede hablar de «libido femenina». Estas dos palabras, dice,

«no se pueden asociar». La libido sería, por esencia, masculina. En el mejor de los casos, solo se podría hablar de «libido en femenino», una vez que se ha atravesado, etapa por etapa, ese «proceso complicado», ese camino de cruz.

La niña es en primer lugar, según Freud, «un pequeño varón como los otros». Experimenta como ellos una libido oral, luego anal, de «perversiones infantiles» de todo tipo y una libido activa y agresiva «fijada» en el clítoris. Hacia sus tres o cuatro años, después de «descubrir su castración», la niña desinviste el clítoris en favor de lo «interior». Alrededor de los cinco años, entra en la «fase fálica» y el Edipo. Llega finalmente a la pubertad y a una genitalidad cuyo objeto y cuyos medios fueron desviados.

Penisneid («envidia del pene») y «castración femenina» son conceptos misteriosos. La niña, dice Freud, descubre que le falta algo: ve el «gran pene» de su hermanito, y se da cuenta de que ella no tiene esa cosa. Envidia esa cosa que ella no tiene.

¿Por qué no ve la niña que ella tiene lo que los varones no tienen, una vulva, que por otra parte, es bien abultada a esa edad? Es porque se trataría de una percepción real consciente, y no de un fantasma. Pero se impone el fantasma. La conciencia de la falta genera la representación fantasmática de la castración, al mismo tiempo que su negación. Si ella no tiene pene, es porque tuvo uno y se lo quitaron, se lo cortaron. La negación de su castración es al mismo tiempo la de la castración de su madre.

A la larga, ese fantasma cae, frente a la observación «Tú no tienes pito», que oye con tanta frecuencia. Cuando la niña comprende la diferencia entre los sexos, le reprocha a su madre ser la causa de su castración. Ese reproche se convierte en odio a la madre, que la privó, y también a sí misma, por estar privada. El odio al cuerpo de la madre y a su propio cuerpo genera en la niña muchas patologías.

¡De pronto, la iluminación! La niña no tiene el envidiado pene, pero entrevé una manera de apropiárselo: seducir al padre, que tiene un pene, y conseguir de él un hijo. Allí se construye la pasividad femenina y un masoquismo secundario en una renuncia al clítoris, una investidura de la vagina y de lo interior en el pudor y la seducción, la dulzura y la fidelidad. El deseo por un hombre, construido a partir del deseo del pene del padre, marca en la niña el pasaje al Edipo. El complejo de Edipo del niño consiste en desear a su madre y matar a su padre. El complejo de Edipo de la niña, en desear a su padre y matar a su madre.

Esta agradable simetría sugiere la siguiente pregunta: ¿por qué no darle al complejo femenino un nombre diferente, que sería, por ejemplo, el «complejo

de Electra»? Recordemos la mitología de los Atridas, en la que se origina el freudismo. Edipo, asesino de su padre, Layo, desea a su madre, Yocasta. Electra, enamorada de su padre, Agamenón, mata a su madre, Clitemnestra. La expresión «complejo de Electra» fue usada en 1913 por Jung, uno de los primeros discípulos y futuro disidente de Freud, como sinónimo del «Edipo femenino», «para marcar la existencia de una simetría en los dos sexos, *mutatis mutandis*, en la actitud hacia los padres» (*Diccionario de psicoanálisis*, de Laplanche y Pontalis).

Freud refuta vigorosamente esta denominación: a su juicio, el Edipo femenino no es simétrico al del varón. «Solo en el niño se establece esa relación que marca su destino, entre el amor por uno de los padres y, simultáneamente, el odio por el otro en cuanto rival» (*Sobre la sexualidad femenina*, 1931). ¿Por qué? Porque existe en la niña, dice Freud, un apego preedípico a su madre, de quien debe desprenderse para entrar en el Edipo, mientras que el niño conservará el mismo objeto de amor. Freud invoca aquí a la arqueología. Compara el lazo «preedípico de las niñas» con la arqueología prehelénica: «La entrada al período preedípico de las niñas nos sorprende como, en otro terreno, el descubrimiento de la civilización minoica-micénica detrás de la de los griegos» (Ibíd.). Estamos en la parte más negra del «continente negro». Incluso si eso negro, dice Freud, es «blanqueado por los años». En esa fase preedípica hay algo que pasó antes, pero que desapareció como una civilización perdida. Sin embargo, quedan rastros, fragmentos que el analista logra reconstruir parcialmente y que le revelan esta verdad: antes de odiar a su madre, las niñas, como los varones, la han amado. De ese amor, subsiste algo que puede generar eventualmente un amor homosexual: esto hace que la relación de la niña con la madre sea intrínsecamente *ambivalente*. Esta ambivalencia se extiende hasta su relación consigo misma y con su propio cuerpo, también ambivalente. De ahí tantas neurosis, y particularmente, las histerias. No es fácil ser una niña, y una mujer, menos todavía.

Freud tuvo muchos discípulos, fieles o disidentes. Y desde el origen, discípulas fieles que también se convirtieron en analistas prácticas y teóricas. ¿Tendrían ellas una concepción diferente del devenir femenino y de la sexualidad femenina?

Una de las primeras mujeres que entraron a la carrera, analizada por Freud, fue la bonita princesa Marie Bonaparte (1882-1962). Era hija del príncipe Roland Bonaparte, sobrina nieta de Napoleón Bonaparte, y tuvo una vida difícil: su madre murió pocos días después de su nacimiento, su padre

abandonó su educación, y pronto fue víctima de un maestro de canto. La casaron contra su voluntad con el príncipe Jorge de Grecia, alcohólico y homosexual, y no pudo alcanzar una plenitud sexual. Estaba al borde del suicidio cuando acudió a Freud, en 1925. Luego importó el psicoanálisis a Francia, traduciendo varios de sus textos. Su aporte principal fue un estudio más exhaustivo, biológico, de los órganos sexuales femeninos (*Psicoanálisis y biología*, 1952). Considera la diferencia entre los dos órganos de la mujer, el clítoris y la vagina, como la base de una bisexualidad incluida en toda mujer, «más que en el hombre». Conserva la idea freudiana de que el goce clitoriano es de esencia masculina, y que puede oponerse a un goce vaginal que permita una buena relación con un hombre impidiéndola, bloqueándola, obstaculizándola.

Consecuencia, y pasaje al acto: Marie Bonaparte recurrió dos veces a la *escisión* del clítoris, con el objeto de lograr un goce pleno heterosexual, después de haber escuchado con interés las tesis de Jomo Kenyatta, líder de Kenia independiente, de la etnia de los kikuyu, que practicaba la ablación del clítoris y prosélito de esa operación. Hay aquí una demostración freudiana y un uso del psicoanálisis por lo menos drástico, hasta draconiano. La «castración femenina» pasa de la fantasía a la realidad. El deseo y el placer finalmente conocidos y nombrados son inmediatamente cortados. Afortunadamente, las demás analistas mujeres no adoptaron esa sorprendente actitud.

Otra discípula de Freud de los primeros tiempos, Lou Andreas-Salomé (1861-1937), nacida en San Petersburgo, Rusia, hija de un general del ejército del zar, educada en un ambiente cosmopolita, era una mujer libre. A los diecinueve años, empezó a estudiar filosofía e historia del arte en Zúrich (otra vez Suiza, decididamente). Viajó a Roma, conoció a Nietzsche y a Paul Rée. Los tres vivieron una pasión intelectual que finalmente fracasó cuando Nietzsche le propuso con vehemencia a Lou un matrimonio monógamo. Ella se casó con Friedrich Andreas, que amenazaba con suicidarse. Nunca se consumó el «deber conyugal». Lou viajó a todas las capitales europeas, donde frecuentó ambientes antiburgueses y conoció a escritores europeos célebres. Se enamoró de Rainer Maria Rilke. Ella tenía treinta y seis años y él, veintidós. Viajaron juntos hasta su ruptura, cuatro años más tarde. Su correspondencia continuó hasta la muerte de Rilke.

Lou conoció a Freud en 1911 (ella tenía cincuenta años), en el 3.er Congreso Internacional de Psicoanálisis de Weimar. Aceptada en el círculo de los pioneros del psicoanálisis con Rank y Ferenczi, se hizo amiga íntima de

Anna, la hija de Freud. «Mi vida estaba a la espera del psicoanálisis desde que dejé la infancia». Mantuvo una larga correspondencia con Freud y ofreció un aporte teórico al psicoanálisis tan considerable como subestimado u ocultado, pero que surgiría en algunos escritos de Freud y de otros.

Sus propios descubrimientos: la no contradicción entre sublimación y libido; la posibilidad de una sublimación no ascética, la de los creadores, incluso de los místicos; la revalorización del término «narcisismo» en el sentido positivo de un «autoerotismo», de una libido celebratoria de uno mismo, fondo inamovible, según ella, de la sexualidad femenina que acompañaría todos los demás estadios de su libido; una concepción regocijante de esa sexualidad que no se limita a los órganos, sino que invade por completo el cuerpo y la psiquis. «En total oposición a la calamidad producida por el hecho de ser hombre, la excesiva crudeza de lo sexual se distribuye más en colores pasteles en la mujer, en las coloraciones más diversas de su naturaleza[117]». En la mujer, el apetito de amor «no disminuye después de un goce provisional, como todo otro apetito, sino que, por el contrario, se acrecienta».

Sus ideas influyeron en Freud[118]. Un largo pasaje de *Introducción del narcisismo* (1913) ofrece de la mujer una imagen muy diferente de «ese ser incompleto determinado por el *penisneid*». Allí, Freud sostiene que lo que hace enigmática a la mujer no es una «defectuosidad originaria», sino, al contrario, su autosuficiencia narcisista. Es ese narcisismo originario lo que el hombre envidia y busca en ella: otra dirección que Freud abandonará en «Sobre la sexualidad femenina».

Lacan o la «dé-penisation» y su discípula Françoise Dolto (la «escolástica» del psicoanálisis). Jacques Lacan (1901-1981) se consideró a sí mismo un estricto heredero de Freud y su intérprete más fiel: algo que discutieron algunos freudianos, entre ellos, Marie Bonaparte, que lo despreciaba. Él correspondía a ese sentimiento. ¿Discrepaban sobre la cuestión de la sexualidad femenina? El lacanismo parece responder a nuestra ingenua objeción: ¿cómo se constituiría la «castración femenina» (concepto que se mantiene) cuando no hay una observación previa? Para Lacan, el saber femenino de la castración no resulta de ninguna experiencia perceptiva, de ninguna «comparación» que le mostraría a la niña que «no tiene» pene, ni de un factor cultural, como la sobrevalorización de los varones en la sociedad (contra la hipótesis culturalista de Karen Horney). No es el pene lo que la mujer sabe que no tiene: es el Falo.

El Falo es un significante. Más exactamente: el significante simbólico que ordena la *Ley*. El término «significante» fue importado de la lingüística saussuriana, en la que los términos del lenguaje se analizan como significante/significado: el significado es el concepto, y el significante, la unidad lingüística arbitraria que designa aquello de lo que se trata. Para Lacan, el Falo no es una «cosa», ni siquiera un concepto, sino el medio lingüístico de designarlo. La ley que rige la normalidad psíquica es la de la dominación del Falo, formulada bajo el Nombre del padre, que permite oponer lo imaginario (maternal) con lo simbólico (paternal). La psicosis (paranoia u otro delirio) es un rechazo a ordenarse a ese significante. El loco, la loca, *rechazan* el significante fálico así forcluido, impidiendo la relación con la realidad. Los perversos también rechazan. El masoquismo le imputa a la mujer el Falo, como el fetichista convierte un zapato o cualquier vestimenta de la mujer en un pequeño Falo fetiche.

Incluso las relaciones «normales» se ordenan al Falo. Lacan ofrece un divertido análisis de la coquetería femenina. Joyas, vestimentas, chucherías, maquillajes: artimañas mediante las cuales la mujer finge tener o ser el Falo. Y el hombre finge creerlo («La significación del falo», *Escritos*). Es una negación de castración. Todo gira alrededor de eso. Según Lacan, la ausencia fálica caracteriza a todo el mundo, hombres y mujeres. Los hombres tampoco tienen el Falo, sino que su cuerpo lleva su signo y alude a él. El Falo no es una cosa que se pueda tener: solamente algo que se puede creer que el otro tiene. Oscuro objeto del deseo.

Françoise Dolto, discípula de Lacan analizada por él, especialista en psicoanálisis para niños, hizo un uso bastante curioso del freudismo lacaniano: sacar al psicoanálisis del «coloquio singular» de la terapia para llevarlo a consultas realizadas por radio (France Inter, 1976), y a libros de divulgación para públicos masivos (*Lorsque l'enfant paraît*, 1977, registra esa serie de emisiones radiales). Intentó conciliar el psicoanálisis con la religión, en este caso, con el cristianismo (*El Evangelio ante el psicoanálisis*). Una empresa asombrosa, si se piensa en el absoluto ateísmo de Freud y en su análisis de la religión como «neurosis obsesiva de la humanidad». Dolto obtuvo un éxito mediático considerable, que fue bueno y útil: sirvió para desdramatizar algunas relaciones familiares y escuchar la palabra de los niños. La contrapartida fue una estricta «policía psicoanalítica» directiva, patriarcal y paternalista**[119]**.

Otro giro se le dio al análisis de la sexualidad femenina cuando la psiquiatra estadounidense Mary Jane Sherfey publicó en 1972 *Naturaleza y*

evolución de la sexualidad femenina (trabajos publicados en revistas a partir de 1968). Apoyándose en investigaciones experimentales de Masters y Johnson, en la línea del doctor Kinsey, Mary Jane Sherfey concluyó que existe en las mujeres una pulsión sexual insaciable. «Cuantos más orgasmos tiene una mujer, más poderosa se vuelve; cuantos más orgasmos tiene, más puede tener». La frigidez se debería a la falta y a la escasez de orgasmos duraderos. Las mujeres tienen una capacidad de 20 a 50 orgasmos consecutivos. Sherfey refuta la presunta distinción entre los dos órganos sexuales femeninos: los dos cooperan, siempre, en el acto y el goce sexual. Sherfey llega a una conclusión tan inquietante como explicativa: «[…] la capacidad orgásmica inmoderada de las mujeres no cambió para responder a culturas monógamas sedentarias. Es irrazonable esperar que esa capacidad sexual inmoderada pueda, aun en forma parcial, expresarse dentro de los límites de nuestra cultura […]. La fuerza de la pulsión determina la fuerza requerida para suprimirla».

Otros analistas estadounidenses respondieron al texto de Mary Jane Sherfey, incluso antes de su publicación para el «gran público», en el *Journal of the American Psychoanalytic Association* (1968). Destaco la contribución de Judith S. Kestenberg: «Outside and Inside. Male and Female». Muy virulenta hacia las tesis de Sherfey, restaura el *penisneid*, que es, a su juicio, la «causa de la competencia de las mujeres con los hombres». Designa como patologías femeninas el celibato voluntario, la «devoción defensiva» a carreras que se realizan fuera de la casa y las formas agenitales de homosexualidad. «La integración femenina se realiza cuando la mujer se adapta a su rol de esposa y madre. Solo puede lograrlo si se deja instruir y puede aceptar a su marido y sus hijos como organizadores de su feminidad». Fuera del marido, los hijos y la casa, no hay salvación.

En Francia, la cuestión del goce femenino y de sus órganos siguió alimentando la polémica. Françoise Dolto, antiorganicista como Lacan, ubica ese goce «en la cabeza» (cualquier parte del cuerpo puede ser objeto de investidura erótica, bajo la ley del Falo), pero Luce Irigaray, al mismo tiempo filósofa, psicoanalista y feminista, cuyo pensamiento tuvo una gran audiencia entre los años 1970 y 1985, adopta una posición muy diferente, en una corriente que podría llamarse *feminismo de la diferencia*, opuesto al *feminismo universalista*, que se esfuerza por negar o atenuar la diferencia sexual. Luce Irigaray trata de ubicar la particularidad del goce femenino fuera de los esquemas del *speculum* de un análisis referido al modelo masculino (*Espéculo de la otra mujer*). Hay dos sexos. Ninguno es el primero ni el

segundo, ni el complemento natural del otro. Explorando un femenino que posee en sí mismo su percepción y su estilo (referencia nietzscheana en su libro *Amante marina: Friedrich Nietzsche*), pone en tela de juicio el deseo inmediato de la mujer por el varón por sus atributos o sus símbolos, dejando un lugar para el deseo homosexual y el autoerotismo. Se apoya en la materialidad de los órganos, en la dualidad inadvertida que se inscribe en la forma misma de la vulva. El toque de sus dos labios le procura un goce interno constante, incluso sin estimulación externa, dice Luce Irigaray (*Ese sexo que no es uno*, 1977), que se acerca en este aspecto a los análisis de Lou Andreas-Salomé sobre la famosa «autosuficiencia narcisista»: Freud reconoció en 1913 que constituía, a su juicio, el «enigma de la mujer» y su costado «envidiable». Es una pena que Luce Irigaray oculte o ignore esa filiación, porque las dos están en las antípodas del *penisneid* y de la «castración» freudiana.

En un acuerdo relativo con la frase de Juliet Mitchell (el psicoanálisis no es una justificación, sino un análisis del patriarcado en el sentido de que se inscribe en el cuerpo y la psiquis de las mujeres), admitamos que es necesario para comprender muchos aspectos de la condición femenina, y es indispensable para transformarla, siempre que evite toda prescripción dogmática y siga progresando. Afortunadamente, esto ocurre en ese terreno en plena evolución. Veamos otro uso del psicoanálisis, lejos de la clínica y la terapia: el surrealismo.

Poético surrealismo. Vertiente o expresión artística del freudismo, ¿comparte sus ambigüedades? Su fundador André Breton (1896-1966) reconoce en sus dos *Manifiesto del surrealismo* (1924 y 1930) la importancia fundamental del psicoanálisis freudiano en la génesis del movimiento. Este análisis, dice, «sacó a la luz una parte del mundo intelectual, y a mi juicio, por lejos la más importante, en la que se fingía haber dejado de interesarse»: la imaginación libre y desatada, las profundidades del inconsciente que antes se sofrenaba bajo el reinado implacable de la lógica. Breton adopta un método creador tomado directamente de Freud: la asociación libre. Una de las características interesantes y problemáticas de ese movimiento es la exaltación del amor y de «la mujer», maravillosamente reflejada en la novela *Nadja* (1928), como en sus poemas (*Claro de tierra*, 1931). ¿El surrealismo sería feminista?

Las reservas sobre el surrealismo se deben a la homofobia y la heterosexualidad casi obligatorias, y hasta integristas, de su fundador. La exaltación del amor loco por la mujer llevó a Breton, en detrimento de

algunos adeptos, entre ellos, varios homosexuales, a posiciones extremas en ese terreno: erigió a la pareja hombre-mujer en un modelo intangible del amor, convirtiendo a la mujer en una esencia mística que le dejaba poco espacio a la existencia de mujeres reales, a su creatividad específica y a sus luchas concretas. El movimiento surrealista de los comienzos reunió estrictamente a hombres, cada uno de los cuales tenía su musa o su numen, a veces cambiables: Gala pasó de Éluard a Dalí. Ninguna mujer notable figuraba como creadora por sí misma en ese momento. Veamos esta declaración tan discutida: «La mujer es el futuro del hombre» (Louis Aragon). El poema no dice exactamente eso:

> El futuro del hombre es la mujer
> Ella es el color de su alma
> Ella es el rumor y su ruido
> Y sin ella, él no es más que blasfemia
> No es más que un carozo sin su fruto
> Su boca sopla un viento salvaje
> Su vida pertenece a los estragos
> Y su propia mano lo destruye.
> (*Loco por Elsa*, 1963)

El surrealismo sigue siendo una corriente cultural extremadamente creativa, contestataria, lúdica y a menudo humorística, en diversos terrenos: literatura, poesía, artes plásticas, teatro y cine. El movimiento, europeo y luego mundial, floreció especialmente entre las dos guerras, y aún se encuentran algunas expresiones en la actualidad, por ejemplo en la belicosa Annie Le Brun[120].

LAS NÁUSEAS DE *EL SEGUNDO SEXO*, O LAS DESDICHAS DE LA TRASCENDENCIA

Surgimiento. Diez años después de la muerte de Freud (1939) y veinte años después del *Segundo manifiesto del surrealismo* (1930), la condición de las mujeres en Occidente había cambiado considerablemente. Estas accedían a las escenas social, económica, jurídica, cultural y política. En Francia, *last but not least*, las mujeres tuvieron acceso finalmente en 1944 al sufragio y a los derechos civiles[121].

¿Las mujeres se habrían convertido, según la reivindicación constante del feminismo, en «seres humanos» completos, consideradas en sus singularidades, sus libertades, liberadas del yugo de una «esencia» que regiría sus actos y sus comportamientos? Simone de Beauvoir, filósofa

existencialista y mujer singular en muchos sentidos, ¿disipó las oscuridades del psicoanálisis y del surrealismo? Esas serían las razones del enorme éxito de su libro *El segundo sexo* (1949), considerado por muchos hasta hoy como un libro emblemático del feminismo. Sin embargo, la autora de *El segundo sexo*, aunque esboza una breve historia del *feminismo histórico* (unas veinte páginas del libro sobre un millar), toma sus distancias condescendientes de él y no lo reivindica personalmente. Solo se declaró feminista veinte años después, cuando tenía alrededor de sesenta años. En sus memorias y en su correspondencia, confiesa que el tema del libro le fue sugerido por Jean-Paul Sartre, que no fue una necesidad personal. No llevó adelante ninguna acción feminista (manifiesto, manifestación, petición, acto público u otra actividad militante) ni antes, ni durante los veinte años posteriores a la publicación de *El segundo sexo*. Su primera acción feminista data de 1971: fue una de las 343 firmantes del manifiesto (llamado «de las 343 sinvergüenzas») que reclamaba la libertad de la anticoncepción y del aborto.

Suzanne Lilar, dramaturga, ensayista, escritora y filósofa belga —madre de la escritora Françoise Mallet-Joris—, denunció en 1969 sus tesis masculinistas en nombre de una ética amorosa y de una teoría de la bisexualidad que tiende a atenuar las fronteras entre los «géneros» sexuados (*Le Malentendu du Deuxième Sexe*, 1969). Suzanne Lilar refuta la idea de que «masculino» y «femenino» serían esencias completamente opuestas y le reprocha a Simone de Beauvoir que proyecte sobre la condición femenina la grilla de lectura íntegramente masculina de Sartre, cuyos presupuestos adopta.

¿*El segundo sexo* es un libro feminista, productor de ideas feministas? ¿Aborda la condición femenina desde un punto de vista existencialista?

En el caso de una respuesta negativa a la primera pregunta, hay que investigar las razones de la «imputación». En el de una respuesta negativa a la segunda, la coherencia filosófica del proyecto. Mantengamos otras preguntas en reserva: ¿la filosofía siempre estará «retrasada» con respecto al hecho, como decía Hegel? ¿Debemos disociar a la mujer Simone de Beauvoir, que llevó adelante personalmente una práctica feminista, de la autora de *El segundo sexo*? Más aún: ¿cómo entender que *El segunda sexo* le haya otorgado la gloria a Simone de Beauvoir como «feminista», cuando ese tema está ausente del resto de su obra hasta una fecha tardía? En la actualidad, sus otros títulos —con excepción de sus *Memorias*— son poco comentados y no están demasiado presentes en las librerías. ¿O el feminismo social, económico y político del siglo XIX y principios del XX habrá sido refutado y superado por las tesis de *El segundo sexo*, que finalmente lo habrían «encarrilado»? ¿Los

verdaderos «rieles» del feminismo moderno serían los de un «universalismo» explícitamente «virilista»? Las siguientes obras de Beauvoir (*Memorias de una joven formal, La fuerza de las cosas, La plenitud de la vida, La ceremonia del adiós*), los *Carnets* y *Correspondencias* publicados después de su muerte por Sylvie Le Bon de Beauvoir, su hija adoptiva y ejecutora testamentaria, nos permiten dar respuestas relativas a esas preguntas.

La persona Simone. Simone de Beauvoir (1908-1986) fue una mujer brillante, inteligente y culta, autora de una obra voluminosa: novelas, relatos, teatro, ensayos, memorias, artículos y miles de cartas. Conoció la gloria y su siniestra contrapartida, la invectiva injuriosa, tejió relaciones excepcionales con grandes inteligencias de su tiempo. Inició y llevó a cabo con Jean-Paul Sartre y algunos otros un empresa apasionante: la revista *Les Temps modernes*. Viajó por todo el mundo con entusiasmo, conoció personas de todas las nacionalidades, realizó una travesía del siglo XX, abundantemente relatada, vivió su vida de mujer muy libremente, conoció grandes momentos de exaltación y de felicidad. Fue una persona admirable que tuvo un destino envidiable.

Tuve la dicha de visitarla un día en su casa en 1965. Era simpática y amable, tan generosa como para dedicarle algunas horas a una joven estudiante modesta, para leer un texto que yo le había enviado por consejo de un amigo y devolvérmelo acompañado por consejos editoriales.

Mi propósito no es atentar contra esa bella imagen arraigada en una sólida realidad, sino plantear *cuestiones teóricas* sobre el carácter feminista de las tesis que se presentan en *El segundo sexo*.

La joven. Simone nació en París el 9 de enero de 1908 en una familia de la burguesía acomodada que tenía lejanos orígenes aristocráticos no reivindicados. Una familia de origen borgoñés y lorenés, católica y «anticuada», escribió ella. Dos años después de ella, nació su hermana, Hélène, a la que llamaban Poupette. Ambas vivieron una infancia feliz. A los cinco años y medio, Simone ingresó al Cours Desir, un establecimiento privado del 6.º distrito de París para las hijas de la burguesía católica. Permaneció allí hasta los diecisiete años y desarrolló una amistad apasionada con Élisabeth Lacoin, apodada Zaza. Devota y escrupulosa, Simone comulgaba tres veces por semana y leía *La imitación de Cristo*. Perdió la fe alrededor de los quince años. En 1925 comenzó estudios universitarios de Matemáticas Generales y Letras en el Instituto Sainte-Marie de Neuilly. En 1926, empezó a estudiar Letras y Filosofía en la Sorbona y a soñar con escribir.

Sartre y Castor. En 1927 conoció a Jean-Paul Sartre, tres años mayor que ella, estudiante de la Escuela Normal Superior de París, por intermedio de René Maheu, que fue el primero en llamarla *Castor (beaver* en inglés: juego de palabras con *Beauvoir)*. Simone se integró a la banda de los «pequeños camaradas» que llevaba una alegre vida de estudiantes. Prepararon juntos la tesis de licenciatura (ella trabajó sobre Leibniz). El vínculo de Simone con Sartre duraría toda la vida, hasta la muerte del filósofo. Ambos ganaron la titularidad como profesores de Filosofía en 1929, aunque en forma separada, porque hasta mucho más tarde, los concursos no eran mixtos. Sartre obtuvo el primer puesto del concurso y Simone, el segundo. Ese mismo año, su amiga Zaza inició un tímido idilio con Maurice Merleau-Ponty. Falleció en forma repentina de una encefalitis viral. Simone quedó muy afectada. Ella misma confesó que nunca tuvo otra amistad femenina, salvo, al final de su vida, la de Sylvie Le Bon, a quien adoptó (pero ¿se trató de una «amistad»?).

La relación amorosa de Simone de Beauvoir con Sartre empezó con un *contrato* de «transparencia» que establecía una distinción entre «amor necesario» y «amores contingentes». Simone obtuvo en 1931 su primer puesto de profesora de Filosofía, en Marsella. Ejerció en diversos lugares durante doce años y fue nombrada en 1932 en Ruan cuando Sartre lo fue en El Havre. Despertó una pasión amorosa en algunas alumnas, como Olga Kosakievicz, la «rusita», que también le gustaba a Sartre y que figuró como «Xavière» en *La invitada*, la primera novela de Beauvoir. La pareja se convirtió en un «trío» y conservó esa forma con toda clase de variantes durante los ocho o diez años de *relaciones sexuales* entre Beauvoir y Sartre.

Por fin París, en 1936. Simone estaba en el Liceo Molière y Sartre en el Liceo Pasteur. Se instalaron en el mismo edificio, pero en dos pisos diferentes, para tener «todas las ventajas de una vida en común y ninguno de sus inconvenientes». Simone tendría otras pasiones femeninas, como Bianca Bienenfeld Lamblin (llamada «Louise Védrine» en las *Memorias*), con las mismas relaciones momentáneas de «trío». Escribía durante días enteros en los cafés, La Coupole, Flore y Les Deux Magots. En 1938, Jacques-Laurent Bost, apodado «*le Petit Bost*», exalumno de Sartre, se convirtió en amigo-amante de Simone. Ese año, Sartre publicó *La náusea*.

Sartre fue movilizado en septiembre de 1939 y en 1940 pasó algunos meses prisionero en la Alemania nazi. Logró salir de allí un año más tarde, alterando sus papeles y usando su grave estrabismo para volver al estado «civil». En 1941, habría intentado organizar un movimiento de resistencia, que quedó en la nada. Los dos amantes escribían y pasaban buenos momentos

en París con Picasso, Lacan, Éluard, Camus, Leiris, Brassaï… Simone seguía enseñando. Fue suspendida de su cargo en junio de 1943 por la denuncia de la madre de una alumna que la acusó de corromper a su hija, Nathalie Sorokine. Privada de recursos, hizo fondo común con Sartre. Cuando la reintegraron en 1945, no aceptó el puesto y decidió dedicarse por entero a la escritura.

La escritora. Beauvoir publicó cuatro libros durante la guerra: *La invitada*, en 1943, el mismo año en que apareció *El ser y la nada*, de Jean-Paul Sartre. En 1944, ella publicó *Pirro y Cineas*, ensayo filosófico, y en 1945, la novela *La sangre de los otros* y la obra teatral *Las bocas inútiles*, que le valieron algunas críticas favorables. La posguerra puso de moda a Saint-Germain-des-Prés y al «existencialismo», no como pensamiento, sino como un modo de vida libertario, festivo y anticonformista. Sartre estaba en plena gloria. Simone empezó a interesar como «*su* compañera». La fotografiaban y la llamaban «Notre-Dame-de-Sartre», o «la Grande Sartreuse». En 1947, publicó *Para una moral de la ambigüedad*, ensayo filosófico. Hasta ese momento, ninguna preocupación feminista.

Les Temps modernes. Sartre fundó con ella, en octubre de 1945, una revista de reflexión sobre todos los temas de la actualidad de posguerra: políticos, culturales, literarios, artísticos y filosóficos. Sartre era su director-fundador. Su primer comité de redacción ofrecía una paleta ideológica colorida: además de Simone de Beauvoir, Raymond Aron, Michel Leiris, Maurice Merleau-Ponty, Albert Ollivier y Jean Paulhan. Hubo debates y combates. Simone se unió con entusiasmo a ese mundo de camaradería masculina. Comenzó en 1947 un ensayo sobre la condición femenina y publicó algunos pasajes en *Les Temps modernes* (sobre «los mitos de la Mujer»), y luego en revistas norteamericanas, que suscitaron interés, produjeron polémicas y le valieron diversas invitaciones.

La enamorada norteamericana. Durante una gira de conferencias por Estados Unidos en enero de 1947, Simone conoció al escritor norteamericano Nelson Algren. Fue un flechazo recíproco que ella relataría en *La fuerza de las cosas* (1963) y de manera mucho más ardiente y viva en las *Cartas a Nelson Algren*[122]. Nelson le pidió que se casara con él, pero Simone se negó a exiliarse y renunciar a su obra y a sus amigos. Ella viajaba a ver a Nelson a Estados Unidos; él iba a verla a Francia. Su correspondencia se prolongó durante diecisiete años. Nelson terminó por alejarse de ella con rencor. En la correspondencia entre ambos se descubre una Simone muy distinta de esa mujer rígida y autocontrolada de las *Memorias*. Las cartas a Nelson Algren fueron escritas en inglés: ¡una hazaña! Esto puede haber favorecido su

espontaneidad, esa «ausencia de censura» de quien se expresa en un idioma que no es el suyo. Aparece en esas cartas una mujer encantadora, divertida y sentimental. Preocupada por su cuerpo y su vestimenta, por adornos y joyas, ávida de caricias, besos y juramentos. Una mujer que lloraba de deseo, gozaba del sufrimiento de la ausencia, que escribía casi todos los días cartas y telegramas ardientes a su «amado», su «amor», su «querido», su «querido marido» adorado, su «queridísimo y amado marido», su «amor amor amor». Ella, «su mujer», su amante, «su esposa», le enviaba flores secas en sus cartas, usaba religiosamente la alianza de plata que él le había regalado, el primer anillo que usó y que conservaría durante toda su vida, aunque lo escondía, porque temía el efecto que podía causar en sus camaradas de *Les Temps modernes* cuando regresaba a Francia.

En esas *Cartas* dice Simone que trabajaba sin entusiasmo en su ensayo sobre las mujeres, que había empezado seis meses atrás: «Me resulta difícil ponerme a escribir otra vez, no entiendo con claridad por qué alguien debería escribir sobre ninguna cosa». Hermoso efecto de la pasión. Pero retomó más activamente ese trabajo, «porque le prometí un fragmento a una revista neoyorquina: me depositaron ya 250 dólares y me entregarán otros 250 cuando se publique el artículo». Dejó ese dinero en Nueva York para su siguiente temporada con Nelson en Nueva Orleans. Le comentó largamente en sus carta otro escrito de la misma época, *América al día*, y le hizo confidencias sobre sus amores anteriores: un primo del que había estado muy enamorada a los diecisiete años, castamente; «bello, inteligente, seductor, yo lo admiraba por ser un hombre»; Sartre, el primer hombre con el que se había acostado, «antes de él, nadie me había besado siquiera», cuyo amor se asemejaba a una fraternidad absoluta: «Sexualmente, no fue un perfecto éxito […] a él no le apasionaba la sexualidad». «Poco a poco, nos pareció inútil y hasta indecente seguir durmiendo juntos». También mencionó al «Pequeño Bost», con quien escalaba montañas, y una o dos aventuras fugaces con colegas. Con Nelson, descubrió por primera vez en su vida «un amor verdadero, total, el amor en el que el corazón, el alma y el cuerpo son solo uno», y dijo que nunca encontraría uno igual. En realidad, aún estaría Claude Lanzmann en 1952.

Tanto en esas cartas como en sus *Memorias*, Simone de Beauvoir hace un silencio total sobre sus relaciones sexuales con mujeres y muchachas jóvenes, que solo se revelarían con la publicación de su correspondencia con Sartre. Varias críticas, mujeres homosexuales como Marie-Jo Bonnet, le reprocharon ese silencio, que contradecía su proyecto manifiesto de transparencia y ponía

en tela de juicio el análisis muy negativo que hacía de «la lesbiana» en *El segundo sexo*. Al parecer, Simone no fue lesbiana por su propio gusto. Sus conquistas estaban destinadas a entretener a Sartre. No le gustaba el cuerpo de las mujeres. Relata una de esas relaciones, una noche pasada con una de sus jóvenes amantes en 1939: «Noche patética, apasionada, repugnante como el *foie gras*».

Para quien leyó antes *El segundo sexo*, las *Cartas a Nelson Algren* constituyen una gran sorpresa. A mi juicio, destacan la imagen de la fría intelectual que se descubre capaz de entregarse y de un delirio amoroso que llega hasta los gestos de ternura y las coqueterías. Hay una contradicción con *El segundo sexo* (tomo II, *La experiencia vivida*), en el que se encuentran análisis feroces (¡en la misma época!), que presentan a la «enamorada» como una figura de alienación femenina particularmente grave, «confinada en la inmanencia» y un camino de fracaso asegurado. «Su tiranía es insaciable. El hombre enamorado es autoritario, pero una vez que obtuvo lo que deseaba, está satisfecho. En cambio, no hay límites para la abnegación exigente de la mujer […] ella odia su sueño […] la mujer contempla con una mirada hostil esa trascendencia fulminada». ¿Cómo se puede pensar y vivir en forma tan contradictoria?

Tampoco hay feminismo en sus siguientes obras. 1954: *Los mandarines*, novela, premio Goncourt. 1958: *Memorias de una joven formal*. 1960: *La plenitud de la vida*. 1963: *La fuerza de las cosas*. 1964: *Una muerte muy dulce* (relato de la muerte de su madre).

¿Simone de Beauvoir fue feminista? Cuestión de definición. Si «feminismo» quiere decir, en un sentido débil e implícito, práctica femenina liberada del destino obligado —familia, hijos y sexualidad controlada—, entonces evidentemente lo fue, como la mayoría de las mujeres creadoras, escritoras, artistas, pensadoras y políticas. Si «feminismo» quiere decir, en un sentido fuerte —explícito, concretado a partir del siglo XIX en el «feminismo histórico»—, conciencia de su opresión personal como mujer y de compartir esa condición con las demás mujeres, militancia colectiva para cambiar esa condición, entonces la autora de *El segundo sexo* no lo fue. Ella misma lo reconoce y se acusa de ello en 1972 en *Final de cuentas*.

¿*El segundo sexo* se le habrá escapado a su autora y construyó una teoría feminista, a su pesar? Esto justificaría tanto la acusación como la gloria. Otra cuestión paradójica, o irónica: no es una feminista la que escribe *El segundo sexo*, sino que *El segundo sexo* transforma a su autora en feminista. ¿Por qué

no? Sería el efecto de una obra. Una idea bastante existencialista, por otra parte. Siempre suponiendo que *El segundo sexo* sea realmente un libro feminista: algo que aún debería demostrarse.

Dos caracteres originales. *El segundo sexo* (1949) es una obra imponente en volumen: casi 1000 páginas. El libro más *grueso* después del de Gabrielle Suchon (1693) escrito sobre la cuestión de las mujeres. En su introducción se habla de un abordaje *filosófico*: «La perspectiva que adoptamos, es la de la moral existencialista. Todo sujeto se plantea concretamente, a través de sus proyectos, como una *trascendencia*: solo ejerce su libertad por medio de su permanente avance hacia otras libertades». El libro tiene dos tomos. El primer tomo, *Los hechos y los mitos*, se articula en tres partes: «Destino», «Historia», «Mitos». El segundo tomo, *La experiencia vivida*, formula una descripción concreta de la vivencia femenina.

Esta es su génesis según *La fuerza de las cosas*. Su redacción no corresponde a ninguna necesidad personal. En 1947, Beauvoir quiso escribir un texto autobiográfico. Sartre le reprochó el carácter «demasiado abstracto» de sus anteriores escritos, que atentaba contra su fuerza de convicción. Le aconsejó más compromiso personal. Ella se dio cuenta de que estaba obligada a decir, antes de empezar a hablar, «Soy una mujer», mientras que un hombre no necesitaba definirse en primer lugar por su sexo. Le hizo este comentario a Sartre, pensando que hasta entonces, no había sentido que esa cuestión la concerniera a ella misma y que, por su parte, no había sufrido ninguna discriminación, ni opresión relativa a esa condición. Sartre le aconsejó que reflexionara más sobre eso y la incitó a escribir un ensayo sobre la condición femenina. Simone redactó las 1000 páginas de *El segundo sexo* en un año y medio. Su correspondencia con Nelson Algren durante el tiempo que duró esa redacción muestra la poca importancia que le daba a su tarea: solo dos o tres menciones para contar que trabajaba en ello, luego para decir que había terminado y finalmente, para señalar que se publicaría.

Fue un éxito editorial. En Francia se vendieron unos 20 000 ejemplares en la primera semana. El libro se tradujo al alemán en 1951, al japonés en 1953, al inglés en Estados Unidos con claros cortes, y pronto alcanzó el millón de ejemplares. Obtuvo un «éxito de escándalo» y suscitó reacciones apasionadas, positivas y negativas, en primer lugar, entre los lectores del llamado «primer sexo». Las críticas virulentas en su contra fueron de dos tipos: atentaba contra el concepto de «feminidad natural» y pretendía destruir sus mitos, y usaba un vocabulario «crudo» nombrando las partes sexuales. François Mauriac se preguntó en *Le Figaro* si «la iniciación sexual de la mujer debía figurar en el

sumario de una revista literaria y filosófica seria». Le escribió a Jean Cau, colaborador de *Les Temps modernes*: «Ahora sé todo sobre la vagina de su jefa».

Entre las mujeres, el libro suscitó reacciones simpáticas aisladas de algunas intelectuales: Colette Audry, Célia Bertin, Geneviève Gennari, y de lectoras «anónimas». Françoise d'Eaubonne escribió: «Usted es un genio. Estamos todas vengadas». Las asociaciones femeninas católicas, comunistas o feministas, se mantuvieron en silencio. Entremos a este libro que tan pocos leyeron entero. La dramaturga y ensayista belga Suzanne Lilar dijo que por su longitud, su parafernalia conceptual y sus pesadas referencias, «*El segundo sexo* es un libro *escrito para no ser leído*». Geneviève Fraisse, historiadora del pensamiento feminista, lo confirma: «*El segundo sexo* fue un libro emblemático. Pero mientras la edición de 1949 estaba en la biblioteca de mi madre, no lo leí, y no siempre lo leí entero».

Contradicciones, límites y aporías. *Nacer y llegar a ser*. Simone de Beauvoir afirmaba —incluso en el período en el que fundó lo que ella denominaría en 1970 su «feminismo radical»— una concepción rigurosamente cultural, histórica y mítica de lo femenino. «No se nace mujer: se llega a serlo». No existe una naturaleza femenina. Nada de lo femenino es natural y, por lo tanto, hay que analizar la Historia que hizo de «la mujer» lo que llegó a ser.

Lo Mismo y lo Otro. La mujer se convirtió en lo que es a través del Otro: el primer sexo que la convirtió en su Otro absoluto. (Como dice Sartre en las *Reflexiones sobre la cuestión judía*: el judío no existe, sino que es una construcción del antisemita). Ese «para Otro» supone «el imperialismo de la conciencia de sí»: cada conciencia quiere dominar a la otra. La relación entre los hombres y las mujeres es una relación de lucha, incluso de guerra.

¿Por qué es siempre el varón quien hace de la mujer su Otro y no a la inversa? ¿Por qué el «imperialismo de la conciencia de sí» no termina nunca y en ninguna parte con una victoria de la mujer y una sumisión del hombre, si se admite que también la mujer tiene «una conciencia de sí que quiere dominar a la otra»?

Inmanencia y Trascendencia. Este par conceptual tomado de la filosofía de Sartre (*El ser y la nada*, 1943) plantea la conciencia humana como un *para-sí* opuesto al *en-sí* de las cosas en *Trascendencia* y rechazo de la *Inmanencia*. «Trascendencia» significa en Sartre una salida fuera de uno mismo, una superación y un movimiento, mientras que la «Inmanencia» consiste en estar adentro, «*En-sí*» a la manera de *la Cosa*, contrariamente a la

conciencia. Una piedra o un árbol existe en la Inmanencia: está allí (*dasein* heideggeriano), no tiene proyecto. Según Beauvoir, ese par conceptual se inscribe en los cuerpos. El cuerpo masculino es prensor, activo. Se mueve, se esfuerza, es musculoso. Hace. Esa actividad lo ubica por encima de la vida, lo hace capaz de correr riesgo de muerte y de dar muerte. En cambio, el cuerpo femenino es receptivo, pasivo, inerte y blando. *No hace nada*, se limita a *ser*, como un árbol o una piedra. ¿Qué decir entonces del cuerpo de las campeonas de tenis, de las virtuosas del flamenco o del violín, y de las asesinas del tipo de Charlotte Corday?

Pero ¿no es acaso la naturaleza la que produce esos cuerpos tan diferentes? La diferencia entre el hombre y la mujer sería entonces «natural», puesto que está inscrita en el cuerpo. Primer regreso a la «Naturaleza» como origen de la dominación y de la alienación, y primera contradicción. A menos que esta diferencia de poder de los cuerpos fuera una construcción de la Historia. Beauvoir ni siquiera roza esta hipótesis, contrariamente a Gabrielle Suchon, que proclamaba la construcción histórica de la debilidad física femenina.

Otras preguntas: ¿por qué el varón hizo su Otro de la mujer y no de otro par? ¿Por qué el primer antagonismo es sexual, si no es porque existe entre el varón y la mujer una primera diferencia natural reconocida como tal que le proporciona una base a esta lucha contra el Otro? Segundo regreso a la Naturaleza y a la oposición natural de los sexos.

Triunfo del Espíritu, superioridad de la Muerte sobre la Vida. La Historia, triunfo del Espíritu, le otorga la superioridad al ser capaz de dar muerte sobre aquel que «se limita a reproducir la vida», porque la Vida no es un proyecto ni un valor. Esto, a través de Sartre, viene de Hegel: su famosa «dialéctica del amo y del esclavo». Es por eso, concluye Simone de Beauvoir, que la Historia le otorga la superioridad «no al sexo que engendra, sino al sexo que mata».

Teleología. Como la Historia debe ser el triunfo de la Trascendencia sobre la Inmanencia y del Espíritu sobre la Vida, «la devaluación [*sic*] de la mujer representa una etapa necesaria en la historia de la humanidad». «El Espíritu ha triunfado sobre la Vida, la trascendencia sobre la inmanencia, la técnica sobre la magia y la razón sobre la superstición».

Contrariamente a la perspectiva materialista que ella rechaza (Marx y Engels), De Beauvoir no cree que la sumisión de las mujeres sea el efecto de una causa histórica momentánea o local, y por lo tanto enmendable. Esa sumisión es una condición indispensable para que el Espíritu se realice. La

finalidad del Espíritu implica la devaluación de la mujer, que parece una necesidad inamovible. Una teleología es una explicación de las causas por los fines. Siempre retrospectiva, apenas deja una apertura. ¿Cómo podría hacer la mujer para «invertir la máquina» —sin efectuar el sacrificio radical de su feminidad y recuperar su «Trascendencia» «matando» lo femenino en ella—, empezando por lo maternal, puesto que todo se juega en esto?

