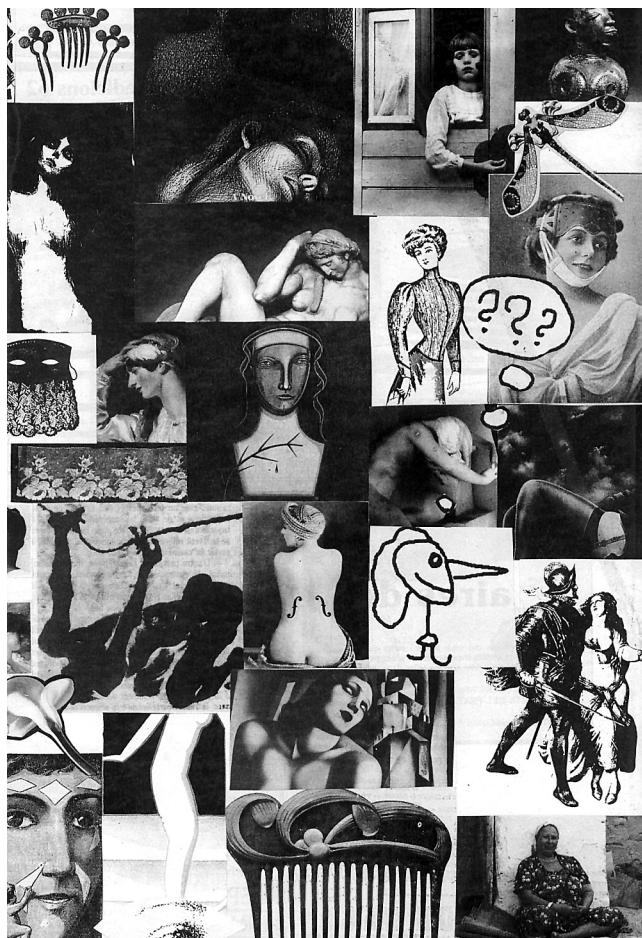


Diccionario ideológico feminista

Victoria Sau



VICTORIA SAU

DICCIONARIO IDEOLÓGICO FEMINISTA

II

La mirada esférica

La esfera es el espacio limitado por una superficie curva compuesta por puntos que equidistan todos del centro.

En nuestra esfera el centro es el ojo del observador por lo que el número de sus radios es infinito. Multitud de perspectivas que conforman el todo. La esférica es una visión privilegiada e imposible de quien puede mirar el absoluto en el detalle.

© Victoria Sau

© de esta edición
Icaria editorial, s.a.
Ausiàs Marc, 16, 3.º 2.ª / 08010 Barcelona
e-mail:icariaep@terrabit.ictnet.es

Primera edición: mayo 2001

ISBN: 84-7426-526-6

Depósito legal: B-22.047-2001

Diseño de la cubierta: Laia Olivares

Fotocomposición: Text-Gràfic

Impreso por Romanyà/Valls, s.a.
Verdaguer, 1 - Capellades (Barcelona)

Esta edición está impresa en papel ecológico

Impreso en España. Prohibida la reproducción total o parcial.

ÍNDICE

Introducción	5
--------------	---

A

Autoridad-Poder	9
-----------------	---

C

Ciudadanía - Derechos	17
Cómplice, complicidad	32

D

Discriminación	45
----------------	----

E

Estructuras elementales del patriarcado (Las)	55
Ética del cuidado	80

F

Feminidad	99
Feminismo de exterior- Feminismo de interior	109

G

Génerolecto	119
Guerra	124

L

Lenguaje	157
----------	-----

M

Maternidad	169
Micromachismos	190
Minorías activas	196
Monjas-Beguinat	205

N

Neopatriarcalismo	239
-------------------	-----

O

ONG	241
-----	-----

S

Satî (La quema de la viuda en India)	249
Sistema de representaciones	252

T

Tiempo	261
--------	-----

V

Velocidad de poder	275
Violencia-Agresividad	283
Viuda, viudedad, viudez	299

Introducción

Cuando hace casi veinte años se publicó la primera edición del *Diccionario ideológico feminista* (Icaria 1981) mi intención era que fuese un útil de trabajo, una herramienta para quienes como a mí misma me había ocurrido, resultaba necesario saber, conocer, un mínimo sobre ciertas palabras-concepto que las mujeres veníamos utilizando todos los días pero que estaban en situación flotante, dispersas en multitud de libros, artículos y escritos de toda clase, sin constituir nunca una unidad. En segundo lugar, había también la perspectiva, ambiciosa, de ir creando un *corpus* teórico feminista con dichas palabras-concepto, convencida de que una buena teoría requiere dicho *corpus* conceptual como punto de referencia. La realidad puso los inevitables límites a la «ambición» al comprobar que una sola persona no podría abarcar, salvo con dedicación exclusiva y bastantes años de trabajo, esa revisión y redefinición de tantos términos al uso como contiene el patriarcado en tanto que tal. Así que desde la segunda edición del DIF (1990), además de añadir unas cuantas entradas, ya pensaba que quizá otras mujeres se unirían al proyecto de escribir entre todas, desde sus saberes específicos, las palabras-concepto más propias de cada cual. Quizá un diccionario ideológico, feminista y además enciclopédico, de consulta obligada para quien quisiera o necesitara acercarse al tema con conocimiento de causa.

En el transcurso de estos últimos diez años se ha producido una importante evolución en la condición psicosociopolítica de las mujeres así como en el pensamiento feminista, motor de aquélla; pensamiento atravesado por algunas corrientes diversas dentro de la unidad que algunos universales sostienen como un todo más allá de las diferencias. Esta evolución a la que me refiero me creó la necesidad interna de definir nuevos conceptos. Y de ahí han surgido los términos de este segundo tomo o

suplemento del primero. Y de nuevo la realidad desborda el propósito pues los conceptos sobre los que seguir trabajando se multiplican geométricamente. Pero toda persona tiene sus límites. Y mi propuesta colectiva sigue en pie.

Por último, alguna indicación sobre ciertas palabras.

¿Por qué repetir **maternidad** y **viuda** que ya existían en el ochenta y uno y en el noventa? La primera porque no la redefino yo misma, pues eso ya estaba hecho y no me desdigo de lo escrito hasta aquí, incluido *El vacío de la maternidad* (Icaria 1995), sino porque había ido encontrando aproximaciones ideológicas a este concepto de alta significación que, por su estimulante variedad, formaban algo así como un calidoscopio que no se debía perder. En cuanto a la segunda, **viuda**, porque los años transcurridos me han permitido ampliar mi pensamiento al respecto y observar otra u otras caras de la viudez.

¿Por qué las palabras **guerra** y **monja** son proporcionalmente tan largas? Porque cada una lo merece en el sentido que ahora diré. La guerra, porque se trata de un fenómeno «naturalizado» a causa de su larga duración histórica y que, en cambio, es susceptible de desaparecer. Su vinculación con las mujeres es obvia puesto que el género le está involucrado. En cuanto a monja, la forma de vida conventual ha sido la más común para las mujeres, fuera del matrimonio. Eulàlia Lledó, en su Tesis doctoral *De les dones als diccionaris. Anàlisi de la presència femenina en tres diccionaris* (2000, inédita), en ejemplos y definiciones con presencia femenina encuentra la profesión de monja como oficio más frecuente, en sendos diccionarios de la lengua catalana, por encima del de servicio doméstico y prostitución que le siguen en porcentaje, y asimismo en el de la lengua española.

No sería justo dar por terminada esta introducción sin dar las gracias por las ayudas recibidas, con tanto entusiasmo y solidaridad, además. A Eulàlia Lledó, por ejemplo, a quien acabo de mencionar, con quien cotejé además algunas palabras con la edición más reciente que ella tenía del DRAE. A Elena Botinas, coautora de un trabajo muy interesante sobre las Beguinas del que me facilitó una fotocopia, amén de comentar el tema. Al psicólogo Luis Bonino de Madrid, que me trajo personalmente su texto *Micromachismos*. Mención especial por su ayuda continuada a través de tanto tiempo a Isabel Porta y Dolors Reguant que me han proporciona-

do materiales, me han sacado de apuros en la parte informática, y con las que hemos comentado y debatido bastantes de las palabras de este segundo volumen. Y a Leopoldo Cánovas Martí por haberme acompañado en este proceso.