Así aborda De Beauvoir la temible cuestión de la maternidad. La relación de la mujer con su cuerpo es para ella directamente una relación de alienación. «Esclavizada a la especie», es llevada en forma pasiva por el flujo de la vida. «Engendrar, amamantar —escribe— no son actividades, son funciones naturales: no involucran ningún proyecto». ¿Y sobre la posibilidad del aborto, que, sin embargo, menciona, y el infanticidio (Medea)? «Por eso la mujer no encuentra allí el motivo de una afirmación altiva de su existencia: soporta pasivamente su destino biológico.» «Su desgracia [*sic*] consiste en haber estado biológicamente destinada a repetir la Vida, cuando incluso en su propia opinión, la vida no tiene sus razones de ser, y esas razones son más importantes que la vida misma. ¿Repetir la vida no sería también el destino de los varones?»

Consecuencias existenciales, o la experiencia vivida (tomo 2). Partiendo de una base finalmente muy natural, ya que es la naturaleza la que impone la gestación en el cuerpo femenino y no en el cuerpo masculino, se comprende que a las mujeres les cueste recuperar su «trascendencia altiva». La alienación las acecha permanentemente bajo diversas figuras que se presentan a ellas desde el principio en un cuerpo ya alienado. Así se refiere De Beauvoir a la menstruación de las mujeres: «Sucio acontecimiento», «repulsión por esa tara femenina», «disgusto por su cuerpo demasiado carnal», por «ese olor insulso y podrido que sube de ella misma: olor a pantano, a violetas marchitas». En cuanto al acto sexual: «El celo femenino es la blanda palpitación de un molusco». Se escapan líquidos pasivamente. «La carne exuda, como exuda una pared vieja o un cadáver». Y por último, el embarazo: el feto es un parásito que explota a la mujer. «Es planta y animal, una reserva de coloides, una incubadora, un huevo».

Así se aplican la filosofía y la sensibilidad sartriana a la condición femenina en un horror hacia lo femenino y el cuerpo en general, al cuerpo femenino en particular. Simone de Beauvoir detalla figuras de la «alienación» en la mujer. *La lesbiana*: «Nada ofrece peor impresión de estrechez mental y de mutilación que esos clanes de mujeres manumisas». *La enamorada, la mística, la madre*. Todas esas figuras existenciales son «justificaciones»,

actitudes de «mala fe sartriana» por las que la mujer trata de perderse a sí misma abandonando voluntariamente su libertad altiva original.

¿Es *El segundo sexo* un libro feminista? Hay mucha misoginia en él. Se observa en la opinión sobre otras obras recientes, como el feminismo auténtico de Virginia Woolf. Comparémoslo con *Un cuarto propio* (1929) y, aún más, con *Tres guineas* (1938). Woolf quiere revelar, por medio de la escritura novelesca y el pensamiento, la cuestión femenina que experimenta la masa de las mujeres y no solamente algunas privilegiadas que escapan a su condición. ¿A qué precio?

¿Es *El segundo sexo* un libro existencialista? Aparentemente lo es, ya que empieza por rechazar la idea de naturaleza y analiza situaciones vividas. «La existencia precede a la esencia»: esta fórmula clave del existencialismo refuta la prioridad de las ideas o los conceptos que luego se encarnarían. Hay en principio cosas múltiples que existen. Solo después son pensadas y concebidas.

Pero curiosamente, en *El segundo sexo*, la existencia, es decir, la experiencia, es aprehendida en el segundo tomo a través del filtro conceptual del primero, basado en la distinción radical de las «esencias» (la Mujer como lo Otro, la Inmanencia, la Vida, versus el Hombre como lo Mismo, la Trascendencia y el Espíritu). Otro detalle sorprendente: la autora habla de «la mujer» desde las primeras páginas —«La mujer siempre fue, si no la esclava del hombre, al menos su vasalla […] y, todavía hoy, aunque su condición esté evolucionando, la mujer tiene grandes desventajas»—, y hasta las últimas: «Situación y carácter de la mujer». La diversidad de las mujeres y de sus experiencias singulares se ve reducida a algunos esquemas deductivos, como si la esencia planteada en el primer tomo engendrara un juego limitado de maneras de ser, todas destinadas a cierta clase de *fracaso*, como «la lesbiana», «la mujer casada» y «la madre». Siguen tres figuras de «justificación». Incluso el último caso considerado como el «mejor», el de «la mujer independiente» que tiene un trabajo y una carrera, corre un riesgo permanente de fracaso. «La mujer independiente está hoy dividida entre sus intereses profesionales y las preocupaciones de su vocación sexual, le resulta difícil encontrar su equilibrio. Si lo logra, lo hace a costa de concesiones, de sacrificios, de acrobacias que exigen de ella una permanente tensión». Pensamos en figuras de plenitud como George Sand, Marguerite Durand, la Gran Séverine o Colette. La actriz, la bailarina o la cantante, dice Beauvoir, corre el riesgo de la complacencia narcisista o de la «galantería». La mujer artista o escritora «simula trabajar», hace trampa y adopta poses, se comporta

con prudencia, «no se atreve a los audaces vuelos de un Gérard de Nerval», «ninguna despreció nunca toda prudencia para intentar *emerger* más allá del mundo dado».

¿Qué explica entonces la recepción entusiasta de estas tesis por una gran cantidad de mujeres, y la cantidad de instituciones feministas bautizadas con el nombre de Simone de Beauvoir, a menos que hubiera en ellas efectivamente una disposición al masoquismo y a la mortificación? Simone de Beauvoir reduce a las mujeres a sus incapacidades, a sus desventajas, a sus *impasses* y a su culpa.

Le queda a la mujer una última posibilidad: tratar de «confinar al hombre a la prisión de la inmanencia», o bien, por el contrario, evadirse ella misma: «Ya no trata de arrastrarlo a las regiones de la inmanencia, sino de emerger en la luz de la trascendencia».

Paradoja: la gloria obtenida por Simone de Beauvoir con un solo libro etiquetado como feminista es entonces un mito, o por lo menos, una confusión. ¿Por qué? ¿Y por qué todas las neofeministas se remiten a él, a favor o en contra? Hay forzosamente buenas razones explicativas. El efecto de un modo de liberación personal relacionado con una época, la posguerra en busca de nuevas referencias, zigzagueando entre los polos del nihilismo «nauseabundo» y la fe o la esperanza (virtudes teologales) en el futuro. La fascinación por un individualismo jubiloso y frenético, y el aura de Jean-Paul Sartre, pronto acompañado por otras figuras de liberación personal como Françoise Sagan. La consagración «norteamericana», las repercusiones del éxito del otro lado del Atlántico.

Más importante y positivo: el decir palabras del sexo por parte de una mujer en una obra para el gran público, frente a los textos confidenciales de los psicoanalistas, médicos, sexólogos o antropólogos. Ese estremecimiento anunció un nuevo giro sexual en el feminismo, una problemática latente desde Safo o al menos desde el Renacimiento, y luego en el feminismo utópico y en individualidades como Séverine, pero atenuada en el feminismo social, político y sufragista de la primera mitad del siglo XX: la problemática del cuerpo, del sexo y de las funciones, y todo lo inherente a ellos, como la procreación. Las mujeres han comprobado que el trabajo no basta para liberarlas. Era necesaria una nueva toma de poder sobre su propio cuerpo, y en el intercambio amoroso.

La ventaja de *El segundo sexo* es haber hablado de eso. Con esta obra, concluye paradójicamente el *tercer período de las ideas feministas*. Un nuevo período en gestación llegaría a su apogeo alrededor de la década de 1970.

4

HISTORIA DEL FEMINISMO EN EL MUNDO A PARTIR DE 1968

1968: LA REBELIÓN CONTRA EL PADRE O PECES SIN BICICLETAS

«Una mujer sin hombre,
es como un pez sin bicicleta».

ESLOGAN POLÍTICO DE LOS AÑOS 1968-1970

El año 1968 tiene importancia histórica en Francia, en toda Europa, en América de rebote, en muchos países de África, Asia y Oceanía. Es también una fecha bisagra para la historia de los feminismos y de las ideas feministas. ¿Por qué? Porque el Padre ha muerto. Ni Dios ni el rey, sino el Padre. No el progenitor, sino el patriarcado, aval de todas las autoridades, de todas las arbitrariedades y de todas las responsabilidades.

Las mujeres se introdujeron en esas brechas como lo hicieron en todas las revoluciones anteriores (en Francia, en 1789, 1830, 1848, 1870) y se beneficiaron de ello. El Leviatán del patriarcado reinante desde las primeras civilizaciones quedó desarmado. Entonces los ratones bailaron. Se bailó mucho en 1968, con seriedad y en forma burlona. Soplaba un viento de humor que despeinaba y soltaba la ropa. Volaron los portaligas, las fajas, los corsés y los corpiños. Jacques Lacan se puso de moda más por sus juegos de palabras que por sus elucubraciones teóricas complicadas. En ese clima un poco excéntrico de kermese, junto a la seriedad de las luchas sociales locales e internacionales, anticapitalistas y antiimperialistas, nació el cuarto tiempo de las ideas feministas.

El año 1968 marcó al mismo tiempo la continuación del feminismo histórico y una ruptura drástica que inauguró un neofeminismo. Un reclamo radical de las mujeres sobre su propio cuerpo y su poder gestante, origen de todas las opresiones. «¡Un hijo si quiero y cuando quiero!». La anticoncepción y el aborto libre, disociando el acto sexual de la reproducción,

formularon una verdadera revolución que les permitió a las mujeres acceder por fin a una sexualidad libre.

La oscura cuestión de un origen. Muchos vinculan el advenimiento del neofeminismo o «feminismo radical» en Francia y en el mundo con el año 1968. Otros, con los años setenta. Investiguemos esta interesante y curiosa confrontación (pues sobre la fecha de la toma de la Bastilla, por ejemplo, no hay ninguna discusión).

Antoinette Fouque dijo haber creado el MLF (Mouvement de Libération des Femmes) en Francia, en octubre de 1968, con Josiane Chanel y Monique Wittig. Otros niegan esta fecha y esta creación del MLF francés por parte de ellas. Sin embargo, hay algo cierto: en 1968, se constituyó un grupo de reflexión que luego se llamaría Psicoanálisis y Política, o Psychépo. Anne Zelensky-Tristan también sostiene que 1968 es la fecha de la creación del movimiento neofeminista FMA (Fémenin, Masculin, Avenir: Femenino, Masculino, Futuro). Pero muchas otras protagonistas aseguran que la colocación de una ofrenda floral a la mujer del Soldado Desconocido del Arco de Triunfo de París en 1970 fue el momento simbólico en Francia de la entrada de las acciones e ideas feministas de este nuevo período.

Hay pocos archivos catalogados y disponibles para el público general. La mayoría, incompletos, se conservan en la Biblioteca Marguerite Durand de París, en la BDIC (Biblioteca de Documentación Internacional Contemporánea) y en los Archivos del Feminismo de Angers. La escasa perspectiva histórica nos confronta a relatos subjetivos, parciales, y recuerdos personales que no constituyen todavía una suma material en la cual poder apoyarse. Ocurre que al principio el neofeminismo involucró a una cantidad reducida de personas, una élite intelectual, más que a un pueblo, como en el caso de las revoluciones anteriores. Más que con acciones exteriores, este comienzo estuvo compuesto por reflexiones, ideas y conmociones en las vidas personales. Como el movimiento no es violento y menos aún sangriento, no aparece demasiado en los medios. El hecho de no ser mixto en lo fundamental limita todavía su repercusión.

Las demás revoluciones tampoco eran mixtas, en general: recordemos las prohibiciones de reunirse y los arrestos domiciliarios de las mujeres bajo la Convención (1793). Pero lo fueron en parte: «*tricoteuses*» de 1789, «Amazonas» de Théroigne de Méricourt, sansimonianas, «*vésuviennes*», «*pétroleuses*» de la Comuna. Esta controversia sobre las fechas del origen revela la pluralidad de las perspectivas neofeministas.

En los años 70 en Francia y en el mundo hubo más visibilidad, militancia de masas, acciones que producían efectos de realidad. Pero elegir 1970 como origen lo convertiría en una misteriosa «pantalla», una especie de generación espontánea en una opulencia tranquila, que ocultaría el aspecto crítico y de crisis, y duro, del nacimiento. El año 1968 implica un antes todavía presente al que se confronta. El año 1970 lo olvidaría, como si el futuro siempre hubiera estado allí. No es lo mismo. El neofeminismo, revolucionario antes de ser reformista, representó un trastocamiento radical de las costumbres y de la sociedad. Independientemente de esta polémica, el movimiento se enraizó en el nuevo espíritu de una nueva *episteme*, según los términos de Michel Foucault: el «pensamiento 68», hoy tan atacado, y una nueva forma de actuar en lo cotidiano.

Utopía viva. No todo fue color de rosa, como en ninguna de las revoluciones anteriores. Circularon allí muchas ideas insensatas y antagónicas. Una violencia ideológica endureció a menudo las ideas. En Europa prevalecía una controversia marxista y maoísta, enfrentada por una crítica libertaria de esas mismas polémicas. Esa utopía tuvo muchos fracasos: un retorno al orden económico y a las urnas desprestigiadas («Elecciones, trampa para tontos»). Pero fue una revolución poco violenta. Ninguna dictadura tomó el mando para contradecir las temáticas del 68: multipolaridad política, «grupusculización» y «espontaneidad». Esta multipolaridad le posibilitó al feminismo un verdadero Renacimiento.

El pre-68 de la causa feminista. El feminismo estaba aletargado en Francia desde hacía medio siglo. La posguerra de 14-18 había provocado una severa puesta en orden de los sexos. Muchas mujeres habían reemplazado a los hombres en el trabajo durante la guerra. Al volver la paz, las volvieron a enviar al hogar, en nombre de una política natalista que las obligaba a producir hijos varones. La ley de 1920 agravó la represión de las prácticas abortivas y prohibió la información sobre la anticoncepción. Estuvo en vigencia durante casi cincuenta años. En 1942, bajo el régimen de Vichy, una ley definía el aborto como un «crimen contra la seguridad del Estado», pasible de la pena de muerte. Una mujer que practicaba abortos fue guillotinada en 1943: la última mujer ejecutada en Francia. En este país, las mujeres estuvieron privadas del derecho al voto hasta 1944. El miedo a la «masculinización» de las mujeres en el trabajo obsesionaba a los obreros y a los sindicatos. La imagen de la mujer emancipada era muy negativa. Por su novela *La Garçonne*, Victor Margueritte fue excluido de la Legión de Honor en 1922. Volvió el «Eterno Femenino», incluso entre los surrealistas, que

alababan a la «mujer-mujer» y a «la madre». El movimiento feminista se revitalizó momentáneamente en 1936 con el Frente Popular. Louise Weiss organizó una manifestación por el derecho al voto de las mujeres. Su proyecto de ley fue rechazado por los senadores. Pero la novedad fue que hubo tres mujeres en el gobierno, que no habían sido elegidas y sin facultad de elegir: Cécile Brunschvicg, Irène Joliot-Curie y Suzanne Lacore fueron subsecretarias de Estado. La aventura finalizó el 22 de junio de 1937.

Nueva muerte del feminismo en 1939. Lo mismo sucedió en España con el franquismo, que abolió todas las leyes promulgadas por la República: derecho a voto de las mujeres, capacidad jurídica y libertad del aborto. Es cierto que, entre 1914 y 1968, surge en el mundo la ciudadanía femenina, no forzosamente por acción del feminismo. Hasta el pétainismo propuso el voto de las mujeres. Su realización podía obedecer a simples motivaciones electoralistas. No hay feminismo sin ciudadanía femenina, pero lo recíproco no es suficiente. El derecho al voto de las mujeres fue promulgado en Nueva Zelanda en 1893, en Australia en 1902, en Finlandia en 1907, en Noruega en 1913, en Dinamarca en 1915, en la Unión Soviética en 1917, en Suecia, Inglaterra y Alemania en 1918, en Estados Unidos en 1920, en India en 1921, en Turquía en 1934. Francia lo implementó en 1944.

Hay cierto «feminismo economicista» que se basa más en el tener que en el ser, en la *igualdad* (término cuantitativo) más que en la *libertad* (término cualitativo). Su problemática, la de Simone de Beauvoir (y de su émula moderna, Élisabeth Badinter), consiste en querer hacer que las mujeres sean las «iguales de los hombres». Este «feminismo igualitarista» persiste en algunas ramas del sindicalismo, en asociaciones vinculadas con el comunismo, como la Unión de Mujeres Francesas, proveniente de la Resistencia, o con el socialismo, como el Movimiento Democrático Femenino (MDF), y en asociaciones culturales como la Liga por los Derechos del Hombre, la Affdu (Asociación de mujeres diplomadas de la enseñanza superior). ¿Cómo hacer que las mujeres sean las *iguales* de los hombres? Por el trabajo, el salario, el sindicalismo, la militancia política y la instrucción. Se trata de abrirles carreras a las mujeres y procurarles ingresos, «asimilarlas» a la condición humana general, es decir, a la condición «del hombre», planteada como un *non plus ultra*. ¿Esta igualdad profesional deseada borra la diferencia de la relación con el cuerpo y la limitación de las libertades y derivados? En el año 1956, se fundó en Francia La Maternidad Feliz, que en 1960 se convirtió en el Movimiento Francés para la Planificación Familiar (MFPF), al que se unieron muchas neofeministas post-68.

Para tratar los problemas específicos de las mujeres, Yvette Roudy —que sería ministra de los Derechos de la Mujer de 1981 a 1986— entró al Movimiento Democrático Femenino (MDF), ligado al Partido Socialista, con Colette Audry y Marie-Thérèse Eyquem. En 1965, fundó una revista bimensual, *La Femme du xxe siècle*, que defendía el derecho a la anticoncepción, en ese momento prohibida. Le pidió apoyo a François Mitterrand sobre ese punto en su primera campaña presidencial y él se lo dio. Colette Audry le encargó a Yvette Roudy la traducción del libro de la norteamericana Betty Friedan *La mística de la feminidad* (1964).

El mundo desarrollado registró un acceso progresivo de las mujeres a la instrucción y a nuevos derechos. «La igualdad de derechos de los hombres y las mujeres», proclamada en 1948 en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre por la ONU, incluía algunas novedades lingüísticas. Artículo 1: «*Todos los seres humanos* [y ya no "todos los hombres…"] nacen libres e iguales». El texto utilizaba en diversos lugares la expresión «la persona» en lugar de «el hombre», pero no todavía la expresión «los derechos humanos». «La trabajadora» sindicada no gozaba aún de la libre disposición de sus ingresos. En 1965, en Francia, la reforma del régimen matrimonial les permitió a las mujeres administrar libremente sus bienes propios, abrir una cuenta bancaria y ejercer una profesión sin la autorización del marido. Esa reforma mantenía sin embargo la «autoridad paterna» y la transmisión obligada del *apellido del padre*.

Last but not least: ¡las máquinas! El lavarropas y pronto, el lavavajillas, la plancha eléctrica, la aspiradora y los robots invadieron el mercado. Para cierto «feminismo» consumista proveniente del modelo estadounidense, el ama de casa reinaba en medio de sus objetos. Matrimonio, casa, hijos, bigudíes y Tupperware se inscribieron en 1951 como panacea de las mujeres. A pesar de la desaparición teórica de la diferencia, perduró la desigualdad de los ingresos y sobre todo de «poder». La igualdad «relativa» en las clases altas, entre los intelectuales y en la función pública no llegó a las clases populares. En todos los casos, se mantuvo una jerarquía en el trabajo, incluyendo la función pública, en la que los varones estaban al mando. Esta jerarquía se mantiene hasta nuestros días en el aspecto cuantitativo de los ingresos, pero sobre todo en el aspecto cualitativo de las relaciones: las mujeres permanecen en posición de dominadas, menospreciadas o agredidas, incluso sexualmente. A menudo, se ejerce en la práctica un «derecho de pernada» en la fábrica o la oficina.

En vísperas de Mayo del 68, se mantenían los tabúes sobre la virginidad, tema de novelas y films, particularmente en el sur de Europa: Francia, Italia, España, Grecia y Portugal. ¿Y qué decir de la masturbación? Esta palabra ni siquiera se pensaba en femenino, mientras que el acto era considerado un problema para los varones en los manuales de educación, incluidos los religiosos. Al margen del feminismo político, se ejerció una especie de feminismo mundano o de moda: usar el cabello corto, rechazar el corsé y los adornos. Tras algunas luchas, la utilización de la bicicleta legitimó en cierto modo el uso del pantalón en las mujeres. Esos modelos de liberación solo llegaron a una parte de la clase burguesa instruida y favorecida. El eco de la obra de Simone de Beauvoir era débil entonces, fuera de algunas polémicas violentas entre intelectuales varones. Benoîte Groult escribió: «Leí ese libro [*El segundo sexo*] como si se tratara de un estudio sobre una tribu poco conocida, los pigmeos por ejemplo […]. Ni por un segundo se me cruzó por la mente la idea de que yo formaba parte de esa tribu…». Añadió: «Por otra parte, en la década de 1950, Beauvoir decía ser filósofa e historiadora, y no se reivindicaba en absoluto como feminista: esto dice mucho sobre la descalificación del movimiento. Además, la palabra feminismo desapareció del *Dictionnaire Littré* en el 58…». Françoise Sagan se presentaba como una mujer libre, pero relataba historias muy clásicas de mujeres dominadas. Françoise Giroud, exresistente que sería secretaria de Estado para la Condición de la Mujer en el gobierno de Giscard d'Estaing, jefa de redacción de la revista *Elle* de 1946 a 1953, y luego fundadora de *L'Express* con Jean-Jacques Servan-Schreiber, se rodeó de «grandes» hombres e hizo trabajar a mujeres en sus publicaciones en cargos subordinados. Declaró que las mujeres ya no tenían nada que reivindicar, que tenían las mismas «chances» que los hombres y que eran las únicas responsables de su «inferioridad». En esos años, nació la gran prensa femenina (pero no feminista): *Elle, Marie-Claire…*, piezas centrales de consumo femenino. Las publicidades y las imágenes de la moda promovían a las *top-models*, la joven norteamericana, la estrella, Marilyn.

Años universitarios. Entre 1960 y 1968, años adolescentes de los *baby-boomers*, los antiguos modelos se erosionaron y el moralismo se derrumbó. En medio de la euforia de la posguerra, los modos de pensamiento «libertarios» como el existencialismo, los movimientos *beatnik*, *hippie*, psicodélico —con sus alucinógenos—, las películas francesas de Vadim y Jean-Luc Godard, y sobre todo los films italianos de Rossellini y de Fellini, trastornaban los sentidos. Las canciones de Léo Ferré incitaban a la rebelión y

a la voluptuosidad. El rock, el *jazz*, el folk, el pop, con los Beatles, Pink Floyd e Iron Butterfly excitaban a los jóvenes. Los *baby-boomers* se acostaban, de a dos o de a varios. La militante feminista francesa Anne Zelensky recuerda la protesta estudiantil en Francia antes de 1968 para conseguir que los varones pudieran visitar a las jóvenes en las ciudades universitarias, cuando la inversa era tolerada desde hacía mucho tiempo.

Pero… las jóvenes un poco liberadas de esos nuevos «años locos» seguían aterrorizadas por el embarazo y otras monstruosidades. El sida aún no existía, la sífilis estaba en regresión, aunque seguían reinando la blenorragia, el herpes y las ladillas. Los abortos se resolvían con agujas de tejer, cuando no con algo peor. La mayoría de los presuntos progenitores se evaporaban. ¿Qué demuestra que fui yo?, alegaban. No existían las pruebas de ADN y ninguna muchacha tendría el deseo mezquino de usarlas. Las más privilegiadas se realizaban abortos en Suiza o Inglaterra. Las otras recurrían a prácticas clandestinas. En 1967, se votó por fin en Francia la ley Neuwirth, que permitía los anticonceptivos orales. El político y masón que le dio su nombre hizo autorizar la anticoncepción, sin publicidad. La primera píldora anticonceptiva se destinó exclusivamente al tratamiento de las dismenorreas y a las mujeres casadas. Otros métodos anticonceptivos resultaban inoperantes —el método Ogino, el *coitus interruptus*— o violentos: el horrible DIU, el «diafragma» no siempre bien hermético, las cremas espermicidas ineficaces. El preservativo de los hombres había desaparecido hacía lustros. Era demasiado complicado… y antierótico.

Efemérides. El mundo atravesó una sucesión de rebeliones, violencias, perturbaciones y conmociones[123]. En Francia, el movimiento estudiantil, y luego nacional[124], suscitó inmensas esperanzas. Dos años más tarde, en 1970, «Anne y Jacqueline» (Anne = Anne Zelensky-Tristan) escribieron en *Partisans* (número «Liberación de las mujeres, año cero»): «Mayo del 68 en Francia fue la esperanza de reinventar las relaciones del hombre con el hombre, sin preocuparse por la igualdad ni la obligación exterior. Mayo fue ya el descubrimiento de poder comunicarse libremente con todos, en cualquier parte, en la calle, en las facultades, los teatros, que ahora son de todos». En *Una vida francesa* (2004), el escritor Jean-Paul Dubois hizo un resumen novelesco de ese año: «Nunca hubo seguramente en la historia una ruptura tan violenta, brutal y profunda en el continuum de una época. 1968 fue un viaje intergaláctico, una epopeya mucho más radical que la modesta conquista espacial norteamericana que simplemente ambicionaba domesticar a la Luna».

¿Ideas 68? Consignas e imágenes violentas mostraron el aspecto más espectacular del acontecimiento. La juventud (mixta) estaba en la calle día y noche. Policías armados enfrentaban a los estudiantes. Arrancaban los adoquines de las calles, erigían barricadas, quemaban autos. Banderas negras y rojas flameaban en los lugares simbólicos del saber y de la cultura. Las estatuas de grandes personajes fueron adornados con inscripciones humorísticas. Se produjo una conexión inusitada entre los estudiantes y los obreros. Las obreras empezaron a hablar de sus problemas específicos de mujeres: hijos, guarderías, etc. Se escribían en las paredes consignas hedonistas, utópicas, poéticas[125].

En su libro *La rebelión contra el padre*, Gérard Mendel intenta reunir el psicoanálisis, la historia y la sociedad en torno a algunas ideas-fuerza. Para él, el inconsciente no es una invariante ahistórica que convertiría a cada psiquis en una «tabla rasa». A su juicio, existe un «conocimiento inconsciente», cuya transmisión es sociocultural, realizada por la escuela en las sociedades modernas. En las «sociedades del Padre», escribe —casi todas desde la protohistoria—, se desarrolla una culpabilidad específica hacia la imago materna. Esa culpabilidad genera al mismo tiempo a Dios y el odio a las mujeres. La consecuencia es una rebelión de los Hijos contra el Padre, no solamente contra Dios, el rey o el presidente, sino contra toda institución autoritaria: policía, ejército, escuela, familia. Vemos entonces hasta qué punto es necesaria la liberación de la mujer si se desea encontrar una solución racional a los conflictos inconscientes del alma colectiva. Una liberación por cierto difícil en una civilización como la nuestra, «que preconiza valores de tipo masculino».

Este contrapensamiento «iconoclasta» fue teorizado por otros autores: Herbert Marcuse (*Eros y civilización*, 1955, y *El hombre unidimensional*, 1964), David Cooper y Ronald Laing[126], Michel Foucault[127], Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron[128], Raoul Vaneigem[129], Gilles Deleuze[130] o Claude Lévi-Strauss[131].

En una conferencia de octubre de 1968, en un coloquio internacional sobre el tema «Filosofía y antropología», Jacques Derrida denunció, bajo el título «Los fines del hombre» la amalgama entre «el hombre» del *anthropos* y del *vir*, y acusó a la metafísica de «falogocentrismo». ¿Su «pensamiento-68» es «humanista» o «antihumanista»? Si «el hombre» así destituido es el antiguo «Padre», entonces el «antihumanismo» tiene de qué ocuparse: todos los presupuestos del antiguo humanismo, el hombre adulto varón, blanco,

sano, «normal» y civilizado. Se habla de las experiencias de pedagogía libertaria de un tal A. S. Neill (*Summerhill*, 1962).

Sin embargo, sería falso atribuirles a esos pensadores las consignas teóricas del movimiento de Mayo, que no reconoció a ninguna autoridad, ningún padre, ni siquiera «espiritual», ningún mentor. Daniel Cohn-Bendit y Jean-Pierre Duteuil escribieron en *La Révolte étudiante*: «Nos quisieron tirar a Marcuse como mentor: ridículo. Entre nosotros, nadie leyó a Marcuse. Algunos leen a Marx, tal vez a Bakunin, y, entre los autores contemporáneos, Althusser, Mao, Guevara, Lefebvre. Casi todos los militantes políticos del Movimiento del 22 de Marzo leyeron a Sartre, pero no se puede considerar a ningún autor como inspirador del movimiento». Hablemos de «conexión epistémica» entre esas ideas y ese movimiento.

La ruptura 68 en el feminismo. Se produjo visiblemente en Estados Unidos con el Women's Lib. El movimiento NOW (National Organization for Women) se creó en 1966 en la dinámica de las manifestaciones antirracistas y de oposición a la Guerra de Vietnam. Gloria Steinem, Shulamit Firestone, Germaine Greer y Kate Millett denunciaron la versión femenina del *American way of life*, y Betty Friedan, en *The Feminine Mystique* (1963), el malestar silencioso de las mujeres en el hogar. El más extremista de esos libros, una bomba portadora de tesis interesantes, es el *Scum Manifesto* de Valerie Solanas, publicado en 1967. SCUM (Society for Cutting Up Men: «Sociedad para cortar a los hombres en pedazos», o para «castrarlos»…). «Gracias al progreso técnico —escribió— hoy puede reproducirse la raza humana sin la ayuda de los hombres […]. El varón es un accidente biológico; el gen Y no es más que un gen X incompleto, una serie incompleta de cromosomas. Dicho de otro modo, el hombre es una mujer malograda, un aborto espontáneo ambulante, un aborto congénito». Interpretando a Aristóteles al revés, Valerie Solanas pone en tela de juicio las competencias eróticas del varón. No le encuentra «ni sensualidad ni humor en su manera de gozar al hacer el amor. Cuando eso le sucede, se siente culpable, devorado por la vergüenza, el miedo y la angustia […] el goce que obtiene se asemeja a la nada […] Solo es una mecánica, un consolador ambulante». Esos movimientos norteamericanos fueron los primeros en revelar-denunciar la dimensión sexual de la opresión femenina.

En Francia, como en toda Europa, se mezclaron las impugnaciones estudiantiles y obreras, pero no se realizó un análisis profundo de la cuestión sexual. «El» rebelde de Mayo era un sujeto implícitamente masculino. Sin embargo, en algunos círculos reducidos, hubo una toma de conciencia

sorprendentemente poderosa, que produjo transformaciones eficaces. Anne Zelensky (Tristan), feminista y participante del movimiento social, declaró: «¿Qué hubiera sido de mí sin Mayo del 68 y el Movimiento de Mujeres?». Anne leyó el libro de Andrée Michel y Geneviève Texier *La Condition de la Française d'aujourd'hui* (1964). Le escribió a Andrée Michel, que la invitó a un seminario de encuentro. Allí se formó el movimiento denominado FMA (Féminin, Masculin, Avenir), referido a la ley de 1901. Ella presentó ese movimiento en el MDF (Mouvement Démocratique Fémenin), vinculado al Partido Socialista. Féminin Masculin Avenir era mixto y radical. No se proponía reformar la sociedad sino *cambiarla*. El movimiento vegetó, hasta la explosión de 68. Anne Zelensky, en ese momento profesora de español, se involucró en el Mayo francés con entusiasmo. «La rebelión de Mayo es la impugnación jubilosa de todo nuestro *way of life* […]. Ataca la raíz del mal: nuestra manera de estar juntos. Nuestros malos modales los unos con los otros. Nuestra manía de las jerarquías». En el patio de la Sorbona, con su amiga Jacqueline, observa: «Entre todas las consignas que florecen en las paredes, no hay nada sobre las mujeres». ¿Seguían siendo las olvidadas de la Historia? Las jóvenes ponían carteles con frases de Stuart Mill, de Fourier, de Beauvoir, y redactaron un afiche: «Estudiante que cuestionas todo, las relaciones entre el obrero y el patrón, las relaciones entre el alumno y el maestro, ¿pensaste también en cuestionar las relaciones entre el hombre y la mujer? Estudiante que participas en la revolución, no te dejes engañar una vez más. No te limites a seguir a los otros: define tus propias reivindicaciones». Reservaron el gran anfiteatro Descartes y allí se reunió un centenar bajo el título «Las mujeres y la revolución». Las mujeres se adherían al FMA, formaban comisiones sobre los temas «aborto», «revolución sexual», «Wilhelm Reich». Abrieron una guardería espontánea en la Sorbona que funcionaba las veinticuatro horas del día. El comité de acción «Estamos en marcha» abordó el problema sexual. «Nuestra revolución debe ser jurídica, económica y sexual». Los problemas de la sexualidad, de la pareja y de la familia se abordaban como *problemas políticos* en el mismo nivel que los de la economía o los del Tercer Mundo. Anne empezó a escribir un libro con Jacqueline: *Feminismo, sexualidad y revolución*. Algunos extractos aparecieron en 1970 en *Partisans*, bajo el título «De un grupo al otro», firmado solo con sus nombres: Anne y Jacqueline, como lo hacían las sansimonianas proletarias en sus diarios de 1830 y 1848. Analizaban la condición de las mujeres tomando en cuenta la sexualidad en Estados Unidos y en la Unión Soviética. Solo apreciaban a Escandinavia: en Suecia, Elise

Ottesen-Jensen había fundado un movimiento feminista en 1933, el RFSU (Asociación Sueca para la Educación Sexual), que les informaba directamente a las mujeres sobre la anticoncepción, autorizaba los preservativos y ofrecía información sexual a través de la radio o la televisión, afiches, cursos, películas y libros. Las feministas francesas asumieron la defensa del feminismo histórico contra los ataques de los marxistas, que consideraban que «había convertido a las mujeres en cómplices, voluntarias o no, de los crímenes de la sociedad de consumo». Para «Anne y Jacqueline», la agresión contra el feminismo revelaba la negativa a reconocerles a las mujeres el derecho de discutir sobre su opresión y decidir sobre los medios para eliminarla. Ellas sostenían que el socialismo y el feminismo habían nacido casi al mismo tiempo, y que el nuevo feminismo era decididamente socialista y de carácter radical. Sus militantes provenían de los movimientos de jóvenes revolucionarios, en los que habían comprobado que allí solo servían como fuerza de apoyo. La naturaleza de las relaciones entre los hombres y las mujeres es mucho más compleja, decían, y debe ser más analizada que la de las relaciones de clase: «Hay hombres que se suicidan por una mujer; no hay un patrón que se suicide por un obrero…».

El ataque contra el feminismo actual y antiguo no provenía solo de los marxistas y otros revolucionarios machistas. Con argumentos muy diferentes, Antoinette Fouque expresó en la misma época su intención de efectuar una drástica ruptura con el feminismo, al que consideraba un «poder ideológico totalitarista e ilusorio». El feminismo de esa época, dijo, designa tanto a la derecha como a la izquierda, tanto a Grace de Mónaco como a Kate Millett. El feminismo sería un «machismo-menos, el machismo en negativo», siempre supeditado al significante presuntamente único: el Falo. Ella consideraba como «histéricas» a las feministas, que no luchaban para entenderse y realizarse ellas mismas, sino para conquistar los desechos del poder indiscutido del varón. Su blanco favorito era Simone de Beauvoir, subordinada al pensamiento y a los valores masculinos: la «Trascendencia», el «Progreso», el «sentido de la Historia», la capacidad de dar muerte, que sería «superior» al simple hecho de dar vida. Denunciaba a las feministas que se masculinizaban en el cuerpo y/o en el alma, llamándolas «*filses*» (combinación de «*fille*» y «*fils*»: «hija», «hijo», o «niña», «hijo[132]»). Para Antoinette Fouque, hay que cimentar la liberación de las mujeres sobre nuevas bases políticas, pero también psicoanalíticas: crítica de las estructuras psíquicas del inconsciente o del presunto conocimiento que se toma de ellas. Esa liberación supone una apropiación política y psicoanalítica, no solamente

teórica, sino también práctica. Comenzó un psicoanálisis personal en 1968, pensando que «el enemigo no es solamente exterior, sino también interior». Más tarde, escribió: «En los años setenta, nosotras habíamos partido en busca de una *libido 2* […]. Hay un dos, un estadio genital posfálico para las mujeres».

Frustraciones. Aunque la calle era mixta, los varones tenían la palabra. Los Hijos la habían tomado del Padre, pero no se la dejaban a las Hijas. Esto revelaba la necesidad de repensar el órgano, los órganos. No era solamente una cuestión fáctica de palabra, sino una sordera a los problemas que realmente les preocupaban a las mujeres, por ejemplo, las singularidades de su cuerpo sexuado y gestante. Esos discursos eran cubiertos por polémicas marxistas, izquierdistas, trotskistas, comunistas, maoístas. Se les otorgaron nuevos «derechos» a los hombres sobre el cuerpo de las mujeres en general, en la exaltación de una erótica libre. Pocas consideraciones recíprocas. Por otra parte, puesto que las mujeres eran feministas y liberadas, ellas mismas debían pagar los costos de su nueva liberación, asumir por sí mismas la nueva y penosa anticoncepción y arreglárselas en caso de accidente. Peor aún: debían pedirles a sus compañeros o novios autorización para abortar. Algunas brechas de libertad, igualdad y reciprocidad se abrieron en el «intercambio de parejas salvaje» de los «años 68», que siempre chocaba con el mismo *anhypotheton*: las consecuencias de esas libertades se inscribían en el cuerpo de las mujeres. Nada podía cambiar realmente mientras esta cuestión no se tratara mediante la anticoncepción y el aborto, que seguían estando fuera de la ley, pues se consideraban un delito. Como dijo la feminista norteamericana Gloria Steinem: «Observen que las mujeres tienen, para el Estado, otra gran función, que por otra parte este pretende controlar: esa función es proporcionarle a la sociedad nuevos trabajadores. En ese terreno, las cosas no han cambiado».

Por esta razón, y en contra del FMA, Antoinette Fouque y su grupo optaron por una militancia decididamente no mixta. La liberación de las mujeres solo podía obtenerse mediante una toma de conciencia, las reflexiones y las acciones llevadas a cabo en el grupo. Esta forma de organización no mixta predominó durante muchos años, incluso en el caso de Anne Zelensky, hasta la aparición reciente de nuevos movimientos mixtos, como Mix-Cité. Se trata entonces de pensar el cuerpo en sus diferencias, como mínimo en su dualidad, incluso aunque se descubra al mismo tiempo que quizás existan más de *dos sexos*.

Adivinanza. ¿Qué tienen en común Catherine Deneuve, Simone de Beauvoir, Jeanne Moreau, Yvette Roudy, Françoise Sagan, Marina Vlady, Antoinette Fouque, Marguerite Duras, Dominique Desanti, Gisèle Halimi, Delphine Seyrig? ¿Ser famosas? Sin duda. Pero ¿qué más? ¿Pertenecer al sexo femenino? Evidentemente. Pero sobre todo, el hecho de haber firmado el 5 de abril de 1971 en el *Nouvel Observateur* el «Manifiesto de las 343», llamado luego, «irónicamente» por *Charlie Hebdo*, de las «343 sinvergüenzas».

> Un millón de mujeres abortan todos los años en Francia. Lo hacen en condiciones peligrosas por la clandestinidad a la que están condenadas, cuando esa operación, practicada bajo control médico, es de las más sencillas. Hay silencio sobre esos millones de mujeres. Declaro que yo soy una de ellas. Declaro que he abortado. Al mismo tiempo que reclamamos el libre acceso a los métodos anticonceptivos, reclamamos el aborto libre.

Este manifiesto revelaba una nueva actualidad: en la lista de firmantes —por razones obvias— no había ningún nombre masculino. Lo que denunciaba no concernía forzosamente a todas las mujeres (de Francia y otras partes), pero por supuesto solo concernía a mujeres, ya que se trataba de declarar que formaban parte de ese millón de mujeres que abortaban por año en Francia. Puso en evidencia una nueva relación con la ley, el derecho, la diferencia de los sexos, la sexualidad y el cuerpo, que salieron a la luz y causaron un gran efecto en una amplia región del mundo y durante mucho tiempo.

Ese momento unificador jamás fue superado en la historia de las ideas feministas: derecho al aborto y a la anticoncepción, reflexión sobre el acto sexual, sobre la familia, la pareja y los hijos, manifestaciones para adquirir, defender y exponer esos derechos y esas reflexiones. Luego surgirían muchas divergencias en el interior del movimiento, pero en ese momento del neofeminismo hubo un consenso profundo, no negociable.

Extensión en el tiempo. No haré la cronología del año 1970, como la hice, en parte, para 1968. La diferencia entre ambos reside en el carácter puntual y drástico de Mayo del 68 y el carácter más amplio «de los 70». Intentemos encontrar debajo de la superficie de los hechos, ideas y filosofías nuevas. «1970» designa aquí como mínimo el par de décadas que va de 1970 a 1990, una época en las que esos nuevos derechos se afirmarían tanto que ya no parecerían problemáticos, hasta el punto de que la ideología común los

consideraría como un estado «natural», evidente, «fácil»: esto provocaría un grave desinterés de la juventud —en particular de las mujeres jóvenes— por el hecho «feminista» y por la palabra, que cayó en el olvido. Las ideas feministas regresaron después de 1990. Una mujer joven que había nacido dotada de esos derechos y de una enseñanza mixta, con acceso a la anticoncepción y al aborto libre y gratuito, a las guarderías y las nuevas relaciones de autoridad en la pareja y la familia, podía no valorar suficientemente la intensidad de las luchas y los riesgos del trabajo de las pioneras.

Extensión en el espacio. Utilizo las letras MLF (Movimiento de Liberación de las Mujeres) para incluir en ellas las luchas de todo Occidente: Europa, América de norte a sur, y muchos otros lugares, por una triple razón. Porque ese grupo de letras despierta un eco en nuestras memorias, porque sirvió como grilla de lectura para evocar las luchas de mujeres fuera de Francia (se habló de MLF norteamericano, español, etc.), y porque su forma recuerda la de otros movimientos de liberación nacional, étnico o cultural. Los clivajes de las neofeministas se mantuvieron momentáneamente en sordina frente a la urgencia de un combate único por la adquisición de los derechos aquí mencionados. Esto explica la coexistencia en la lista de las firmantes del «Manifiesto» de esas enemigas teóricas que fueron, por ejemplo, Simone de Beauvoir, Antoinette Fouque y Monique Wittig. No doy la lista exhaustiva de las firmantes del «Manifiesto de las 343», pero cito a aquellas cuyos nombres conozco para señalar su valentía transgresora. En el grupo de las actrices o artistas: Catherine Arditi, Françoise Arnoul, Stéphane Audran, Hélène de Beauvoir, Loleh Bellon, Catherine Deneuve, Françoise Fabian, Brigitte Fontaine, Judit Magre, Ariane Mnouchkine, Jeanne Moreau, Bulle Ogier, Marie-France Pisier, Catherine Ribeiro, Delphine Seyrig, Nadine Trintignant, Marina Vlady, Anne Wiazemsky, etc. En el grupo de las escritoras y/o políticas; Colette Audry, Simone de Beauvoir, Annie Cohen, Marie Dedieu (que sería salvajemente secuestrada en 2011 en su silla de ruedas de inválida en una playa de Kenia, y luego asesinada en Somalia tras un pedido de rescate por la milicia islamista de los chebabs), Christine Delphy, Dominique Desanti, Marguerite Duras, Françoise d’Eaubonne, Arlette Elkaïm, Antoinette Fouque, Gisèle Halimi, Monique Lange, Annie Leclerc, Christine Rochefort, Yvette Roudy, Françoise Sagan, Monique Wittig, Anne Zelensky.

Es difícil atacar a estas mujeres de edades diversas, la mayoría de ellas conocidas, e incluso famosas, pero no imposible, aun cuando el número

mismo de 343 es impresionante. Celebramos la audacia de *Le Nouvel Observateur* y de su jefe de redacción, Jean Daniel, que comentó generosamente el hecho. La fama de las firmantes produjo un incremento de las ventas, pero mucho más que eso. Como los fundadores del movimiento Choisir-La cause des femmes (1971: Henri Leclerc, presidente de la LDH, Jean Rostand, Jacques Monod), Jean Daniel formaba parte de los hombres que sirvieron en ese momento a la causa del neofeminismo. También algunos médicos, hombres y mujeres, que firmaron a su vez, el 5 de febrero de 1973, el «Manifiesto de los 331», en el que afirmaban haber practicado abortos. También debemos apreciar su valentía. El «Manifiesto de las 343» es valioso paradigmáticamente y ostensiblemente por la «feminidad», o «feminitud» de sus firmantes, y esto merece un análisis.

Análisis del «Manifiesto de las 343». Este texto espejo contenía diez implicaciones nuevas.

1. Denuncia del «universalismo ciudadano» que hacía tambalear el antiguo concepto de «derechos del hombre». Se reclamaba un derecho que no era el «del hombre», sino el de una gran parte de la humanidad, por lo menos de su mitad. Esto pluralizaba y diferencializaba el concepto, ya que el derecho reclamado no era el de todos, sino el de «todas». Su sujeto se expresaba inmediatamente como plural: las mujeres concretas y no LA mujer. Había entonces un derecho en la diferencia y ya no solamente en lo universal, y ese derecho remitía a la libertad más que a la igualdad.
2. Esa reclamación de derechos desafiaba la legalidad. Sus firmantes asumían el riesgo de declararse en infracción con respecto a la ley, y por lo tanto, eran pasibles de sanciones. En 1971, una mujer que abortaba o intentaba hacerlo corría el riesgo de ir a prisión de seis meses a dos años, además de pagar una multa de 360 a 7200 francos. Se fijaba un período de prescripción de tres años. En caso de reincidencia, la mujer podía recibir una pena de cinco a diez años de prisión y de 18 000 a 72 000 francos de multa. Además, se reprimió la propaganda a favor del aborto a partir de un decreto del 11 de mayo de 1955.
3. El manifiesto sostenía, de una manera inaudita, que nunca se había producido desde la más alta Antigüedad histórica, que el cuerpo de las mujeres le pertenecía a ellas mismas: nada menos que el *habeas corpus* en femenino. Tomo esta expresión latina del *Bill* inglés de 1679, fundamento de las libertades individuales, en su sentido literal: «Que tengas tu cuerpo». Esas mujeres reclamaban la posibilidad de

disponer libremente de su propio cuerpo y de considerar el embarazo como un asunto interior que les era propio.

4. El manifiesto afirmaba implícitamente que «lo privado es político»: una de las consignas más constantes del neofeminismo de los años 70. No la «inventó» exactamente, ya que esa idea había sido anteriormente defendida por varios teóricos del siglo XIX: utopistas sansimonianos y sansimonianas, furieristas, los anarquistas Joseph Déjacque y Kropotkin, y la comunera André Léo.
5. El manifiesto hacía valer la «realidad» contra la «teoría». La ley prohibía una práctica que se realizaba en la clandestinidad. El mencionado «millón», una cifra aproximada y quizá subestimada, le mostraba al Legislador lo que él quería ignorar. La práctica ofrecía su «prueba» en una lista de «sujetas» virtualmente continuada.
6. Paradójicamente, esta diferenciación del derecho lo extendía, porque teóricamente les permitía a todos (incluyendo a «todas» en ese «todos») tener acceso a una sexualidad exonerada de la procreación: derecho del que ya se beneficiaban los hombres, que supuestamente no debían declarar ni asumir, fuera del matrimonio, las consecuencias de una concepción.
7. Lo que se manifestaba allí era del orden del cuerpo, del sexo y de la carne. Esos temas antiguamente «reprimidos» emergían: se reivindicaba un derecho a partir de una determinación carnalmente sexuada, y no de abstracciones «espirituales» como el hombre, el individuo o la persona.
8. En los planos ético y metafísico, el manifiesto hablaba del cuerpo gozoso versus el cuerpo sufriente, culpable y pecaminoso de la antigua religiosidad ambiente. «Rebelión lógica» que prolongó la insurrección del 68: «Vivir sin tiempo muerto y gozar sin trabas». Por supuesto, muchas fuerzas se opusieron a esta enorme revolución civilizatoria y resistieron: el Estado y las Iglesias construidas sobre esa prohibición. Recordemos que en 2005, el papa Juan Pablo II comparó el aborto con el Holocausto y el exterminio nazi.
9. El manifiesto ponía en juego una dialéctica del «yo», «ellas» y «nosotras». «Declaro que yo soy una de ellas. Declaro que he abortado. Al mismo tiempo que reclamamos el libre acceso a los métodos anticonceptivos, reclamamos el aborto libre». A partir de una declaración singular asumida por cada una en su propio nombre, el manifiesto constituyó un «nosotras» que no era solo el de las 343 firmantes, sino el de todas las mujeres que abortan o abortaron, a las que ellas decían pertenecer.
10. Varias tomaron de allí el concepto de «sororidad», que reemplazaba el de «fraternidad» de la Constitución republicana, revelando sus límites

> no solo semánticos, sino reales. Los hermanos no eran «más que hermanos», es decir, hombres en el sentido masculino, excluyendo a las mujeres de su igualdad y su libertad teóricas. En los dos reclamos manifestados —el acceso a los métodos anticonceptivos y al aborto libre—, las mujeres de todas las clases, ricas o pobres, desconocidas o famosas, jóvenes o maduras, se reconocían hermanas (*soeurs*) en ese primer momento de la acción.

Esto se demostró al año siguiente en Francia en el famoso juicio de Bobigny, en el que la abogada Gisèle Halimi tomó la defensa de Marie-Claire C de dieciséis años, que había abortado, con el apoyo de su madre.

El derecho al aborto. ¿Por qué hablar de esto en primer lugar, como elemento mayor de ese «consenso 70»? La semántica de la frase «Declaro que he abortado» supone el género sexuado de su emisor, en este caso de su emisora. Es cierto que el verbo «abortar» puede tener también un sentido transitivo: la «abortadora» y eventualmente el «abortador» que ejercen un acto sobre una paciente. «Hacerse un aborto» involucra al órgano sexual de la paciente, porque en ese lugar se efectúa la operación. Como el sexo de las mujeres y de los hombres difiere anatómica y fisiológicamente, solo las primeras son susceptibles de ese «soportar (someterse a)» y de ese «actuar».

Aunque la mujer acude, por lo general, a una persona experta para que le realice el aborto, desde hace siglos, existen los abortos que la mujer practica sobre sí misma con los métodos más diversos. Un informe médico de 1965 dice: «Desde el riel de una cortina hasta una rama flexible de un sauce, pasando por la varilla de un paraguas o un fémur de pollo, se puede decir que se ha utilizado todo lo que pincha, perfora, ensarta o atraviesa». Cada período tiene sus métodos. En 1970, las agujas de tejer, tubitos de plástico y puntas de bolígrafo, incluso lavandina. Para recurrir a todo esto, la voluntad de abortar debía de ser muy grande en todas las culturas y en todas las clases de una población. Por motivos diferentes: sea por imposibilidad de criar a los hijos o de declararlos en casos de embarazos ilegítimos, sea por intención libertina de goce. Pero en primer lugar por una voluntad o necesidad de regular los nacimientos que existe en todas las sociedades.

Ab-oriri. *Oriri* significa «nacer». *Ab*: su «impedimento». El aborto voluntario revela que el hecho de dar a luz no es —como escribe Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*— una simple pasividad, ya que implica siempre el poder, para la madre, de llevar o no ese embarazo a término a su propio riesgo, y de conservar o no con vida a sus hijos: esto es lo que le confiere su fuerza trágica y esclarecedora al personaje de Medea en Eurípides. En la

Antigüedad griega y romana, el aborto era una práctica corriente, como el infanticidio y el abandono de hijos. Esas prácticas no eran consideradas criminales, salvo cuando se oponían a la voluntad del padre. El natalismo furioso del final de la Edad Media cristiana y de la Contrarreforma causó la matanza de miles de brujas sospechadas de aborto y de infanticidio. Las mujeres, incluso las más jóvenes y las viudas, estaban obligadas a declarar sus embarazos.

La Revolución francesa de 1789 eliminó la obligación de declarar el embarazo, pero esta subsistió en la práctica hasta alrededor de 1820. Sin embargo, no sucedió lo mismo en el resto del mundo. Hubo más tolerancia en los países de tradición protestante (Inglaterra, Suiza), así como en Oriente y en el Extremo Oriente. En Japón, el aborto fue desde 1948 el principal método de regulación de los nacimientos, como en India y China. En los países islámicos, la prohibición era relativa. El aborto era condenado en teoría, pero tolerado en la práctica cuando lo solicitaba o lo imponía el marido. La prohibición era absoluta en los países de tradición católica: Portugal, Irlanda, Polonia y varios países de América Latina.

En el proceso de Bobigny (1972) se condenó a la que había practicado el aborto y a la madre de Marie-Claire, la menor violada y embarazada que había abortado, con penas en suspenso. La joven quedó libre. Un fuerte movimiento organizado por eminentes personalidades de ambos sexos logró la revisión de la ley de 1920, que prohibía el aborto, hasta que en 1975, la ley Veil lo autorizó, llamándolo «interrupción voluntaria del embarazo». Pero en 1982, tras enormes manifestaciones feministas, la ley Roudy autorizó que la Seguridad Social reembolsara el costo del aborto. Así se estableció su gratuidad.

Anticoncepción. Aunque su práctica es tan antigua como la del aborto, la palabra «anticoncepción» es más reciente. Concierne tanto a los varones como a las mujeres, y también a las parejas. La anticoncepción masculina con preservativo o condón nunca estuvo prohibida, ni limitada por ninguna legislación laica. Pero siempre lo estuvo por la Iglesia católica, incluso durante la pandemia del sida. Al principio, el condón tenía un objetivo profiláctico tendiente a proteger las relaciones de los varones con las prostitutas. Les evitaba además una paternidad no deseada en las relaciones clandestinas, pero no era del todo aceptado en las relaciones de las parejas casadas. Algunos varones se resistían a usarlo, como si significara una disminución de potencia. Esa catástrofe ocurre hoy en África con la explosión demográfica y la pandemia del sida. Sin embargo, es una de las formas más

eficaces de anticoncepción, a partir de las mejoras en las técnicas del caucho. Los primeros preservativos masculinos se fabricaban con tripas de animales.

En cuanto a la pareja, prevalecían otros métodos muy antiguos: el coito sodomítico (radical); el coito interrumpido, que sería, según Fernand Braudel, el origen de una reducción significativa de la dimensión de las familias francesas desde el siglo XVIII; el coito reservado, un coito sin eyaculación ampliamente practicado en Oriente y en el Extremo Oriente como práctica sensual refinada. La continencia periódica se abordó mal durante mucho tiempo: en la Edad Media se creía que había que tener relaciones en el período más alejado de las reglas. Pero ese es precisamente el momento de la ovulación. Las mujeres, por su parte, recurrieron a actos de magia y sortilegios no siempre eficaces: colocar debajo de su cuerpo, sentadas o acostadas, un determinado número de dedos para preservarse de la concepción por esa cantidad de años, untar un saúco con sus menstruaciones, escupir tres veces en la boca de una rana, colgarse en el cuello el testículo izquierdo de una comadreja cortado en luna menguante, beber el agua que usaba el herrero para mojar el hierro, apagar una col encendida en la sangre menstrual, untarse con la menstruación de otra mujer. Había métodos más racionales como la lactancia prolongada —discutible en cuanto a los resultados—, la higiene y los movimientos poscoitales, lavar la vagina de la mujer con agua fría en un bidet. Este objeto, cuya primera función fue esa, prácticamente desapareció del mobiliario higiénico europeo. En cuanto a la utilización de diversas plantas, en el antiguo Egipto se suponía que la goma arábiga inhibía la migración de los espermatozoides. Se introdujeron muchos objetos parecidos al dispositivo intrauterino en el útero de las mujeres. El diafragma se inventó en 1891. Su uso se difundió cuando aparecieron en el mercado los primeros espermicidas. La anticoncepción moderna coronó finalmente el descubrimiento del principio de la secreción de las hormonas. Las mujeres de los 70 prefirieron tomar a su cargo la anticoncepción hormonal femenina para no depender de los caprichos de sus parejas. Porque la famosa consigna de ese momento era: «Un hijo si yo quiero, cuando yo quiero».

Reflexión sexual. Esta reflexión tuvo por lo menos la misma importancia para el neofeminismo como para la reflexión sobre la política. Ambas estaban relacionadas en los conceptos de patriarcado y dominación en el acto sexual (Kate Millett, Christine Delphy), ya que la sexualidad se concebía bajo los aspectos de una relación de clase, cuya máxima expresión era la violación de mujeres menores de edad o de mujeres adultas sin su consentimiento. Las

mujeres reivindicaron nuevas formas de sexualidad. «Basta del esquema penetración-eyaculación. Reinventemos nuestras sexualidades». En 1970, el número de *Partisans* «Liberación de las mujeres, año cero» presentó esta reflexión, nombrando la masturbación femenina y sensualidades diversas, clitoriana o vaginal. ¿Son distintas, opuestas, complementarias, sucesivas? Ahora eran las propias mujeres, y no ya los relatos de los sexólogos norteamericanos, quienes lo determinaban, en nombre de la experiencia que ellas intercambiaban en los grupos de reflexión. La sexualidad lesbiana salió por fin de su tabú.

Cuestionamientos. El concepto de patriarcado repensó la familia y la sociedad, que ya no se concebían como un orden natural, sino como una construcción histórica y una cultura instituidas, analizadas en su carácter fáctico impugnable. La institución familiar empezó a abordarse como una situación hipotética, correa de transmisión del sistema patriarcal. Se reflexionaba sobre la pareja y las relaciones de dominación que se juegan en ella, y se proponían nuevas relaciones igualitarias y contractuales. El comité de acción «Estamos en marcha» de la revista *Partisans* declaró: «La pareja es un contrato sexual espontáneo, rescindible en cualquier momento entre dos individuos. No tiene existencia jurídica, ni económica. Es sexual, social y cultural». Ese comité se negó a definirlo por la célula familiar y la procreación, en la línea de las ideas sansimonianas y furieristas. Se esbozó una nueva relación con el hijo y su educación. El hijo solo tendría estatuto real si era elegido, deseado, resultado de un proyecto consciente. Se buscaron formas de educación menos autoritarias y compartir la autoridad y las tareas entre los progenitores o padres, haciendo lugar a las parejas adoptantes, y eventualmente a las parejas homosexuales de ambos sexos. Para lograr igualdad en el acceso de las mujeres al trabajo, se reclamaban guarderías gratuitas. La época revalorizó el celibato como una forma de vida entre otras. El neofeminismo de los años 70 se nutrió de las tradiciones prehistóricas. Buscó modelos opuestos al patriarcado reactivando figuras antiguas: Lilit, la insumisa, y antes Eva, la pecadora; Safo, la mujer libre y creativa, reivindicada como prototipo de la homosexual por algunas, de la bisexual, por otras; y las brujas. Muchos institutos y publicaciones de los años 70 se fundaron bajo el estandarte de estas figuras de impugnación citadas en las manifestaciones callejeras.

Signos, gestos y cantos de la manifestación. El neofeminismo de esa década utilizó diversos modos de acción: manifiestos en la gran prensa, actos simbólicos de impacto, como la colocación de una corona de flores en el Arco

de Triunfo de París el 26 de agosto de 1970 a la memoria de la mujer del Soldado Desconocido, reuniones de trabajo en grupos, mítines, seminarios, coloquios, prensas, ediciones, casas de mujeres destinadas a acoger a mujeres golpeadas, violadas o agredidas, y a constituir lugares de residencia, intercambios y encuentros. Su modo de acción más visible y más notorio fue la manifestación callejera, que reconocía como antepasada a la de las mujeres de 1914 hacia la estatua de Condorcet. A partir de 1970, en todo Occidente, esas manifestaciones se destacaron por su frecuencia, por la cantidad de participantes y por su aspecto «colorido». El 26 de agosto, en Nueva York, 50 000 mujeres se apoderaron de la Quinta Avenida para reclamar la igualdad de derechos en el trabajo de mujeres y hombres, y para impugnar el «deber conyugal». En Francia, tanto en París como en las provincias, las manifestaciones de mujeres se sucedieron a un ritmo acelerado. El 6 de octubre de 1979, 50 000 mujeres desfilaron por las calles de París para reclamar el derecho al aborto libre y gratuito. Una mayoría de mujeres jóvenes, incluso muy jóvenes, y también mujeres de edad madura a menudo acompañadas por sus hijos.

Notemos el carácter alegre, humorístico, festivo y a menudo provocador de esas multitudes homosexuadas que marchaban delante de los transeúntes asombrados. Se inventaron trajes y accesorios: máscaras, antifaces, sombreros, chalinas, puntillas y a veces disfraces temáticos como niñas pequeñas con muñecas, en París, el 28 de mayo de 1972, para protestar contra la simbólica natalista y pétainista del Día de la Madre, o brujas vestidas con sus andrajos. Colores: rojo, rosa, amarillo y verde, pero sobre todo violeta y malva. Las pancartas estaban adornadas con lentejuelas, dorados, recortes y bordados. Los rostros maquillados y marcados con el famoso signo femenino: el círculo con una cruz abajo, que algunas criticaron por esa cruz. Globos, instrumentos de música deliberadamente desafinados: tamboriles, flautas, cobres, fanfarrias, matracas, que recordaban los cortejos de las bacantes dionisíacas. Gestos simbólicos: las dos manos juntas formando un rombo que evocaba la vulva. Consignas y carteles humorísticos como «Una mujer sin hombre es como un pez sin bicicleta». Y finalmente, himnos y cantos sobre melodías conocidas. El más bonito, con la música del *Canto de los deportados*, una obra colectiva creada en 1933 en el campo de concentración nazi de Boergermoor[133]. Otro canto sobre una melodía muy conocida: *La Transnacional*.

Es la lucha de las mujeres
Hoy y mañana

Tres veces productoras
Nosotras hacemos al género humano
Es la lucha de las mujeres
Hoy y mañana
La Transnacional
Genera el intercambio humano.

¿Sororidad hasta qué punto? ¿Una identidad puede transcender la diferencia de clases? ¿Famosas o desconocidas, ricas o pobres, de diferentes clases, pueblos y etnias, teorías y sexualidades: universalistas, diferencialistas, heterosexuales, homosexuales, etc.?

CLIVAJES: UNIVERSALISTAS Y DIFERENCIALISTAS

Introducción con una pregunta sorprendente. En este mamífero evolucionado que es el ser humano, ¿cuántos sexos hay? ¿Uno solo? ¿Dos, tres, varios o ninguno? Sigmund Freud decía que la primera apercepción que un ser humano tiene de otro, antes de cualquier evaluación de la edad, las cualidades estéticas y otras cosas, es su género sexuado: es un varón o es una mujer.

Esta pregunta sirve como hilo conductor para abordar los clivajes en las ideas neofeministas a partir de 1968. Plantea en primer lugar la cuestión del género, que Freud no se planteaba.

¿Se puede distinguir, mediante esta visión inmediata, el sexo u otros atributos que provienen de una construcción histórica, cultural, incluso lingüística? Nuestra apercepción moderna es más confusa después de 1968 con una uniformidad (relativa) de la vestimenta, término-conglomerado para designar todos los «signos sexuales agregados»: ropa, accesorios, joyas, maquillaje. Bajo los oropeles del género ampliamente impuestos, incluso drásticamente ordenados, ¿queda un sustrato que sería algo como la diferencia sexual en estado puro, que justifique el empleo en la mayoría de los idiomas de un marcador gramatical y sintáctico? ¿Una diferencia anatómica, pero no solo eso, que concierna también a la sensibilidad, la emoción, la imaginación?

La paleta de respuestas a esta pregunta es vasta. A la proclama de Élisabeth Badinter *El uno es el otro*[134], le contraponemos la afirmación aparentemente «ingenua» de Antoinette Fouque: *Hay dos sexos*[135]. Preguntas subsidiarias: ¿qué pasa con la homosexualidad femenina? ¿Las lesbianas son mujeres? Monique Wittig lo discute. Otras, por el contrario, se reivindican plenamente «mujeres». ¿Hay que distinguir entre sexo y sexualidad? ¿Y qué son las bisexuales, las transexuales? Travestidas, no tan

numerosas como los travestis «hombres». Son hipótesis del neofeminismo teórico. En todo caso, es materia de discusión, más allá de las certezas burguesas freudianas.

Los clivajes en el neofeminismo no son la marca de una fragmentación funesta o de un fracaso —como tienden a celebrar los detractores del feminismo de todo tipo—, sino que deben abordarse, por el contrario, bajo el aspecto del dinamismo y la vitalidad. Destaco dos de sus modos contemporáneos y mezclados, político y teórico. Ambos contribuyen a una de las más importantes revoluciones de la civilización moderna en sus costumbres, sus ideas y sus símbolos. A la manera de los procesos políticos que caracterizaron la ola de 1968, el neofeminismo empezó con una serie de estallidos en Francia, como en el resto del mundo. Las escisiones francesas se reflejan en varios otros contextos nacionales a los que ellas les sirven de modelos (sur de Europa), y en las particularidades de otras regiones del mundo.

Escisiones francesas. Naty García Guadilla, socióloga española y venezolana, intentó describirlas en su libro *Libération des femmes, le MLF* (1980). Un libro polémico y que se asume como tal, y tiene la ventaja de una mirada exterior. La autora descubrió el MLF en 1972 en sus primeras divisiones y señaló sus dificultades de método. El MLF «no es un objeto en el sentido tradicional del término»: ni sindicato, ni partido, ni organización jerárquica, y no pide cuotas ni inscripción. Es inestable en el tiempo y en el espacio, hace movilizaciones a largo plazo y acciones puntuales, y rechaza las técnicas tradicionales de investigación, las entrevistas y la pura observación externa. La socióloga adoptó una actitud compleja, que ella llamó «observación implicante», ya que se sentía personalmente comprometida en lo que intentaba analizar, no de una manera solamente especulativa, sino con sus afectos y su propia «vivencia». Hizo una primera distinción conceptual que, según ella, se remontaba al siglo XIX francés, contraponiendo una corriente feminista a una corriente feminitaria. La primera tiende a instaurar la igualdad entre hombres y mujeres (instrucción, salario, voto). La segunda, a expresar las reivindicaciones particulares de las mujeres consideradas en su diferencia sexual: esposas, madres o solteras. En sus comienzos, dice, el neofeminismo de Mayo del 68 provenía más del «feminitarismo» (diferencialista) que del feminismo (igualitarista y universalista): prioridad otorgada a la cuestión sexual, a la reivindicación de identidad y de especificidad, a la constitución de un nosotras (sororidad), a la no-mixidad del trabajo en pequeños grupos, opuesto a una organización formal sospechada de

manipulación o de captación de poder. Pero la opción feminista universalista queda subyacente y las dos orientaciones luchan entre sí, minadas por otros interrogantes: ¿qué o a quién hay que combatir? ¿A los hombres? ¿A la sociedad capitalista? ¿Al patriarcado? ¿Las mujeres deben considerarse como una clase unida, que lucha contra otra clase (el patriarcado)? ¿Los conceptos marxistas y psicoanalíticos pueden servir para su lucha de liberación? La socióloga traza un cuadro sinóptico de las principales tendencias del MLF en Francia, de 1968 a 1980. De un origen común derivaron, en 1970, cuatro movimientos principales: los *Grupos de Barrio, Política y Psicoanálisis, Feministas Revolucionarias* y *Grupos de Provincia*.

Los Grupos de Barrio generaron, a partir de 1971, el conjunto de los movimientos MAF (Movimiento Autónomo de Mujeres, por oposición al MLF). Sus sucesivos nombres —Lucha de clase (*Pétroleuses*), Mujeres en lucha, Coordinación Grupos Mujeres París, Coordinación Grupos Mujeres Empresas— indican que se situaron en un terreno clásicamente «político», a veces articulado con los grandes sindicatos y partidos —PSU, Alianza Marxista Revolucionaria (trotskista y autogestionaria), Liga Comunista Revolucionaria (LCR)—, cuyo lenguaje utilizaban.

Política y psicoanálisis (también llamado Psicoanálisis y Política, o Psychépo) siguió un mismo hilo conductor desde su fundación por parte de Antoinette Fouque. Este movimiento original le otorgaba una gran importancia al psicoanálisis en un uso teórico y práctico: sus afiliadas se psicoanalizaban sistemáticamente. Su lenguaje en los grupos de reflexión, folletos y manifestaciones, está inspirado por el psicoanálisis freudiano y lacaniano, revisado, criticado y adaptado. La fundadora usaba un vocabulario y conceptos particulares, creados por ella.

El grupo Feministas Revolucionarias, que reivindicaba la herencia del feminismo histórico, dio origen a dos tendencias: La Liga del Derecho de las Mujeres, que generaría el Glife (Groupe de liaison et d'information Femmes Enfants) de 1974 a 1976, luego SOS Mujeres Alternativas, SOS Mujeres Golpeadas, y, en 1977, SOS Mujeres Violadas.

Las Gouines Rouges (Tortilleras Rojas) fue un movimiento que se formó en 1971 y desapareció en 1972. Al principio se asoció con el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR), pero lo abandonó porque le pareció que se centraba solamente en los intereses de los gays. Tras la extinción del grupo, siguieron militando con las Feministas Revolucionarias o con las Lesbianas Feministas. Por último, los Grupos de Provincia, autónomos en 1970 en la protesta contra la centralización del movimiento en

París, desaparecieron en 1973. Sus militantes se repartieron entre las demás tendencias. Otra tendencia anexa: Ecología Feminismo-Centro, que salió en 1973 del Frente Feminista, más cercano al Partido Feminista Unificado Belga que del MLF, rebautizado en 1974 Ecofeminismo, proponía una «sociedad en femenino», libre de relaciones de poder. Tras una larga resistencia en el seno del Partido Comunista, que consideraba al feminismo como una lucha secundaria y una desafortunada dispersión de fuerzas, algunas mujeres militantes generaron una tendencia acompañada por una revista: *Elles voient rouge* (1979-1982).

Otras corrientes en el mundo. En Europa del Norte, sobre todo en Escandinavia, persiste un movimiento feminista antiguo, revitalizado después de 1968, que puso el acento en el aborto, la anticoncepción, la información sexual, los derechos de las homosexuales, el acceso de las mujeres al poder político, y subsidiariamente a las funciones sacerdotales. En Europa del Sur, como en España cuando terminó el franquismo, se abrieron cátedras de Estudios Feministas en todas las facultades, varias de ellas en el marco de las autonomías catalana o vasca. Sus luchas se centraban en las violencias contra las mujeres, la violación y las violencias conyugales. En Italia, Portugal y Grecia se realizaron manifestaciones por el derecho al divorcio.

Un movimiento feminista específico se desarrolló en Estados Unidos entre las mujeres negras y entre las homosexuales negras, tres veces discriminadas. En Quebec, un movimiento feminista antiguo muy vigoroso se desarrolló a través de redes: enseñanza universitaria, investigaciones, publicaciones. En América Latina y el Caribe, formas especiales del feminismo se vincularon con la economía y la educación. Descendientes de pueblos originarios, latinas, chicanas, guerrilleras, entraron en lucha contra el imperialismo, por la autonomía nacional y contra el machismo dominante. Haití promovió Cooperativas femeninas de producción. En el mundo islámico, las feministas defendían los derechos de las mujeres contra el derecho coránico (*sharía*). En África se produjeron luchas contra la escisión y la infibulación. En el exmundo comunista, se unieron a la disidencia algunos movimientos, a veces de inspiración religiosa o mística, enfrentados con el estalinismo, el aborto sistemático**[136]** y casi obligatorio, y el alcoholismo masculino.

La distinción conceptual propuesta por Naty García Guadilla («feministas/feminitarias») no sería adoptada nominalmente por las diferentes tendencias del feminismo. En ocasiones, aparecía el término «feminitud», calcado del de «negritud», que se había forjado en el contexto de las luchas anticoloniales en África y en América. Algunas lo rechazaban en razón de la

carga «negativa» que implicaba, pues querían revelar la identidad femenina en su «positividad». Se hablaría también de «femenilidad». Pero la distinción de la socióloga se refería al sentido profundo de un clivaje teórico en el que se reinscribía la «cuestión del número de los sexos».

Contrariamente a Naty García Guadilla, creo que este clivaje no tuvo lugar en el feminismo histórico del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, demasiado preocupado por un horizonte mezclado de igualdad y libertad para poder entregarse a polémicas internas. Pueden encontrarse grupos o individuas más vinculadas a la revolución social que a la obtención de derechos en el marco de la República, y mujeres más preocupadas por valorizar sus diferencias que por igualar a los hombres, pero todas silenciaron esas divergencias en la urgencia de la acción.

Este profundo clivaje teórico estalló en la apertura neofeminista post-68, desde las primeras horas. Su impacto fue filosófico y metafísico. Dos filosofías del sexo se enfrentaron allí, dejando lugar a opciones intermedias o distintas que solo serían formuladas en la última modernidad, porque ese análisis únicamente es posible en un contexto mínimo de igualdad civil y democrática que descriminalice la acción feminista. Es imposible mientras las mujeres se encuentren en un estado de tutela política, civil, económica o religiosa. Por eso, este clivaje es todavía imposible en tierras del islam, en India o China, y difícil en América Latina.

Clivajes en la teoría. La tendencia dominante en la actualidad entre las neofeministas de Francia y otros países es la que, a nuestra pregunta sobre la cantidad de sexos, responde en forma explícita o implícita: «Hay solo uno», la que sostiene que «el uno es el otro», «las mujeres son hombres como los otros», y recíprocamente. La de las mujeres que, de Simone de Beauvoir a Élisabeth Badinter o Marcela Iacub, reivindican un feminismo universalista.

El feminismo universalista. ¿Cómo hacer coexistir esos términos contrarios? ¿Paradoja u oxímoron? La palabra «universalismo» empieza con «un», «uno». Un universo es la unidad de lo diverso. Las cosas diversas son reunidas («subsumidas», diría Kant) bajo lo *uno*. Un solo mundo, un solo poder, un solo símbolo. La solución conocida de Simone de Beauvoir es la famosa frase «No se nace mujer, se llega a serlo»: rechazo de una asignación por el nacimiento, la naturaleza, la materia. El ser-mujer no es más que historia, construcción, devenir impuesto por un golpe de fuerza: una idea llamada a revivir en nuestra modernidad con Marcela Iacub, para quien la sexualidad no sería más que una especie de vestimenta o maquillaje que se

usa a voluntad. ¿«Se» usa? ¿Quién? Pues bien: el alma de cada uno, que es inmaterial, inmortal. Beauvoir tomó el concepto freudiano del «devenir-mujer», tan doloroso, dice Freud, semejante a una mutilación castradora, a una enfermedad, y su suposición de una libido única de tipo fálico, a la que Lacan le daría sus cartas de nobleza.

Es curiosa la contradicción en Freud, que afirma la diferencia sexual, pero para reducirla inmediatamente a la unidad, ya que —como en Aristóteles— la mujer es un «varón castrado» y solo existe una libido. El universalismo presupone que la diferencia implica necesariamente la desigualdad. Silogismo: como la causa de la desigualdad reside en la diferencia, el acceso a la igualdad presupone la eliminación de la diferencia. El eslabón metafísico de la teoría beauvoiriana es: la mujer es lo Otro, lo Mismo es el hombre, que convierte a la mujer en su Otro. ¿Por qué el hombre no es el Otro de la mujer? Porque es así, desde siempre, «universalmente». Consecuencia: la mujer solo puede llegar a lo universal negando su diferencia, abandonando todo lo que corresponde en ella a la «inmanencia».

Élisabeth Badinter llegó a la afirmación de esta metafísica del uno en la indiferencia en el increíble título que propuso en 1986: *El uno es el otro*. Al morir Simone de Beauvoir, Élisabeth Badinter había proclamado —¿por todas las mujeres, por todas las feministas?—: «Simone de Beauvoir es la madre de todas nosotras». ¡La *madre*! En un capítulo titulado «La semejanza de los sexos», aborda esta semejanza en términos de una transformación, que califica de vertiginosa en cuanto a los roles, algo que es cierto, pero que ella ve tanto en la física como en las mentalidades. Deduce de ello un «advenimiento del andrógino», que le parece lo más deseable, y pregona una especie de desexualización: «Nuestro corazón mutante ya no busca los tormentos del deseo. Casi podría decirse que no le da importancia. El modelo de la semejanza va junto con la erradicación del deseo».

Marcela Iacub llega aún más lejos en la indiferenciación. En una utopía que ella denomina «Postsexopolis», imagina como solución a nuestros dolorosos problemas pasionales y pulsionales una simple y llana *evicción del sexo*. El *Antimanuel d'éducation sexual* (Bréal, 2005), que escribió junto con Patrice Maniglier, le da «color» a esta idea, ya que los dos autores utilizan la primera persona del singular, de una manera que se arregla para no identificar nunca el sexo del emisor (como lo hacía intencionalmente la novela *Esfinge*, de Anne Garréta). «Desde el punto de vista del estado civil y de los derechos de cada uno, ya no hay dos sexos en Postsexopolis […], se puso fin a las distinciones (que aún existen en el derecho francés) entre los hombres y las

mujeres». Como todo es sexual (el contacto frío de un sillón de cuero, el fetichismo de los tacos aguja, la bulimia y la anorexia, e incluso el suicidio) y es imposible establecer una diferencia entre las representaciones y los actos (mirar = participar), entonces nada es sexual, y la libertad sexual es «también, después de todo, la libertad de hacer no-contacto, de la abstinencia misma: una técnica sexual notablemente eficaz…»[137]. Marcela Iacub se declara feminista al afirmar que las nuevas tecnologías liberarán finalmente a las mujeres de las servidumbres del embarazo *in utero*. Ella aspira a una ectogénesis liberadora, incluso a una supresión hormonal de la menstruación.

¿Cantidad de sexos? Según el tándem Iacub-Maniglier, simplemente no existe ya ninguno: sexo cero. El peso de la sexualidad es algo demasiado grande para llevar, como en el Génesis y en el cristianismo virginalista. Es normal, desde que se aborda la cuestión del sexo desde un punto de vista reductivamente jurídico. Como si el derecho fuera «neutro», y no —en términos marxistas— un «aparato ideológico de Estado». Pero «por ahora», «Postsexopolis» es solo una utopía. Para el feminismo diferencialista, una lamentable contrautopía. O una simple broma.

El feminismo diferencialista. Esta teoría se desarrolló sobre todo en Francia, e hizo escuela en todo el mundo, en Estados Unidos en particular, con el nombre de *French theory*. No existe filiación de maestro a discípulo entre los cuatro autores mencionados, sino coincidencias.

Antoinette Fouque fue la primera que formuló este diferencialismo. Su declaración «Hay dos sexos» no es ingenua sino polémica y dialéctica. Ella rechaza el universalismo y la subsunción del «ser-mujer» bajo el ser-hombre, modelo y medida. Para ella, las mujeres constituyen otro sexo»: en ningún caso, un «segundo sexo relativo y subordinado a un primer sexo». Cito esta frase autobiográfica: «Se nace niña o niño. Yo nací niña, el 1 de octubre de 1936, de una madre analfabeta y genial, y de un activo militante del Frente Popular». Encuentro un agradable eco en Michel Onfray, que escribe en su *Teoría del cuerpo enamorado*: «Uno no se vuelve hombre o mujer: nace como tal. La fisiología manda; la cultura sigue». La comparación implica en ambos casos una teoría materialista y fisiológica del sexo que ciertamente no niega la cultura, pero le otorga un papel posterior para la determinación fundamental que distingue a los seres humanos.

Antoinette Fouque fija el sexo femenino en su genitalidad, a la que llama también «genialidad». No establece como equivalente al falo el clítoris, ni tampoco la vulva, sino el *útero*. Afirma el útero como lugar de producción y de origen de lo «humano-parlante-pensante», y señala el deseo masculino del

útero, casi siempre reprimido o «forcluido», que resurge en la realidad en forma de violencia y de misoginia. Ella contrapone al presunto «deseo del falo» de las niñas-mujeres un real «deseo de útero» en todo creador, hombre o mujer, que puede leerse en las metáforas de la obra que «se lleva como si fuera un hijo», que se pare a veces con dolor, que nace y que es un bebé con el cual el creador o la creadora tiene un vínculo maternal: lo alimenta, lo defiende y luego lo deja ir cuando es suficientemente grande como para arreglarse solo. Afirma la existencia en las mujeres de lo que empieza llamando una «libido 2» para diferenciarla de la libido fálica presuntamente única. Luego critica ese «2», que hace suponer un carácter ordinal secundario y pone en juego otra semántica del 2, aditivo o cardinal, que remite al excedente de riqueza del sexo femenino y a su capacidad de acogida y de producción del otro: las mujeres acogen en su útero a niñas, pero también a varones. Por eso tiende a diferenciar a su MLF del feminismo de las «*filses*», que, dice, siguen sometidas al significante Falo presuntamente único del que sueñan apropiarse. Corolario: el escaso entusiasmo de Antoinette Fouque por el aborto. Dijo que había firmado el «Manifiesto de las 343» por solidaridad con las demás mujeres, pero confesó que ella misma nunca había podido abortar. También manifestó poco entusiasmo por la anticoncepción hormonal y por el lesbianismo, al que consideraba como una fijación a un estadio pregenital de la libido femenina.

En un marco más clásicamente filosófico por las referencias y el vocabulario, aunque también se apoyaba en el psicoanálisis, Luce Irigaray, francesa nacida en Bélgica, también tematizó esa diferencia en una serie de libros[138]. Algo muy curioso: esta filósofa investigadora del CNRS analiza la anatomía del sexo femenino más allá de la simple distinción vagina-clítoris. Señala un goce estrictamente femenino ligado a esa anatomía: la del toque de los labios mayores y menores, que les procuraría a las mujeres un placer básico y constante, incluso sin un uso exterior. Una concepción bastante parecida a la de Lou Andreas-Salomé en su libro *L'Amour du narcissisme*. Con una nueva «grilla» de análisis, Luce Irigaray releyó a Platón (la caverna, *El banquete*), Aristóteles, Descartes, Spinoza, Nietzsche, Freud, mostrando cómo la filosofía se construyó utilizando sin saberlo un sustrato maternal reducido al silencio.

Luce Irigaray fue expulsada de la Universidad y rechazada en su escuela psicoanalítica. El CNRS le prohibió toda referencia a *Speculum*, aunque se trataba de su doctorado. Vivió entonces gracias a solidaridades femeninas y llevó adelante una lucha de militante por la obtención de derechos civiles

positivos para las mujeres, en busca de un territorio que les permitiera a los hombres y a las mujeres «habitar y cohabitar su cuerpo, su carne, abrazarse, amarse, crear juntos» (*Ética de la diferencia sexual*). «Recordar que debemos seguir vivos y ser creadores de mundos es nuestra tarea. Pero esta solo puede realizarse en la obra de dos mitades del mundo: masculina y femenina» (Ibíd.). El pensamiento de Luce Irigaray se difunde en Europa del Norte (Bélgica, Holanda) y del Sur (Italia, España), y en toda América.

Anti Beauvoir absoluta. En 1974, con *Palabra de mujer*, Annie Leclerc saca a las mujeres de su «letargo dogmático beauvoiriano», atreviéndose a escribir las palabras del cuerpo femenino, no ya desde el ángulo del castigo, sino del júbilo. Ahora bien, la menstruación, el clítoris, los senos, el útero incluso grávido, ya no tienen ninguna relación con los conceptos maldición, mutilación, podredumbre, decadencia, alienación, «coloides», «incubadora», «instrumento pasivo de la vida», repugnante «inmanencia». Lectora de Colette, Annie Leclerc toma su lenguaje sensual, colorido, perfumado. Eso la obliga a realizar algunas cabriolas fuera de los senderos balizados de la filosofía de las escuelas. Sin embargo, es también filosofía querer pensar y expresar lo que está en la base de toda existencia, la mía y la suya: esa sexualidad diferenciada que nos impulsa al mundo. «Deberé hablar de los goces de mi sexo, no, no, no los goces de mi alma, de mi virtud o de mi sensibilidad femenina: los goces de mi vientre de mujer, de mi vagina de mujer, de mis senos de mujer, goces fastuosos de los que ustedes no tienen la menor idea». En *Épousailles (Esponsales)*, Annie Leclerc habla de amor y reconciliación entre los hombres y las mujeres: «Quiero estar de novia con todo lo que engendró y engendrará mi nacimiento, quiero estar de novia con esta tierra, con estos hombres, con esta humanidad hasta las orillas del fervor final. Quiero decir el sí, hablarlo, pensarlo, abrirlo».

Sobre la cantidad de sexos, hemos quedado por el momento en un rango que va de cero a dos, pasando por uno. El análisis del «género» puede multiplicarlos.

LESBIANAS RADICALES: ¿EL REGRESO DE SAFO?

Según los predicadores norteamericanos Pat Robertson y Jerry Falwell, «las feministas y las lesbianas» son las responsables de la destrucción de las Torres Gemelas de Manhattan, el 11 de septiembre de 2001. Christian Vanneste, diputado francés de la UMP (Unión por un Movimiento Popular) del Norte, condenó el comportamiento homosexual por ser «evidentemente una amenaza para la supervivencia de la humanidad» (9 de diciembre de

2004). Estas declaraciones tienen un valor sintomático de confesión. Su postulado implícito es que esa orientación sexual es peligrosa porque es contagiosa, que existe en estado latente en todo ser humano y solo puede ser contenida con medidas drásticas de represión. ¿Sería eso lo más deseable, y por eso violentamente prohibido por una coacción de tipo fascista a la heterosexualidad reproductora? ¿La heterosexualidad sería la elección racional y pesadamente moral de individuos conscientes de tener que contradecir sus deseos espontáneos para subvenir a las necesidades de la especie? ¿Y si el ser humano deseara, finalmente, al mismo sexo y no al otro? El neofeminismo post-68 planteó esta pregunta con fuerza. El compromiso de las lesbianas en el movimiento neofeminista fue tan grande que todo el movimiento fue estigmatizado por eso. Una periodista, Katia D. Kaupp, escribió en *Le Nouvel Observateur*, en 1977, a propósito de las críticas al MLF: «Primero nos llamaron “intelectuales”, luego, “exaltadas”, más tarde, histéricas, y finalmente, el colmo de la condena masculina, solamente “lesbianas”. Se puede decir que nos adornaban todos los esplendores de la locura y el vicio».

¿Un sexo, dos sexos o cero? Hemos razonado hasta aquí en un esquema heterosexual tal vez ingenuamente binario, como si hubiese una sola alternativa: la de la diferencia de sexos o su indiferencia. Pero toda una historia inmemorial, como la mayoría de las historias personales, nos recuerda que las relaciones sexuales no conciernen solamente a la relación entre dos polos u órganos sexuales: femenino y masculino.

El neofeminismo volvió visibles a las lesbianas, cuando eran objeto de una negación o de una tolerancia paternalista. Las lesbianas eran invisibles, y *toleradas* por ser invisibles. Una situación inversa a la de la homosexualidad masculina, que hasta ese momento era visible y violentamente no tolerada, gravemente penalizada e incluso criminalizada, y todavía lo es en muchos lugares del mundo. Dialécticamente, el neofeminismo ha contribuido a la politización de la homosexualidad masculina, y por lo tanto a su despenalización.

Existe también una penalización específica de las lesbianas alejada de consideraciones cívicas y religiosas. En varias regiones del mundo, las lesbianas eran o son todavía castigadas con la violación, incluso por miembros de su familia, para hacerlas volver al «recto camino». También pueden considerarse como una penalización los matrimonios forzados que les imponían o les imponen. Pero ¿qué es una lesbiana? ¿A qué realidad remite este término poco utilizado hasta hoy? Se hablaba veladamente de

«invertidas», «sáficas» o «tríbadas». En el lenguaje coloquial, en francés, «*gouines*» («tortilleras»). Señalemos la etimología de «*gouine*», una palabra que tiene su masculino, «*gouin*», de la que se encuentra una ocurrencia francesa en 1480. El término designa allí a un hombre o una mujer de mala vida. «*Gouine*», probablemente de la misma raíz que «*gouge*» («prostituta»), «*goujat*» («patán») y «*gougnafier*» («vulgar»), podría remitirse también al hebreo *goi* («no judío»), según el Larousse etimológico. ¿Una psicópata perversa (Freud)? ¿Un varón incompleto (Beauvoir)? ¿Una mujer incompleta (Antoinette Fouque)? ¿Un ser de un tercer género (Monique Wittig)? ¿La enamorada de otra mujer (Marie-Jo Bonnet)? Estas preguntas remiten a la historia, a una cultura lesbiana de las más antiguas, ya que se remonta a la lesbiana Safo, oriunda de la isla griega de Lesbos, hoy puerto de acogida de los migrantes del Cercano Oriente. Pero si recordamos que «la lesbiana» también practicaba el amor con los hombres, nuestra investigación nos lleva a una serie de sexualidades casi infinita, expresada hoy con nuevos conceptos: homosexuales, bisexuales, multisexuales, transexuales, transgéneros, travestis, travestidas y otros.

¿Qué es una lesbiana? Una buena cantidad de mujeres no se reconoce en la alternativa «universalistas/diferencialistas», no ambicionan forzosamente el falo en una rivalidad con los hombres planteados como modelos, y tampoco se adhieren a un punto de vista «feminitario» que encuentra su goce y su realización en la heterosexualidad y sus diversas modalidades existenciales, entre ellas, la maternidad. Para ellas, el otro objeto del deseo no es necesariamente un otro, un hombre provisto de un sexo masculino erotizado, sino una mujer o diversas mujeres. ¿Por qué hablar de las lesbianas en el marco de una historia de las ideas feministas? Se podría considerar esa orientación sexual como un asunto íntimo sin relación con lo político. Pero recordemos este principio del neofeminismo: «Lo personal es político».

La respuesta a la pregunta será doble ante todo por la abundante participación de las lesbianas en el movimiento neofeminista, porque no son menos mujeres desde el punto de vista del estado civil, y «hembras» desde el punto de vista biológico y anatómico, inscritas como tales en una condición femenina, ya que comparten con las demás mujeres los avatares políticos (tienen el mismo derecho a votar o a ser elegidas las lesbianas que las «hétero»), económicos e incluso sexuales: una lesbiana puede ser violada-penetrada por uno o más hombres, incluso embarazada contra su voluntad, y puede verse discriminada dos veces: como mujer y como lesbiana.

En cambio, un homosexual puede/podía —salvo bajo legislaciones nazis, fascistas e integristas, importantes excepciones— votar, ejercer cargos políticos, administrar una empresa o una cuenta bancaria. En los otros casos, como las democracias inglesa o estadounidense —Texas, Montana, Alabama hasta tiempos muy recientes—, la penalización solo se aplicaba a los actos, no al individuo homosexual en sí mismo.

Pero ¿qué es exactamente una lesbiana? Empecemos por algunas concepciones anteriores al neofeminismo, porque siguen siendo referentes, positivos y sobre todo negativos.

¿Una psicópata perversa? El lesbianismo se inscribía para Freud en el marco general de la perversión, distinta de la neurosis y de la «normalidad» («Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina», en *Neurosis, psicosis y perversión*). Hace un análisis bastante parecido de las homosexualidades femenina y masculina, ambas remitidas a un problema edípico. Ambas se desarrollan sobre el fondo de la bisexualidad general del ser humano. «Nuestra libido vacila normalmente durante toda la vida entre el objeto masculino y el objeto femenino». A su juicio, esa elección se fija generalmente en los años que siguen a la pubertad. Distingue entre las homosexualidades «congénitas» (presencia relativamente escasa de rasgos somáticos del otro sexo: hermafroditismo) y las homosexualidades «adquiridas» sin ninguna base somática. La libido hace un giro homosexual en una perturbación, inversión de la posición edípica normal: el deseo de la niña por su padre y su deseo de tener un hijo del padre (versus el deseo del niño por su madre y el de tomar el lugar del padre).

Una homosexual sería una mujer que, como consecuencia de una decepción de parte de su padre en cuanto a ese deseo (el padre no la reconoce como mujer), «se convierte en hombre y toma a la madre en lugar del padre como objeto de amor». Observemos la curiosa inclusión de ese caso en *Neurosis, psicosis y perversión*, ya que —dice Freud— la joven en cuestión es totalmente «normal», goza de salud mental, es bella y se siente feliz y realizada. Freud asume el tratamiento de esta joven, contradiciendo la regla analítica (una persona que se siente incómoda va a consultar a su propio jefe) ya que es el padre de la joven quien la lleva a la fuerza, furioso al verla manifestar públicamente un sentimiento por una mujer de mala vida, para hacerla volver a toda costa al orden heterosexual y casarla cuanto antes. Lamentablemente para el padre y para el analista, y afortunadamente para la joven, esta rechazó el análisis y la transferencia, producto de «sueños mentirosos». La terapia fracasó. Freud sugirió que la paciente se analizara con

una de sus colegas, aunque admitió que no creía demasiado en el éxito del intento. Sería interesante saber cómo terminó esta historia, conociendo la interferencia del problema de Freud con la homosexualidad de su propia hija querida, Anna, que rechazó a los hombres y el matrimonio, y estableció un tierno vínculo con la colega de su papá Lou Andreas-Salomé. Freud asumió personalmente el análisis de su hija sin obtener más resultados.

Entonces, ¿el lesbianismo será quizás una patología mental? ¿Puede ser jurisdicción del psicoanálisis, como todo fenómeno humano, pero no forzosamente de un tratamiento? Freud se abstiene de avalar esa eventual pista falsa, negándose a plantear la hipótesis de la violencia paterna en la etiología del caso, como en el suyo propio. ¿Una mujer filósofa comprenderá mejor el fenómeno lesbiano?

¿Un varón incompleto? El capítulo sobre «La lesbiana» ocupa un lugar extraño en *El segundo sexo*, de Simone de Beauvoir: está ubicado en la primera parte («Formación») del segundo tomo del libro, justo después de «La infancia», «La muchacha», «La iniciación sexual». Mientras que aborda en la segunda parte («Situación»), «La mujer casada», «La madre». ¿El lesbianismo formaría parte de la formación de toda mujer? La lesbiana, dice Simone de Beauvoir, no es forzosamente masculina. Su sexualidad no está determinada por ningún destino anatómico, salvo en el caso, muy excepcional, de las verdaderas hermafroditas, cuya determinación es hormonal. Tampoco lo explica por el predominio clitoriano contra el vaginal, tomando la idea freudiana de que el erotismo infantil de las niñas es clitoriano. La lesbiana tampoco es para ella una enferma en sentido freudiano, sino una mujer que vive su condición en el fracaso, la desdicha y la inautenticidad. ¿Por qué? Porque elige la virilidad en su comportamiento sexual y social, aunque no tiene esos medios materiales:

> La lesbiana podría consentir fácilmente a la pérdida de su feminidad si adquiriera de ese modo una triunfante virilidad. Pero obviamente, sigue privada de órgano viril. Puede desflorar a su amiga con la mano o usar un pene artificial para imitar la posesión, pero sigue siendo *un castrado*. Inconclusa como mujer, impotente como hombre, su malestar se traduce a veces a través de psicosis.

Para Beauvoir, la mayoría de las lesbianas tienen un «complejo de inferioridad con respecto a los hombres», que son «rivales mejor armados para seducir, poseer y conservar a su presa». Esa hostilidad las lleva a una

exhibición inauténtica, que empeora la situación. La lesbiana se convierte en «esclava de su personaje». Además, muchas mujeres se hacen las homosexuales «para provocar a los hombres a los que les gustan las viciosas».

Pregunta: ¿quién es inauténtica? Recordemos el sorprendente ocultamiento que hizo Simone de Beauvoir de sus propias prácticas homosexuales —que estaba ejerciendo en el mismo momento en que escribía este capítulo—, como también tendría palabras feroces para «la enamorada» mientras vivía su pasión con Nelson Algren. Esta concepción negativa y ofensiva, y finalmente homofóbica, de «la lesbiana» ¿era justificación, máscara, concesión a la opinión pública?

No se encuentran rastros de esta homofobia en Antoinette Fouque, en cuyo movimiento había muchas lesbianas: solo hay una consideración —paralela e inversa— de la lesbiana bajo el ángulo del «menos».

¿Una mujer incompleta? Antoinette Fouque (1936-2014) confiesa haber vivido «una primera pasión por una muchacha, vital y destructora: una homosexualidad ingenua que supongo demasiado temprana como para ser una *impasse* lesbiana…». ¿Qué significa aquí la palabra «*impasse*»? Que, para Antoinette Fouque, la sexualidad lesbiana no llega a la genitalidad, que a su juicio es la realización plena de la «libido 2» femenina, bajo el signo de la *libido creandi (creare* en latín es, al mismo tiempo, «crear» y «procrear»). «Apresurémonos a elaborar una teoría de la genitalidad antes de que la diferencia de los sexos desaparezca en el movimiento *queer* y el indiferencialismo feminista».

Antoinette Fouque llama a reconocer la «irreductible diferencia de los sexos, la disimetría y el privilegio de las mujeres en la procreación», a restablecer la realidad del origen humano carnal y sexuado, y a reemplazar la envidia por la gratitud. Pero ¿la realización de una mujer pasa necesariamente por el esquema heterosexual y la maternidad? Esas ideas explican claramente el apartamiento de Monique Wittig —«lesbiana radical»—, cofundadora con Antoinette Fouque del MLF, en 1968.

¿Un «tercer género»? Monique Wittig. «Ellas dicen, toma tu tiempo, considera esta nueva especie que busca un nuevo lenguaje[139]». Después de escribir varios textos en los registros erótico y poético, Monique Wittig (1935-2003) —traductora, entre otras obras, de *El hombre unidimensional*, de Herbert Marcuse, en Éditions de Minuit, en 1968— presentó en *El pensamiento straight* una teoría política del «lesbianismo radical». Le negaba a la definición de lesbiana cualquier relación positiva o negativa con el falo y se inscribía en un rechazo a la heterosexualidad proveniente de la elección, de

la decisión, del acto político. «El concepto de lesbiana es el único que conozco que está más allá de las categorías de sexo (mujer y hombre), porque las sociedades lesbianas no se basan en la opresión de las mujeres y porque el sujeto designado (la lesbiana) *no es* una mujer, ni económica, ni política, ni ideológicamente» («No se nace mujer», 1979). Para ella, la liberación de las mujeres solo podía llegar a través de una ruptura total con la realidad y la simbólica heterosexual, violenta en sí misma, en un acto de separación: hacía visible esto con un cartel colocado en el umbral de su apartamento: *Female only*.

Consecuencia: su alianza paradójica en Francia, a partir de 1997, con los gays, los enemigos de ayer, ellos mismos separatistas, que la pusieron de moda, considerándola como la versión femenina del comunitarismo gay. Más tarde, la corriente *queer* haría de Monique Wittig una figura tutelar de su movimiento.

Su lesbianismo provenía de un extraño voluntarismo. Si era político, ¿podía ser el resultado de una decisión? ¿Se elige ser lesbiana, desear el cuerpo de otra mujer? ¿Es una elección libre del tipo de un compromiso revolucionario o resistente? Marie-Jo Bonnet lo pone en tela de juicio en un libro tan sensible como crítico: ¿qué es lo que una mujer desea cuando desea a una mujer?

¿Enamorada de otra mujer? Marie-Jo Bonnet se opone a Freud y a Simone de Beauvoir, e implícitamente a Antoinette Fouque y Monique Wittig, al definir al lesbianismo no como relacionado con el sujeto deseante (¿qué es ella?) sino a su objeto de amor: otra mujer (¿a quién ama ella?). A su juicio, no hay una elección voluntarista, sino un inconsciente que ella admite no conocer. ¿Cuál es la relación del deseo con su objeto? ¿Decidimos desear a una persona, y sabemos por qué deseamos a esta y no a aquella? (Problemática muy spinoziana: los seres humanos «se creen libres porque son conscientes de sus deseos e ignorantes de las causas que los determinan para actuar»). «El Otro» de la lesbiana no es un varón, del mismo modo que ella no es ni quiere ser el Otro de un varón. Ella impugna también la idea de que la lesbiana busca en otra mujer un sustituto edípico de su madre. Aunque admite que la historia personal de muchas lesbianas «empieza por un encuentro de amor frustrado con su madre», no extrae de esto una idea recíproca universal: muchas lesbianas han vivido en su primera infancia una relación muy negativa con sus madres y muchas heterosexuales, una relación muy positiva con las suyas. Para Marie-Jo Bonnet, lo que una mujer desea en otra mujer no es a su madre, ni la esperanza de realizar una fusión con ella,

sino a una mujer diferente que no es ella misma, aun pareciéndose a ella anatómicamente. Otra, que posee un cuerpo y un sexo de mujer. Puede hacerlo, porque los géneros (construcción cultural) no están inscritos en el inconsciente, mientras que la diferencia entre los sexos está polarizada allí «por el solo hecho de que hemos tenido un padre y una madre». Ese deseo por «otra-parecida» da lugar al amor por un ser que no es solo objeto del deseo sexual, sino una individua completa en una «dialéctica del sí y del otro» que se instaura, aunque se produce al margen de la diferencia anatómica. Una lesbiana no busca a su madre a través de una mujer, sino un nuevo nacimiento restaurador del sí y de la imagen perturbada de su propio cuerpo, que le permite reconquistar una identidad propia. Este nuevo nacimiento no se obtiene solo en la relación psicológica interindividual con otra mujer, sino también en la relación con toda una historia: la de la cultura lesbiana que constituye como una tierra natal y mental. Marie-Jo Bonnet trata de reavivar esa cultura literaria y artística, lugar de revitalización.

Historia y cultura lesbianas. La homosexualidad tiene sus cartas de nobleza desde la más lejana Antigüedad. En los textos, recordemos a Safo (siglo VII antes de nuestra era), una de las primeras poesías líricas de la Antigüedad, la voz femenina más antigua que llegó hasta nosotros, a pesar de sus destrucciones intencionales. Después, Sócrates, Platón, Aristóteles y tantos otros. La Antigüedad griega, luego romana —¿por ser politeísta?— fue relativamente tolerante con la homosexualidad. Podía ser reprobada, pero no era penalizada. Por eso, la poética homosexual se alimenta de sus figuras nostálgicas. La Antigüedad grecorromana sigue siendo la tierra natal y mental de la cultura homosexual que la tradición judeocristiana, y luego la islámica, ha vilipendiado. Recuerdo la terrible censura bíblica: «Si un hombre se acuesta con un hombre como se hace con una mujer, ambos han cometido abominación. Morirán sin remedio; su sangre caerá sobre ellos» (Lv 20, 13).

La modernidad occidental, como la Biblia, no penaliza específicamente el lesbianismo, al que ignora, pero marginaliza o censura sus obras, cuando no son objeto de una autocensura de sus autores. Hay que buscarlas con lupa. Marie-Jo Bonnet, que intenta establecer esa cultura literaria lesbiana a partir del Renacimiento, descubre ese deseo en la pasión de Madame de Sévigné por su hija, Madame de Grignan: una mujer desea el cuerpo, las caricias de una mujer, se emociona con ellas, sueña con ellas y se lo dice. En *Lélia*, de George Sand, novela contemporánea de su relación con Marie Dorval, el amor entre dos mujeres se desarrolla entre dos hermanas: Pulchérie goza por primera vez besando a su hermana Lélia. Autocensura más tardía: la lesbiana

Marguerite Yourcenar escribe historias de homosexualidad masculina, *Memorias de Adriano*, *Alexis o el tratado del inútil combate*, pero ninguna de homosexualidad femenina. Recordemos también la novela *Orlando*, de Virginia Woolf, que ofrece la máscara de una fábula andrógina a su relación con Vita Sackville-West. En el siglo XX empezaron a aparecer escritos francamente lesbianos, en una semiclandestinidad ligada al escándalo.

Renée Vivien produjo una poesía llena de referencias antiguas: *Safo* (adaptación libre de los textos de la poeta), *Estudios y preludios, Una mujer se me apareció*[140]. La persona a quien le dedica «Lucidez» es probablemente su amante, la brillante Natalie Clifford Barney, antes vinculada a Liane de Pougy, autora de una novela que relataba los amores entre ellas, *Idilio sáfico* (1901), y produjo enorme escándalo. Natalie Clifford Barney, hija de la pintora Alice Pike Barney y de un magnate norteamericano, también escribió una colección de poemas, que publicó por su cuenta. Su padre mandó quemar todos los ejemplares y quiso casarla en Estados Unidos. Ella le dijo que solo aceptaría a un partido: lord Alfred Douglas, el examante de Oscar Wilde. Ya sin esperanzas, su padre le permitió regresar a París, donde tuvo una gran cantidad de aventuras lesbianas: Eva Palmer, Lucie Delarue-Mardrus, Colette, Élisabeth de Gramont. Ella misma confesó unas cuarenta, entre las cuales había mujeres casadas y madres. Muchas lesbianas o bisexuales se reunían a su alrededor en el salón que mantuvo durante sesenta años: Gertrud Stein, Djuna Barnes (*El bosque de la noche*), mujeres que contribuyeron a la producción de una cultura lesbiana.

Alrededor de la década de 1950, se desarrolló una literatura lesbiana que fue bastante elíptica (Françoise Mallet-Joris), marginalizada o parcialmente censurada por la edición (Violette Leduc). A partir de 1970 algunas novelistas pudieron escribir sobre la pasión lesbiana sin máscaras, como Nina Baraoui, en *La vida feliz*. Otras permanecieron en la negación o la elisión, como Christine Angot y Anne Garréta. En las artes plásticas, se conocen las pinturas de Courbet, que muestra lesbianas (*Las amigas. Pereza y lujuria*). Son menos conocidas las de Louise Breslau (1857-1927), Suzanne Ballivet (ilustradora de *Dafnis y Cloe* de Longo, pero también de un texto atribuido a Alfred de Musset, *Gamiani*, que se refiere a amores sáficos), Louise Janin, Louise Abbéma y Claude Cahun, porque se conocen menos, en general, las obras plásticas de mujeres. Marie-Jo Bonnet trató de reparar esos dos olvidos en varios libros: uno, ampliamente ilustrado, sobre *Las mujeres en el arte* (pintoras o autorretratistas), el otro, un ensayo, *Las dos amigas. Ensayo sobre la pareja de mujeres en el arte*.

Una cultura lesbiana todavía escasa y marginal empezó a aparecer también en el cine. *Le Bal des chattes sauvages*, de la suiza Veronika Minder, documental sobre la homosexualidad femenina a través de las épocas, traza cinco retratos de lesbianas de edades diferentes. La mayor tiene noventa y cuatro años y la más joven, veinte. Este film ofrece la ventaja de disipar muchos prejuicios sobre las lesbianas: sobre su masculinidad o su feminidad, y también inscribe sus propios prejuicios, admitidos. Una mujer, por ejemplo, dice que detesta a las lesbianas que se muestran masculinas; otra, que sintió un flechazo por su amiga por su aspecto masculino. También se descubre allí que una lesbiana puede ser bisexual y no sentir forzosamente repugnancia por el sexo masculino, puede haber estado casada, volver a la heterosexualidad, o puede experimentar también un deseo de maternidad y llevarlo a la práctica. Recordemos que Safo no era solamente homosexual, sino bisexual, y quizá, madre de una niña.

Multiplicidades lesbianas. ¿Cuál es la conclusión? Que no existe LA lesbiana, sino que hay lesbianas. Hay tantos lesbianismos como lesbianas.

Otros amores lesbianos modernos: Modesta, el personaje de Goliarda Sapienza, en *El arte del placer*[141]. Esta novela de una sensualidad generosa y casi universal que desborda lo humano para irrigar todo lo que existe, los animales, los vegetales, los paisajes, desarrolla a lo largo de más de 600 páginas las tribulaciones de una mujer asombrosa, Modesta, apodada «Mody», en el contexto siciliano anarquista de la primera mitad del siglo XX. Cosa rara: la novela empieza por referirse al autoerotismo de la protagonista niña (masturbación que no es solamente clitoriana); luego, a una iniciación al heteroerotismo de la caricia con un joven, y después a su desfloración por parte de su padre, la sucesión de sus amores-pasiones sin ningún límite de sexo o de género: la joven Béatrice, un hombre maduro, otros hombres de diversas edades, una lesbiana. Modesta pasa por todas las experiencias que puede atravesar un cuerpo de mujer, entre ellas, varias maternidades vividas en cada oportunidad con fervor y sensualidad, y nunca, a pesar de su severa educación religiosa, con sentimiento de culpa, ni siquiera de transgresión. Heterosexualidad, homosexualidad, bisexualidad: Modesta atraviesa todos esos territorios con la mayor alegría. En los términos del lenguaje *queer*, sería catalogada como una «hembra cisgénero omnisexual»: una «persona cuya orientación sexual se dirige hacia personas de todos los sexos posibles, en forma alternada o simultánea». Pero entonces cabría la pregunta: ¿Modesta es una lesbiana? Algunos/as lo discutirían en virtud de las representaciones que

ellos o ellas se hacen de la lesbiana. Otros/as dirían que sí, como Marie-Jo Bonnet, que define simplemente a la lesbiana como un sujeto de sexo femenino que desea y ama el cuerpo de otra mujer.

La teoría *queer* daría una respuesta ambigua, sea por omitir el término lesbiana, demasiado cisgénero, sea porque (desde un punto de vista wittiguiniano) Modesta no es una lesbiana, no está separada, ya que acepta y desea el amor de un hombre y por un hombre, del cuerpo y del sexo de un varón.

Si una mujer o un varón pueden plantear su sexualidad en la independencia de su sexo anatómico o biológico, se la/o debe considerar bajo el ángulo del género: término nuevamente introducido para dar cuenta de nuevas políticas sexuales y para legitimarlas. Lo vimos varias veces: el lenguaje es confuso. Monique Wittig tiene razón en este punto. Por eso, nuestra investigación nos lleva necesariamente a una reflexión sobre el lenguaje, el género gramatical y el género sexual.

¿Cómo pueden hacer las mujeres, cualquiera sea su género, su orientación o sus preferencias, para reapropiarse de un idioma, una gramática, una morfología y una sintaxis que las han exiliado durante tanto tiempo?

PROBLEMÁTICAS RECIENTES: VIAJE PARCIAL A LOS NUEVOS FEMINISMOS

Paridad política. El bonete de burro de la excepción francesa. ¿Por qué la primera «patria de los derechos del hombre» —que es también la patria (teórica) de los «derechos de la mujer» de Olympe de Gouges y del feminismo histórico— es una de las últimas naciones del mundo que les otorgó el derecho al voto a las mujeres? ¿Por qué pasaron noventa y seis años entre el derecho al voto de los hombres, declarado en 1848 «sufragio universal», y el de las mujeres: 1944 (un poco menos que en Suiza, ciento veintitrés años: 1848-1971)? ¿Por qué las mujeres que ejercen funciones de gobierno se encuentran todavía hoy en el «tercer grupo» (de 5 por ciento a 14 por ciento), junto con Italia, Hungría, Brasil y Estados Unidos, pero también Sudán, Etiopía, Mali, Rusia, India e Indonesia? ¿Mientras que Suiza, Portugal, Inglaterra, Canadá, México, Perú, Angola y Tanzania se sitúan en la segunda (de 15 por ciento a 24 por ciento), y España, Alemania, Holanda, Austria, las naciones escandinavas, la Argentina, China y Australia se ubican en el primero (25 por ciento y más)? ¿Por qué Francia nunca tuvo una presidenta de República, y una sola vez, por algunos meses solamente (diez y medio), una «primera ministra»? ¿Ni tampoco una reina —contrariamente a Inglaterra, España, Bélgica, Dinamarca, Holanda, Rusia, etc.? ¿Por qué

merece entonces el «bonete de burro» de la representación política femenina, y por lo tanto, de la decisión, al menos entre las repúblicas democráticas europeas? ¿Por qué la eventualidad reciente de una candidatura femenina a la presidencia de la República por un gran partido político «de izquierda» causó, en el interior mismo de ese partido, semejante oposición masiva, que se expresó, además, en un lenguaje absolutamente misógino? («La elección presidencial no es un concurso de belleza»; «¿Quién va a cuidar a los niños?»).

La ciudadana paradójica. Existe una sorprendente contradicción entre la intensidad de las luchas feministas en Francia y la casi nula presencia de mujeres en el terreno del poder político. La legislación sobre la paridad es tan radical[142] que, si fuera rigurosamente aplicada, Francia se encontraría súbitamente en el *primer puesto* de las naciones del mundo, en cuanto a la paridad política. ¿La «tortuga francesa» alcanzaría, y hasta sobrepasaría, a las bellas «liebres» extranjeras?

Este punto de partida «hexagonal», en una especie de síntesis, nos lleva a una reflexión más general, mundial, histórica y geográfica sobre la cuestión de las mujeres y del poder. Semánticamente, la palabra «paridad» implica la idea de ser «parejos». Su sentido más parecido es el de «igualdad», con una connotación más estrictamente cuantitativa. La igualdad puede ser «moral» o jurídica. La paridad debe ser algo práctico que se cuantifica, como la «paridad de las monedas». Aplicada al terreno de las relaciones entre mujeres y hombres, es un neologismo[143].

La expresión «paridad política» apareció en Francia en los años 90, bajo la forma de una controversia, un debate, una polémica y una proposición. Su primer uso se debe a la jurista francesa Claudette Apprill, secretaria del Comité por la igualdad entre las mujeres y los hombres del Consejo de Europa en Estrasburgo. Lanzó ese concepto después de haber atacado «la legitimidad de los hombres para decidir, a lo largo de los siglos, sin hesitar, sobre la condición de las mujeres, para controlarlas y aplicarles su propia ley, despojándolas de sus derechos fundamentales al mismo tiempo que proclamaban en voz alta que esos derechos eran inalienables e indivisibles, despersonalizándolas al hacer que abandonaran su apellido por el de ellos, cuando se casaban[144]».

Entre 1989 y 2000 —fecha en que se votó la ley—, la lucha continuó con muchos inconvenientes. Citemos «El manifiesto de los diez por la paridad» (*L'Express*, 6 de junio de 1996), firmado por mujeres de diversas orientaciones políticas: Michèle Barzach, Frédérique Bredin, Édith Cresson, Hélène

Gisserot, Catherine Lalumière, Véronique Néiertz, Monique Pelletier, Yvette Roudy, Catherine Tasca y Simone Veil. Para «llegar por etapas a la paridad», dicen ellas, se necesita una política voluntarista de los partidos, del gobierno y de las asociaciones femeninas. Se piensa entonces en un umbral de un tercio de los elegidos para cada asamblea, la limitación drástica de la acumulación de mandatos que permitiría liberar varios miles de escaños, el financiamiento de los partidos políticos en función del respeto a la paridad por parte de sus dirigentes y sus elegidos, la designación de mujeres en puestos de responsabilidad del Estado y del gobierno, la adopción de una legislación sobre el sexismo semejante a la del racismo. Se piensa en modificar la Constitución para introducir «discriminaciones positivas». El concepto de *paridad* se diferencia entonces al mismo tiempo del de *igualdad* (abstracta, «moral» o «metafísica»), en la que puede comprobarse precisamente su carácter engañoso, y del de *cupos*, que designa una proporción fijada en forma arbitraria y convierte a las mujeres en una nueva «minoría». Claudette Apprill propuso en 1997 un «umbral de paridad» cercano al 50 por ciento. ¿Increíble utopía? ¿Verdadera revolución política, en ruptura con las tradiciones de un pasado varias veces milenario?

La expresión «paridad política» dio la vuelta al mundo. En Grecia, en China, en Estados Unidos y en todos los países de lengua anglosajona.

Debates y enfrentamientos. Incluso antes de que surgiera la expresión «paridad política», en 1986, la idea de paridad apareció en las feministas francesas. Arc-en-ciel, un pequeño grupo compuesto por ecologistas y feministas, practicaba la paridad en su organización: en las reuniones, las mujeres y los hombres tenían el mismo tiempo para hablar. El grupo Ruptures (Odette Brun y Monique Dental) empezó a popularizar la idea. En 1988, los Verdes franceses incluyeron la paridad en sus estatutos y la pusieron en práctica para designar a sus candidatos a las elecciones. Claudette Apprill sometió la idea de «democracia paritaria» al Consejo de Europa. La Comisión de Bruselas creó en 1992 una red europea de expertos encargados de esa cuestión. El mismo año, en Atenas, la primera cumbre «Mujeres y poder» finalizó con esta proclama: «La democracia impone la paridad en la representación y la administración de las naciones». Muchas feministas se apoderaron del término, denunciando las insuficiencias de las definiciones formales de la igualdad, nacidas de la teoría del individualismo liberal: «La democracia *formal*, la democracia *igualitaria* es un engaño, porque permite la confiscación del poder por parte de un pequeño grupo de hombres que hace

de la “representación del pueblo” su profesión y excluye, más allá de las mujeres, a la abrumadora mayoría de la población francesa».

El movimiento paritarista francés encontró su texto teórico en *¡Al poder, ciudadanas! Libertad, igualdad, paridad*, escrito por Françoise Gaspard, Claude Servan-Schreiber y Anne Le Gall. Allí se muestra que «el concepto de individuo definido por los revolucionarios correspondía al episodio decisivo, para las mujeres, de la pérdida de sus derechos políticos». La ley debió corregir esa discriminación, por un lado diciendo que el sexo era una causa ilegitima de exclusión, y por otro lado, ampliando el estatus de individuo para que incluyera a las mujeres, que ya no eran presentadas como inferiores o ineptas. Varias redes feministas (Antoinette Fouque, Régine Saint-Criq, Choisir, La Cause des Femmes, Gisèle Halimi) aportaron a esta lucha manifestaciones, coloquios, peticiones, intervenciones mediáticas, animadas por la doble intención de hacer visible hasta en los menores detalles el abismo que separa a los principios de la práctica en la República, y de exigir una respuesta política de los hombres que estaban en el poder o aspiraban a él a la cuestión de la exclusión casi total de las mujeres de la vida pública. Ninguno de esos proyectos ponía el acento en una «identidad femenina» abordada de un modo «esencialista». Solo pedían que terminara la discriminación real estableciendo una nueva regla del juego político. La red Mujeres por la Paridad (predecesora de Mañana la Paridad) interpeló a todos los candidatos que competían en las elecciones legislativas de marzo de 1993 para hacerles suscribir la Declaración de Atenas y la instauración de la paridad: primer intento de presión sobre la clase política. Un «Manifiesto por la paridad» fue firmado por 577 personas (la cantidad exacta de diputados de la Asamblea Nacional): 289 mujeres y 288 hombres. Ese texto destacaba las desigualdades del sistema y afirmaba que el minúsculo número de mujeres electas era una ofensa a la democracia y una vergüenza para Francia.

Sin embargo, la idea de paridad no encontró en todos un eco favorable. Hubo resistencias. Sus oponentes se dividían en tres grupos: los antifeministas tradicionales, que, como Philippe de Gaulle, consideraban que «desde que el mundo es mundo», las mujeres están hechas para tener hijos y los hombres para gobernar el universo; algunos intelectuales y grupos de izquierda que sostenían que la paridad implicaba un «esencialismo» y que los derechos formales (políticos) eran abusivamente privilegiados en relación con otros derechos más importantes, económicos y sociales; y por último, los (y las) que temían que se reemplazara el «individualismo republicano» por un comunitarismo «a la norteamericana».

En estos dos últimos grupos figuraba un buen número de «feministas». En la extrema izquierda, se decía que la paridad daría la impresión de que «las mujeres solo podían acceder a la política como miembros de un grupo homogéneo[145]». Para muchos, el debate sobre la representación no era más que un entretenimiento liberal destinado a hacer olvidar las desigualdades económicas profundas de la sociedad francesa. El propio Pierre Bourdieu, que apoyaba al principio la paridad, se preocupó por la intensificación de un universalismo ficticio que favorecía a las mujeres provenientes de las mismas regiones sociales que los hombres que estaban en el poder.

Las que más se oponían a la paridad eran las «feministas republicanistas», encabezadas por las ultrabeauvoirianas Élisabeth Badinter y Danièle Sallenave. En 1999, Élisabeth Badinter acusó a la paridad de querer «concretizar» lo universal que, por definición, debía permanecer abstracto[146]. El lugar de las mujeres en la esfera política era sin duda desolador, pero era necesario luchar con todas las fuerzas «para proteger las bases de la República una e indivisible», el concepto de individuo abstracto. Según Danièle Sallenave, escritora y redactora de *Le Monde des livres*, la paridad supone un «restablecimiento general de todas las diferencias naturales, o consideradas como tales»: el uso obligatorio de la barba para los hombres y del velo para las mujeres, prohibición del uso del pantalón para las mujeres y, para los hombres, de camisas rosadas, aros en las orejas y cabello largo, prohibición de la homosexualidad, aplazamiento *sine die* del Pacs (Pacto Civil de Solidaridad: unión civil entre dos personas de sexo diferente o del mismo sexo), fin de la mixidad en las escuelas, etc. Danièle Sallenave también expresó el temor de que la República se deslizara hacia el «comunitarismo a la norteamericana», suponiendo que las mujeres constituyeran una «comunidad» cuando se las define como tales, asignándoles una «biología». Se volvería a esa antigüedad ya superada que consiste en sostener que existen mujeres y hombres. Pero no existen, ya que fueron reemplazados por lo indefinido de los «géneros», libre presentación de cada individuo.

Évelyne Pisier, profesora de Derecho Público y de Ciencia Política de la Universidad París I, que nunca abogó por la «eliminación de los sexos», considera que la paridad política enarbolada por la izquierda no es «de izquierda». Los paritaristas «reclaman para las mujeres un privilegio». «Al hacer de la dualidad sexual un principio constitutivo de la humanidad, la izquierda paritarista cambia de principio. Renuncia a luchar por el reconocimiento plural de los seres humanos» («Contre l’enfermement des

sexes», *Le Monde*, 11 de febrero de 1999). ¿Una mujer en el poder no sería más capaz de pensar en la pluralidad de los seres humanos? ¿Una mujer solo puede razonar «como una mujer» y «para las mujeres»? ¿Un hombre en el poder hace abstracción de su sexo?

¡Socorro, extranjeras! La paridad se aplica de la mejor manera en los países escandinavos, gracias a medidas voluntaristas. El movimiento Écolo da una explicación del sentido de la paridad que parece claro, existencialistamente realista, e incluso materialista[147]. Más allá del principio universalista en el que la mujer y el hombre desaparecen ante el concepto teórico y abstracto de «ciudadano», *la paridad es un principio fundamental de la democracia* según el cual, puesto que el conjunto del «pueblo» representado abarca a individuos de ambos sexos, no hay razón para que los lugares de representación sean ocupados mayoritariamente por representantes de un solo sexo (Birthe Pedersen). El argumento de que la paridad se parecería a un «comunitarismo» es absurdo, ya que se trata de la *mitad* del género humano. Una «comunidad» supone, si no una unidad étnica o cultural, al menos una unidad o «semejanza» en la clase de vida, de costumbres, de creencias, de «valores». Podría hablarse de «comunitarismo» en rigor —poniendo un centenar de comillas— si los postulantes a los cargos políticos solo tuvieran como objetivo «representar a las mujeres» y decidir por ellas.

¡Y sin embargo se mueve! La ley sobre la paridad se promulgó finalmente en junio de 2000[148]. Esa ley obliga a los partidos políticos a presentar (no a elegir) una cantidad igual de hombres y mujeres en las listas, y establece una penalidad financiera para los partidos que no respeten ese principio al designar candidatos para las elecciones legislativas. A partir de julio de 2000, los departamentos que elegían por lo menos tres senadores (anteriormente, por lo menos cinco) empezaron a votar por sistema de lista. En abril de 2003, después de la reforma de los modos de votación para las elecciones regionales y europeas, se instauró una alternancia estricta entre hombres y mujeres. En julio de 2003, el restablecimiento de la circunscripción uninominal en los departamentos que eligen tres senadores perjudicó la aplicación del principio de paridad, porque el Consejo Constitucional declaró que el legislador tiene la posibilidad y no la obligación de favorecer el acceso igual de los hombres y las mujeres.

Obstáculos. El miércoles 8 de marzo de 2006, Gisèle Halimi, abogada y fundadora de Choisir-La Cause des Femmes, una de las primeras militantes por la paridad, declaró que, casi seis años después de su promulgación, esa medida era una «conquista engañosa» para las mujeres. No por adhesión

tardía a las objeciones de los izquierdistas y de los «republicanistas», sino por comprobar que la vieja reacción antifeminista seguía ganando. Los partidos políticos que tienen dinero *pagan* multas que les permiten no aplicar la ley. La UMP pagó 4,2 millones de euros, dice Halimi, por haber presentado a las legislativas de 2000 solo un 19 por ciento de candidatas, y el PS 1,6 millones de euros, por haber presentado solo un 34,5 por ciento de candidatas. La abogada de La Cause des Femmes denuncia el déficit de la representación femenina desde el punto de vista de una ética democrática y revela que la introducción en la ley de un concepto cuantitativo y «práctico» no ha logrado vencer todavía las antiguas resistencias. Como consecuencia de la ira manifestada por las paritaristas y las diputadas socialistas, el martes 21 de marzo de 2006, el comité central del PS se comprometió a presentar por primera vez un 50 por ciento de mujeres para las legislativas de 2007.

Ese mismo día, muchas mujeres pertenecientes a diversas corrientes del PS protestaron contra las propuestas de la dirección, porque había otras maneras de desviar la ley: elegir, después de realizar sesudos cálculos, a mujeres para las circunscripciones que se sabe de antemano que se perderán y reservar a las buenas, las que se ganan, para los hombres. Como lo habían denunciado ya las paritaristas desde el principio.

Maternidad no tan natural. La génesis de una o varias criaturas en el cuerpo de una mujer, la concepción intrauterina, la gestación, el parto y los cuidados al recién nacido, como el amamantamiento, ya complicaban la cuestión de la maternidad «natural» en los textos antiguos. Las vicisitudes como el abandono, la guerra, la enfermedad, la muerte, los partos anónimos, la adopción, la entrega del bebé a un ama de leche, complicaban el panorama de una maternidad que se quería presentar como algo natural. Las biotécnicas que surgen en la actualidad suscitan nuevos debates. Marcela Iacub, por ejemplo, propone una definición puramente jurídica de «la madre» y de la maternidad (*L'empire du ventre*). Reivindica la igualdad de los derechos de las mujeres a la maternidad y alienta todas las técnicas biomédicas que les permiten acceder a ellas: los tratamientos de la esterilidad femenina van desde la hormonoterapia hasta la *FIV (fecundación* in vitro*)* o la *inseminación artificial*. Denuncia las dificultades de la adopción y las restricciones que obstaculizan el parto anónimo en nombre de un *derecho del niño a conocer su origen*. Marcela Iacub defiende también el derecho de las mujeres a «no ser madres», conforme a esas reivindicaciones feministas de base: derecho a la anticoncepción y al aborto libre y gratuito.

Marcela Iacub elogia el Código Napoleón, que le permitía a la mujer una «suposición de parto[149]», y afirma que no es la carne lo que hace a la madre, sino la pura *voluntad*. Es madre la que decide serlo en el marco de un contrato jurídico. Esto resolvería las cuestiones litigiosas de las «madres sustitutas».

Pero esta legitimidad jurídica de la maternidad supone la duración y la constancia del compromiso, posible en el marco de un matrimonio indisoluble: ¿el progreso sería volver a él? Eso significaría olvidar las fluctuaciones de la «voluntad» humana. ¿Qué decir cuando una pareja, después de decidir retribuir a una madre sustituta que cumple su misión hasta el final, se arrepiente una vez nacida la criatura, sea porque terminó su convivencia, sea porque la sustituta da a luz dos o varios niños, o porque el bebé es discapacitado, enfermo o deforme? Hay muchos de estos casos. ¿Qué decir también cuando la «madre sustituta», al salir de la necesidad inmediata, cambia súbitamente de idea y decide conservar al niño? ¿Quién es entonces la madre?

Biotécnicas modernas. Estadísticamente, la «reproducción asistida» es ante todo «maternidad asistida»: un intento médico de remediar la esterilidad femenina en el marco de la pareja por ausencia de ovarios o trompas, deficiencia ovárica o menopausia precoz.

Sus técnicas corroboran el aspecto de *proyecto* de la maternidad, tan poderoso que recurre a operaciones costosas, largas y a menudo dolorosas: hormonoterapias («bombardeo» doloroso y larga vigilancia), inseminación del esperma congelado del hombre de la pareja cuando hay problemas con la fecundación natural en la mujer, el hombre o su conjunción. Esta intervención exige una preparación, exámenes dolorosos (*histerosalpingografía*), tratamientos prolongados y no siempre eficaces: se da menos de un embarazo cada diez intervenciones. También existe la inseminación con el esperma de un donante en caso de infertilidad del hombre de la pareja. En Francia, los «bancos de esperma» (CECOS) están estrictamente reglamentados. Exigen una entrevista de motivación, gratuidad y el anonimato del donante, y una espera de por lo menos dos años. En Estados Unidos no existe ninguna reglamentación. Se puede comprar esperma sin problema.

Si hay un fracaso o un obstáculo material a la maternidad, como la falta de trompas uterinas, se puede intentar una fecundación *in vitro*: producción con hormonoterapia de óvulos fecundos, extracción de óvulos (doloroso) y de esperma (menos doloroso, salvo en caso de anomalía de los canales deferentes, en los que se practica una biopsia), puesta en contacto de los óvulos fecundos y los espermatozoides, y producción en probeta de varios

«huevos fecundados», porque solo se puede hablar de «embriones» después de la implantación en el útero. Esos huevos congelados se implantan —también dolorosamente— en el útero, bajo vigilancia. Una eventual microinyección del espermatozoide en el óvulo (*Icsi = IntraCytoplasmic Sperm Injection*) es una práctica hoy bien dominada.

Las parejas lesbianas pueden lograr un embarazo mediante una donación de esperma (corriente, a menudo confidencial, escapando a la reglamentación), una FIV o una *Icsi* realizada con los óvulos de una de las mujeres y los espermatozoides de un donador, o con el producto de otros gametos exteriores. En un futuro próximo, serán abordados como técnicamente posibles la clonación —prohibida hasta ahora en Francia— o la fecundación de un óvulo enucleado de una de las mujeres por el óvulo de otra. Se abren nuevas posibilidades, con sus derivas posibles: la donación de óvulos (no se puede hablar de donación de «ovocito», porque este es un estadio incumplido del óvulo). Como la «donación» es poco frecuente, porque el acto es doloroso, es sustituida por la *venta* en los países sin reglamentación, como Ucrania, varios países del Este y Estados Unidos. «Los óvulos de una estudiante de Columbia valen menos que los de una estudiante de Harvard», señala Debora Spar (*The Baby Business*, Harvard Business School Press, 2006).

Veamos un protocolo de la donación de óvulos en Francia. La donadora debe tener menos de treinta y ocho años y ya ser madre, tener el consentimiento de su pareja y aceptar el anonimato. Se le extrae sangre en el tercer día de sus reglas para detectar enfermedades de transmisión sexual, los niveles hormonales y eventuales enfermedades genéticas. Mediante una estimulación ovárica, se intenta producir varios óvulos. Se aplican inyecciones de hormonas intramusculares o subcutáneas diarias durante diez a quince días. Se realiza un control hormonal y ecográfico cada dos días para tratar de evitar la hiperestimulación. Se extraen los óvulos bajo ecografía por vía vaginal, con anestesia local o general, en una internación de día. El peligro de efectos secundarios —además de la hiperestimulación— es mínimo para la donadora, pero corre el riesgo de un embarazo espontáneo. La donación es posible cuando se le han extraído varios óvulos a una mujer médicamente asistida que acepta ceder una parte de ellos a mujeres que lo solicitan en las mismas condiciones de reglamentación que los Cecos en Francia (anonimato, etc.). Los elementos extraídos son filtrados para eliminar los huevos portadores de anomalías genéticas. Si ninguna técnica puede

remediar la infertilidad femenina, queda la solución de la «madre sustituta», una práctica no exenta de litigios.

Maternidad subrogada. Esta práctica, prohibida en Francia, pero que suscita muchos debates en el espacio público, aunque el gobierno y los legisladores se opongan, es tolerada en varios países, entre ellos, Inglaterra y Estados Unidos. Con excepción de pocos casos de maternidad subrogada gratuita análogos a la donación de órganos (el caso de una mujer estéril cuya hermana se prestó a llevar a su hijo), en la mayoría de los casos, la práctica implica la *mercantilización del cuerpo* y la explotación del cuerpo de los pobres por los ricos, como en una venta de órganos, porque también se venden los riñones y los ojos. Una deriva posible de la gestación subrogada aparece en la satisfacción de una preocupación «estética» o de la voluntad de no perjudicar una carrera profesional: se trataría de procrear a «su» hijo, a partir de «su» huevo producido por la técnica de la FIV con «su» pareja, y por lo tanto, con los gametos de la pareja, entregándole la «carga» al cuerpo de otra mujer y conservando el «privilegio» de la criatura que nace, sin haber padecido las deformaciones estéticas del embarazo ni los sufrimientos del parto.

Los primeros litigios sentaron jurisprudencia: «padres biológicos» que no pagan la suma convenida, que cambian de idea, se separan antes del término o rechazan a un mellizo o a dos de trillizos, o al niño deforme que sin embargo nació «de los gametos de la pareja». Las parejas compradoras les exigen a las «sustitutas» una estricta higiene de vida: ni alcohol, ni tabaco, ni drogas. Además de los litigios, la práctica de la maternidad subrogada tiende a ignorar las interacciones físicas y psíquicas de la vida intrauterina.

¿Útero artificial? Una técnica mejorada evitaría litigios ético-jurídicos, poniendo a todo el mundo en igualdad con respecto a la procreación: hombres y mujeres, estériles o fecundos, homosexuales, solteros inveterados, jóvenes o viejos. Es la tesis que desarrolló Henri Atlan (médico, biofísico, «filósofo»), en un libro (*L'Utérus artificiel*, Éditions du Seuil, 2005). Sin embargo, uno se pregunta en todo momento si eso es serio o humorístico, o incluso de ciencia ficción, ya que a esta se refiere la cuarta parte del libro, como el invento en 1923 del término «ectogénesis» por parte del genetista John B. S. Aldane, que inspiró *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley. En un doble o triple juego, Henri Atlan presenta a veces la ectogénesis como una realidad ya existente, otras veces como un riesgo que se supone peligroso, y también como una solución de futuro para satisfacer la coquetería de las mujeres que desean tener un hijo sin que su cuerpo se deforme, o para seguir su carrera profesional: no se

necesitaría licencia por maternidad pre- o posparto, no tendrían hijos hasta el momento en que su carrera estuviera ya bien establecida. Todos los intentos que cita Atlan (norteamericanos, japoneses o chinos), realizados incluso sobre animales, fracasan. Atlan termina su libro con consideraciones mítico-metafísicas sobre Adán y Eva cuando salen del Edén y con conjeturas de cabalistas sobre el fin de la separación entre los sexos (*Le sexe des âmes*, de Charles Mopsik), que se parecen asombrosamente a las del muy cristiano Escoto Erígena, teólogo del siglo IX, para quien el *summum* de lo deseable es la resurrección de los cuerpos en el paraíso bajo una forma insexual. Atlan señala que la perspectiva del útero artificial es celebrada por los movimientos *pro-live* en Estados Unidos y en otros países: en lugar de matar a su feto, la madre que no quiera conservarlo podría darlo o venderlo a organizaciones, mucho antes de que se convierta en un bebé viable. Las consideraciones éticas o políticas que se pudieran oponer a esto nunca «detuvieron a la ciencia». Sin embargo, esta tropieza a veces con puras imposibilidades materiales.

Prostitución y pornografía. Algunas corrientes de pensamiento recientes, el «feminismo pro sexo», acompañado por sus últimas expresiones, «alt-porn» o «post-porn», afirman que la prostitución y la pornografía serían nuevas vías de liberación femenina. «Se habría podido creer —escribe Marcela Iacub— que con la revolución sexual, todos los estigmas que afectaban a la sexualidad múltiple o fuera del matrimonio de las mujeres desaparecerían, la prostituta gozaría de la misma promoción social que la madre soltera. De mujer manchada por una actividad reprobada, se convertiría en una trabajadora ni más, ni menos honorable que las empleadas de correo o las escritoras». Es también lo que reclama Ovidie, actriz de «films X», para la pornografía, que ejerció como profesión después de sus estudios de filosofía (*Porno Manifesto*, La Musardine, 2004). Abordemos este debate en el pensamiento feminista actual.

El término «pornografía» deriva del griego *pornê*, «prostituta» (de *pernemi*, «vender»: prisioneros, esclavos o mercaderías), y *graphen*: «escribir», «inscribir» o «dibujar». La palabra «pornografía» es un neologismo del siglo XVII (aparece en Restif de la Bretonne: escribir sobre la prostitución, escribir historias de prostitutas), aunque la práctica se remonta a la Antigüedad grecorromana. Algunos poetas (Catulo, Marcial, Petronio, Ovidio…) cuentan historias de prostitutas, y algunos artistas representan actos sexuales en un contexto venal (comprado). Se habla entonces de escritos «eróticos» u «obscenos». Del siglo XVIII al siglo XX en Occidente, todo un

sector de la literatura, a menudo acompañada de iconografía, se dedica a esas «historias de prostitutas». En la actualidad, el sentido del término ha cambiado. Designa, sin referencia directa a la vida de las prostitutas, la representación del órgano y del acto sexual por diversos medios técnicos: dibujo, pintura, foto, cine, vídeo, escritura, con el objeto de provocar la excitación sexual del público. «Prostitución» proviene del latín *prostituere*, «exponer en público», «exhibir».

Debates de hoy. Los «contra» pregonan la reglamentación y/o la abolición. Esta posición, la más común entre las feministas y la mayoría de las mujeres en general —no es así entre la mayoría de los hombres—, consiste en una tolerancia amistosa hacia las prostitutas (que se enrolaron a menudo en los batallones feministas en 1970-1980), unida a una condena radical de la prostitución y de la pornografía en nombre de una dignidad humana que rechaza la mercantilización de los cuerpos. Muchos hombres, en cambio, defienden el principio de la prostitución de las mujeres y no son nada benevolentes con ellas: las desprecian y ejercen violencia contra ellas, y llegan a veces al asesinato serial. Se le hizo un juicio en Canadá (Vancouver) a un excriador de cerdos por asesinar y cortar en pedazos a veintiséis prostitutas. Las legislaciones represivas atacaban a las personas prostituidas dejando de lado a la institución, que permanecía invisible (chulos, proxenetas, organización del tráfico internacional[150]). La prostitución movilizaba a una gran cantidad de mujeres y muchachas víctimas de maltratos sexuales y a menudo de incesto, condenadas a la miseria económica por falta de formación en un oficio reconocido, sin trabajo durante mucho tiempo o en la alternativa entre un trabajo sobreexplotado y la posibilidad de ganar mucho dinero en mucho menos tiempo.

La tolerancia a la prostitución de las mujeres parece hacerse a menudo en nombre de la consideración de «la mujer» como destinada «naturalmente» a la mercantilización de su cuerpo-sexo, al acoso sexual, al maltrato y a la violación. La jurista norteamericana Catharine A. MacKinnon[151] lleva adelante una lucha abolicionista en dos planos. MacKinnon es doctora en Derecho y en Ciencias Políticas, abogada de la Corte Suprema de Estados Unidos y profesora en varias universidades: impulsa el reconocimiento por parte de la Corte Suprema de Estados Unidos del acoso sexual como discriminación de sexo, e hizo que la ley estadounidense designara la pornografía y la prostitución como violencias contra las mujeres. No todos/as la apoyaron. Ella es un blanco privilegiado de otra corriente feminista: el feminismo pro sexo.

Las «pro». Según las feministas pro sexo, la prostitución y la pornografía, lejos de atentar contra los derechos de las mujeres, amplían el campo de las nuevas libertades femeninas. Si la revolución sexual post-68 legitimó una relación sexual con el consentimiento de los involucrados, «es perfectamente legítima la prostitución —escribe Marcela Iacub— en la que el consentimiento actúa en su estado más puro. A tal punto que se negocian las tarifas, se elige a los clientes, se establece de antemano lo que harán juntos, todas cosas que las personas movidas por la pasión no podrían hacer». La prostituta no vende su cuerpo: alquila sus órganos sexuales y vende un servicio sexual y no un *órgano sexual*.

Marcela Iacub responde a otro argumento: ¿el servicio sexual sería «demasiado íntimo» para ser objeto de un intercambio comercial, y una relación sexual debería implicar siempre deseo y placer? Esta concepción de la sexualidad es respetable, para ella, pero no hay derecho a imponérsela a todo el mundo. Por otra parte, dice, muchas personas consienten todos los días a una relación sexual por generosidad, rutina o cierto sentimiento del deber, y no por el deseo imperioso que lleva al placer. Esta argumentación serviría mucho más para el porno, ya que la mujer que se expone allí no vende un servicio sexual directo, sino solamente la *imagen* de sus órganos involucrados en un acto. Es el soporte fundamental del movimiento nacido en Estados Unidos hacia 1985, el «alt-porno» o «post-porno», o también «pro sexo», movimiento «post-porn-modernist»: este niega que todo lo referente a la sexualidad, incluyendo el cine porno, sea monopolio de los hombres. Por eso, esas mujeres, siguiendo el ejemplo de algunas realizadoras estadounidenses, empezaron a producir sus propios films porno, en los que introducían «su concepción» de la sexualidad, con una idea de liberación femenina. La actriz porno norteamericana Annie M. Sprinkle fue quizá la primera que usó la expresión «post-pornografía» para presentar su espectáculo *The Public Service Announcement*, en el que invitaba al público a explorar el interior de su vagina con un espéculo y una linterna. Los antiguos objetos abyectos de la representación porno (putas, mujeres, invertidos, trans y lesbianas) se convirtieron en sujetos de la representación, lanzando una mirada crítica sobre la pornografía dominante y sobre sus códigos tradicionales. «Porno antiporno» en suma, acompañado por una apología de la prostitución como liberación.

Existen, por supuesto, prostitutas libres, que ejercen su profesión con total independencia, con placer y hasta con amor.

Las grandes manifestaciones de prostitutas (1975 y 2002, en Lyon y en París, como reacción ante las legislaciones represivas de Sarkozy) no se apoyaron en ideologías que justificaran moralmente su práctica. Ellas no reclamaban respeto por su profesión, sino solamente ser respetadas individualmente como ciudadanas que votan y pagan sus impuestos: derecho a la vida, a la seguridad, a la libertad y a los ingresos. En cambio, hay algunas teorías esgrimidas por profesionales del porno: una profesión menos sometida a la necesidad en razón de la selección «estética» que se ejerce en ella, basada en el «canon» (pocas, feas, viejas o gordas), y en razón del carácter netamente más lucrativo de su práctica.

Feminismo pro sexo, experiencias y teorías. Varias actrices de cine X han dado testimonio de un desencanto en su práctica. Raffaëla Anderson (actriz del film de Virginie Despentes *Baise-moi*) relata en su libro *Hard* su desagradable experiencia[152]. Señala en los films X la falta de secreciones femeninas, el miedo a la suciedad del ano de la mujer y el tabú de la homosexualidad masculina, mientras que las escenas de lesbianas son habituales. El sociólogo Allan McKee comenta que los orgasmos femeninos solo representan el 15 por ciento de todos los que se filman: cuando ocurren, son con más frecuencia por *cunnilingus*, masturbación o uso de consoladores que por penetración vaginal.

¿Qué diferencia a lo «erótico» de lo «pornográfico»? El criterio de la «venalidad» no es suficiente: libros, films y fotos de temas eróticos también se relacionan con un mercado. El mercado de los juguetes sexuales y el de la lencería fina son eróticos, y no pornográficos. Michela Marzano, que le hizo una entrevista a Ovidie, propuso un buen criterio de esa diferencia: la realidad. En los films y representaciones pornográficos, el acto sexual y el goce son interpretados por cuerpos reales, filmados o fotografiados, mientras que las obras eróticas representan situaciones ficticias. El porno hace actuar cuerpos reales de hombres y sobre todo de mujeres. Que esos actos sean reales no implica que sean «realistas»: Ovidie y Raffaëla Anderson muestran cómo las exigencias del rodaje les quitan realidad a esos actos: posiciones difíciles, pero prácticas para la cámara, que abre el campo visual, «aseo» total del cuerpo femenino, que no tiene vello ni excreciones, fabricación de un acto regulado, en el cual el hombre de proporciones gloriosas nunca está flácido, y al final siempre goza y eyacula: algo que está muy lejos de la «realidad» del sexo.

La filmación o la fotografía de un acto real podría ser erótica y no pornográfica si no tuviera estas otras características: fragmentación del

cuerpo, visión de sus detalles separados en una forma que tiende a la violación, a la violencia y al desprecio. Título significativo de un film clase X: *Plein les trous (Agujeros llenos)*. Llamamos «pornográfica» a una obra escrita o plástica que muestra esa división del cuerpo sexuado «objetivado». Como lo mostró Anne-Marie Dardigna en *Les Châteaux d'Éros ou les Infortunes du sexe des femmes*, la mayoría de los textos «eróticos», desde Sade hasta nuestros contemporáneos, incluyendo los de las mujeres[153], muestran un sadomasoquismo en el que los hombres tienen el papel «activo» y las mujeres, el papel «pasivo». Muy pocas veces se ve lo inverso, como en el famoso Sacher Masoch (*La Venus de las pieles*).

Toni Bentley, exbailarina estrella del New York City Ballet, autora de varios ensayos[154], relata su propio descubrimiento de las «bienaventuranzas» de la sodomía, con una referencia a Sade: «Doy testimonio aquí a todas las mujeres voluptuosas que el placer que ellas experimentarán cogiendo por el culo superará siempre en mucho al que experimentarán haciéndolo por la concha» (*Filosofía en el boudoir*). «Uno tiene que estar arriba y el otro abajo. Uno al lado del otro, ¡qué aburrimiento!», dice Bentley. Rechaza la igualdad «democrática», que «mataría el deseo» y disminuiría el placer. «De costado, nadie puede ponerse de acuerdo sobre quién dominará [*sic*], quién será cogido y quién pagará el precio [*sic*]». Para Toni Bentley, «arriba o abajo» solo puede ser en un sentido: ella abajo y él arriba. Descubre con un asombro ingenuo una relación sexual muy común en muchos países con reglas patriarcales severas, que sirve para preservar el himen de las jóvenes a la espera del matrimonio: una relación que describen, por otra parte, todas las eróticas del mundo. Pero en ella, esa relación exclusiva se califica con el coeficiente «Bien», mientras que las demás tienen el coeficiente «Mal», en una configuración religiosa: la autora encuentra allí a Dios, al que busca desde la infancia, y del que su malévolo papá ateo la ha privado. Único modo de alcanzar el «paraíso» (le dedica un capítulo), que pasa por el sufrimiento, y «un precio muy caro a pagar»: una relación estrictamente «monógama», dependencia del sexo de un solo hombre al que llama *A-man*. Nada de tríos ni intercambios de parejas: eso es regresivo, incluso con respecto al erotismo masoquista de *Historia d'O*.

¿El «masoquismo femenino» sería, como dice Freud, un factor casi «natural» de la sexualidad femenina? ¿La penetración sería en sí misma sufrimiento y pasividad de la mujer? La existencia de un masoquismo masculino desmiente esos esquemas.

Queda todo por hacer. La revolución sexual anhelada por la revolución feminista (el eslogan: «Basta del esquema penetración/eyaculación») no se ha producido. Es normal. No se pueden cambiar las condiciones, las normas y los símbolos de una población mundial en algunas décadas. Como el modo de existencia del patriarcado no se transformó fundamentalmente, sus prácticas sexuales subsisten. Encuentran en el seno del liberalismo globalizado nuevas formas de perdurar. La pornografía moderna se las provee. ¿Por qué la *gratuidad* de muchos servicios (entre ellos, la exhibición de revistas en los kioscos y los bares)? En la pornografía como en la publicidad, está la dialéctica de lo gratuito y lo pagado. La pornografía invita a la compra, rápidamente ofrecida después de la consulta gratuita, y transmite una concepción consumista y globalizada de la sexualidad, en un libre intercambio regulado por la ley de la oferta y la demanda. Compro, luego soy. Esta concepción ultraliberal de la sexualidad coexiste (¿pacíficamente?) con otro modelo: fascista o nazi. No estamos lejos de ello con Ovidie, Toni Bentley, Pauline Réage… Al sadomasoquista le gusta jugar con los uniformes, las cruces gamadas, los cinturones. No contemos con esto para ofrecer nuevas vías de liberación sexual, ni con inventos en una complicidad «solar». Antiguas eróticas, como la del *Kamasutra*, integran cierto sadomasoquismo sabio: arañazos, pellizcos, mordiscos, y más, si los involucrados sienten ese deseo. Disfrutar de la «paliza», las cadenas o el látigo, sea uno hombre o mujer, no tiene nada de malo mientras se trate de una relación consentida y gratuita. El libro de Daniel Welzer Lang, *La Planète échangiste. Les sexualités collectives en France* (Payot, 2005) mezcla un poco los géneros: los «clubes *swinger*», inspirados en una generosa idea del 1968 utopista, resultan ser, en última instancia, lugares de reclutamiento de prostitutas. Internet, vehículo neutro *a priori*, podría y puede permitir libertades: contactos libres de individuos que desean encontrarse en relaciones absolutamente modernas, basadas en un «contrato hedonista». Decir qué quiere cada uno, elegirse, encontrarse en lugares neutros, gustarse, decidir, y por qué no, amarse. Es posible. Los *sex-shops* también tienen sus dialécticas: juguetes sexuales puestos al alcance tanto de las mujeres como de los hombres, para felicidad de unos y otras. Entramos aquí en un nuevo terreno: el de las relaciones consentidas, deliciosas y delicadas, que constituyen la materia de un «erotismo solar», para tomar los términos de Michel Onfray, opuesto al erotismo mortífero de Sade, Bataille y otros «erotocristianos».

Algunos antídotos. Recordemos el erotismo de Safo, Louise Labé, Colette, Renée Dunan, Joseph Delteil, Goliarda Sapienza, Arundhati Roy y

Benoîte Groult. Renée Dunan, feminista y anarquista de principios del siglo XX, que escribió bajo diversos seudónimos, publicó con el de Louise Dormienne una deliciosa novela erótica, *Les caprices du sexe*, en la que una mujer libertina sale vencedora de todas las trampas sexuales que le tienden. Un género intencional de «contra-*Justine o los infortunios de la virtud*», de Sade. La historia tiene un *happy end*. Leamos también *Los monólogos de la vagina*, de la estadounidense Eve Ensler, *Appeler une chatte… Mots et plaisirs du sexe* (Calmann-Lévy, 2004), de Florence Montreynaud. Se descubren allí mil cosas útiles: un vocabulario rico y variado en francés y en otros idiomas, anécdotas, mitos, leyendas, costumbres (todo un capítulo sobre los pelos), creencias, poemas, «bromas», metáforas y metonimias que giran en torno a esa cosa amada, odiada o adorada. Sin olvidar el *Kamasutra* a pesar de sus límites, y muchos tratados de erotología árabe, japonesa o china.

Mixtes cités? Poco después del 11 de septiembre de 2001 y la agitación que provocó en las «ciudades», Gisèle Halimi se rebeló contra el hecho de que borraran a las mujeres y a las muchachas de los medios de comunicación de Francia. ¿Dónde estaban las mujeres? Los diarios y las revistas interrogaban a los varones jóvenes. Los suburbios y las «ciudades» eran ellos. Las jóvenes eran excluidas de la escena y del discurso «político». A veces les daban la palabra a mamás afligidas. Gisèle Halimi señaló un fenómeno inquietante: la súbita regresión de la mixidad sexual, tanto en el plano mediático como en el plano real. Ese fenómeno datería, según Fadela Amara, futura fundadora del movimiento «Ni putas ni sumisas», de los años 1990, en los que pudo comprobar esa regresión brutal de la mixidad y de las conquistas feministas.

Igual ausencia de mujeres durante las revueltas del otoño de 2005 en Francia. Las ciudades no inventaron, pero radicalizaron, con un efecto de lupa, dice Fadela Amara, la regresión a escala mundial. La casa de la mujer y de la muchacha se convirtió en un lugar de reclusión, bajo los auspicios del «tribunal del barrio» que acentuaba el clivaje de las dos figuras: *la mamá* y *la puta*. Sobre la «sacralización» de la madre, la injuria mayor decía mucho (el objeto mayor de la injuria era el objeto de lo «sagrado», es decir, de lo prohibido): *Nique ta mère* (hijo de puta). Reducido entre los más jóvenes como *Ta mère!*, e incluso *Tam!*: un eufemismo. Cualquier mujer que no se comportara según el modelo de «la mamá» (quedarse en la casa, ocuparse de los hijos, usar la «ropa del pudor», obedecer y callarse) era prácticamente una *puta* que se podía usar a voluntad, hasta llegar al crimen.

Ola. En la sección «Rebonds» del diario *Libération* del 5 de agosto de 2004 podía leerse el despertar de una conciencia feminista en dos mujeres de veinticinco años. La nota estaba firmada por Alice Coffin y Laurence Alexandre, miembros de la Asociación Feministas del Tercer Milenio. Estas jóvenes mujeres laicas y anticomunitaristas deploraban la banalización del machismo en el mundo (rechazo de una ley antisexista, insultos y violencias contra las mujeres, monopolio de la calle por los hombres, de noche), y admitieron no entender «cómo las luchas antirracistas pudieron ignorar durante tanto tiempo las luchas antisexistas». Y terminaron diciendo: «No somos ni victimarias, ni superadas, ni racistas […]. En momentos en que tantos proyectos de sociedad se basan en un repliegue reactivo, nosotras, feministas, queremos ser nuevamente una fuerza de proposición positiva, visible en el campo social y político».

La mayoría de los movimientos de esta nueva época —lo que los diferencia del feminismo de 1968-1970— se autocalifican como *mixtos*. La mixidad es para ellos un objetivo y un medio. Como no puedo citarlos a todos, tomaré tres de ellos que, en formas diversas, incluyen el tema de la mixidad: «Ni putes ni soumises, Mix-Cité y Les Effronté-e-s».

Ni putas ni sumisas (NPNS, creado en marzo de 2003) no es el primero de esos movimientos, pero es uno de los más visibles porque partió directamente de las ciudades después de actos de violencia caracterizados: movimiento de mujeres y muchachas jóvenes al que se unieron hombres. Su denominación expresa justamente el rechazo de la alternativa mamá/puta, y propone un estatus de las mujeres provistas de derechos iguales a los de los hombres en la República laica. «No putas»: reivindican la integridad de su cuerpo y una sexualidad que ellas deciden. «No sumisas»: aspiran al trabajo y a la integración, la libertad en la vestimenta y una relación personal con la religión (creer o no creer, practicar o no). Este es el movimiento más atacado y el más «sospechoso», por los más variados motivos. Por los organismos racistas: esos «*beurs*» y esas «*beurettes*» (hijos e hijas de magrebíes) que se atreven a tomar la palabra y la calle. Por los organismos religiosos integristas: esas mujeres quieren eludir su control. Por los muchachos de los suburbios que las acusan de desvirilizarlos. Hablando «en su nombre», Alain Soral (*Misères du désir*, 2004) acusa a NPNS de presentar a las mujeres como víctimas y a los hombres como sus verdugos. Apoya a los cabecillas del barrio «a quienes Occidente quiere robarles las mujeres»: «Pobres las pequeñas magrebíes y africanas a quienes les impiden integrarse a la maravillosa República Francesa ciudadana —y al programa televisivo *Star Academy*—, mientras que

la mujer en tanga es el futuro del hombre» [*sic*]. Esas «*beurettes* telegénicas muy apoyadas por la *intelligentsia* del centro de las ciudades y el *show-biz*», según Alain Soral, criaturas completamente inventadas por el Partido Socialista como antes SOS Racisme, ocultarían la miseria económica que sufren los hombres de los suburbios. NPNS es atacado también por algunas feministas burguesas de los barrios elegantes, porque «victimiza» a las mujeres[155]; porque hace todo un escándalo con el tema de la violación, cuando «solo es un acto sexual como otros» (Marcela Iacub), solamente un «orgasmo frustrado». Atacado también por diversas expresiones de las ciudades que les reprochan a esas mujeres su desmesura y la «grosería» de su denominación: al parecer, es vergonzoso incluir la palabra «putas» en el nombre de un movimiento público. Atacado además por ciertos «republicanos» laicistas que lo acusan de estar manipulado por movimientos fundamentalistas, y por teóricos *queer*, porque parece remitir la violencia contra las mujeres a un asunto étnico y de diferencia sexual supuestamente «esencialista». Nacira Guénif-Souilamas y Éric Macé consideran a NPNS, en *Les Feministes et le Garçon arabe*, como un «movimiento reaccionario» y como un «avatar del orden moral universalista abstracto heterosexual» que jugó a favor de Nicolas Sarkozy. Estos autores parecen ignorar que ni los cabilios, ni los turcos, ni los afganos, ni los paquistaníes involucrados en esos casos de violencia son «árabes». Pero esa ignorancia es general, incluso en los medios de comunicación más importantes, que hablan de declaraciones «árabes» al referirse a… Teherán.

Mix-Cité. Este movimiento feminista explícitamente mixto fue fundado en 1997 por Clémentine Autain, adjunta al alcalde de París encargada de la Juventud, vinculada al Partido Comunista, y Thomas Lancelot Viannais, autor de *Le féminisme au masculin*. Clémentine Autain expone sus ideas en *Alter égaux, invitation au feminisme* (2001). Nacida en 1973, hija de una actriz y un cantante, creció en un ambiente político cercano al anarquismo y la LCR (Liga Comunista Revolucionaria) y empezó militando en la Unión de Estudiantes Comunistas. A los veintiún años, fue víctima de una violación bajo amenaza de un arma blanca y se involucró en el movimiento feminista después de presentar una tesis de historia sobre el MLF. Mix-Cité se hizo conocer en 1997 protestando contra la utilización de maniquíes vivos en los escaparates de las Galerías Lafayette. Clémentine Autain fue una de las primeras en firmar el «Manifeste des chiennes de garde» («Manifiesto de las perras guardianas»), publicado el 8 de marzo de 1999 contra la violencia sexista. En *Alter égaux*, denuncia la violación y las violencias masculinas, y

también una violencia insidiosa que se desliza en las imágenes, los medios de comunicación y la publicidad. Por supuesto, dice Autain, la ley no puede regularlo todo. Pero a su juicio, el Estado debería:

> Sensibilizar a los docentes en los problemas de sexismo y de gay-lesbofobia en la escuela, especialmente haciendo obligatorio en el programa general del Instituto Universitario de Formación de Maestros (IUFM) un módulo que trate sobre las desigualdades entre los sexos; crear un organismo público de verificación de los manuales escolares antes de ser publicados; implementar una campaña de información anual sobre las sexualidades y la anticoncepción […] hacer que las guarderías sean un verdadero servicio público […] desarrollar la investigación universitaria sobre las cuestiones de género, promover una ley antisexista y anti-gay-lesbofobia, siguiendo el modelo de la ley antirracista…

Clémentine Autain habla sobre la mixidad, mezcla de lo masculino y lo femenino que participa de la reflexión teórica feminista: «La fuerza del concepto de mixidad reside en la heterogeneidad del género humano». Puede entenderse entonces como la verdadera igualdad, que va más allá del concepto imperfecto y provisional de paridad. «Entendida de este modo, la mixidad es quizás el paradigma feminista». Las palabras de esta militante de la izquierda radical, antiliberal y antirracista, valen también para la mixidad social y cultural en todos los órdenes, y su prisma es la mixidad sexual.

Les Effronté-e-s. En Francia se produce una renovación permanente del feminismo activo. Una de sus últimas expresiones es el nacimiento en 2012 del movimiento Les Effronté-e-s, no tan vinculado como NPNS y Mix-Cité a la cuestión de las *ciudades*, pero igualmente relacionado con la de la *mixidad*. Cito la presentación ofrecida por Emmanuelle Barbaras (*Combat féministe*, n.º 825), que lo contextualiza:

> Desde hace algunos años, el movimiento feminista experimentó una renovación espectacular: surgieron muchas asociaciones**[156]**. […] Esta asociación mixta —¡sé que algunas personas se alegrarán y ya no tendrán excusas para poner en práctica sus ideas feministas!— propone un programa rico en ideas y acciones, que será bienvenido en el paisaje feminista francés ya muy variado. Cofundada por Fatima-Ezzahra

> Benomar, exmilitante del Frente de Izquierda, es una asociación independiente, aunque esos jóvenes militantes entusiastas reconocen la experticia que han encontrado en el seno de la organización. […] ¿Cuántas divisiones existen en el movimiento feminista? La pregunta les causa gracia: «¡Eso es cosa del pasado!».

Emmanuelle Barbaras y Les Effronté-e-s luchan contra esa regresión de las ideas y denuncian el retroceso de la palabra «feminista» en el espacio público, cuando la lucha llevada a cabo por sus mayores debe seguir adelante. En este esfuerzo, sus luchas se concentran mayoritariamente en los problemas de paridad e igualdad, tomando como prioridad los problemas de las jubilaciones y las desigualdades de salarios entre hombres y mujeres. En un modo de acción que quiere ser pedagógico y lúdico, para sensibilizar a un público amplio y no siempre favorable a la causa, reivindican una militancia que recupera los códigos de la *agitprop* (agitación y propaganda), a través del arte y del humor[157].

LA INTERNACIONAL FEMINISTA

> «Llega la tercera ola del feminismo.
> ¡Solo pensarlo me pone la piel de gallina!».
>
> AYAAN HIRSI ALI

Dialécticas de la Internacional. Durante su detención en Nueva Caledonia, Louise Michel atacó tanto las prácticas de violencia, explotación y desprecio de los occidentales contra los canacos como el violento machismo de los hombres canacos hacia sus mujeres (que «no existen», escribió). Varias feministas de los siglos XIX y XX (las viajeras Flora Tristán, Suzanne Voilquin, Alexandra David-Néel) pudieron comprobar que la situación de las mujeres fuera de su mundo occidental no era más envidiable que la de ellas, sino a menudo peor, en muchos aspectos. Sin embargo, le corresponde al neofeminismo post-68 el hecho de inscribir esa dimensión mundial en sus luchas, sus objetivos y su conceptualización. Al darle al término «patriarcado» el papel de un «concepto operatorio» para el pensamiento y para la acción, y denunciar, usando ese concepto, una realidad efectiva como el verdadero enemigo de las mujeres concretas (y ya no «al Hombre», o «al

varón» que se impone a «la Mujer», como lo hacía Simone de Beauvoir, ni solo al capitalismo estatal, como lo hacían las feministas comunistas o anarquistas), el neofeminismo pudo constituir una verdadera *Internacional*, en el preciso momento en que expiraba la Internacional Socialista y Obrera bajo los violentos ataques del capitalismo ultraliberal productor de su «globalización». A decir verdad, fue la única Internacional que sobrevivió, con excepción de la de los matemáticos y los músicos que, en todos los lugares del mundo, aunque no se pongan forzosamente de acuerdo, hablan el mismo «lenguaje» y se ocupan de la misma «realidad».

Solidaridad internacional. Las feministas anteriores podían denunciar la situación de las mujeres de otras regiones, sin convertirla en su asunto personal, ni en el objetivo de una lucha común entre socias iguales. Entre las más generosas, subsistía una pizca de condescendencia colonialista: «Son pueblos *bárbaros*, o *salvajes*». La dominación masculina no se relacionaba con una causa general concerniente a todas las mujeres. En el mejor de los casos, las «superiores» debían luchar por las «inferiores», como la vanguardia intelectual del Partido Comunista debía luchar por el proletario de base: las ventajas de las primeras llegarían a las segundas, en diferido. Un hecho más importante: ya no eran solamente las mujeres de Occidente las que se ocupaban «maternalmente» de la condición de las mujeres de otras partes. A partir de los años 1968-1970, estas se incorporaron al movimiento feminista por su propia cuenta, en sus propios lugares y en sus propios términos. La conciencia neofeminista se consideró interpelada por la condición de todas las mujeres, de todos los países. Dos ejemplos precoces: la senegalesa Awa Thiam (*La Parole aux Négresses*, Denoël-Gonthier, 1978) y la egipcia Nawal el-Saadaoui (*La Face cachée d'Ève*, 1981-1982). Las siguieron Taslima Nasrin (Bangladesh), Arundhati Roy (India), Ayaan Hirsi Ali (neerlandesa de origen somalí), Irshad Manji (canadiense de origen ugandés), Wafa Sultan (norteamericana de origen sirio), Chahdortt Djavann (francesa de origen iraní): esas mujeres llamadas «alóctonas[158]» por Ayaan Hirsi Ali.

El libro de Benoîte Groult *Ainsi soit-elle, ou la féminitude est une patrie* (Grasset, 1975) se convirtió en el libro emblemático del internacionalismo neofeminista post-68. Aunque ella no había participado en el movimiento 68-70, y lamentaba profundamente que no la hubieran contactado —por estar de viaje— para firmar el «Manifiesto de las 343», estaba impregnada de esta temática. ¿Por qué Benoîte Groult, hasta entonces conocida por sus novelas de éxito, lanzó su peso sobre la balanza del feminismo, con el riesgo de ser criticada, odiada, insultada?

El «nosotras» que usa la autora en ese libro afirma y reitera su destino común y su identificación personal con las situaciones que relata y denuncia. Nosotras: «Yo y ustedes», de Europa, África y otras partes, grandes burguesas, princesas, proletarias o campesinas, que son mis iguales. Benoîte Groult afirma que «las mujeres están más cerca unas de otras que un hombre de otro hombre»: «Soraya está más cerca de Arlette Laguillier que Giscard de un obrero calificado de Le Mans». Se refirió en una larga dedicatoria a la herencia de todos los feminismos pasados apoyados por mujeres u hombres, desde Olympe de Gouges, a quien le dedicó un libro, hasta Charles Fourier, Léon Richer y Victor Blanqui. *Le feminisme au masculin* está dedicado «a esos hombres que tienen nombres de calles o de liceos, y las mujeres mismas ignoran lo que les deben: Condorcet, Fourier, Hippolyte Carnot, Victor Duruy, Auguste Blanqui, Albert de Mun, Paul Bert, Camille Sée y algunos otros». Asegura querer evitar toda división de «la causa», citando a Simone de Beauvoir y sin incriminar, contra una tendencia dominante entre las feministas francesas, al MLF de Antoinette Fouque, ni a las ediciones Des femmes.

Después de un capítulo muy elocuente en el que habla de su propia historia de joven burguesa privilegiada, planta el decorado político de la cuestión tal como se interpreta en Occidente y luego menciona «el odio al c…». «No al culo, por supuesto», aclara: «El culo es pícaro, es alegre: en una palabra, es viril». Le resultaba difícil todavía a la editorial Grasset escribir en una obra para el gran público, incluso en 1975: «El odio al coño»: efecto de censura que se ejerció antaño para el título de Sartre *La p… respetuosa*. Aquí está la primera denuncia pública de esas cosas tabúes que se llaman mutilaciones sexuales femeninas, escisión, infibulación. No me detendré en los detalles atroces —cortes profundos, emplastos de excrementos de animales para cicatrizar la herida— de esa práctica que mata a menudo a niñas de siete años.

Benoîte Groult señala que, en los países en los que no se practican esas mutilaciones, en Turquía o en el Magreb por ejemplo, el hombre no debe tocar el «clítoris impuro» ni con el dedo, ni con la boca. «El órgano femenino conveniente debe reducirse a un orificio perfectamente accesible y rodeado por una zona lisa obtenida con sesiones de depilación colectiva». Esos detalles cosméticos ya estaban presentes en las mujeres de la Antigüedad griega, y están nuevamente presentes en las actrices del porno moderno, como si allí donde se supone «el amor al c…», aunque se prefiera a menudo el otro «c…», su «naturaleza» aún pareciera peligrosa y «sucia». Del mismo modo,

los manuales eróticos de India y Persia nunca aluden al placer clitoriano. Benoîte Groult recuerda que en el siglo XVII, en Francia, un cirujano llamado Dionis les practicaba la ablación a las mujeres a pedido de sus maridos «para convertirlas en mujeres de deber», como lo hicieron en el siglo XIX un cirujano londinense y el famoso Broca, que propuso «poner a cubierto al clítoris detrás de los labios mayores en las niñas un poco desvergonzadas». En 1900, el doctor Pouillet propuso cauterizar con nitrato de plata las partes sensibles de las muchachas que tenían tendencia a masturbarse. Esta universalidad de la mutilación femenina en todas sus variantes —pies vendados de las chinas, etc.— lleva a afirmar la solidaridad: «Solidarias con las mutiladas, las infibuladas, las veladas, las esclavizadas, las prostitutas explotadas por proxenetas, las jóvenes de todos los colores encerradas en los burdeles de todo el mundo, las obreras que trabajan en las fábricas».

Negras. Cuatro años más tarde, con prólogo de Benoîte Groult, apareció *La Parole aux Négresses*, de la senegalesa Awa Thiam. El prólogo menciona el nacimiento en 1972 del WIN (Women's International Networking), fundado por una norteamericana para llevar a cabo una investigación sobre esas mutilaciones y su distribución geográfica (*The Hosken Report*). Afectan a millones de niñas y adolescentes en veintiséis países de África. Se han enviado informes médicos y petitorios a la ONU y a la OMS, sin resultados, en nombre de una etnotolerancia**[159]**. Un médico francés en África le envió esta carta a Edmond Kaizer, fundador de Terre des Hommes, organismo de solidaridad internacional que trabaja en favor de la infancia:

> Existen en la práctica necesariamente empírica de las matronas variantes más o menos severas de esa cruel operación. En el pueblo afar, las matronas quitan en general todo lo que pueden, clítoris, himen, franjas de carne de los labios mayores y menores, y reconstruyen por medio de sutura, usando espinas, una puerta única y estrecha que los hombres jóvenes no siempre logran forzar. Porque a la inversa de los somalíes, que rehacen con un puñal un pasaje transitable al comienzo de la noche de bodas, la «desfloración artificial» no está admitida en ese pueblo. Si después de varios días de esfuerzos vanos y dolorosos, la fortaleza resiste, se anula el matrimonio y el candidato queda a veces injustamente desacreditado.

Awa Thiam dedica su libro «A mis hermanas y hermanos que luchan en todo el mundo por la abolición del sexismo, del patriarcado y de toda forma de

dominación del hombre por el hombre». Esta joven mujer tuvo la suerte de realizar su investigación con la ayuda de su padre, el estímulo de su madre y la participación de sus parientes de Guinea y de Mali, de sus «hermanas» de Ghana, Nigeria y Costa de Marfil[160]. La intención de Awa Thiam era romper el silencio de las negras para que pudieran recuperar una palabra prohibida y censurada. Hablar de las mutilaciones es tabú. El tabú hace que perdure la práctica. Solo una palabra libre puede contrarrestar la práctica y la objeción que se suele esgrimir: «La liberación de los pueblos negros es más importante y más urgente que la de las mujeres».

Discusiones y testimonios. Awa Thiam intenta descubrir los orígenes no explícitamente religiosos de esos dos actos que conciernen a una inmensa parte de África, tanto animista como musulmana o cristiana. Relaciona los problemas de las mujeres africanas con los de las antillanas o las norteamericanas negras —por eso elige el término «*Negresses*»— que comparten algo: el blanqueamiento de la piel, ya denunciado por Frantz Fanon. La lucha de las mujeres negras africanas, piensa Awa Thiam, dadas sus condiciones muy diferentes, no debe ser un calco de la de las mujeres europeas. Sin embargo: «En cuanto mujeres, nos sentimos solidarias con esa joven italiana de dieciséis años violada por su hermano y que quiere abortar, mientras los médicos se niegan a ayudarla, con todas las Angela Davis y Eva Forest encarceladas en cualquier parte del mundo, con las vietnamitas que lucharon valientemente para vencer a los “tigres de papel” estadounidenses, con las negras africanas comprometidas en la lucha de liberación de Zimbabue».

Awa Thiam creó en 1982 la Comisión por la Abolición de las Mutilaciones Sexuales (Cams), que lleva adelante en Francia un combate en el plano judicial. Unos veinte juicios en los tribunales penales lograron la criminalización de las mutilaciones sexuales. La revista *Awa* nacida en Senegal es una tribuna que recibe relatos y testimonios, y estimula la escritura de las mujeres. La malí Madina Diallo creó en 1982 el Movimiento por la Defensa de las Mujeres Negras (Modefen) contra la poligamia, las mutilaciones sexuales y todas las formas de violencias contra las mujeres. Luego nació el Gams (Agrupación por la Abolición de las Mutilaciones Sexuales), que tiene filiales en Europa. Awa Thiam sabe que las mutilaciones sexuales femeninas no son solo un «problema de las negras». Abundan en los lugares en los que surgieron, Egipto y las dos márgenes del mar Rojo, descritas por Heródoto en el siglo V antes de nuestra era, atestiguadas por las momias faraónicas. Se siguen practicando en la actualidad en Egipto, a pesar

de las prohibiciones legales, en *todas* las comunidades religiosas, musulmanas o cristianas (coptos), en una proporción del 97 por ciento[161], así como entre los judíos falashas de Etiopía. Fueron nuevamente reivindicadas, como dijimos, por los Hermanos Musulmanes, apoyados en 2017 por el islamólogo Tariq Ramadan.

Nawal El-Saadawi, médica egipcia nacida en 1931, hija de un inspector general de educación y de una madre que había estudiado en escuelas francesas, denunció ese hecho en su libro estremecedor *La cara oculta de Eva. La mujer en el mundo árabe*[162]. En un prefacio internacionalista, afirma: «La opresión de las mujeres, la explotación y las presiones sociales a las que son sometidas no son privativas de los países árabes, del Medio Oriente o del "Tercer Mundo". Forman parte de un sistema político, económico y cultural que domina la gran mayoría de las sociedades del mundo, sean arcaicas y feudales o modernas e industrializadas, como las que han vivido la revolución científica y tecnológica». El Tercer Mundo juzga al Occidente moderno, al descubrir en él esta inquietante semejanza.

El carácter conmovedor del libro de Nawal El-Saadawi reside en la descripción que ofrece esta mujer de *su propia ablación*: «Y de pronto, el objeto de metal afilado se hundió entre mis muslos y cortó una parte de la carne de mi cuerpo […] una llama devoradora que traspasaba todo mi cuerpo. […] Yo lloraba y llamaba a mi madre en mi auxilio. Ante mi gran horror, descubrí que ella estaba a mi lado». Nawal El-Saadawi se esfuerza por comprender la terrible alianza entre esa tradición cruel y las personas más cercanas, la complicidad aterrorizada de las mujeres, de las madres con respecto a sus hijas. Observa el silencio tabú que envuelve a esos hechos. La niña aislada no sabe qué le pasa, ignora todo acerca de su cuerpo, se cree gravemente enferma cuando comienzan sus reglas, no se atreve a hablar de eso con nadie: es *haram*: «prohibido», «vergonzoso». En una especie de medicina que se aplica a sí misma, como a las otras, Nawal El-Saadawi contextualiza el gesto mutilador en una cultura, en una historia y en el mundo. «La internacional feminista» no parte de esquemas elaborados desde arriba, de un dogma o de un logos que satisface a «la Razón», sino de una herida que todas sienten en lo más profundo y que cuando finalmente se puede expresar, relatar, escribir, produce la solidaridad más concretamente vivida. Justo después de la ablación de Nawal, se llevan a su pequeña hermana de cuatro años: «Estaba pálida como la muerte y la mirada de sus grandes ojos negros cruzó la mía […] Jamás olvidaré el terror que se reflejaba en esa mirada […] la mirada que intercambiamos parecía querer decir: "Ahora sabemos lo que

es. Sabemos cuál es nuestra tragedia. Es la de haber nacido en una especie especial: el sexo femenino”».

Paradigma. Muchos colonos europeos que vivieron durante mucho tiempo en África Occidental y Oriental ignoraron completamente esta práctica. Su descubrimiento, en los años 1970-1980, causó un impacto terrible, que al principio fue de incredulidad, pero pronto se cubrió con los discursos etnotolerantes. ¿Cómo se reaccionaría si se descubriera que un pueblo practica la mutilación de un dedo o de una oreja a una parte de su población? Un argumento al mismo tiempo hipócrita y basado en este desinterés es la participación de las mujeres, y específicamente de las madres, en ese acto mutilador. Es fácil comprobar que obedece a una orden masculina, asumida públicamente por algunos jefes de Estado, como Jomo Kenyatta en Kenia, y ejecutada por mujeres aterradas en un sistema en el que ese acto desempeña un papel a la vez material (impedir el goce y la lubricidad de las mujeres, garantizar su fidelidad) y simbólico, cristalizando todas las demás formas de opresión —matrimonio forzado por los padres, sumisión de las mujeres en la familia, poligamia, impedimento de la instrucción de las niñas y de su autonomía económica, crímenes de honor por una virginidad perdida, quemaduras con ácido en África e India—, sin hablar de otras variantes —alimentación forzada en algunos países en los que los hombres aprecian la obesidad femenina—, y hasta la «novedad» que siguió a la pandemia del sida: el «planchado de senos» aplicado a niñas prepúberes para retardar el desarrollo de sus senos y mantenerlas a salvo de la concupiscencia viril.

Las mutilaciones sexuales femeninas, un absoluto de la dominación, funcionan con todas las demás violencias. Lógicamente, su localización se concentra en el cuerpo de las mujeres, y especialmente en su *sexo*, cuya anatomía modifican. Esas ablaciones revelan *a contrario* lo «demasiado» en el sexo femenino. Resulta que las mujeres son «hipersexuadas». Es una novedad con respecto a Freud, que les negaba la libido. La *Enciclopedia* de Diderot ya señalaba que las mujeres, particularmente en Egipto, tienen un clítoris demasiado grueso. ¿Demasiado? ¿Con respecto a qué? El clítoris, evidente como órgano del goce inútil, se relaciona en primer lugar con la reproducción, y en forma secundaria, con el goce masculino. La ablación revela la envidia masculina con respecto a ese «demasiado[163]».

La psiquiatra estadounidense Mary Jane Sherfey[164] señala la presencia de una capacidad orgásmica inmoderada en las mujeres. Su mutilación sería «necesaria» para hacerlas entrar por la fuerza en el orden productor

doméstico. Recordemos también la hipótesis de Françoise Dolto, «hacer un ano en el lugar» de ese sexo «extraño»: «Una boca con un pezón en el medio», y transformar a las mujeres en hombres para que estos puedan «evolucionar»: esto dice mucho sobre la homosexualidad latente de la libido viril. El descubrimiento de esas mutilaciones permite observar las cosas como en un comienzo o «concepto» en el sentido hegeliano, en un sentido cronológico y lógico. Esa fue la hipótesis de mi ensayo *Des couteaux contre des femmes* (Des femmes, 1982) (*Cuchillos contra mujeres*). Allí traté de describir la génesis del hecho en una especie de «parábola» que denominé «mito de investigación», sabiendo que solo se trata de suposiciones. Todo comenzaría con la instalación en un territorio. El período Neolítico inaugura la economía productiva, la agricultura. Allí se encuentran a menudo matriarcados: patriarcados disfrazados, pues las mujeres ya valen solo como madres. La mutilación femenina llega a su forma radical en las sociedades ganaderas y pastoriles, como los fulani nómadas en África Central y en África Occidental, que descubren con el sirle, el apareamiento selectivo de los animales y la castración de determinados machos, el papel del coito en la reproducción. Las sociedades de pastores-criadores —Somalia, Etiopía— practican la forma extrema de la mutilación, la infibulación. Apareció con el surgimiento de una civilización del hierro. Los herreros constituían una casta sagrada con tradiciones secretas, iniciáticas. Como en el mito griego de Hefesto, el herrero cojo que fabricó a Pandora, la primera mujer humana, su función era instaurar el orden doméstico mediante una drástica separación de los sexos, para controlar la paternidad controlando la sexualidad. Por eso, hasta hoy se reclutan en África a las mujeres que realizan las ablaciones entre las esposas de los herreros, la casta sagrada, que les proporcionan los cuchillos. En un contexto polígamo, la mutilación de las mujeres limita también las relaciones homosexuales de las mujeres entre ellas.

Mujeres de otras partes. Rusas, guatemaltecas, salvadoreñas, iraníes, bangladesís, indias… Las ediciones de Des femmes desempeñaron un papel muy importante en Francia al sacar a la luz y difundir estos movimientos, sobre todo a través de las colecciones «Pour chacune» y «Femmes en lutte dans tous les pays[165]». ¡Dieron la vuelta al mundo! Se plantean, por supuesto, algunos problemas específicos según las formas sociales, económicas y políticas de cada región, pero todas esas mujeres viven bajo diversas formas de sistemas patriarcales cuyo paradigma es la mutilación sexual: la apropiación del cuerpo y del sexo de las mujeres con vistas a la reproducción… de los «hombres» sobre todo. Pensemos en el asesinato de

niñas recién nacidas y en el aborto selectivo en India y China, que distorsiona la proporción natural de los nacimientos. Las cien millones de mujeres faltantes en Asia generan una escasez de mujeres para casarse, y esto exige la importación de mujeres de otros países. Un círculo infinito que Antoinette Fouque, seguida luego por la jurista luxemburguesa Lydie Err, llamó con justa razón un ginocidio. Corolario: un mercado mundial del sexo involucra fundamentalmente a mujeres y niñas. La apropiación doméstica de las mujeres en la familia monógama o polígama y su sexualidad restringida no bastan para la libido de los esposos que contraponen a la figura sagrada, y por lo tanto prohibida, de la «mamá», la de la «puta».

El neofeminismo post-68 permite redescubrir, por otra parte, esbozos de ideas feministas en textos que toman un sentido retrospectivo, como *Comparación entre los hombres y las mujeres*, un texto escrito en idioma maratí en 1882, ya en la época del feminismo inglés, por Tarabai Shinde.

Taslima Nasrin. Nació en 1962 en Bangladesh, y es la primera mujer conocida por haber criticado al islam y llamar a las mujeres a «romper las cadenas de la religión». Se licenció en medicina y luego se dedicó únicamente a la escritura: denunció al islamismo de Estado que persigue a la minoría hindú (véase la película *Lajja, Vergüenza*). Apoya a Salman Rushdie, víctima de una *fatwa* que lo condena a muerte, se pronuncia contra el uso del velo islámico y contra el islam en general, y considera que el Corán es un texto anticuado. Fue agredida en 1990 por integristas islamistas, que reclamaron que la colgaran e hicieron prohibir sus libros. En 1993, una *fatwa* la condenó a la muerte en la horca. Quemaron sus libros en público. Fue expulsada de su país en 1994 y desde entonces vive en el exilio en Occidente (Suecia), dando conferencias en todo el mundo. *Mujeres, manifiéstense*[166] es un manifiesto de la insurrección femenina contra todas las opresiones. Taslima Nasrin ataca también al hinduismo, en el cual, dice, desde el siglo XII antes de nuestra era hasta nuestros días, las mujeres no son consideradas como seres humanos: poligamia, repudio, obligación de darle hijos al marido, derecho de los hombres a golpear a las mujeres y usarlas a su gusto, prohibición —como a los perros— de entrar a los santuarios y los cementerios. Para ella, todas las religiones son prisiones de las que las mujeres deben liberarse.

Arundhati Roy. Su contemporánea —nacida en 1961 en Bengala de un padre hindú plantador de té y una madre cristiana de la Iglesia ortodoxa siria, que creció en una aldea de Kerala, en el sur de la India, donde coexisten el hinduismo, el cristianismo y el islam— desarrolla pocas tesis feministas explícitas, fuera de una vehemente denuncia de la violación, pero su vida

despliega una idea feminista implícita. Su madre, Mary Roy, hizo cambiar la ley sobre el reparto de bienes en el divorcio. Arundhati Roy fue actriz en la televisión y luego se convirtió en escritora: publicó una novela que denuncia el sistema de las castas, *El dios de las pequeñas cosas* (Anagrama, 2000). Este *best-seller* internacional, traducido a más de treinta idiomas, obtuvo el prestigioso Booker Prize. Fue la primera mujer india, residente en su país, que recibió ese premio. Sin embargo, la acusaron ante la justicia por obscenidad y atentado a la moral pública. Se lanzó a la acción política en defensa de los más desfavorecidos, denunció el proyecto de las 3400 represas sobre el río Narmada, que anegaría una gran cantidad de bosques y causaría el desplazamiento de cincuenta millones de personas: a su juicio, el mayor desastre ecológico y humano programado por la India. Como pacifista, atacó la política nuclear de ese país y la política estadounidense de la administración Bush, a la que acusó de connivencia con Ben Laden**[167]**. Elegida como representante del altermundialismo en Bombay, denunció las deslocalizaciones causadas por la globalización, la prostitución, el trabajo infantil y la miseria del pueblo indio. Contrariamente a Taslima Nasrin, tuvo la suerte de poder continuar su obra en su país.

«Alóctonas». Ayaan Hirsi Ali, nacida en 1972 en Mogadiscio, de origen somalí, sufrió la ablación a pesar de tener un padre que se consideraba liberal y liberador. Huyó de su país para eludir un matrimonio forzado y se refugió en los Países Bajos: aprendió el idioma y se convirtió en diputada. Allí presentó algunas tesis radicales contra el fundamentalismo islamista y contra el islam en general. Al declararse atea, fue amenazada de muerte. La expulsaron de los Países Bajos con el pretexto de una declaración falsa sobre su identidad y vivió en el exilio en diferentes países, entre ellos, Estados Unidos. Critica la indolencia de las democracias occidentales que, en nombre de la tolerancia comunitarista, cierran los ojos ante las violencias tradicionales ejercidas sobre las mujeres alóctonas.

Irshad Manji, de origen indio, nació en Uganda en 1968. Su familia huyó del régimen de Idi Amin cuando ella tenía cuatro años y se estableció en Canadá. Allí presenta en televisión vigorosos debates sobre el islam y sobre la homosexualidad. No quiere romper con el islam, al tiempo que reivindica su lesbianismo. Fue definida por el *New York Times* como la «peor pesadilla de Ben Laden»: se declara feminista y critica violentamente las interpretaciones literales del Corán.

Chahdortt Djawann, alóctona en Francia, nació en Azerbaiyán (Irán) en 1967. Es novelista y antropóloga, autora de *Bas les voiles***[168]** y de *Je viens*

d'ailleurs (Gallimard, 2003), relato autobiográfico que comienza en el Irán anterior a los ayatolás. Denuncia el velo islámico, que, a su juicio, convierte a las mujeres en objetos sexuales[169].

Algunos resultados inmediatos. Se produjo un retroceso oficial de las mutilaciones sexuales acompañado por un *depósito solemne de los cuchillos* por parte de las mujeres que realizaban esas operaciones en varios países de África Occidental que prohibieron la ablación: Guinea, Senegal, Mali, Burkina Faso, Nigeria y Gambia en 2015. Algunas de esas mujeres se convirtieron en militantes de la lucha contra la mutilación. Su palabra es muy importante, por su estatus prestigioso. Las acompañaron algunos *griots* (narradores de historias tradicionales) y jefes religiosos. Para compensar la pérdida de ingresos de su profesión, varias se dedicaron a actividades cooperativas: molinos de mijo, fábricas de jabón y de manteca de karité[170]. Pero hubo fuertes resistencias en África Oriental y en Egipto. Las prohibiciones legales de la mutilación son letra muerta si no son apoyadas por asociaciones locales, como las «asociaciones de tías» en Camerún que ofrecen trabajo, protección y cuidados médicos a las jóvenes y se movilizan contra las prácticas violentas como el planchado de senos.

La conferencia de Pekín organizada por la ONU en 1995, que reunió a 40 000 participantes, promovió una nueva carta de los Derechos de las Mujeres, a pesar de las presiones ejercidas por los integristas islámicos y católicos. Ese documento afirma «los derechos de las mujeres como parte integrante e indivisible de todos los derechos humanos y de las libertades fundamentales», y su derecho a controlar y decidir libremente sobre su sexualidad y su salud sexual «sin coerción, discriminación ni violencia». Esta Carta no quedó en la teoría gracias al apoyo de los organismos no gubernamentales que, del otro lado de la ruta, organizaron una conferencia en la que participaron delegaciones de mujeres de todos los países.

Un número considerable de mujeres musulmanas se movilizó contra la opresión religiosa. Entre el 3 y el 5 de noviembre de 2006, se realizó en Barcelona un congreso que reunió a 400 mujeres de varios países de África y Asia. Generó un Movimiento de Liberación de la Mujer Musulmana, que reivindicó la libre disposición de sus cuerpos por parte de las mujeres y propuso una relectura no sexista del Corán.

Debemos destacar el compromiso progresivo de las mujeres de América Latina, empezando por las de Argentina y México, en una lucha feminista contra las violencias ejercidas sobre las mujeres y las niñas, en esas regiones que crearon el término, ahora internacionalizado, de «machismo» (de

«macho» en español), y adoptaron recientemente el de «femicidio» (asesinato de mujeres por ser mujeres), siniestra variación del término «genocidio». El miércoles 19 de octubre de 2016, un mar de paraguas invadió en Buenos Aires la Plaza de Mayo: esa Plaza en la que otras mujeres hacían una ronda todas las semanas para recordar los horrores de la dictadura, en la que desaparecieron tantos niños y jóvenes. Estas otras mujeres, vestidas de negro para denunciar otros crímenes, gritaban «¡Ni una menos!», en protesta por el crimen de Lucía Pérez, una adolescente de dieciséis años, asesinada después de haber sido drogada y violada, la 226 mujer asesinada en el país en 2016, según la ONG Mujeres de la Matria Latinoamericana, y la decimonovena solo en ese mes de octubre. A la una en punto de la tarde, las mujeres interrumpieron su trabajo para recordar una terrible realidad: en ese país económicamente desarrollado que es Argentina, muere una mujer cada 36 horas a manos de su compañero o de un allegado. El asesinato particularmente atroz de Lucia Pérez suscitó una rebelión en todos los lugares en los que esta violencia masculina causa estragos día tras día. María Isabel Sánchez, la fiscal a cargo del caso, lo describió como «una agresión sexual inhumana. Soy madre y mujer. Trabajé en miles de crímenes, pero en toda mi carrera nunca vi nada igual». Ya en junio de 2015, después de dos crímenes del mismo tipo, una marea humana había invadido las calles de la capital y de otras grandes ciudades del país para protestar contra esa masacre constante y «común[171]». Las consignas «Ni una menos» y «Vivas nos queremos» circulan en las redes sociales más allá de América del Sur. Se las oyó el 19 de noviembre de 2016 en México, en La Paz, y en Europa en Madrid, como en Londres frente a la embajada argentina.

La paridad avanza en el mundo, como la participación política de las mujeres en muchos países. Las mujeres de Kuwait votaron por primera vez en 2006 y las de Arabia Saudita, en 2015. Hay mujeres que ocuparon y ocupan la posición de jefe de Estado —en Brasil y Chile, Finlandia, Filipinas, Irlanda y Letonia— y de jefe de gobierno —en Alemania, Nueva Zelanda, Bangladesh, Santo Tomé y Príncipe, Mozambique—. Pero se sabe que a menudo, como en Bangladesh, ese poder de las mujeres tiene un carácter muy *teórico*. Se plantea entonces una cuestión, más endémica: la del lugar económico que ocupan en el nuevo marco de la «globalización».

Potencia y escollos de la globalización. Un estudio de la alemana Christa Wichterich, doctora en ciencias sociales especialista en los países en vías de desarrollo[172], revela los aspectos dialécticos de esta realidad, en la que «las empresas transnacionales son tan ligeras y móviles como el mercurio», y esto

vuelve obsoletas las confrontaciones clásicas entre empleadores y empleados. Las mujeres hacen una irrupción considerable en la nueva economía mundial. «Encuentran muchos empleos en las industrias de alto nivel de mano de obra y en el sector de prestaciones de servicios. Son baratas, hábiles y flexibles, constituyen una ventaja para los "emplazamientos" industriales y se adaptan mejor que los hombres a las nuevas exigencias del mercado de trabajo», cuando el trabajo de duración limitada es la forma de empleo típico. Los beneficios de la globalización actúan sobre sus espaldas, como explotadas principales. «La producción que requiere un alto porcentaje de mano de obra siempre fue, en todo el mundo, una producción de fuerte presencia femenina», señala Christa Wichterich. Así fue en el capitalismo naciente en Inglaterra y Alemania, y también a principios del siglo XX en la India y en el Brasil, y lo sigue siendo en las fábricas exportadoras del Sur, en la industria textil, del cuero y agroalimentaria, la producción de juguetes, de electrónica, de productos farmacéuticos y químicos, y del caucho. Rotación rápida de la mano de obra (en Tailandia, no más de cinco años), mujeres muy jóvenes (a partir de diez a doce años) que tienen una formación elemental, que cobran sueldos irrisorios: un poco menos de un tercio de lo que ganan sus colegas masculinos. A veces sufren prácticas humillantes, como —en Nike— arrodillarse ante sus superiores, o tener la boca tapada con un esparadrapo para impedir el parloteo, obligadas a trabajar horas extras sin remuneración, por un salario mensual equivalente a 37 euros, que no siempre les pagan y sin garantía de subsistencia. En la expansión récord de China, las mujeres son las favoritas de la industria ligera por ser baratas, ágiles y dóciles. Alrededor del 79 por ciento de las mujeres en actividad en el mundo trabajan actualmente en el sector de prestaciones de servicios, aún más precarizadas que las obreras, aisladas «extras», «independientes» reclutadas en forma ocasional, que pocas veces reúnen la cantidad de horas o de jornadas necesarias para tener derecho a subsidios de desempleo y menos aún a vacaciones y jubilación.

Christa Wichterich señala los efectos tanto negativos como positivos de esta situación y la paradójica esperanza que genera. «Los cambios rápidos que tuvieron lugar en el mercado del trabajo asalariado y la ampliación de los mercados de consumo les ofrecieron a las mujeres nuevas posibilidades y opciones de individualización, y pusieron en tela de juicio los roles tradiciones y el control patriarcal». Es evidente la comparación con la situación de las mujeres en Europa al comienzo de la industrialización, particularmente en Inglaterra. En el paso de la cultura campesina a la cultura proletaria, una forma de dependencia fue reemplazada por otra, no menos

dura. Esta ofrece, sin embargo, liberaciones, un acceso a la mixidad, a la ocupación del espacio, de la calle, de la ciudad, de día como de noche, incluso si los maridos (como en Bangkok) van a buscar a sus esposas a la puerta de las fábricas en Mobylette y las llevan rápidamente al hogar para que les cocinen. Los matrimonios son menos precoces, los hijos nacen más tarde y en menor cantidad, se instauran prácticas de celibato (por ejemplo, en El Salvador), como sucedió en la Inglaterra industrial. ¿Habrá que esperar las mismas consecuencias para la autonomía de las mujeres? No se sabe.

Otras contrapartidas positivas de la globalización económica: nuevas formas de autodefensa de las mujeres. Renuncian (puesto que son «flexibles») para irse a otra empresa en el momento preciso en que desbordan los pedidos. Inventan formas específicas de resistencia: comprar una lavadora entre varias, organizar cuidados de hijos para que las mujeres participen en las reuniones. Contra la explotación, la violencia y la precariedad, la «Internacional de las Mujeres» creó redes estrechas pero diferenciadas y fragmentadas, modos de organización y de lucha política adaptados a la globalización. Muchas mujeres salen del aislamiento, descubren nuevos horizontes políticos, coordinan sus luchas concretas para conseguir una vivienda, un microcrédito, organizan manifestaciones y reuniones, coloquios reales o virtuales. Veamos el brillante ejemplo de la *Sparc*, en India: en Bombay, cuando los guardianes del orden fueron a destruir sus cabañas, las mujeres se apresuraron a desmontarlas ellas mismas y se llevaron los pedazos cantando. Luego, las volvieron a montar. La AWHRC (red asiática de los derechos de las mujeres) se opone a que los estados tomen a su cargo el turismo sexual y la prostitución como factores de sus éxitos económicos. Internet permite la comunicación fuera del correo, fuera de la censura. Las luchas contra las mutilaciones sexuales, contra las condenas por adulterio, contra los abusos en la casa o en el trabajo usan eficazmente ese medio de información y de movilización: el «diablo Internet», como lo llamó un padre indio, furioso de que su hija hubiera recurrido a ese medio para conocer a un hombre de otro país y casarse con él, escapando a su tutela. ¿Tendrá la globalización la llave, en un futuro relativamente cercano, de una liberación de las mujeres?

CONCLUSIÓN

POR UN EXISTENCIALISMO CULTURALISTA DE LA DIFERENCIA SEXUADA: UN FEMINISMO AFIRMATIVO Y HOSPITALARIO

«El género es el opio del pueblo, y no la religión».

ERVING GOFFMAN, *The arrangement between the sexes*

Debemos terminar: ¡y es difícil! Soy consciente de haber omitido muchas cosas en este esbozo de una historia del feminismo. Algunos temas apenas bosquejados necesitarían capítulos enteros: el trabajo, las violencias, las violaciones y los acosos sexuales tan denunciados en los últimos años, el dinero, la moda, la publicidad, la ecología, etc. Pero terminar es también encontrar un sentido latente en una síntesis explícita. Ese sentido responde a la problemática planteada en una lamentable alternativa: de un lado, el *esencialismo*, que genera la frase «los hombres son de Marte, las mujeres de Venus», que nos asestan los medios de comunicación dominantes y algunos libros modernos sobre la exquisita «feminidad»; del otro, el *culturalismo de «género»*, que pretende eliminar toda diferencia («El uno es el otro»). La diferencia no sería otra cosa que desigualdad, violencia y brutalidad. No habría ni hombres ni mujeres, sino solamente individuos de diversos géneros, construidos por ellos mismos a voluntad. Ese *flatus vocis* niega la realidad más evidente: el hecho colosal de que la procreación humana pasa por el cuerpo, el sexo, el vientre, el *útero* de las mujeres. ¿Venimos de Marte o de Venus? Hay algo seguro: todos, hombres y mujeres, venimos de un *útero*.

¿Cómo salir de esta lamentable alternativa ideológica? El concepto de «existencialismo culturalista de la diferencia sexuada» articula términos *aparentemente* opuestos.

Existe una diferencia y es sexuada. Usar la palabra «sexo» no es lo mismo que hablar de género o de roles. «Sexuada» se distingue también de «sexual», que remite a una actividad. Se puede ser sexuado sin ejercer ninguna

sexualidad. La elección del término «sexo» implica una posición materialista de principio. Hay sexos: por lo menos dos.

Esto no significa que solo existen dos sexos (ni menos aún que solo existen dos sexualidades), sino por lo menos dos y no «uno solo» o «ni uno ni otro».

Esos sexos remiten a una anatomía y a una fisiología que no siempre funcionan en sinergia, salvo en el caso, genético en el sentido fuerte, del engendramiento. La idea verdadera de todas las cosas es genética. La idea verdadera de la humanidad, de las mujeres y de los hombres que la componen, pasa por su génesis: algo que a menudo se oculta.

«Genéticamente», las cosas son de una rigurosa claridad: todos y todas provenimos de las potencias conjugadas de un sexo femenino *y* de un sexo masculino (incluso si no se hubieran encontrado en una copulación carnal).

Algo proveniente de un sexo femenino y de un sexo masculino rige nuestros nacimientos: lo que se llama gametos. Pero no hay que reducir el sexo a la vagina y el pene. El sexo abarca a todo un aparato complejo: útero, ovarios y trompas para las mujeres, testículos y conductos para las hombres, sin olvidar sus conexiones con las zonas cerebrales que condicionan en gran parte el deseo y la fecundidad, o la impotencia, la frigidez, la suspensión de la ovulación o de la producción de testosterona en algunos casos de fallo fisiológico o mental. Ese sexo, que involucra a toda la persona y no solamente a una de sus partes, es *individual*. Nuestros progenitores, conocidos o no, no son progenitores en general, sino estos, con toda la historia que transportan en su patrimonio genético proveniente de un inmenso pasado: una mujer y un hombre *singulares*. Este apareamiento de los sexos, «natural» o asistido, tiene el extraordinario poder de generar la diferencia sexual de los individuos, que los clasifica desde el principio en una especie de dicotomía. En los seres humanos, como en todos los mamíferos, la concepción reproduce la diferencia de los progenitores de manera sensiblemente igual, estadísticamente. Es algo asombroso, si se piensa bien, ese mantenimiento natural de la diferencia sexuada, una especie de obstinada perseverancia en el ser, a pesar de la gran cantidad de intentos de alterar la proporción de los nacimientos.

Esta diferencia no es de naturaleza (esencialismo), sino de nacimiento (existencialismo). No es lo mismo nacer mujer en Francia, en la China o la India de hoy, en la Arabia preislámica, en el Imperio azteca o en la Grecia antigua.

Delirios esencialistas. La «esencia» de «la mujer» implicaría que incluso antes de existir en la realidad, incluso antes de nacer, toda mujer estaría informada de caracteres universalmente compartidos en todo tiempo y lugar. Sería un ser inferior por el cuerpo, una madre en potencia, inferior en espíritu o inteligencia, un ser determinado por su matriz, por sus nervios, por su «instinto» o su «intuición» más que por su capacidad de análisis. Charlatana, caprichosa, coqueta y narcisista, tímida y predispuesta a la sumisión, bella, por supuesto, pero de una belleza suave y lánguida (Proudhon), poco atraída por el sexo y con tendencia a la fidelidad (Engels). O bien, por el contrario, una perra lujuriosa desenfrenada (Marbodio, obispo de Rennes en la Edad Media), una ninfómana peligrosa para el orden que debe ser severamente contenida (doctor Bienville, *La Nymphomanie ou traité de la fureur utérine*, 1771), no apta para estudios abstractos como las matemáticas y la filosofía (Rousseau, Hegel), y absolutamente inapropiada para la actividad política porque le falta el órgano correspondiente (otra vez Proudhon). Estos delirios esencialistas eran acompañados por la idea de que algunas mujeres que salían de esos modelos (mujeres de letras, filósofas o matemáticas) serían monstruosas viragos estériles, rápidamente investidas de barba y bigote.

Todas las ideas misóginas son necesariamente esencialistas, pero no todo esencialismo es forzosamente misógino.

¿«Filoginia» esencialista? Es posible, aunque poco frecuente: consiste en invertir los juicios precedentes sosteniendo que la mujer sería superior al hombre, moralmente mejor, o en encerrarla en una definición presuntamente positiva: es maternal, es una madre, y otras tonterías que se encuentran bajo algunas plumas a lo largo de nuestro inventario, por ejemplo, en Le Chapelain en la Edad Media, que por otra parte contradice sus propias palabras al final de su libro, en un puro ejercicio de retórica.

Frente a los delirios esencialistas de un Kant o un Rousseau, que retoma actualmente en Francia Alain Etchégoyen sobre la verdadera mujer tal como debe ser, debemos desembarazarnos para siempre de «la mujer», ese mito alienante. ¿Qué es lo que subsume en un mismo concepto a una mujer política, artista o intelectual del Occidente actual, soltera, casada y/o lesbiana, madre o no, una campesina india, una obrera textil de Poitou-Charentes, una niña egipcia, una vendedora cubana de cigarros o una pescadora lapona, una filósofa o una prostituta de la Antigüedad grecorromana, o una mística del antiguo Irak?

Nacimiento. Esto es lo que *reúne* a todos los ejemplares femeninos que acabo de mencionar en una lista muy incompleta. El nacimiento nos

diferencia como mujeres *u* hombres, aunque todavía no lo seamos. No nacemos ni hombres ni mujeres, sino *bebés sexuados*. Luego nos convertimos en lo que podemos convertirnos, tomando en cuenta las circunstancies que nos rodean.

Sean cuales fueren las disposiciones personales de los padres, interviene lo social. ¿Por eso hay que reducir el sexo a su construcción social y negar toda diferencia real limitándola a los efectos de un juego de roles?

Cultura. La diferencia física entre las mujeres y los hombres es mínima, está considerablemente moldeada por lo social, por el tipo de ejercicio, de cuidado, de alimentación y de vestimenta que se le da al cuerpo durante su crecimiento. Sin embargo, las mujeres tienen un ciclo fisiológico sexual-genital distinto del de los hombres: *menstruaciones* a partir de la pubertad, a menudo embarazos, partos, la *menopausia*: son todas cosas que les ocurren a las mujeres y en ningún caso a los hombres.

Destaquemos el formidable libro reciente de Élise Thiébaut, *Esta es mi sangre. Pequeña historia de la(s) regla(s), de las que las tienen y de los que las marcan* (Hoja de lata, 2018; *Ceci est mon sang. Petite histoire des règles, de celles qui les ont et de ceux qui les font*, La Découverte, 2017). Hemos visto muchas veces y en muchos lugares hasta qué punto se había *ocultado* esta especificidad del cuerpo femenino fecundo, considerada impura, provocando la relegación o el exilio periódico de las niñas y las mujeres, mientras que en muy pocas culturas antiguas la remitían, por el contrario, a lo sagrado. Pero debemos recordar que lo sagrado y lo prohibido o lo impuro están muy cerca en todo imaginario. La palabra griega *hieros* significa al mismo tiempo «sagrado» y «prohibido». Ambos «tabú». El aspecto revolucionario del libro de Élise Thiébaut reside en romper por fin ese tabú, ligado tan estrechamente a la *economía subterránea* del nacimiento humano a través del útero de una mujer. Por primera vez en Occidente (y otros lugares), es captado este fenómeno, aunque es natural, a través de un estilo a veces elegantemente humorístico, en sus detalles históricos, etnosociológicos, anatómicos, fisiológicos, y simplemente «materiales», como las técnicas y los instrumentos —«protecciones» de todo tipo, más o menos saludables, por otra parte— a los que recurren las mujeres en esa oportunidad.

Esta diferencia sexuada es la que condiciona en todas las sociedades históricas —es decir, patriarcales— la condición subordinada de las mujeres.

Pero no se puede entender la fisiología femenina «idealmente», fuera de las condiciones de tiempo, espacio y sociedad en las que se manifiesta.

Entendemos por cultura no solamente la relación con las sociedades ambiente en sus aspectos de diversidad étnica, geográfica y nacional (sincronía), sino también en sus aspectos temporales (diacronía).

Mujeres y hombres «heredan» imágenes plásticas y estéticas de hombres y de mujeres, pero también relatos, mitos, novelas y poemas. Toda mujer occidental es en cierto modo Eva, María, la Venus de Milo, Isolda, Juana de Arco, la Gioconda, la princesa de Clèves, Emma Bovary, Marilyn Monroe y Greta Garbo. En otros lugares prevalecen otros modelos: diosas hindúes, Laila de los árabes, Kahina de los bereberes, Aisha del islam, la Cleopatra egipcia, la Pachamama amerindia, la china Xi Wangmu… También heredamos una historia y modelos personales: nuestras madres, por supuesto; en negativo (Electra y Clitemnestra), en positivo (Colette y Sido), o ambivalente (la mayoría). Y otras figuras femeninas familiares o de encuentro que modelan nuestro *inconsciente de repetición* o nuestro ideal del yo: una abuela, una hermana, una amiga, una profesora.

Las mujeres reciben en herencia una historia de las mujeres, una elaboración que hunde sus raíces en una larga historia, una «cultura» en el sentido pleno del término, que no excluye la «cultura masculina», pero se posiciona con respecto a ella, o al lado de ella.

Por una sociedad auténticamente mixta, multicultural, multiétnica y multisexuada. Nuestra valorización de un mundo plurisexuado, o «pansexuado» u «omnisexuado», refuta a quienes remiten el feminismo a un desencantamiento del mundo puritano y hosco, y a quienes tienen como horizonte un angelismo desexuado. Disfrutemos del sexo y de sus exquisitas diferencias reales o imaginarias, «naturales» y/o «cultivadas».

Un feminismo de la diferencia en la igualdad, el amor y el goce puede ofrecer un poderoso modelo socioeconómico y político que supere el viejo humanismo hipócrita: el que solo acepta al otro con la condición de que sea igual, e impone como único modelo al hombre blanco, varón, adulto, sano, rico y civilizado.

Este *feminismo existencialista de la diferencia sexuada* debe llevar a una lucha contra toda dominación. Para que surja por fin no ese fantoche fantasmático y fanfarrón que es «el hombre», sino «el ser humano» en su realidad múltiple y variada.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a Michel Onfray y a la Universidad Popular de Caen, que acompañaron esta investigación y la hicieron posible.

Un afectuoso recuerdo para nuestros queridos Ghassan Ferzli y Marie-Claude Ruel, amigos-cómplices y generosos testigos de todos estos compromisos.

BIBLIOGRAFÍA

PRIMERA PARTE:
ARQUEOLOGÍA Y PROBLEMÁTICAS DE LAS IDEAS FEMINISTAS

1. ARQUEOLOGÍA

Eurípides y la arqueología

Textos de referencia:

EURÍPIDES, *Théâtre complet*, traducción al francés G. Duclos, Garnier-Flammarion, 1966 (se encuentran los fragmentos de *Mélanippe* en el tomo IV).

EURÍPIDES, *Théâtre complet*, traducción Marie Delcout-Curvers, Gallimard, col. «La Pléiade», 1962 (no incluye los fragmentos).

Estudios modernos:

AUFFRET, Séverine, *Mélanippe la philosophe*, Des femmes, 1988; *Nous, Clytemnestre*, Des femmes, 1984.

DELCOURT, Marie, *La vie d'Euripide*, reed. Labor, 2004.

JEANMAIRE, Henri, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Payot, 1978.

LORAUX, Nicole, *Les enfants d'Athéna*, Maspero-La Découverte, 1981-1984.

VERNANT, Jean-Pierre y VIDAL-NAQUET, Pierre, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, tomos I-II, Maspero-La Découverte, 1972 y 1986. (*Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Paidós Ibérica, 2002).

Safo y sus hijas. Algunas *realia*

Textos de referencia:

Alcée, Sapho, traducción de Théodore Reinach, Belles Lettres, 1960.

PLUTARCO, *Vida de Pericles*.

TUCÍDIDES, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, col. «Bouquins», Robert Laffont, 1990. (*Historia de la guerra de Peloponeso*, Cátedra, 2005).

YOURCENAR, Marguerite, *La couronne et la lyre. Poèmes traduits du grec*, col. «Poésie», Gallimard, 1979.

Estudios modernos:

BECQ DE FOUQUIÈRES, *Vie d'Aspasie*, Didier, 1872.
FLACELIÈRE, Robert, *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès*, Hachette, 1959. (*Vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*, Temas de Hoy, 1989).
FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Gallimard, 1984. (*Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Siglo XXI Editores, 1997).
GLOTZ, Gustave, *La Cité grecque*, Albin Michel, 1988.
JOUANNA, Danielle, *Aspasie de Milet*, Fayard, 2005.
LORAUX, Nicole, *Les enfants d'Athéna*, Maspero-La Découverte, 1981-1984.
NAVARRE, Octave, *Le théâtre grec*, Éditions d'Aujourd'hui, 1975.
VIDAL-NAQUET, Pierre, *Le miroir brisé. Tragédie athénienne et politique*, Les Belles Lettres, 2002. (*El espejo roto*, Abada Editores, 2004).

Novela:

ZITELMANN, Arnulf, *Hypatia*, École des Loisirs, 1991.

Discografía:

Sappho de Mytilène, cantada por Angélique Ionatos y Nena Venetsanou (Audivis Tempo, 1991).

Mujeres, mito y comedia en la antigua Grecia

Textos de referencia:

ARISTÓFANES, *Teatro completo*.
ARISTÓTELES, *Poética*.
HESÍODO, *Teogonía*.
HOMERO, *Hymne à Déméter*, Les Belles Lettres, 1976.

Herramientas:

FREUD, Sigmund, *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, col. «Idées», Gallimard, 1970. (*El chiste y su relación con lo inconsciente*, Alianza Editorial, 2012).
—, *L'interprétation des rêves*, PUF, 1973. (*La interpretación de los sueños*, Alianza Editorial, 2011).
GRIMAL, Pierre, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, PUF, 1951-1982. (*Diccionario de mitología griega y romana*, Paidós Ibérica, 2010).

Estudios modernos:

DÉTIENNE, Marcel, *Dionysos mis à mort*, col. «Essais», Gallimard, 1977. (*La muerte de Dioniso*, Taurus, Madrid, 1982).
—, *Les jardins d'Adonis*, Gallimard, 1972. (*Los jardines de Adonis: la mitología griega de los aromas*, Akal, Madrid, 1996).
DEVEREUX, Georges, *Femme et mythe*, Flammarion, 1982. (*Mujer y mito*, Fondo de Cultura Económica, 1989).
—, *Baubô, la vulve mythique*, Éditions Jean-Cyrille Godefroy, 1983.

FOUCAULT, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, 1961. (*Historia de la locura en la época clásica*, Fondo de Cultura Económica, 1967).
—, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, PUF, 1975. (*Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI Editores, 2018).
—, *Les enfants d'Athéna*, Maspero, 1981.
NIETZSCHE, Friedrich, *El origen de la tragedia*.
SISSA, Giulia, *Le corps virginal*, Vrin, 1987.
VEYNE, Paul, *Les grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Éditions du Seuil, 1983. (*¿Creyeron los griegos en sus mitos?*, Granica, 1987).

Espéculo filosófico. La mujer, las mujeres y lo femenino en Platón y Aristóteles

Textos de referencia:

ARISTÓTELES, *Politiques*. Libro 1, col. «Les intégrales de Philo», Nathan (edición muy accesible, pedagógica); *De la génération des animaux*, Les Belles Lettres, 1961; *De la génération et de la corruption*, Vrin, 1971; *Metafísica*, tomo I; *Del alma; Ética a Nicómaco*; *Rhétorique des passions*, col. «Petite bibliothèque», Rivages, 1989; *Poétique*, edición de Odette Bellevenue y Séverine Auffret, Éditions Mille et Une Nuits, 1997.
DIÓGENES LAERCIO, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*.
PLATÓN, *La República*, *El banquete*, *Fedro*, *Menéxeno* (para Aspasia). Puede verse (para la autobiografía de Platón) *Lettre aux amis* (carta 7), Éditions Mille et Une Nuits, 1996.

Herramientas:

Obra colectiva, *Les femmes de Platon à Derrida. Anthologie critique*, Plon, 2000.

Estudios modernos:

DERRIDA, Jacques, *Khôra*, Galilée, 1993. (*Khôra*, Amorrortu, 2011).
IRIGARAY, Luce, *Speculum. De l'autre femme*, Éditions de Minuit, 1974. (*Espéculo de la otra mujer*, Akal, 2007).
SISSA, Giulia, *Le corps virginal*, Vrin, 1987.

Amantes romanas

LUCIO ACCIO, *Clitemnestra*, fragmento.
ALLARD, Paul, *Le mouvement féministe et la décadence romaine*, en *Études d'histoire et d'archéologie* (1899), Classic reprint, Ed. Fb &C Limited, 2015.
AUFFRET, Séverine, *Nous, Clytemnestre. Du tragique et des masques*, Des femmes, 1984.
BADER, Clarisse, *La femme romaine*, Didier, 1877.
GIROD, Virginie, *Les femmes et le sexe dans la Rome antique; Agrippine. Sexe, crimes et pouvoir dans la Rome Impériale*, Tallandier 2013; 2015.
SUCHON, Gabrielle, *Petit traité de la faiblesse, de la légèreté et de l'inconstance qu'on attribue aux femmes mal à propos*, 1693. (Traducción al francés moderno, introducción y notas de Séverine Auffret), Arléa, 2002.

Rastros de ideas feministas al margen: del judaísmo, del cristianismo primitivo y del islam

Judaísmo

Textos de referencia:

Antiguo Testamento: Génesis, Jueces, Cantar de los Cantares; Judit, Ester y Rut, en la Biblia cristiana.
El Zohar (Textos cabalistas), traducción de Charles Mopsik, Verdier, 1984.

Estudios:

BOURDIEU, Pierre, *La domination masculine*, Éditions du Seuil, 1998. (*La dominación masculina*, Anagrama, 2006).
BRIL, Jacques, *Lilith ou la mère obscure*, Payot, 1981.
FINKELSTEIN, Israël, *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, Bayard, 2002.
MERVIN, Sabrina y PRUNHUBER, Carole, *Femmes: les grands mythes féminins à travers le monde* (para Eva, Lilit, Salomé, la reina de Saba, Aicha, la Kahina, Scheherezade, Roxelana), Hermé, 1987.
SCHMITT, Jean-Claude (dir.), *Ève et Pandora. La création de la première femme*, Gallimard, 2002.
SÉROUYA, Henri, *La Kabbale*, Grasset, 1993.
SPINOZA, Baruch, *Tratado teológico-político*.

Ficción:

TWAIN, Mark, *Le journal d'Ève*, Éditions Mille et Une Nuits, 1995. (*Los diarios de Adán y Eva*, Impedimenta, 2015).

Cristianismo primitivo

Textos de referencia:

SOFRONIO, *Vie de sainte Marie Égyptienne pénitente*, traducción al francés moderno por Jacques Lacarrière, según Arnauld d'Andilly, Jérôme Millon, 1985.
SUCHON, Gabrielle, *Petit traité de la faiblesse, de la légèreté et de l'inconstance qu'on attribue aux femmes mal à propos*, 1693; Arléa, 2002.
Nuevo Testamento: evangelios de Mateo, Lucas y Juan.
Évangile de Matthieu, traducción al francés de Lemaître de Sacy, prefacio de Nancy Huston, Le Serpent à plumes y Éditions Mille et Une Nuits, 2000.

Herramientas:

DUBY, Georges y PERROT, Michelle (dir.), *Histoire des femmes*, Plon, 1990.
GRIMAL, Pierre, *Diccionario de mitología griega y romana*.
MERVIN, Sabrina y PRUNHUBER, Carol, *Femmes: les grands mythes féminins à travers le monde*, Hermé, 1987 (libro ilustrado).

Estudios modernos:

ALEXANDRE, Monique, «De l'annonce du royaume à l'Église. Rôles, ministères, pouvoir de femmes», en Georges Duby y Michelle Perrot (dir.), *Histoire des femmes*, Plon, 1990, tomo I, *L'Antiquité*.
BAKUNIN, Mijail, *Dieu et l'État*, Labor, 2006. (*Dios y el Estado*, Terramar Ediciones, 2006).

BEAUVOIR, Simone de, *Le deuxième sexe*, Gallimard, 1949. (*El segundo sexo*, Lumen, 2018).
BERGSON, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, 1963. (*Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Porrúa, 1997).
BROWN, Peter, *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Gallimard, 1995.
DAUZAT, Pierre-Emmanuel, *Le nihilisme chrétien*, PUF, 2001.
LEDERER, Wolfgang, *Gynophobia ou la peur des femmes*, Payot, 1980.
SISSA, Giulia, *Le corps virginal*, con un prefacio de Nicole Loraux, Vrin, 1987.

Islam

Textos de referencia:

Corán.
Dames insignes et serviteurs galants, traducción de René Khawam, Albin Michel, 1965.
Le jardin parfumé, manuel d'érotologie arabe (xvie siècle), Picquier poche, 2002.
Las mil y una noches.
SEDDIK, Youssef, *Le Coran. Autre lecture, autre traduction*, L'Aube et Barzach, 2002.

Estudios modernos:

BRUNEL, Pierre (dir.), *Dictionnaire des mythes littéraires*, Éditions du Rocher, 1988.
CHEBEL, Malek, *Encyclopédie de l'amour en Islam*, col. «Petite bibliothèque», Payot, 2003.
KHAWAM, René, *Propos d'amour des mystiques musulmans*, Éditions de l'Orante, 1960.
MAJNÛN, *L'amour poème*, Sindbad, 1984 (para Laila).
MERNISSI, Fatema, *Le harem et l'Occident*, Albin Michel, 2001. (*El harén en Occidente*, Espasa Libros, 2001).
TILLION, Germaine, *Le harem et les cousins*, Éditions du Seuil, 1966.

Discografía:

Sufi Soul. Échos du paradis, Network Medien Gmbh, 1997.

Al margen de los politeísmos de Oriente y de las otras civilizaciones mundiales

Egipto

DESROCHES-NOBLECOURT, Christiane, *La reine mystérieuse Hatshepsout*, Pygmalion, 2002. (*Hatshepsut, la reina misteriosa*, Edhasa, 2004).
GEDGE, Pauline, *Child of the Morning*, 1977; traducción al francés *La dame du Nil*, Balland, 1980. (*La dama del Nilo*, Pamies, 2017).
GRIMAL, Nicolas, *Histoire de l'Égypte ancienne*, Le Livre de Poche, 1994. (*Historia del antiguo Egipto*, Akal, 2004).
KAPUŚCIŃSKI, Ryszard, *Mes voyages avec Hérodote*, Plon, 2006. (*Viajes con Heródoto*, Círculo de Lectores, 2007).
RATIÉ, Suzanne, *La reine Hatchepsout. Sources et problèmes*, Brill, 1979.

Mesopotamia

CALDERÓN DE LA BARCA, *La gran Cenobia*, 1763.
GARELLI, *Histoire de la philosophie*, col. «La Pléiade», Gallimard, tomo I.
SARTRE, Annie y Maurice, *Zénobie, de Palmyre à Rome*, Perrin, 2014.
VEYNE, Paul, *Palmyre, l'irremplaçable trésor*, Albin Michel, 2015. (*Palmira*, Ariel, 2016).

Musicografía:

ALBINONI, *Zenobia, regina de Palmireni*, ópera, 1694.
RAHBANI, Mansour, *Zenobia*, ópera en árabe, 2007.

Zoroastrismo

BREUIL, Paul du, *Zarathoustra: Zoroastre et la transfiguration du monde*, Payot, 1978.

Hinduismo y budismo

CLÉMENT, Catherine, *La princesse mendiante*, Éditions Panama, 2007.
DAVID-NÉEL, Alexandra, *Le bouddhisme: ses doctrines et ses méthodes*, Éditions du Rocher, 1939.
—, *L'Inde hier, aujourd'hui, demain*, 1951, reed.
—, *L'Inde où j'ai vécu*, Plon, 1969 (entre muchas otras obras).
DEVI, Moi, *Phoolan Devi, reine des bandits*, Robert Laffont, 2013. (*La reina de los bandidos. Autobiografía*, Ediciones B, Barcelona, 1996).
VAN WOERKENS, *Nous ne sommes pas des fleurs. Deux siècles de combats feministas en Inde*, Albin Michel, 2010.

Filmografía:

La Reine des bandits (Bandit Queen), 1994.

Chinas

Bibliografía:

BERNARD, Suzanne, *Qiu Jin, féministe, poète et révolutionnaire*, Le temps des cerises, 2006.
SHI BO, *Femmes poètes de la Chine*, Le temps des cerises, 2015.
CAI HUA, *Une société sans pères ni maris. Les Na de Chine*, PUF, 1997.
CONFUCIO, *Entretiens du maître avec ses disciples*, traducción del chino por Séraphin Couvreur, siglo XIX, Éditions Mille et Une Nuits, 1997, traducción revisada con postfacio de Muriel Baryosher-Chemouny.
VAN GULIK, *La vie sexuelle dans la Chine ancienne*, Gallimard, 1917. (*La vida sexual en la antigua China*, Siruela, 2005).
KAPUŚCIŃSKI, Ryszard, *Mes voyages avec Hérodote*, Plon, 2006.
KRISTEVA, Julia, *Des Chinoises*, Des femmes, 1974; luego, Pauvert/Arthème Fayard, 2001. (*Mujeres chinas*, Capital Intelectual, 2016).
MARCO POLO, *Los viajes de Marco Polo*.
Philosophes taoïstes, col. «La Pléiade», Gallimard, 1980.
QIU JIN, *Pierres de l'oiseau jingwei*, Des femmes, 1976, traducción al francés por Catherine Gipoulon según la primera edición de ese texto en China en 1958. Fecha aproximada de redacción: de 1900 a 1907.
Tao Te Ching de Lao-Tse, traducido por Liou Kia-hway y revisado por Etiemble.

Prensa:

GIPOULON, Catherine, «L'intellectuel au féminin: féminisme et révolution en Chine au début du xxe siècle», en *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 1984, vol. IV, n.º 4.

Filmografía:

Los films sobre la emperatriz Wu Zetian.
Film sobre Qiu Jin.

Niponas

Bibliografía:

BRAUDEL, Fernand, *Grammaire des civilisations*, col. «Champs Histoire», Flammarion, 1963-1993.
LÉVY, Christine (dir.), *Genre et modernité au Japon. La revue Seitô et la femme nouvelle*, col. «Les archives du féminisme», Presses universitaires de Rennes, 2014.
MURATA, Kiyoko, *Fille de joie*, 2013, traducción de Sophie Refle, Actes Sud, 2017.
SHIKIBU, Murasaki *Dit du Genji*, traducción de René Sieffert, POF, 1999.
—, *Journal*, traducción de René Sieffert, POF, 2000.
SIEFFERT, René, *Les religions du Japon*. POF, 1968, 2001.
YOURCENAR, Marguerite, *Le tour de la prison*. (*Una vuelta por mi cárcel*, Alfaguara, 1993).
—, *Mishima ou la vision du vide*, (*Mishima o la visión del vacío*, Seix Barral, 2003).

América

Bibliografía:

ARAUJO, Ana Maria, *Tupamaras. Des femmes de l'Uruguay*, Des femmes, 1980.
DÉSY, Pierrette Paule, *L'homme-femme (Les berdaches en Amérique du Nord)*, edición electrónica.
DEVAL, Patrick, *Squaws, la mémoire oubliée*, Hoëbeke, 2014.
DORLIN, Elsa, *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain-américain*, L'Harmattan, 2008.
ESPEJO, Paz, *Des femmes du Nicaragua*, Des femmes, 1980.
HUARACHE MAMANI, Hernán, *La prophétie de la femme médecine*, Éditions Véga, 2012, 2016.
LAS CASAS, Bartolomé de, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*.
ONFRAY, Michel, *Décadence*, Flammarion, 2017 (p. 337 y ss., «Comer al prójimo como a uno mismo»). (*Decadencia*, Ediciones Paidós, 2018).
—, *Vivre une vie philosophique. Thoreau le sauvage*, Éditions Le Passeur, 2017.
Popol Vuh. Le livre sacré et les mythes de l'antiquité américaine, versión original en quiché y traducción al francés por el abate Brasseur de Bourbourg, en 1861. En las Éditions Le Castor astral, con el título *Popol Vuh. Le livre de la Communauté*, 2011.

Subsaharianas

ADICHIE, Chimamanda Ngozi, *Nous sommes tous des feministas*, seguido por *Les Marieuses*, col. «Folio», Gallimard, 2015. (*Todos deberíamos ser feministas*, Literatura Random House, Barcelona, 2015).
—, *Americanah*, col. «Du monde entier», Gallimard, 2015. (*Americanah*, Literatura Random House, 2014).
AGUALUSA, José Eduardo, *La reine Ginga et comment les Africains ont inventé le monde*, traducido del portugués (Angola) por Danielle Schramm, Métailié, 2017. (*La reina Ginga*, Edhasa, 2018).
GAMALEYA, Clélie, *Filles d'Heva. Trois siècles de la vie des femmes à La Réunion*, Estudio, 1984.

Bajo el cristianismo clerical: «Agentes de Satanás»

Estudios modernos:

DELUMEAU, Jean, *La peur en Occident*, Fayard, 1978. (*El miedo en Occidente*, Taurus, 2012).

DUBY, Georges, *Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Hachette, 1981. (*El caballero, la mujer y el cura. El matrimonio en la Francia feudal*, Taurus, 2013).
LEDERER, Wolfgang, *Gynophobia ou la peur des femmes*, Payot, 1980.
MARKALE, Jean, *La femme celte*, Payot, 1977. (*La mujer celta: mito y sociología*, MRA Ediciones, 2005).

Poetas, santas y sabias: una «fraternidad ontológica»

Textos de referencia:

Abélard et Héloïse. Correspondance, col. «Bibliothèque médiévale», Plon; 10/18, 1979. (*Cartas de Abelardo y Eloísa*, Alianza Editorial, 2002).
Anthologie poétique française, Garnier-Flammarion, 1972.
Aucassin et Nicolette, Garnier-Flammarion, 1984.
BINGEN, Hildegarde de, *Le livre des subtilités des créatures divines*, Jérôme Millon, 1988.
Le coeur mangé. Récits érotiques et courtois. XII^e^ et XIII^e^ siècles, Stock Plus, 1979.
Les troubadours. Le trésor poétique de l'Occitanie, traducciones de René Nelli y René Lavaud, Desclée de Brouwer, 1966.
SABATIER, Robert, *La poésie du Moyen Âge*, Albin Michel, 1975.

Herramientas y documentos:

BIENVENU, Jean-Marc, *L'étonnant fondateur de Fontevraud. Robert d'Arbrissel*, Nouvelles éditions latines, 1981.
DUBY Georges y PERROT, Michelle (dir.), *Histoire des femmes*, Plon, 1991, tomo III. (*Historia de las mujeres*, Taurus, 1991-1992).
MERVIN, Sabrina y PRUNHUBER, Carol, *Femmes: les grands mythes féminins à travers le monde*, Hermé, 1987.

Estudios modernos:

NELLI, René, *L'érotique des troubadours*, Plon; 10/18, 1974.
PERNOUD, Régine, *La femme au temps des cathédrales*, Stock, 1980. (*La mujer en el tiempo de las catedrales*, Andrés Bello, 2008).
ROUGEMONT, Denis de, *L'amour et l'Occident*, Plon; 10/18, 1972.
VEYNE, Paul, «Foucault révolutionne l'histoire», en *Comment on écrit l'histoire*, Éditions du Seuil, 1978.

Subversivas: hadas, magas, guerreras y herejes

Textos de referencia:

D'ANVERS, Hadewijch, *Écrits mystiques des béguines*, Éditions du Seuil, 1994.
D`ARRAS, Jean, *Mélusine*, col. «Moyen Âge», Stock, 1979.
KEMPE, Margery, *Le Livre. Une mystique anglaise au temps de l'hérésie Lollarde*, 1436, Jérôme Millon, 1987.
PORETE, Marguerite, *Le miroir des simples âmes anéanties*, hacia 1300, Jérôme Millon, 2001. (*El espejo de las almas simples*, Siruela, 2015).

Herramientas:

Dictionnaire des mythes littéraires, Éditions du Rocher, 1988.

Estudios modernos:

DUBY, Andrée, *Les procès de Jeanne d'Arc*, Gallimard, 1973. (*Los procesos de Juana de Arco*, Universidad de Granada, 2006).
DUBY, Georges, *Histoire de France. Le Moyen Âge*, Hachette Pluriel, 1999.
— y PERROT, Michelle (dir.), *Histoire des femmes. Le Moyen Âge*, Plon, 1990, tomo II.
HARF LANCNER, Laurence, *Les fées au Moyen Âge, Morgane et Mélusine*, Champion, 1984.
MARKALE, Jean, *La femme celte*, Payot, 1977.
ONFRAY, Michel, *Le cristianisme hédoniste. Contre-histoire de la philosophie* 2, Grasset, 2006. (*El cristianismo hedonista. Contrahistoria de la filosofía II*, Anagrama, 2007).
PERNOUD, Régine, *Aliénor d'Aquitaine*, Le Livre de Poche, 2002 (*Leonor de Aquitania*, Espasa Calpe, 1969).
—, *Jeanne d'Arc. La reconquête de la France*, Folio, 1997.
SEBBAR, Leïla y Huston, Nancy, *Lettres parisiennes*, Barrault, 1986.
SUCHON, Gabrielle, *Petit traité de la faiblesse, de la légèreté et de l'inconstance qu'on attribue aux femmes mal à propos*, traducción al francés moderno, introducción y notas de Séverine Auffret, Arléa, 2002.
VANEIGEM, Raoul, *Le Mouvement du Libre-Esprit*, Ramsay, 1986.

Novela:

DELTEIL, Joseph, *Jeanne d'Arc*, 1925; col. «Les Cahiers rouges», Grasset, 1999.

2. PROBLEMÁTICAS DEL RENACIMIENTO EUROPEO AL FINAL DEL ANTIGUO RÉGIMEN

Del agravio de damas al viento de Autan

Textos de referencia:

BOCCACCIO, *Mujeres ilustres*.
GOURNAY, Marie de, *Fragments d'un discours féminin*, textos establecidos por Élyane Dezon-Jones, José Corti, 1988.
—, *Grief des dames* seguido por *Égalité des hommes et des femmes*, traducidos al francés moderno por Séverine Auffret, Éditions Mille et Une Nuits, 1996.
LABÉ, Louise, *Poèmes*, edición y adaptación de Guy Chambelland, 1965.
—, *OEuvres complètes. Sonnets-Élégies. Débat de Folie et d'Amour*, Garnier-Flammarion, 1986.
—, *OEuvres poétiques, accompagnées des Rymes de Pernette du Guillet*, col. «Poésie», Gallimard, 1983-2006.
NAVARRA, Margarita de, *Heptamerón*.
PISAN, Christine de, (o Pizan), *La Cité des dames*, col. «Moyen Âge», Stock, 1986.
ROUSTAVELI, Shota, *Le chevalier à la peau de tigre*, Gallimard, 1964.

Estudios modernos:

ALBISTUR, Maïté y ARMOGATHE, Daniel, *Histoire du féminisme français* 1, Des femmes, 1977.
DUBY, Georges y PERROT, Michelle (dir.), *Histoire des femmes*, Plon, 1991, tomo III.
HUCHON, Mireille, *Louise Labé. Une créature de papier*, Droz, 2006.
GOURNAY, Montaigne y Marie de, Actes du colloque international de Duke, 1995, Honoré Champion, 1997.
TODOROV, Tzvetan, *Éloge de l'individu*, Adam Biro, 2000. (*Elogio del individuo*, Galaxia Gutenberg, 2006).

Contrarreformas: procesos a las brujas

CRUZ DE LA, Sor Juana Inés, *Le divin Narcisse*, precedido por *Premier songe et autres textes*, prefacio de Octavio Paz, Gallimard, 1987. (*El divino Narciso*, GRISO-Universidad de Navarra, 2011).
DARMON, Pierre, *Le mythe de la procréation à l'âge baroque*, Éditions du Seuil, 1981.
MICHELE T, Jules, *La sorcière*, Garnier-Flammarion, 1966 (un largo capítulo sobre los endemoniados de Loudun, Louviers y otros lugares). (*La bruja: un estudio de las supersticiones en la Edad Media*, Akal, 2004).
PAZ, Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, Fondo de Cultura Económica, 2018.

Instrumentos:

ALBISTUR, Maïté y ARMOGATHE, Daniel, *Histoire du féminisme français* 1, Des femmes, 1977.
DUBY, Georges y PERROT, Michelle, (dir.), *Histoire des femmes*, Plon, 1991, tomo III.
La sorcière au village (XV^e^-XVII^e^ siècle), presentado por Robert Muchembled, col. «Archives», Gallimard-Julliard, 1979.
Soeur Jeanne des Anges. Supérieure du couvent des Ursulines de Loudun (xviie), Jérôme Millon, 1985.

La escuela de las niñas

Textos de referencia:

MOLIÈRE, *La escuela de las mujeres, Las mujeres sabias, Las preciosas ridículas*.
PURE, Michel de, *La Prétieuse ou le mystère des ruelles*, 1656.
SUCHON, Gabrielle, *Traité de la morale et de la politique. La liberté*, Des femmes, 1988, tomo I.
L'école des filles ou la philosophie des dames (texto erótico presuntamente publicado en el siglo XVII, editado por *La Musardière*, 2001, col. «Lectures amoureuses de Jean-Jacques Pauvert»).

Estudios modernos:

ARIÈS, Philippe, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Éditions du Seuil, 1973. (*El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Taurus, 1992).
BAUDELOT, Christian y ESTABLET, Roger, *Allez les filles! Une révolution silencieuse*, Points Seuil, 1992/2006.
DORLIN, Elsa, *L'évidence de l'égalité des sexes. Une philosophie oubliée du xviie siècle*, L'Harmattan, 2000.
FAURÉ, Christine, *La démocratie sans les femmes. Essai sur le libéralisme en France*, PUF, 1985.
HERMANN, Brigitte, *La demoiselle savante. Histoire d'Anne Marie de Shurman*, Bartillat, 2003.

La amistad complicada

Textos de referencia:

DESCARTES, René, *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*, Garnier-Flammarion, 1989. (*Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, Alba Editorial, Barcelona, 1999).
GOURNAY, Marie de, *Fragments d'un discours féminin*, textos establecidos, presentados y comentados por Élyane Dezon-Jones, Corti, 1988.
MONTAIGNE, Michel de, *Ensayos*.
NIETZSCHE, Friedrich, RÉE, Paul, ANDREAS-SALOMÉ, Lou, *Correspondance*, col. «Quadrige», PUF, 1979.

Comentarios:

Montaigne et Marie de Gournay. Actes du colloque international de Duke, Honoré Champion, 1997.
RAYMOND, Jean-François de, *Descartes et Christine de Suède. La reine et le philosophe*, col. «Bibliothèque nordique», Lettres modernes, 1993.

Parejas místicas

Textos de referencia:

ÁVILA, Teresa de, *Obras completas; Las fundaciones; Libro de la vida: Relato autobiográfico*.
BLAKE, William, *Le mariage du ciel et de l'enfer*, traducción del inglés al francés por André Gide, Corti, 1965. (*El matrimonio del cielo y el infierno*, Cátedra, 2002).
CRUZ, Juan de la, *Poesías*. (En francés, *Poésies*, Garnier-Flammarion bilingüe, 1993, traducción de Benoît Lavaud, presentación de Bernard Sesé. Otra traducción: *Poésie*, Éditions Mille et Une Nuits, 2000, traducción de Séverine Auffret. *La nuit obscure*, presentación de Jean-Pie Lapierre, Éditions du Seuil, 1984).
GUYON y FÉNELO n, Madame, *La correspondance secrète*, Dervy-Livres, 1982 (tomado del *Fénelon et Madame Guyon* presentado por M. Masson, 1907).
MANSÛR HALLAJ, Husayn, *Diwân*, traducción del árabe por Louis Massignon, Éditions du Seuil, 1981. (*Al-Hallaj, Diván*, José J. de Olañeta, 2005).
POSTEL, Guillaume, *Les très merveilleuses victoires des femmes du Nouveau Monde*, 1553, Slatkine Reprints, 1970.

Comentarios y estudios modernos:

BATAILLE, Georges, *Somme athéologique. L'expérience intérieure*, Gallimard, 1954, tomo I. (*La experiencia interior. Suma ateológica* I, El cuenco de plata, 2016).
BEAUVOIR, Simone de, *Le deuxième sexe. L'expérience vécue*, Gallimard, 1949, tomo II.
DURKHEIM, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, 2003. (*Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, 2014).
FREUD, Sigmund, *L'avenir d'une illusion*, PUF, 2013. (*El porvenir de una ilusión*, Amorrortu, 2016).
GUERRIER, Louis, *Madame Guyon, sa vie, sa doctrine et son influence*, Slatkine Reprints, 1971.
HEGEL, F. G. W., *Fenomenología del espíritu*, tomos I y II.
LACAN, Jacques, *Le Séminaire «Encore!»*, Éditions du Seuil, 1999.
LAFFONT, Robert, *Encyclopédie des mystiques*, 1972.

MALLET-JORIS, Françoise, *Jeanne Guyon*, Flammarion, 1978.

Textos de referencia:

DIDEROT, «Sur les femmes» en *OEuvres complètes*, col. «La Pléiade», Gallimard, p. 949 y ss. (véase también A. L. Thomas, Diderot y Mme d'Épinay, *Qu'est-ce qu'une femme?*, debate con prólogo de Élisabeth Badinter, POL, 1989).

HOBBES, Thomas, *Le citoyen et les fondements de la politique*, Garnier-Flammarion, 1982. (*El ciudadano*, Debate, 1993).

HUME, David, *Enquête sur les principes de la morale*, Garnier-Flammarion, 1991. (*Investigación sobre los principios de la moral*, Alianza Editorial, 2014).

LOCKE, John, *Traité du gouvernement civil*, Garnier-Flammarion, 1984. (*Ensayo sobre el gobierno civil*, Porrúa, 2003; *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Losada, 2003).

MONTAIGNE, *Ensayos*, III, 3.

MONTESQUIEU, *Cartas persas*.

SPINOZA, *Traité politique*, col. «La Pléiade», Gallimard, pp. 1043-1044. (*Tratado político*, Alianza Editorial, 2013).

SUCHON, Gabrielle, *Petit traité de la faiblesse, de la légèreté et de l'inconstance qu'on attribue aux femmes mal à propos*, Arléa, 2002.

—, *Cher Voltaire. La correspondance de Mme du Deffand avec Voltaire*, edición de Isabelle y Jean-Louis Vissière, Des femmes, 1987.

Estudios recientes:

BADINTER, Élisabeth, *Émilie, Émilie ou l'ambition féminine au xviiie siècle*, Flammarion, 1983.

FAURÉ, Christine, *La démocratie sans les femmes. Essai sur le libéralisme en France*, PUF, 1985.

La monja exclaustrada de Semur

Reediciones de las obras de Gabrielle Suchon:

SUCHON, Gabrielle, *Traité de la morale et de la politique. La liberté*, I-1, edición crítica de Séverine Auffret, Des femmes, 1988.

—, *Du célibat volontaire, ou la vie sans engagement*, I, traducción al francés moderno, introducción y notas de Séverine Auffret, Indigo & Côté-Femmes, 1994.

—, *La contrainte. Traité de la morale et de la politique*, I-2, traducción al francés moderno, introducción y notas de Séverine Auffret, Indigo & Côté-Femmes, 1999.

—, *Petit traité de la faiblesse, de la légèreté et de l'inconstance qu'on attribue aux femmes mal à propos*, traducción al francés moderno, introducción y notas de Séverine Auffret, Arléa, 2002.

Estudios recientes:

DORLIN, Elsa, *L'évidence de l'égalité des sexes. Une philosophie oubliée du xviie siècle*, L'Harmattan, 2000.

FAURÉ, Christine, *La démocratie sans les femmes. Essai sur le libéralisme en France*, PUF, 1985.

GEFFRIAUD ROSSO, Jeannette, «Gabrielle Suchon: une troisième voie pour la femme?» en *Ouverture et dialogue*, Narr, 1988.

LE DOEUFF, Michèle, *L'étude et le rouet*, Éditions du Seuil, 1989; *Le sexe du savoir*, Aubier, 1998.

—, «Gabrielle Suchon», en *Knowledge Encyclopedia of Philosophy*, Londres, 1998.

RONZEAUD, Pierre, «La femme au pouvoir ou le monde à l'envers», en *Revue XVII^e siècle*, n.º 108, 1975.

Por mi parte, escribí una nota sobre Gabrielle Suchon para el *Dictionary of Seventeenth-Century French Philosophers*. Y también para el *Dictionnaire universel des Créatrices*, Des femmes/Antoinette Fouque, 2013.

Procès de femmes au temps des philosophes, presentado por Isabelle Vissière, Des femmes, 1985.

SUCHON, Gabrielle, *A Woman Who Defends All the Persons of Her Sex*, Ed. Domma C. Stanton y Rebecca, M. Wilkin, University of Chicago Press, 2010.

Otras lecturas:

DIDEROT, Denis, *La religieuse*. (*La religiosa*, Akal, 2013).

¿Libertad de las libertinas?

Textos de referencia:

CASANOVA, Giacomo, *Histoire de ma fuite des prisons*. (*Mi fuga de las prisiones de Venecia*, Valdemar, 1996).

LACLOS, Choderlos de, *Les liaisons dangereuses*. (*Las relaciones peligrosas*, Planeta, 2009).

LENCLOS, Ninon de, *Lettres au marquis de Sévigné ou l'Art de se faire aimer*, L'Arche, 1999. (*Cartas al marqués de Sévigné*, Sietemares, 2005).

—, *Lettres sur la vieillesse*, Éditions de l'Ombre, 2001.

Estudios recientes:

ADAM, Antoine, *Les libertins au xviie siècle*, Buchet/Chastel, 1964.

ALEXANDRIAN, Sarane, *Les libérateurs de l'amour*, Points Seuil, 1977. (*Los libertadores del amor*, Ruedo Ibérico, 1980).

BRUN, Pierre, *Autour du dix-septième siècle*, Slatkine Reprints, 1970.

THOMAS, Chantal, *Casanova. Un voyage libertin*, Denoël, 1985.

Saint-Évremond entre baroque et lumières. Colloque de Cerisy-la-Salle, Presses Universitaires de Caen, 2000.

Otras lecturas:

DECAUX, Alain, *Histoire des Françaises*, 1999.

KIERKEGAARD, Sören, *Ou bien… ou bien….* (*O lo uno o lo otro*, Trotta, 2018).

MOLIÈRE, *Don Juan*.

Discografía:

MOZART, *Don Giovanni*, Philharmonia Orchestra & Chorus Carlo Maria Giulini.

Filmografía:

Don Giovanni: la ópera de Mozart filmada por Joseph Losey.

El respeto a las mujeres

KANT, Immanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traducción del alemán por Michel Foucault, Vrin, 1970. (*Antropología en sentido pragmático*, Fondo de Cultura Económica, 2014).
—, *La philosophie de l'histoire* (opúsculos, para «Des différentes races humaines», 1775-1777), Aubier, 1979. (*Filosofía de la historia*, AGEBE, 2012).
KOFMAN, Sarah, *Le respect des femmes*, Galilée, 1982.
ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Emilio o De la educación; Julia o la Nueva Eloísa*.

Véase también:

BOTUL, Jean-Baptiste, *La vie sexuelle d'Emmanuel Kant*, Éditions Mille et Une Nuits, 1999. (*La vida sexual de Immanuel Kant*, UNAM, 2016).
SARTRE, Jean-Paul, *La p… respectueuse*, Folio, 1972. (*La puta respetuosa*, Alianza Editorial, 1994).

Cuatro revolucionarios

GOUGES, Olympe de, *OEuvres*, presentadas por Benoîte Groult, Mercure de France, 1986.
WOLLSTONECRAFT, Mary, *Une Anglaise défend la Révolution française. Réponse à Edmund Burke*, CTHS, 2003.

Estudios modernos:

CRAMPE-CASNABET, Michèle, *Condorcet lecteur des Lumières*, PUF, 1985.

Véase también:

VISSIÈRE, Isabelle, *Procès de femmes au temps des philosophes ou la violence masculine au XVIII^{e} siècle*, Des femmes, 1985.
Romans de Femmes au XVIII^{e} siècle, col. «Bouquins», Robert Laffont, 1996 (buen prefacio sobre Olympe de Gouges).
Olympe de Gouges, una historieta sobre Olympe de Gouges, Catel et Bocquet, Casterman, 2016.

SEGUNDA PARTE:
DE LAS REVOLUCIONES ANTIMONÁRQUICAS A NUESTROS DÍAS

3. EL FEMINISMO HISTÓRICO: DE LAS REVOLUCIONES ANTIMONÁRQUICAS A 1968

Relojes en hora

DERAISMES, Maria, *Ève dans l'humanité*, Côté-Femmes, 1990. (*Eva en la humanidad*, FMD Fundación Maria Deraismes, 2010).
FRAISSE, Geneviève, *Muse de la raison, démocratie et exclusión des femmes en France*, Alinéa, 1989; Folio, 1995. (*La musa de la razón*, Cátedra, 1991).
GERMAIN, Sophie, *Recherches sur la théorie des surfaces élastiques*, 1821.
MARCUSE, Herbert, *Éros et civilisation*, Éditions de Minuit, 1963. (*Eros y civilización*, Ariel, 2010).
STUART MILL, John, *L'asservissement des femmes*, prefacio de Marie-Françoise Cachin, col. «Petite bibliothèque», Payot, 1975. (*El sometimiento de las mujeres*, EDAF, 2005).
STUPUY, Hippolyte, *Oeuvres philosophiques de Sophie/Germain*, Firmin Didot & C, 1896.

En las revoluciones

ALBISTUR, Maïté y ARMOGATHE, Daniel, *Histoire du féminisme français* 1, Des femmes, 1977.
—, *Le Grief des Femmes. Anthologie de textes féministes du second Empire à nos jours*, Hier et demain, 1978.
AMRANE, Djamila, *Les femmes algériennes dans la guerre*, Plon, prefacio de Pierre Vidal-Naquet, 1991.
BEAUVOIR, Simone de y Halimi, Gisèle, *Djamila Boupacha*, Gallimard, 1962; reedición 2000.
BOUNEMEUR, Azzedine, *La pacification*, L'Harmattan, 1999.
FABIEN, Michèle, *Claire Lacombe*, Actes Sud-Papiers, 1989.
FRAISSE, Geneviève, *Muse de la raison, démocratie et exclusión des femmes en France*, Folio, 1995.
—, *Opinions de femmes, de la veille au lendemain de la Révolution Française* (textos de Marie Armande Jeanne Gacon-Dufour, Olympe de Gouges, Constance de Salm, Albertine Clément-Hémery, Fanny Raoul), Côté-Femmes, 1989.
—, *Les deux gouvernements: la famille et la cité*, Folio Essais, 2001.
GOUGES, Olympe de, *«Femme, réveille-toi!», Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, Folio, 2014.
MICHELET, Jules, *Histoire de la révolution française*, col. «Bouquins», Robert Laffont, 1979. (*Historia de la Revolución francesa*, Icusager Ediciones, 2008).
ONFRAY, Michel, *La religion du poignard. Éloge de Charlotte Corday*, Galilée, 2009.
—, *La force du sexe faible. Contre-histoire de la révolution française*, Autrement, 2016.
RAOUL, Fanny, *Opinion d'une femme sur les femmes*, reedición, presentación de Geneviève Fraisse, Éditions Le Passager clandestin, 2011.
ROSA, Annette, *Les femmes et la Révolution française*, Messidor, 1988.

Prensa:

AUFFRET, Séverine, «Luttes de femmes et idéologies nationales», *Des femmes en mouvement hebdo*, 18 de julio de 1980.
CALLAMARD, Agnès «D'autres Bastilles à abattre, Les femmes à l'assaut du ciel», *Le Monde Diplomatique*, 16 de junio de 2000.
EZEKIEL, J. y FARGIER, M.-O., «Irlande du Nord, des femmes se battent sur deux fronts», *Le Monde*, 30 de noviembre de 1980.
HAKEM, Tewfik, «Bahia el-Kahla, peau noire, blouse blanche, bilan mitigé», *Le Monde*, 28 de octubre de 2004.
NIEDERGANG, Marcel, «Les femmes jouent un rôle de plus en plus important dans le mouvement de guérilla du Sentier lumineux», *Le Monde*, 11 de junio de 1983.
SIMON, Catherine, «Héritiers algériens. Les "Moudjahidates" sortent lentement de l'oubli», *Le Monde*, 28 de octubre de 2004.

Teorías. Economía de las riquezas y economías libidinales

BENTHAM, Jeremy, *Défense de la liberté sexuelle*, Éditions Mille et Une Nuits, 2004.
ENGELS, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Éditions sociales, 1975. (*El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*).
FOURIER, Charles, *Le nouveau monde amoureux*, Anthropos, 1967. (*El nuevo mundo amoroso*, Fundamentos, 1975).
—, *Des harmonies polygames en amour*, edición establecida y prologada por Raoul Vaneigem, col. «Petite bibliothèque», Payot & Rivages, 2003.
MARX Y ENGELS, *Manifiesto del Partido Comunista*.
MUSSO, Pierre, *Saint-Simon et le saint-simonisme*, col. «Que sais-je?», PUF, 1999.
PICON, Antoine, *Les saint-simoniens. Raison, imaginaire et utopie*, Belin, 2002.
PROUDHON, Pierre-Joseph, *La pornocratie*, textos seleccionados en *La Pensée vivante de Proudhon*, Stock, 1942.
— y MARX, *Philosophie de la misère, misère de la philosophie*, 10/18, 1964.
RIOT-SARCEY, Michèle, *Le réel de l'utopie. Essai sur le politique au xixe siècle*, Albin Michel, 1998.
SAINT-SIMON, Claude Henri de, *Oeuvres choisies*, G. Olms, 1973.
SERVIER, Jean, *Histoire de l'utopie*, Gallimard, 1967.
STUART MILL, John, *L'asservissement des femmes*, col. «Petite bibliothèque», Payot, 1975.
—, *L'utilitarisme*, Flammarion, 1988. (*El utilitarismo*, Alianza Editorial, 2014).

Figuras femeninas de ficción

BALZAC, Honoré de, *Séraphitus, Séraphita*.
COLETTE, *Claudine à l'école*, etc. Véase col. «Bouquins», Robert Laffont. (*Claudine en la escuela*, Anagrama, 1986).
FLAUBERT, Gustave, *Madame Bovary*.
GAULTIER, Jules de, *Le bovarysme*, Mercure de France, 1902.
HUGO, Victor, *Los miserables*.
POUGY, Liane de, *Idylles saphiques*, Des femmes, 1987.
QUINCEY, Thomas De, *La nonne militaire d'Espagne*, Gallimard, col. «L'imaginaire», 2001. (*La monja alférez*, Pre-textos, 2015).
SAND, George, *Indiana*, Garnier-Flammarion.
—, *Gabriel*, Des femmes, 1988.
VIVIEN, Renée, *Une femme m'apparut*, Rumeur des âges, 1999. (*Una mujer se me apareció*, Aribel Editores, 2006).
WOOLF, Virginia, *Orlando*.
ZOLA, Émile, *Nana*.

Otros:

BLOCH-DANO, Évelyne, *Le dernier amour de George Sand*, Grasset, 2010.
CLÉMENT, Catherine, *L'opéra ou la défaite des femmes*, Grasset, 1979.
SAVY, Nicole, «Víctor Hugo féministe», *Hommes et libertés*, Revue de la Ligue des Droits de l'Homme, n.º 119, julio-septiembre de 2002.
Au temps de l'anarchie, un théâtre de combat (con textos de Véra Starkoff, Nelly Roussel, Séguier), 2001-2005.

Discografía:

VERDI, Giuseppe, *La Traviata*.

Ruptura de familia. Utopistas, iniciadas, sufragistas

DÉMAR, Claire, *Textes fondateurs du féminisme français (Appel d'une femme du peuple* y *Ma loi d'avenir*, 1833), comentario de Valentin Pelosse, Albin Michel, 2001.
DERAISMES, Maria, *Ève dans l'humanité*, prefacio de Laurence Klejman, Côté-Femmes, 1990.
FRAISSE, Geneviève, *Clémence Royer. Philosophe et femme de science*, col. «Actes et mémoires du peuple», La Découverte, 1984.
GROULT, Benoîte, *Pauline Roland, ou comment la liberté vint aux femmes*, Robert Laffont, 1991.
Mémoires de femmes, mémoire du peuple, col. «Petite collection», Maspero, 1978.
RIOT-SARCEY, Michèle, *La démocratie à l'épreuve des femmes*, col. «Histoire», Albin Michel, 1994.
RIPA, Yannick, *Les femmes, actrices de l'histoire. France, 1789-1945*, Armand Colin, 2002.
SCOTT, Joan W., *La citoyenne paradoxale. Les féministes françaises et les droits de l'homme*, traducido del inglés, col. «Histoire», Albin Michel, 1998.

VOILQUIN, Suzanne, *Souvenirs d'une fille du peuple ou la saint-simonienne en Égypte*, Maspero, 1978.

La clase obrera y la Internacional.
Una «atópica», anarquistas y comunistas

LUXEMBURGO, Rosa, *J'étais, je suis, je serai. Correspondance 1914-1919*, Maspero, 1977.
Mémoires de femmes, mémoires du peuple, antología realizada por Louis Constant, Maspero, 1978 (para Flora Tristán, Louise Michel, Vera Figner y Aleksandra Kolontái).
MICHEL, Louise, *L'homme futur aura un sens nouveau*, textos presentados por Xavière Gauthier; *Légendes et chants de gestes canaques*, ediciones 1900, 1988; Presses Universitaires de Lyon, 2006.
ZETKIN, Clara, *Batailles pour les femmes*, prefacio de Gilbert Badia, Éditions sociales, 1980.

En internet:

La Commune de mal en pis, de André Léo, 1874 (disponible en *Gallica*).

Estudios:

ADLER, Laure, *Les femmes politiques*, col. «Points Actuels», Éditions du Seuil, 1993.
BLOCH-DANO, Évelyne, *Flora Tristan. La femme-messie*, Grasset, 2001.
DITTMAR, Gérald, *Histoire des femmes dans la Commune de Paris*, Dittmar, 2003 (incluye una iconografía).
FRAISSE, Geneviève, *Les femmes et leur histoire*, Folio Histoire, 1998.
NETTL, J.-P., *La vie et l'oeuvre de Rosa Luxemburg*, Maspero, 1972.
PARAIRE, Michael, *Mujeres philosophes, femmes d'action*, Le temps des cerises, 2004.

Filmografía:

Frida, film de Julie Taymor, Estados Unidos, 2002. Disponible en DVD.

Discografía:

Alas pa volar: Angélique Ionatos canta Frida Kahlo, Naïve, 2003.

Las rosetas de la Gran Séverine

COUTURIAU, Paul, *Séverine, l'insurgée*, Éditions du Rocher, 2001.
LE GARREC, Évelyne, *Séverine, une rebelle. 1855-1929*, Éditions du Seuil, 1982.
ROBERTS, Mary Louise, «Copie subversive: le journalisme féministe en France à la fin du siècle dernier» (traducido del inglés), *Clio*, n.º 6, 1997.
VALLÈS, Jules, *L'enfant; Le bachelier; L'insurgé; Le réfractaire*.

Oscuras luces del psicoanálisis y del surrealismo

ANDREAS-SALOMÉ, Lou, *L'amour du narcissisme*, 1911; Gallimard, 1980.
BONAPARTE, Marie, *Psychanalyse et biologie*, PUF, 1952. Véase también su biografía: Célia Bertin, *La dernière Bonaparte*, Perrin, 1982. (*Marie Bonaparte. La discípula de Freud que exploró la sexualidad femenina*, Tusquets, 2013).
BRETON, André, *Manifestes du surréalisme*, col. «Idées», NRF; *Nadja*, Folio, 1963.
Colectivo. Incluye Judith Kestemberg, *La sexualité féminine controversée*, PUF, 1976.
DOLTO, Françoise, *Lorsque l'enfant paraît*, Éditions du Seuil, 1977.
—, *L'Évangile au risque de la psychanalyse*, Éditions du Seuil, 1977. (*El Evangelio ante el psicoanálisis*, Ediciones Cristiandad, 1979).
FREUD, Sigmund, todo, y en particular, *Etudes sur l'hystérie*, con J. Breuer. (*Estudios sobre la histeria*, en *Obras completas*, Amorrortu, 1996); «Sur la sexualité féminine» (en *La Vie sexuelle*), PUF, 2002.
IRIGARAY, Luce, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Éditions de Minuit, 1977. (*Ese sexo que no es uno*, Akal, 2009).
—, *Speculum. De l'autre femme*, Éditions de Minuit, 1974. (*Espéculo de la otra mujer*, Akal, 2007).
KOFMAN, Sarah, *L'énigme de la femme*, Galilée, 1980. (*El enigma de la mujer*, Gedisa, 2009).
LACAN, Jacques, *Écrits* («La signification du Phallus»).
LAPLANCHE, Jean y PONTALIS, Jean-Bertrand, *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, 1967. (*Diccionario de psicoanálisis*, Paidós Ibérica, 1996).
LE BRUN, Annie, *Vagit-prop, Lâchez tout, et autres textes*, Ramsay-Pauvert, 1990.
MITCHELL, Juliet, *Psychanalyse et féminisme*, Des femmes, 1975.
SHERFEY, Mary Jane, *Nature et évolution de la sexualité féminine*, PUF, 1976. (*Naturaleza y evolución de la sexualidad femenina*, Barral, 1997).

Las náuseas de *El segundo sexo*, o las desdichas de la transcendencia

BEAUVOIR, Simone de, *El segundo sexo; La fuerza de las cosas; Final de cuentas; La cérémonie des adieux*, seguido por *Entretiens avec Jean-Paul Sartre. Août-septembre 1974*, Gallimard, 1981.
—, *Journal de guerre. Septembre 1939-janvier 1941*, Gallimard, 1990 (*Diario de guerra. Septiembre de 1939-enero de 1941*, Lumen, 1990).
—, *Lettres à Sartre*, Gallimard, 1990. (*Cartas a Sartre*, Lumen, 1998).
—, *Lettres à Nelson Algren. Un amour transatlantique. 1947-1964*, Gallimard, 1997 (*Cartas a Nelson Algren. Un amor transatlántico*, Lumen, 1999).

Estudios:

BONNET, Marie-Jo, *Simone de Beauvoir et les femmes*, Albin Michel, 2015.
FRAISSE, Geneviève, *Le privilège de Simone de Beauvoir*, Actes Sud, 2008. (*El privilegio de Simone de Beauvoir*, Leviatán, 2010).
—, «La jouissance précède la souffrance», *L'Obs*, 4 al 10 de agosto de 2016.
LILAR, Suzanne *Le malentendu du Deuxième Sexe*, PUF, 1969.

4. HISTORIA DEL FEMINISMO EN EL MUNDO A PARTIR DE 1968

1968: la rebelión contra el padre o peces sin bicicletas

Colectivo, «Libération des femmes, année zéro», *Partisans* n.º 54/55, 1970, reed. 1972.
DUBOIS, Jean-Paul, *Une vie française*, L'Olivier/Éditions du Seuil, 2004.
FOUQUE, Antoinette, *Il y a deux sexes*, col. «Le débat», Gallimard, 1995, reed. 2004.
GROULT, Benoîte, *Ainsi soit-elle*, precedido por *Ainsi soient-elles au xxie siècle*, reed. Grasset, 2000.
Images de femmes, mythe et histoire, col. «Petite collection», Cefup, 1982 (incluye un texto de Antoinette Fouque: «Féminisme et/ou mouvement de libération des femmes»).
MENDEL, Gérard, *La révolte contre le père*, Payot, 1968.
Para el período anterior a Mayo del 68 en Francia, señalo una tesis de Claire Lescoffit: *Les femmes, les féminismes et la Ligue des droits de l'homme entre 1914 et 1940*.
RIOT-SARCEY, Michèle, *Histoire du féminisme*, La Découverte, 2002.
SOLANAS, Valérie, *Scum manifesto*, Éditions Mille et Une Nuits, 1998. (*Manifiesto Scum*, LASTURA, 2018).
ZELENSKY-TRISTAN, Anne, *Histoire de vivre. Mémoires d'une féministe*, Calmann-Lévy, 2005.

Clivajes: universalistas y diferencialistas

BADINTER, Élisabeth, *L'un est l'autre*, Odile Jacob, 1986. (*El uno es el otro*, Planeta, 1987).
BEAUVOIR, Simone de, *El segundo sexo*.
FOUQUE, Antoinette, *Il y a deux sexes*, col. «Le débat», Gallimard, 1995/2004.
GARCÍA GUADILLA, Naty, *Libération des femmes. Le MLF*, col. «Le sociologue», PUF, 1981.
IACUB, Marcela y MANIGLIER, Patrice, *Antimanuel d'éducation sexuelle*, Bréal, 2005.
IRIGARAY, Luce, *Speculum. De l'autre femme*, Éditions de Minuit, 1974.
—, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Éditions de Minuit, 1977.
—, *Éthique de la différence sexuelle*, Éditions de Minuit, 1984.
LECLERC, Annie, *Parole de femme*, Grasset, 1974.
—, *Épousailles*, Grasset, 1976.
Les femmes s'entêtent, col. «Idées», Gallimard, 1975 (reedición del número especial de la revista *Les Temps modernes*, 1974).

Lesbianas radicales: ¿el regreso de Safo?

BEAUVOIR, Simone de, «La lesbiana», en *El segundo sexo. La experiencia vivida* (tomo II).
BONNET, Marie-Jo, *Les deux amies. Essai sur le couple de femmes dans l'art*, Édition Blanche, 2000.
—, *Qu'est-ce qu'une femme désire quand elle désire une femme*?, Odile Jacob, 2004.
—, *Les femmes dans l'art*, La Martinière, 2004 (libro ilustrado).
FOUQUE, Antoinette, *Il y a deux sexes*, col. «Le débat», Gallimard, 1995/2004.
FREUD, Sigmund, «Sur la psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine» (1920), en *Névrose, psychose et perversion*, PUF, 1978.
ORGANISATION COMMUNISTE LIBERTAIRE (OCL), *Libération des femmes et projet libertaire*, Acratie, 1998.
POUGY, Liane de, *Idylle saphique*, 1901; Des femmes, 1987. (*Idilio sáfico*, Editorial Egales, 2009).
SAFO, *Oeuvres*, Les Belles Lettres, 1981 (reedición).
SAPIENZA, Goliarda, *L'art de la joie*, Viviane Hamy, 2005. (*El arte del placer*, Lumen, 2007).
VIVIEN, Renée, *Oeuvre poétique complète*, Éditions Régine Desforges, 1986.
—, *Une femme m'apparut*, 1904; Rumeur des Âges, 1999.
WITTIG, Monique, *Les guérillères*, Éditions de Minuit, 1969.

—, *Le corps lesbien*, Éditions de Minuit, 1973. (*El cuerpo lesbiano*, Pre-textos, 1997).
—, *La pensée straight*, Balland, 2001. (*El pensamiento heterosexual*, Editorial Egales, 2006).
WOOLF, Viginia, *Orlando*.

Filmografía:

Katzenbal (El baile de las gatas salvajes), de Veronika Minder, documental sobre la homosexualidad femenina a través de las épocas, 2005.

Problemáticas recientes: viaje parcial a los nuevos feminismos

Sobre la paridad política:

ADLER, Laure, *Les femmes politiques*, Points Actuels, 1993.
FOUQUE, Antoinette, «Demain, la parité» (1995), en *Il y a deux sexes*, col. «Le débat», Gallimard, 2004.
GASPARD, Françoise, Servan-Schreiber, Claude y Le Gall, Anne, *Au pouvoir, citoyennes! Liberté, égalité, parité*, Éditions du Seuil, 1992.
HALIMI, Gisèle, *La cause des femmes*, Grasset, 1973.
MICHEL, Albin, 1998. (En Estados Unidos: *Only Paradoxes to Offer*, 1996).
RIOT-SARCEY, Michèle, *La démocratie à l'épreuve des femmes*.
Trois figures critiques du pouvoir. 1830-1848, Albin Michel, 1994.
SCOTT, Joan W., *La citoyenne paradoxale. Les féministes françaises et les droits de l'homme*,

—, *Parité! L'universel et la différence des sexes*, Albin Michel, 2005. (En Estados Unidos: *Parité! Sexual equality and the crisis of French Universalism*, 2005).

Instrumentos:

SEAGER, Joni, *Atlas des femmes dans le monde*, Éditions Autrement-Le Mémorial de Caen, 2003. (*La mujer en el mundo. Atlas de la geografía feminista*, Grijalbo, 2018).

Sobre la maternidad

ATLAN, Henri, *L'utérus artificiel*, Éditions du Seuil, 2005.
BADINTER, Élisabeth, *L'amour en plus. Histoire de l'amour maternel xviie-xxe siècle*, Flammarion, 1980. (*¿Existe el instinto maternal? Historia del amor maternal: siglos XVII al XX*, Paidós, 1991).
ENSLER, Eve, *Les monologues du vagin*, traducción francesa, Denoël & d'ailleurs, 2005.
FOUQUE, Antoinette, *Il y a deux sexes*, col. «Le débat», Gallimard, 1995.
HÉCQUET, Philippe, *De l'indécence aux hommes d'accoucher les femmes*, 1707; reeditado por Indigo et Côté-Femmes, 1990.
HUSTON, Nancy, *Journal de la création*, Éditions du Seuil, 1990.
IACUB, Marcela, *L'empire du ventre. Pour une autre histoire de la maternité*, Fayard, 2004.
LAZARRE, Jane, *Le noeud maternel*, traducción francesa, Éditions de l'Aube, 1994. (*El nudo materno*, Las Afueras Editorial, 2018).
LECLERC, Annie, *Le mal de mère*, Grasset, 1986.

RICH, Adrienne, *Naître d'une femme. La maternité en tant qu'expérience et institution*, col. «Femme», Denoël/Gonthier, 1980.
SEBBAR, Leïla, *On tue les petites filles*, Stock, 1978.

Obras colectivas:

La vie en rose, fuera de serie, 2005.
Número especial del *Courrier international*, diciembre de 2006: «Il est né le divin enfant, l'essor du bébé-business».

Filmografía:

L'événement le plus important depuis que l'homme a marché sur la Lune, de Jacques Demy, 1973. (*No te puedes fiar ni de la cigüeña*, o *Un hombre en estado interesante*).
Junior, de Ivan Reitman, 1994.
El inocente, de Luchino Visconti, 1974.
Niños del hombre, de Alfonso Cuarón, 2006.

Sobre la prostitución y la pornografía

BENTLEY, Toni, *Ma reddition, une confession érotique*, Maren Sell éditeurs, 2006. (*La rendición*, Tusquets, 2014).
DARDIGNA, Anne-Marie, *Les Châteaux d'Éros ou les infortunes du sexe des femmes*, Maspero, 1981.
DESPENTES, Virginie, *Baise-moi*, Grasset, 1999; J'ai lu, 2002. (*Fóllame*, Literatura Random House, 2019).
DORMIENNE, Louise, (¿Renée Dunan?), *Les caprices du sexe ou les audaces érotiques de Mademoiselle Louise de B.…*, La Musardine, 2000.
ENSLER, Eve, *Les monologues du vagin*, traducción francesa del inglés, Denoël & d'ailleurs, 2005.
MAC KINNON, Catharine A., *Le féminisme irréductible. Discours sur la vie et la loi*, Des femmes, 2005. (*Feminismo inmodificado: discurso sobre la vida y el derecho*, Siglo XXI, 2018).
MILLET, Catherine, *La vie sexuelle de Catherine M.*, precedido por *Pourquoi et comment*, Points, 2002.
MONTREYNAUD, Florence, *Amours à vendre. Les dessous de la prostitution*, Glénat, 1993.
—, *Appeler une chatte… Mots et plaisirs du sexe*, Calmann-Lévy, 2004.

Obras colectivas:

Nouvelles questions feministes, «Féminisme international: réseau contre l'esclavage sexuel», n.º 8, invierno 1984, con contribuciones de Kathleen Barry, Charlotte Bunch, Yayori Matsui y Hanna Olsson.

Sobre la mixidad

AMARA, Fadela, *Ni putes ni soumises*, La Découverte, 2003.
AUTAIN, Clémentine, *Alter égaux. Invitation au féminisme*, Robert Laffont, 2001.
AYARI, Henda, *J'ai choisi d'être libre*, Flammarion, 2016.
BELLIL, Samira, *Dans l'enfer des tournantes*, col. «Impacts», Denoël, 2002; reedición Folio Documents, con un prefacio inédito de la autora, 2003.
BENHABIB, Djemila, *Ma vie à contre-Coran*, H & O poche, 2014.
—, *Après Charlie*, H & O, 2016.

FALUDI, Susan, *Backlash. La guerre froide contre les femmes*, Des femmes, 1993. (*La guerra no declarada contra la mujer moderna*, Anagrama, 1993).
MUCCHIELLI, Laurent y Le Gouaziou, Véronique, *Quand les banlieues brûlent*, La Découverte, 2006.

La Internacional feminista

AL-SAADAWI, Naoual, *La face cachée d'Ève. Les femmes dans le monde arabe*, 1981, traducido del inglés, Des Femmes, 1982.
AUFFRET, Séverine, *Des couteaux contre des femmes*, Des femmes, 1983.
BOUSSUGE, Agnès y THIÉBAULT, Élise, *Le pacte d'Awa. Pour en finir avec les mutilations sexuelles*, Syros-Gams, 2006.
CHAFIK, Sérénade, *Répudiation. Femme et mère en Égypte*, Michel Lafon, 2003.
DJAVANN, Chahdortt, *Je viens d'ailleurs*, Folio, 2002; *Bas les voiles*, Folio, 2003. (*¡Abajo el velo!*, El Aleph, 2004).
GROULT, Benoîte, *Ainsi soit-elle*, Grasset, 1975.
HIRSI ALI, Ayaan, *Insoumise*, Robert Laffont, 2005.
MANJI, Irshad, *Musulmane mais libre*, Grasset, 2004; Le Livre de Poche, 2006.
NASREEN, Taslima, *Mujeres, manifestez-vous!*, Des Femmes, 1994.
NGOZI ADICHIE, Chimamanda, *Nous sommes toutes des feministas*, Folio, 2015. (*Todos deberíamos ser feministas*, Literatura Random House, 2015).
ROY, Arundhati, *Ben Laden, secret de famille de l'Amérique*, Gallimard, 2001.
—, *L'écrivain militant*, Folio, 2003.
SHERFEY, Mary Jane, *Nature et évolution de la sexualité féminine*, PUF, 1976. (*Naturaleza y evolución de la sexualidad femenina*, Barral, 1997).
THIAM, Awa, *La parole aux Négresses*, Denoël-Gonthier, 1978.
WICHTERICH, Christa, *La femme mondialisée*, Solin-Actes Sud, 1999.
Y todos los libros de la colección «Femmes en lutte de tous les pays» de la editorial Des femmes.

CONCLUSIÓN. POR UN EXISTENCIALISMO CULTURALISTA DE LA DIFERENCIA SEXUADA: UN FEMINISMO AFIRMATIVO Y HOSPITALARIO

AGACINSKI, Sylviane, *Politique des sexes*, Éditions du Seuil, 1998; Points Essais, 2001. (*Política de sexos*, Taurus, 1999).
ALBORCH, Carmen, *Solas. Gozos y sombras de una manera de vivir*, Ediciones Temas de Hoy, 1999.
BIENVILLE, Dr., *La nymphomanie, ou traité de la fureur utérine*, 1771; Le Sycomore, 1980.
BUTLER, Judith, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, 1990, La Découverte, 2005.
FERZLI, Raphaële, «Couples au féminin, aspects du quotidien», en *Cahiers du genre*, n.º 30, coordinado por Jacqueline Heinen, 2001.
FOUQUE, Antoinette, *Il y a deux sexes*, col. «Le débat», Gallimard, 1995/2004; *Gravidanza. Féminologie* II, Des femmes, 2007.
GEORG, Simmel, «La culture féminine» y «De la coquetterie» (1903), en *Philosophie de l'amour*, Rivages Poche, 1991.
GOFFMAN, Erving, *L'arrangement des sexes*, La Dispute, 2002.
HÉRITIER, Françoise, *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Odile Jacob, 1996.
LÖWY, Ilana *L'emprise du genre. Masculinité, féminité, inégalité*, La Dispute, 2006.
MOEBIUS, Dr. P. J., *De la débilité mentale physiologique chez la femme*, 1900; Solin, 1980.
MORRIS, Desmond, *La femme nue*, Calmann-Lévy, 2005. (*The naked woman. A Study of the Female Body*, Vintage UK, 2004). (*La mujer desnuda. Un estudio del cuerpo femenino*, Planeta, 2005).
ONFRAY, Michel, *Théorie du corps amoureux*, Grasset, 2000. (*Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*, Pre-textos, 2002).
—, *Cosmos*, Flammarion, 2015. (*Cosmos. Una ontología materialista*, Paidós, 2016).

TAYLOR, Timothy, *La préhistoire du sexe*, 1996, traducción, col. «Sciences», Bayard, 1998.
THIÉBAUT, Élise, *Ceci est mon sang, Petite histoire des règles, de celles qui les ont et de ceux qui les font*, La Découverte, 2017.
TOURAINE, Alain, *Le monde des femmes*, Fayard, 2006. (*El mundo de las mujeres*, Paidós Ibérica, 2007).
VIDAL, Catherine, *Cerveau, sexe et pouvoir*, Belin, 2005.

Referencias a Claude Lévi-Strauss, Émile Durkheim, Aristóteles, Proudhon, Engels, Kant, Rousseau, Hegel, Marbode, Le Chapelain, Alain Etchégoyen, Simone de Beauvoir, Jean-Paul Sartre, Élisabeth Badinter, Marcela Iacub, Michel Onfray, Elena Belotti, Monique Wittig, Hipócrates, Gilles Deleuze, Guy Hocquenghem, Pierre Bourdieu, Sigmund Freud, Scot Érigène, Louise Michel.

Y a Scheherezade en sus *Mil y una noches*.

NOTAS

[1] G. Duclos, Garnier-Flammarion, tomo IV de la obra completa. La edición de La Pléiade, Gallimard, no ofrece los fragmentos. <<

[2] *Anthologie grecque*, 9, 506. <<

[3] *Fragments et Lettres de Théano*, traducción y notas de Mario Meunier. <<

[4] Lucien Jerphagnon, *Le Divin César*, Tallandier, 1991. <<

[5] École des Loisirs, 1991. Véase también Marie-Florence Ehret, *Hypathie, fille de Théon*, L'atelier des brisants, 2001. <<

[6] Pierre Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, PUF, 1999. (*Diccionario de mitología griega y romana*, Paidós Ibérica, 2010). <<

[7] Ibíd. <<

[8] Hesíodo, *Teogonía*. <<

[9] École des Loisirs, 1991. Véase también Marie-Florence Ehret, *Hypathie, fille de Théon*, L'atelier des brisants, 2001. <<

[10] En *El origen de la tragedia*. <<

[11] *Impressions de théâtre*. <<

[12] Hesíodo, *op. cit*. <<

[13] «¡Oh, qué sexo totalmente licencioso el nuestro! Por eso proveemos material para las tragedias. En efecto, no somos nada más que “Poseidón y barco”» (expresión que significa: no pensamos en otra cosa que en el acto sexual). <<

[14] Luce Irigaray, *Speculum, De l'autre femme*, Éditions de Minuit, 1974. (*Espéculo. De la otra mujer*, Akal, 2007). <<

[15] Véase mi posfacio a la *Poétique* de Aristóteles, Éditions Mille et Une Nuits, 1997/2006: «De l'art comme théâtre». <<

[16] Por ejemplo: Corine Gallant, *La philosophie au féminin*, Acadie, 1984. <<

[17] La Jora (o *Chora*) designa en griego una simple extensión de tierra sin forma definida, territorio de la ciudad organizada. Platón extrae de esta palabra un concepto metafísico: el de una materia inestable y caótica, sujeta a la corrupción y la degradación. (La *Jora* sería entonces a la ciudad lo que la mujer es al hombre). <<

[18] Véase el importante libro de Françoise Collin, Évelyne Pisier y Eleni Varikas, *Les femmes de Platon à Derrida*. <<

[19] Ibíd. <<

[20] He desarrollado esto en mi posfacio a la *Poétique, op. cit.* <<

[21] *Ética a Nicómaco*, dirigida a su hijo; *Retórica de las pasiones*. <<

[22] Salvo una frase del capítulo IX, 1, pero que no dice casi nada. <<

[23] Como lo mencioné en mi libro *Nous, Clytemnestre. Du tragique et des masques*. <<

[24] «Le mouvement féministe et la décadence romaine» (*Études d'histoire et d'archéologie*). <<

[25] Véanse los libros de Virginie Girod: *Les femmes et le sexe dans la Rome antique* y *Agrippine. Sexe, crimes et pouvoir dans la Rome impériale*. <<

[26] *Petit traité de la faiblesse, de la légèreté et de l'inconstance qu'on attribue aux femmes mal à propos*, 1693. <<

[27] Señalo el capítulo «Le désir des choses inexistantes» del libro de Michel Onfray *Les vertus de la foudre. Journal hédoniste*, tomo II, 1998: «Yo quería una figura femenina de deseo y de pecado […]. María Magdalena me gusta por su entrega sensual a los perfumes y a la violencia de la pasión, la fidelidad de la piel y la proximidad en las horas trágicas, la magnanimidad y la capacidad del esfuerzo magnífico, la indefectible presencia y el amor inmortal». <<

[28] Por este motivo, cuando se establece el orden clerical, se prohíbe la lectura directa de los textos testamentarios, especialmente a las mujeres, y con mayor razón, a las mujeres jóvenes. <<

[29] Montano, en Frigia, a mediados del siglo II, acompañado por dos profetas, Prisca y Maximila, predicaba un ascetismo riguroso, a la espera del Juicio Final. Su doctrina se difundió en Asia Menor y en África. Condenada por el papa Ceferino y atacada por los emperadores Constantino y Honorio, la secta sobrevivió hasta el siglo VII en Italia. <<

[30] *La domination masculine*, Éditions du Seuil, 1998. (*La dominación masculina*, Anagrama, 2006). <<

[31] *Le Harem et les Cousins*, Éditions du Seuil. <<

[32] *La Kahina*, Plon, 2006. (*La Kahina*, El Ateneo, 2007). <<

[33] Destaco una magnífica selección musical: *Sufi Soul. Échos du paradis*, Network Medien Gmbh, 1997. <<

[34] Rabia al Adawiyya, *Chants de la recluse*, Éditions Arfuyen, 1988, con un posfacio de Louis Massignon. <<

[35] En René Khawam, *Propos d'amour des mystiques musulmans*, Éditions de l'Orante, 1960. <<

[36] Cf. Catherine Clément, *La sultane*, Grasset, 1994. (*La sultana*, Martínez Roca, 1998). <<

[37] Ryszard Kapuściński, *Mes voyages avec Hérodote*, Plon, 2006. (*Viajes con Heródoto*, Círculo de Lectores, 2007). <<

[38] Suzanne Ratié, *La Reine Hatchepsout. Sources et problèmes*, Brill, 1979; Christiane Desroches-Noblecourt, *La Reine mystérieuse Hatchepsout*, Pygmalion, 2002; Nicolas Grimal, *Histoire de l'Égypte ancienne*, etc. <<

[39] *Child of the Morning* (1977). (*La dama del Nilo*, Pamies, 2017). <<

[40] *Les femmes avant le patriarcat*, Payot, 1976. <<

[41] Como lo señala Paul Garelli en *Histoire de la philosophie*, tomo I, col. «La Pléiade», Gallimard, 1969. (*Historia de la filosofía*, Siglo XXI Editores, 1971). <<

[42] *Zénobie, de Palmyre à Rome*, Perrin, 2014. <<

[43] En su libro *Nous ne sommes pas des fleurs. Deux siècles de combats féministes en Inde*, Albin Michel, 2010. <<

[44] Martine van Woerkens, *Nous ne sommes pas des fleurs…*, *op. cit.*, p. 70. <<

[45] En francés: *Moi, Phoolan Devi, reine des bandits*, Robert Laffont, 2013. En castellano: *La reina de los bandidos. Autobiografía*, Ediciones B, Barcelona, 1996. <<

[46] Hizo un periplo por la India, Tíbet, Japón, Corea y China a partir de 1911, y conoció a las eminencias espirituales de esas regiones, incluyendo al Dalai Lama. Señalemos de todos modos algunos conceptos de este último: «La atracción por una mujer proviene sobre todo de la idea de que su cuerpo es puro. Pero no hay nada puro en el cuerpo de una mujer. Como un jarrón decorado lleno de basura puede gustarles a los idiotas […] La ciudad abyecta del cuerpo, con sus orificios que excretan los elementos, es llamado por los estúpidos un objeto de placer». <<

[47] *Des Chinoises, Des femmes*, 1974; *Des Chinoises*, Pauvert-Fayard, 2001. (*Mujeres chinas*, Capital Intelectual, 2016). <<

[48] Kristeva se refiere al libro de van Gulik, *La vie sexuelle dans la Chine ancienne*, Gallimard, 1917. (*La vida sexual en la antigua China*, Siruela, 2005). <<

[49] «Nada es pecado en esta búsqueda refinada del goce. Lo que a nosotros nos parece una perversión, parece integrarse fácilmente, y sobre todo la homosexualidad femenina […] la homosexualidad y la masturbación femenina no son “toleradas”: se dan por sentado, son “naturales”». <<

[50] Cf. *Confucius. Entretiens du Maître avec ses disciples*, traducción del chino al francés de Séraphin Couvreur, siglo XIX, Éditions Mille et Une Nuits, 1997. <<

[51] Al ordenar la construcción de admirables monumentos de esa religión, a la que apoyó en detrimento del confucionismo, como las grutas de Mogao o las grutas de los mil Budas, inscriptas en el patrimonio de la Unesco en 1987. <<

[52] Reitero mis reservas sobre su clase de «feminismo prosexo a la romana», del tipo Agripina y Mesalina, etc. <<

[53] «¡Qué tristeza! Desde el día en que les vendan los pies, las mujeres pasan sus días sentadas en su cuarto sin poder moverse. Podrían hacer muchas cosas, pero sus pies les impiden desplazarse. Se diría que la mitad de su cuerpo está muerto. Tienen la tez pálida y son delgadas. Sus músculos y sus huesos están atrofiados. Como tienen una mala circulación sanguínea, contraen fácilmente la tuberculosis. E incluso si se salvan de esta enfermedad, sus piernas y sus brazos carecen de fuerza y están llenos de dolores musculares». <<

[54] *Cf*. Louis Frédéric, *La Grande Encyclopédie Larousse*, 1976, tomo XVIII. <<

[55] Fernand Braudel, *Grammaire des civilisations*, col. «Champs Histoire», Flammarion, 1963-1993. <<

[56] *Cf*. Sei-Shōnagon, *Notes de chevet*, Gallimard, 1985. <<

[57] El libro nos muestra que la pubertad de las japonesas era tardía, según nuestros criterios occidentales: generalmente comenzaba a la edad de diecisiete años, mientras que el trabajo de una prostituta de lujo se interrumpía a los veintisiete años, si «había pagado su deuda». <<

[58] Autora de *Ceci est mon sang. Petite histoire des règles, de celles qui les ont et de ceux qui les font*, La Découverte, 2017. (*Esta es mi sangre*, Hoja de Lata, 2018). <<

[59] Véase el capítulo de Michel Onfray «Comer al prójimo como a uno mismo. Hacer puchero con los caníbales», *Decadencia*, Ediciones Paidós, 2018. (*Décadence*, Flammarion, 2017, pp. 337-353). <<

[60] Este grupo de unas 30 000 personas, descrito en 1599 por el conquistador explorador Alonso de Ojeda cuando remontó el río Orinoco, que denominó a sus aldeas lacustres construidas sobre pilotes «la pequeña Venecia», fue objeto de muchas descripciones etnográficas, entre ellas, varios films que valorizan un patrimonio cultural amenazado. <<

[61] Hablaban una lengua clasificada como «aglutinante» (reunión de morfemas invariables y sufijos que permiten variaciones y matices) que solo encuentra equivalente entre los aztecas de México y los quechuas de Perú, así como en los idiomas turco y mongol, húngaro y coreano. Según un tabú ancestral, esos pescadores y horticultores no cazaban y no comían carne. <<

[62] Georges Catlin, *La vie chez les Indiens*, Hachette, 1863; BNF, 2012. (*Los indios de Norteamérica*, Olañeta, 2000). Véase además Patrick Grainville, *Bison*, Éditions du Seuil, 2014. Remito también a los trabajos de Pierrette Paule Désy, Quebec y Francia, sobre los pueblos innu, napsaki, cri e inuit, etc., en «L'homme-femme (les berdaches en Amérique du Nord)», artículo publicado en la revista *Libre Politique*, *Anthropologie*, *Philosophie*, Payot, 1978; y al artículo de Quentin Girard, «Winktes et berdaches: l'homosexualité chez les Amérindiens», 2014. <<

[63] Sin embargo, la imagen de la Pachamama, demagógicamente reivindicada por Evo Morales, sostiene la lucha de muchas feministas ecologistas de hoy. Véase la novela *Kantu. El poder de la mujer* (2000). Su autor, Hernán Huarache Mamani (1943-2016), nacido en Chivay, Perú, en el Gran Cañón de Colca, empieza disculpándose amablemente por el hecho de que su novela no haya sido escrita por una mujer… Reivindica su iniciación con una «maestra de los Andes»: «Por las palabras de Mama Qoyllurchiy, supe que, en el pasado, la mujer andina había desempeñado un papel bastante importante. Había participado activamente en la constitución de una nueva sociedad: *Tawantinsuyo*, la sociedad perfecta, el gobierno de las cuatro regiones o el fabuloso Imperio del Oro y de la Plata de los Incas […]. Fue ella quien me habló del *Acllahuasi*, un centro educativo femenino que existe desde hace más de cinco siglos». Allí, las maestras iniciaban en «la ciencia de la Pachamama, una ciencia que enseña a comprender y respetar la naturaleza. Sobre las bases de esas enseñanzas, se formaban los incas, también llamados "Hijos del Sol": ellos difundieron la luz de su espiritualidad por los Andes, hasta la llegada de los españoles». <<

[64] Analizado por Elsa Dorlin, *Black feminism.*, L’Harmattan, 2008. <<

[65] A esto se agregan, en diversos lugares, el planchado de senos a las preadolescentes, destinado a retrasar su atractivo sexual para protegerlas de eventuales agresiones, las violaciones a muchachas vírgenes por parte de hombres enfermos de sida que creen que ese acto los curará, las violaciones colectivas infligidas a homosexuales —empezando por las jugadoras de fútbol —, el engorde forzado de las jóvenes antes de su matrimonio en algunas regiones, los campamentos de iniciación sexual de niñas en Malaui. Existe además la nueva amenaza que representan las milicias islamistas de Boko Haram, provenientes de Al Qaeda, producto articulado al Estado Islámico, que secuestraron a 276 estudiantes de Secundaria en Chibok (nordeste de Nigeria), el 14 de abril de 2014, y las redujeron a la esclavitud para servir a los combatientes como reproductoras. <<

[66] Véase la hermosa novela del autor angoleño José Eduardo Agualusa: *La reina Ginga* (Edhasa, 2018). <<

[67] *La parole aux Négresses*, Denoël-Gonthier, 1978. <<

[68] Clélie Gamaleya, *Filles d'Heva. Trois siècles de la vie des femmes à La Réunion*, Étude, 1984. <<

[69] «Que data aproximadamente del Concilio de Ancira, en 314 d. C., aunque ese documento solo fue ampliamente difundido entre los siglos IX y XI» (Wolfgang Lederer). <<

[70] Como dice Paul Veyne en *Cómo se escribe la historia*, Foucault revoluciona la historia (en ese caso, a propósito del cese de los combates de gladiadores): «Los hechos humanos son raros, no están instalados en la plenitud de la razón: hay un vacío alrededor de ellos para otros hechos que nuestra sabiduría no adivina; porque lo que es podría ser distinto». <<

[71] Daniel Poirion, *Le Poète et le Prince*. <<

[72] Sea o no una leyenda, el hecho es que a partir de esa fecha, el año 857, se verifica escrupulosamente el sexo de los papas antes de entronizarlos. El elegido se sienta en una silla con un agujero, los cardenales colocan su mano bajo la silla y dictaminan: *testiculos habet et bene pendentes*. <<

[73] En *Le Mouvement du Libre-Esprit*, subtitulado: *Généralités et témoignages sur les affleurements de la vie à la surface du Moyen Âge, de la Renaissance et, accessoirement, de notre époque*, Ramsay, 1986. <<

[74] Franz Grillparzer (1791-1872) se basó en esto para su última tragedia: *Libussa*. Una escritora francesa actual, Christiane Singer, escribió una bella novela sobre esto: *La guerre des filles*. También se encuentra un eco de ese tema en *Las guerrilleras*, de Monique Wittig. <<

[75] Una cosa curiosa: esos temas checos, muy conocidos en la cultura alemana (en Alemania, el nombre «Libussa» sirve como sigla de las organizaciones feministas, lesbianas o gays), no lo son en absoluto en la cultura francesa actual. Es posible que Juana de Arco los obnubile. <<

[76] El libro *La Edad Media*, de Georges Duby, lleva como subtítulo: *De Hugo Capeto a Juana de Arco*. <<

[77] Por ejemplo, ante su extraño camarada de armas, el perverso Gilles de Rais. <<

[78] Régine Pernoud señala que los soldados ingleses tenían un terror pánico, pues pensaban que no podrían ganar ninguna batalla mientras ella viviera, que ella paralizaba todas las acciones guerreras con su sola presencia. Georges Duby escribe: «Los ingleses estaba persuadidos de “que había en ella algo fatal”. Un hada». <<

[79] Joseph Delteil, *Jeanne d'Arc* (1925), «Les Cahiers rouges», Grasset, 1999. <<

[80] Pero también de los cátaros de Occitania a los begardos de Suiza, Austria, Alemania, Moravia, Polonia, Piamonte y Calabria; de los cátaros de Occitania a los valdenses de Suiza, Austria, Alemania, Moravia; de Polonia a los Fraticelli de Toscana, Sicilia, Provenza, Baviera, Armenia y Tesalia; amauricianos de la región parisina, de Picardía, Alsacia y Suiza; loístas de Bélgica y Holanda; lolardos ingleses, «hombres inteligentes», de Brabante y Picardía. <<

[81] Como en el amor cortés, varones y mujeres poseen una «fraternidad ontológica», pero nada les impide materializar esa fraternidad a través de relaciones amorosas entre «hermanos» y «hermanas». <<

[82] *Diwân*, Éditions du Seuil, 1981. (*Diván*, José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 2005). <<

[83] *Histoire du féminisme français*, Des femmes, 1977. <<

[84] *Études sur la féminité aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, Nizet, 1984. <<

[85] Fue el caso del *Discurso de la servidumbre voluntaria*, de Étienne de La Boétie, hacia 1546-1548, que, tras la muerte del autor, Montaigne pretendió arrebatarles a las camarillas partidarias que querían apoderarse del libro. <<

[86] Dominique de Courcelles, «Le rire de Marie de Gournay», Coloquio Internacional de Duke. <<

[87] Éditions Mille et Une Nuits, «Dix textes contre». <<

[88] *Cf*. «Corps, appétence et sexualité» en *Histoire des femmes*, bajo la dirección de Georges Duby y Michelle Perrot. (*Historia de las mujeres en Occidente*, Taurus Minor-Santillana, Madrid, 2000). <<

[89] El libro de Robert Muchembled, historiador de la universidad de Lille, *La sorcière au village (XV^e^-XVIII^e^ siècle*), lo describe, recordando que muchos documentos fueron quemados junto con el presunto «brujo». <<

[90] Estudio publicado por Jérôme Millon: *Autobiographie d'une hystérique possédée*, con un prefacio del famoso psiquiatra Charcot y un comentario de Michel de Certeau (1985). <<

[91] Joannis Ludovici Vivis Valentini, *De Institutione Foeminae Christianae Libri Tres. De Ingenuorum Adolescentarum ac Puellarum Institutione Libri Duo*. <<

[92] Texto supuestamente publicado en el siglo XVII e inmediatamente prohibido por la censura, editado por La Musardière, col., «Lectures amoureuses de Jean-Jacques Pauvert», 2001. <<

[93] *Descartes. Correspondance avec Élisabeth, et autres lettres*, edición de Jean-Marie y Michelle Beyssade, Garnier-Flammarion. La correspondencia con Isabel ocupa más de las tres cuartas partes del libro. (*Descartes, Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, Barcelona, Alba Editorial, 1999). <<

[94] Entiendo como «mística caliente» la que incluye la pasión. Contiene siempre un aspecto erótico, aunque ese eros esté sublimado. Incluye metáforas que dan a entender una apertura de uno mismo a la penetración por el *Otro*, aunque ese «Otro» sea «Dios». <<

[95] *Histoire du féminisme français*, Des femmes, 1977. <<

[96] *La démocratie sans les femmes, essai sur le libéralisme en France*, Payot, 1985. <<

[97] «No serán las mujeres de esta época las que empezarán a despojar a los hombres de su poder y su autoridad, porque perderían su espíritu al pretender cosas moralmente imposibles. Aunque otras hayan tenido éxito en tales empresas, como las antiguas amazonas…». La reserva («no serán las mujeres de esta época») puede interpretarse como: «Serán las mujeres de otra época, *de una época futura*». Gabrielle Suchon siempre tuvo la fuerte sensación de hablar más allá de su época para las generaciones futuras, sin temor de caer en una especie de utopía. La dibujaba en forma de alejandrinos grandilocuentes: «Esas grandes cualidades en ellas heroicas / Las pueden elevar a las más altas prácticas, / Poder competir y actuar como magistradas / Y como guerreras en medio de las batallas. / Gobernar las ciudades, regir la policía, / Tener en buen estado la más fuerte milicia, / Juzgar con equidad y terminar los procesos, / Reprimir a los malos, castigar los excesos, / Tener el cetro en mano y llevar las coronas / Como hicieron antaño las bravas amazonas» (*Pequeño tratado de la debilidad*). <<

[98] Véase *L'évidence de l'égalité des sexes. Une philosophie oubliée du XVII^e siècle*. <<

[99] «La femme au pouvoir ou le monde à l'envers», en *Revue XVII siècle*, n.º 108, París, 1975. <<

[100] Un buen comentario de Chantal Thomas en *Casanova. Un voyage libertin*. <<

[101] Descrita por Évelyne Le Garrec en su monografía *Séverine, une rebelle. 1855-1929*, Éditions du Seuil, 1982. <<

[102] *Histoire de la Révolution française*, col. «Bouquins», Robert Laffont, tomo II, p. 517 y ss. <<

[103] Nacida en 1765. Se ignora la fecha exacta de su fallecimiento, pero se sabe que fue posterior a 1798. <<

[104] La primera edición integral de *Le nouveau monde amoureux* (*El nuevo mundo enamorado*) apareció en Francia en 1967. <<

[105] *Des harmonies polygames en amour*, Rivages poche, 2003. <<

[106] Por eso Proudhon fue «recuperado» bajo el régimen de Vichy y publicado en 1942 por Stock. *El Círculo Proudhon*, fundado en 1911 por Georges Valois (1878-1945), militante de la Action Française, defendía la tierra, la pequeña propiedad y la guerra. Georges Valois, detenido y deportado por los nazis, murió en 1945 en el campo de concentración de Bergen-Belsen, en la misma época, en el mismo lugar y de la misma enfermedad que la joven Ana Frank: tifus. <<

[107] Excelente edición en francés en la colección «L'imaginaire», Gallimard, 2001. (En castellano: *Historia de la Monja Alférez, Doña Catalina de Erauso, escrita por ella misma*, Cátedra, 2006). <<

[108] «¿Deben participar las mujeres algún día en la vida política? —se preguntó en 1848—. Sí, algún día. Lo creo igual que ustedes. Pero ¿está próximo ese día? No, no lo creo, y para que la condición de las mujeres sea transformada de ese modo, es necesario que la sociedad se transforme radicalmente». <<

[109] Así lo presenta Henri Guillemin, *Hugo et la sexualité* (1953), que se complace en registrar todas las bribonerías del hombre, y sobre todo del hombre viejo que, a los setenta años, «triunfa» sobre tres actrices y «contrata» a cuatro damas en la víspera de sus ochenta años. Según Nicole Savy —en un artículo, «Víctor Hugo feminista» (aparecido en *Hommes et libertés*, revista de la Liga de los Derechos del Hombre, n.º 119, julio/septiembre de 2002)—, las cosas no serían tan concluyentes. <<

[110] «La mujer». A M. Léon Richer, jefe de redacción de *Avenir des femmes*, París, 8 de junio de 1872. Léon Richer fue el cofundador, con Maria Deraismes —ambos eran masones—, de la Asociación por el Derecho de las Mujeres, en 1869, y luego del primer Congreso Feminista Francés, en 1878. Autor de *Divorcio*, proyecto de ley precedido por una exposición de motivos, con un prefacio de Louis Blanc (1870), *Le Livre des femmes* (1872), *Le Code des femmes* (1883). Sus contemporáneos lo llamaban «el hombre de las mujeres». <<

[111] Es misteriosa la identificación de la confesión de Flaubert en el proceso (que ganó): «Madame Bovary, soy yo». ¿Por qué adoptó el punto de vista femenino para criticar a la pequeña burguesía normanda? Le contó la trabajosa génesis del libro, día por día, a su amante más fogosa, la escritora Louise Colet, a quien llamaban Venus por su belleza, Safo por sus poemas, y la Musa por las pasiones que inspiraba. ¿Fue entonces bajo la mirada de una mujer enamorada como Flaubert pudo expresar con mayor precisión el hastío y la decepción de la triste vida que él había vivido en su juventud en Rouen, como un niño desprovisto del amor de su madre? <<

[112] Leamos su conmovedora carta: «Enfantin: llegó el momento de hablarte con franqueza. Me he liberado poco a poco de los lazos de la antigua familia [los sansimonianos], mientras parecía aniquilado el apostolado de los hombres […]. Puedo hablarte entonces libremente porque mis actos se ajustan a mis palabras […]. Siempre le tuve miedo al amor, porque no confiaba en la moralidad de los hombres […]. Tus caricias y tus besos me hicieron revivir, pero has causado en mí una verdadera anarquía, imagen viva de la sociedad». <<

[113] Esta estatua fue fundida por el régimen de Vichy y luego reemplazada en 1983, con el apoyo del Droit Humain y la ciudad de París. <<

[114] 1904. Esta palabra de forma francesa se aplicó en inglés tanto en Gran Bretaña como en Estados Unidos y Canadá. Es curioso que existieran allí bajo esta denominación, que en francés es peyorativa. <<

[115] «Pequeñas abejas negras, peludas, que no usan su aguijón o lo tienen demasiado corto (como nuestras serpientes de agua tienen sus dientes) vuelan sobre las flores de color rosa pálido (peludas también), del pequeño ciruelo silvestre, a la sombra de las lianas que se enlazan en los árboles y caen a la tierra. Allí se resguardan de la luz los murciélagos, envueltos en sus alas como en un manto español, colgados de las patas, que parecerían enormes peras, si sus bonitas caras de zorro, con ojos brillantes como diamantes negros, no se movieran de vez en cuando». <<

[116] En 1948, en Estados Unidos, el doctor Kinsey publicó un informe sobre la sexualidad de los hombres, que tuvo mucho éxito. Mostraba que el 98 por ciento de los hombres estadounidenses tenía relaciones sexuales antes del matrimonio, el 50 por ciento de los hombres casados tenía relaciones extramatrimoniales, el 92 por ciento de los hombres se masturbaba y el 37 por ciento de ellos había tenido por lo menos una experiencia homosexual. Cinco años más tarde, un informe de Kinsey sobre la sexualidad de las mujeres dio resultados bastante parecidos, salvo en el primer punto. Este nuevo informe provocó tal escándalo que el doctor Kinsey se vio impedido de proseguir sus trabajos. <<

[117] *L'amour du narcissisme,* «Du type féminin», 1911; Gallimard, 1980. <<

[118] Sarah Kofman, *L'énigme de la femme*. <<

[119] Ejemplos: «A la noche, si los padres quieren ir a dormir, esa no es una razón para acostar al niño. Él va a su cuarto: “Ahora nos dejas —es el padre quien debe decirlo [*sic*]—, dejas a tu mamá tranquila. Nosotros necesitamos estar juntos”. ¿Cómo se puede ayudar a un niño celoso y que sufre? Es el padre quien puede hacerlo mejor […]. Si es un varón, debe ayudarlo un hombre. Por ejemplo, los domingos, su padre le dice: “Ven, nosotros los hombres…”. Y dejan a la mamá con su bebé: “Ella solo piensa en su bebé”. Es necesario que el papá diga esta clase de cosas». <<

[120] Me refiero aquí solo a su relación con el feminismo expresado en dos panfletos bastante violentos: *Vagit-Prop* y *Lâchez tout*, Pauvert, 1990. En ellos, denuncia al neofeminismo como una fabricación de «máquinas célibes» que obedecen a una retórica exhibicionista de una agresividad de tipo homosexual. Concedámosle la «desexualización» esgrimida por cierto feminismo universalista que ella le atribuye con razón a Simone de Beauvoir y sus émulas, especialmente a Élisabeth Badinter. Le reprocha esta frase terrible en su opinión (y en la mía): «Nuestro corazón mutante ya no busca los tormentos del deseo. Casi podría decirse que no nos interesa. El modelo de la semejanza va acompañado por la erradicación del deseo» (*L'un est l'autre*, Odile Jacob, 1986). De acuerdo cuando le opone a ello el «dandismo femenino» de «la Gran Séverine», gran enamorada, expresado, por ejemplo, en sus *Páginas rojas*. <<

[121] Señalamos con cierto asombro que el voto de las neozelandesas se remonta a 1893, el de las australianas a 1902, el de las canadienses a 1917, seguido por el de las inglesas, las polacas, las alemanas, las austríacas y las holandesas. <<

[122] *Un amor transatlántico. 1947-1964*, publicado después de su muerte en 1997 por Sylvie Le Bon de Beauvoir, conforme al deseo que Simone le había manifestado tras el fallecimiento de Algren. <<

[123] En enero de 1968, comenzó la Primavera de Praga y Vietnam del Norte inició la ofensiva del Tet. En abril, asesinaron a Martin Luther King. En mayo, se produjo la rebelión de los estudiantes en Francia, Alemania, Italia, España, los países escandinavos, México y Estados Unidos. En agosto, Checoslovaquia fue invadida por las tropas del Pacto de Varsovia: fin de la Primavera de Praga. En septiembre, llegó a su apogeo la Revolución Cultural en China. En octubre, el presidente de Estados Unidos, Lyndon B. Johnson, decidió la interrupción (provisional) de los bombardeos norteamericanos a Vietnam del Norte. <<

[124] Estudiantes anarquistas crearon en Francia el Movimiento del 22 de Marzo, en Nanterre. Se suspendieron las clases. Se llevó a cabo una alianza difícil con los obreros y los sindicatos. La gigantesca manifestación del 1 de mayo, en la que se unieron la CGT, el PC y el Partido Socialista Unificado se dirigió desde République a Bastille. Apareció el diario revolucionario *La Cause du peuple*. En los días 3, 6 y 7 de mayo, enormes manifestaciones en el Barrio Latino provocaron la suspensión de las clases en la Sorbona. El 10 de mayo, en una noche de insurrección en el barrio, se levantaron 60 barricadas. El 13 de mayo, las centrales obreras CGT y CFDT, y la FEN estudiantil decretaron una huelga general que paralizó a todo el país. No había gasolina ni transportes. La Sorbona y el Odéon fueron ocupados. También se sumaron diversas facultades, como Jussieu, Nanterre, etc. Huelgas y manifestaciones sacudieron a la fábrica Renault en Cléon, y luego en Boulogne-Billancourt. Incendiaron la Bolsa. El presidente De Gaulle huyó a Alemania. Se reunió allí con el general Massu para organizar el apoyo al ejército francés. Su primer ministro, Georges Pompidou, contemporizó con los estudiantes y firmó con los sindicatos los acuerdos de Grenelle. De Gaulle disolvió la Asamblea. El 30 de mayo, los gaullistas regresaron con fuerza en una multitudinaria manifestación. Un millón de personas desfiló por los Campos Elíseos. En junio, los gaullistas y sus aliados habían ganado. <<

[125] «Tomo mis deseos como realidades porque creo en la realidad de mis deseos». «Vivir sin tiempo muerto y gozar sin trabas». «Seamos realistas, pidamos lo imposible». Algunas inscripciones eran político-económicas: «Corre, camarada, el mundo viejo está detrás de ti». «El patrón te necesita a ti; tú no lo necesitas a él». «No negocien con los patrones. Suprímanlos». Otras de tipo cultural libertario y humorístico: «Está prohibido prohibir». «Soy marxista tendencia Groucho». <<

[126] Crearon en *La antipsiquiatría*, fundada en 1965, lugares nuevos de escucha de la locura. Denunciaron la vida de pareja y los lazos de parentesco en la familia nuclear como orígenes de las neurosis y las psicosis. <<

[127] Criticó el encierro de las prisiones y de la psiquiatría. Su libro *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (1966) analiza las estructuras del poder, del Estado, de la dominación, de la exclusión, de la internación, de la vigilancia y del suplicio. <<

[128] Criticaron en *Los herederos*, 1964, la institución escolar y universitaria como medio de la reproducción social. <<

[129] Escribió *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones* (1967): «situacionista», libertario, hedonista, místico y ateo. <<

[130] En *Diferencia y repetición*, Deleuze realiza una exploración de la multiplicidad de los deseos y de las fuerzas actuantes de las creencias. <<

[131] Hizo descubrir la etnología y la etnografía: las otras culturas y las culturas diferentes. 1962: *El pensamiento salvaje*. 1968: *El origen de los modales en la mesa*. <<

[132] «Existe un lugar, el MLF, en el que las mujeres saben y afirman que no existe solo el falo, que ese “solo” es imperializante y peligroso para ellas, que esa fijación en la fase fálica, ese feminismo [*sic!*], mantiene a las mujeres en una inmadurez pregenital, que las priva de su genitalidad». <<

[133] Letra del detenido Esser y música de Rudy Goguel: «*Wir sind die Moorsoldaten, und ziehen mit dem spaten.*…». Un canto de angustia, dignidad y esperanza. Su versión feminista: «Nosotras que no tenemos pasado, las mujeres / Nosotras que no tenemos historia / Desde la noche de los tiempos, las mujeres/Somos el continente negro. / Levantémonos, mujeres esclavas / y rompamos nuestras trabas. / ¡De pie!… / Juntas en movimientos, las mujeres, / Venceremos a la represión. / Cada día nos encuentra en armas, / Vivan nuestras revoluciones / Ya no somos esclavas / Ya no tenemos trabas. / ¡De pie! ¡De pie!/¡De pie!». <<

[134] *L'un est l'autre. Des relations entre hommes et femmes*, Odile Jacob, París, 1986. (*El uno es el otro. Una tesis revolucionariasobre las relaciones hombre-mujer*, Planeta, Barcelona, 1987). <<

[135] *Il y a deux sexes: essais de féminologie*, Gallimard, Col. «Le Débat», 1995-2004. (*Hay dos sexos: ensayos de feminología*, Siglo XXI Editores, México, 2008). <<

[136] Es preciso señalar la asombrosa contradicción, poco comentada, entre el aborto estatal programado y obligado tanto en la Unión Soviética como en China, India y algunos países de América Latina, y el oprobio lanzado contra ese mismo aborto en el Occidente desarrollado cuando se trataba de la decisión individual de las propias mujeres. <<

[137] Esa es la teoría de los hoy llamados *No-sex*. Al parecer, aumentan en Estados Unidos y últimamente en Europa. Es también el consejo que les dieron a los jóvenes tanto el Papa como el gobierno de Bush. Para evitar el sida, nada mejor que la abstinencia. <<

[138] *Speculum. De l'autre femme*, Éditions de Minuit, 1974 (*Espéculo de la otra mujer*, Akal, 2007); *Ce sexe qui n'en est pas un*, Éditions de Minuit, 1977 (*Ese sexo que no es uno*, Akal, 2009); *Et l'une ne bouge pas sans l'autre* , Éditions de Minuit, 1979; *Le Corps à corps avec la mère*, La Pleine lune, 1981 (*El cuerpo a cuerpo con la madre*, Lasal, 1985), *Éthique de la différence sexuelle*, Éditions de Minuit, 1984 (*Ética de la diferencia sexual*, Ellago, 2010). <<

[139] *Las guerilleras*. Leamos un texto de Monique Wittig, por tres razones: su flagrante fuerza erótica, su referencia a Safo y su singularidad gráfica: «Eres m/i gloria de ciprina m/i fiera m/i lila m/i púrpura, m/e persigues a lo largo de m/is túneles, te abalanzas hecha de viento, soplas en mis oídos, muges, enrojecen tus mejillas, m//e eres m//e eres (ayuda m/i Safo) […] Descendemos en línea recta piernas juntas muslos brazos enredados m/is manos tocando tus hombros m/is hombros sostenidos por tus manos pecho contra pecho boca abierta contra boca abierta […] Pero tú feroz llena de alegría los ojos brillantes m/e mantienes contra ti, aprietas m/i espalda con tus anchas manos, m/e tranquilizas, apoyas tu vulva contra m/i vulva, y/o m/e pongo a palpitar en m/is párpados, palpito en m/i cerebro, palpito en m/i tórax, palpito en m/i vientre, palpito en m/i clítoris mientras tú hablas cada vez más rápido y m//e abrazas y/o te abrazo nos abrazamos […]» (*El cuerpo lesbiano*). Esta extraña grafía significa el pasaje del sujeto colectivo «ellas», que Monique Wittig emplea en *Las guerilleras*, al «yo». Este «Yo como sujeto genérico femenino solo puede entrar por efracción en un lenguaje que le es ajeno porque todo lo que es humano (masculino) le es ajeno, ya que lo humano no es femenino gramaticalmente hablando sino él o ellos […]». «Y/o es el indicio de esta experiencia vivida desgarradora que es m/i escritura, esta división en dos que es a través de la escritura el ejercicio de un lenguaje que no me constituye como sujeto». <<

[140] Tomemos de su libro *Estudios y preludios* esta estrofa de un poema titulado «*Chanson*»: «¿Cómo olvidar el pesado pliegue / De tus bellas caderas serenas, / El marfil de tu carne por la que corre / Un temblor azul de venas?». Y dos fragmentos de otro, titulado «Lucidez»: «El delicado arte del vicio ocupa tus ocios, / Y sabes despertar el calor de los deseos / A los que tu cuerpo pérfido y ágil se sustrae. […] / En el fondo de la sombra, como un mar sin arrecife, / Las tumbas son aún menos impuras que tu lecho… / ¡Oh, mujer! ¡Yo lo sé, pero tengo sed de tu boca!». <<

[141] *L'arte della gioia*. Edición italiana en 1998; traducción al francés en 2005. (*El arte del placer*, Lumen, 2007). <<

[142] En *Parité: Sexual Equality and the Crisis of French Universalism*, University of Chicago Press, 2005 (*Parité! L'universel et la différence des* sexes, Albin Michel, 2005; *Paridad. Equidad de género y la crisis del universalismo francés*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013), Joan W. Scott analiza las causas, los efectos y los problemas de la reciente legislación sobre la paridad: «Esta legislación ha sorprendido a más de un observador, que se preguntó cómo un país ubicado en la década de 1990 prácticamente en el *último puesto* de las naciones europeas por la cantidad de sus legisladoras en el Parlamento llegó a adoptar una ley tan radical». <<

[143] *Le Petit Robert* (1995) da un primer ejemplo: «La paridad entre los salarios de los hombres y las mujeres». La «falacia» contenida en este ejemplo indica su uso problemático. Revela justamente una «disparidad»: una palabra más antigua y más frecuente que significa «falta de armonía entre elementos». <<

[144] Conclusiones de un seminario organizado por el Consejo de Europa en noviembre de 1989 sobre el tema «La democracia paritaria. Cuarenta años de actividad del Consejo de Europa». <<

[145] Helena Hirata *et al.*, *Le Piège de la parité*. Eleni Varikas, «Une représentation en tant que femme? Réflexions critiques sur la demande de la parité des sexes», en *Nouvelles questions féministes*, 1995, etc. Varikas considera que esta lógica invita a las feministas a votar por cualquier candidata mujer, antes que por un hombre. <<

[146] «La paridad es una regresión», entrevista para *L'Événement du jeudi*. Según ella, «introducir la paridad en el derecho es renunciar a la igualdad ciudadana, aceptar el final de la República francesa». <<

[147] «Considerando que el ser humano encarna y transmite su humanidad de una manera sexuada (forma hembra y forma macho), y no, por ejemplo, reproduciéndose por sí mismo (partenogénesis), la paridad reconoce la dualidad vivificante del género humano y apuesta a inscribir de una manera armoniosa y realista esa doble naturaleza humana, femenina y masculina, en la sociedad y en particular en el mundo político». <<

[148] Después de que el Consejo Constitucional invalidara en 1982 una ley que establecía un cupo del 25 por ciento de mujeres en las elecciones municipales, declarada con justa razón inconstitucional (¿por qué 25 por ciento y no 7 por ciento, 13 por ciento o 75 por ciento, en efecto?), después de la modificación en junio de 1999 de los artículos 3 y 4 de la Constitución, que declaraba que la ley «favorece el igual acceso de los hombres y de las mujeres a los mandatos electorales y a las funciones electivas», y aclaraba que «los partidos y agrupaciones políticas contribuyen a la puesta en práctica de ese principio». <<

[149] El actual Código de Familia francés estaría en regresión con respecto al Código Napoleón, de doscientos años de antigüedad. ¿Por qué? Porque, dice Marcela Iacub, el Código Napoleón no basa la relación parental en el fenómeno contingente de la carne, sino en la «voluntad contractual». Son padre y madre los que son considerados tales porque hicieron ese contrato en el marco estrictamente reglamentado del matrimonio. Por otra parte, los hijos son los «hijos del matrimonio» y no de determinados individuos biológicos. «La ventaja» para las mujeres, según Marcela Iacub, es que cuando son estériles, pueden recurrir a la «suposición de parto». Evidentemente, la «suposición de parto» está prohibida y es un «delito», pero el Estado cierra los ojos cuando se produce con el acuerdo entre los esposos. Iacub nunca plantea la cuestión del origen de esos «hijos supuestos»: pobres mujeres solteras seducidas y abandonadas, o bien mujeres que tienen demasiados hijos para poder alimentarlos, muchachas «deshonradas» o mujeres adúlteras aterrorizadas. La jurista atenúa su elogio señalando que la acusación de adúltera a su esposa le permite al marido receloso cortar todo vínculo de maternidad de una mujer con su hijo, considerado «bastardo», como a menudo se lo autoriza la justicia. <<

[150] Kathleen Barry, «Féminisme international: réseau contre l'esclavage sexual», en *Nouvelles questions féministes*, invierno de 1984. <<

[151] *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Harvard University Press, 1987. *Le Féminisme irréductible. Discours sur la vie et la loi*, Des femmes, 2005. *Feminismo inmodificado: discursos sobre la vida y el derecho*, Siglo XXI Editores, 2014 (2.ª ed. 2018). <<

[152] «A la mañana te levantas, te metes por enésima vez la pera de goma en el culo y limpias el interior. Lo repites hasta que quede limpio. Nada más que eso, hace mal […]. Después, bueno, te encuentras en un set y chupas, te curvas. Te llaman zorra en nombre de la excitación, ¿y después qué? Nada vale semejante sufrimiento. Ni siquiera el dinero que ganas con eso». <<

[153] *Histoire d'O*, de Pauline Réage; *The Surrender*, de Toni Bentley, Harper-Collins, 2004. (*La rendición*, Tusquets, 2007). <<

[154] Entre ellos, *Winter season. A Dancer's Journal*, Random House, 1982. *Saison d'hiver. Journal d'une danseuse*, École des Loisirs, 1983. <<

[155] Élisabeth Badinter, *Fausse route, Odile Jacob, 2003 (Por mal camino*, Alianza Editorial, 2004). <<

[156] Eran conocidas OLF, La Barbe, Encore féministes, y tal vez menos conocidas Les Tumultueuses, Les Désobéissantes, Les Dégommeuses, etc. <<

[157] Proponen *palabras ambulantes* paseándose con carteles por la calle con una sola palabra escrita, que los transeúntes completan, o improvisan *topos ciudadanos*, en forma de exposiciones didácticas de sensibilización. <<

[158] El término «*allocthone*», utilizado en Flandes y en los Países Bajos, designa a personas provenientes de la inmigración. <<

[159] «Las operaciones rituales resultan de concepciones sociales y culturales cuyo estudio no es competencia de la OMS», que prefiere ignorar el problema por delicadeza. <<

[160] Este libro panafricano pone como epígrafe la frase de Patrice Lumumba, liberador del Congo exbelga: «Entre la libertad y la esclavitud, no hay ningún acuerdo». <<

[161] Cf. *Le Monde* del 23 de diciembre de 2005, «Femmes mutilées au bord du Nil». <<

[162] *La Face cachée d'Ève. La femme dans le monde arabe*, *Des Femmes*, 1982. (*La cara oculta de Eva. La mujer en el mundo árabe*, Kailas Editorial, 2017). <<

[163] Todas estas dimensiones fueron notablemente reveladas por el doctor Foldes —cirujano urólogo que repara en Francia los clítoris mutilados— en el coloquio MLF de los días 3 y 4 de noviembre de 2006 realizado en la Sorbona. <<

[164] *The nature and evolution of female sexuality*, Random House, 1972; *Nature et évolution de la sexualité féminine*, PUF, 1976. (*Naturaleza y evolución de la sexualidad femenina*, Barral, 1974). <<

[165] Ana Guadalupe Martínez, *El Salvador*; Isabelle Delloye, *Des femmes d'Afghanistan*; Paz Espejo, *Des femmes du Nicaragua*; Ana María Auraujo, *Tupamaras, des femmes de l'Uruguay*. Y luego, *Femmes et Russie, Collectif des femmes de Leningrad et d'autres villes, Collectif des femmes en lutte au Chili, Collectifs de femmes indiennes, de femmes italiennes, japonaises, vietnamiennes*. <<

[166] Des femmes, 1994: «Escribo para las mujeres humilladas, torturadas, y como las palabras suaves no tuvieron efecto hasta ahora, opté por la mala lengua […]. La duda y el miedo son los peores enemigos de las mujeres […]. Mujeres, libérense de las mordeduras del miedo para mantenerse de pie, erguidas y orgullosas, no como lianas aferradas y dependientes, sino como grandes árboles de raíces sólidas». <<

[167] *Ben Laden, secret de famille de l'Amérique*, Gallimard, 2001. <<

[168] Gallimard, 2003. (*Abajo el velo*, El Aleph, 2004). <<

[169] Objeto, sin duda, pero no «sexual», porque el velo islámico desexualiza a las mujeres, borra su cuerpo, su individualidad, su piel, su cabello y, en sus formas extremas, incluso su rostro, sus pies, sus manos, transformando extrañamente la silueta de las mujeres en una especie de… *falo*. <<

[170] El libro militante de Agnès Boussuge y Élise Thiébaut, junto con el Gams (Grupo por la Abolición de las Mutilaciones Sexuales) *Le pacte d'Awa* (Syros, 2006), informa sobre esto. <<

[171] Cf. *Terriennes*, junio de 2015: «En Argentine, une marée humaine contre le féminicide». <<

[172] Traducción al francés: *La Femme mondialisée*, Actes Sud, 1999. <<

SÉVERINE AUFFRET

LA GRAN HISTORIA DEL FEMINISMO

De la Antigüedad hasta nuestros días

Lectulandia