Victoria Sau

Barcelona, 2 de abril de 2000



Autoridad-Poder

El término «autoridad» siempre se ha acostumbrado a tomar como positivo cuando no se ha relacionado con las distintas formas de gobierno de un país, en cuyo caso puede significar desde el alcalde hasta un ministro, un cardenal, o el cargo de que se trate. Fuera de este espacio estrictamente referido a la política como profesión, la autoridad remite a la «confianza». «Es una autoridad en la materia» es una frase hecha que tanto puede remitir a una persona buena catadora de vinos, de quien nos fiamos cuando aprecia la calidad de alguno, o a una experta en algún área de la medicina, o a alguien en el ejercicio de una profesión, la que sea, en la que es muy entendido o entendida. En cualquier caso es un buen referente.

El que alguien sea una autoridad en una materia, o que por sus cualidades personales tenga la oportunidad de pronunciarse sobre un tema y ser su opinión tenida en cuenta, no significa que se tome como modelo a seguir en todos y cada uno de los aspectos de la vida. O que la confianza en su autoridad nos haga coincidir con su pensamiento o su obra de forma total y absoluta.

Es de suponer que nadie duda de la autoridad de Simone de Beauvoir en su obra sobre *El segundo sexo*, pero ello no impide que se discrepe de la misma en algunos puntos. Es más, esta discrepancia puede haber permitido espolear el pensamiento de muchas lectoras para llegar a sus propias conclusiones, que a su vez pueden dar origen a nuevas controversias. Como nadie duda tampoco de la autoridad en filosofía de María Zambrano, pero todo el mundo es libre de enmendarle la plana en algún aspecto.

La inclusión del concepto *autoridad* en este *Diccionario* se debe a la gran difusión que el término ha tenido y tiene en el mundo del feminis-

mo, en este país, a partir de que el grupo Diótima (Librería de Mujeres de Milán) lo introdujera en su discurso sobre la diferencia. Para ello se basaron en la reflexión de la filósofa Hanna Arendt¹ quien fue la primera en diferenciarlo de *autoritarismo*. El término no se ha introducido sin discusión y polémica: de un lado, para diferenciarlo de tal connotación, la del sentido de «abuso de poder»; por otro, para diferenciarlo también de *poder*.

Hay una contradicción, no obstante, en que las propias mujeres definan *autoritarismo* como «abuso de poder» para declarar inocente a la *autoridad*, y rechacen en cambio el poder a secas, que no incluye tal abuso. Claro que el léxico no permite decir *poderismo*, pero hay un acuerdo tácito en que el poder que se rechaza es el que lleva el apellido *patriarcal*, o bien va precedido de *abuso de*. De modo que el poder a secas, como la propia autoridad, no tiene por que convertirse en abuso cuando lo manejan las mujeres des-alienadas. Diferenciar *autoridad* de *poder* no significa que haya que demonizar *poder*.

En la autoridad hay una atribución de calidad-excelencia para la persona o grupo que es vista/o desde un exterior, porque la atribución viene siempre de fuera. Cuando a principios de los años setenta las mujeres empezaron a ejercer de abogadas, médicas y otras profesiones en las que estaban entrando en mayor número, había todavía en la sociedad el estereotipo de que el hombre lo hacía mejor, era el experto que inspiraba confianza, y se elegía debido a ello un profesional masculino. A las mujeres no se les reconocía al principio la autoridad suficiente para ganar un caso, hacer una citología, o realizar un diagnóstico de adultos. Pero esta situación fue breve, porque la preparación de esas mujeres quedó pronto demostrada y, en ocasiones, fueron preferidas a los hombres. También en lo cotidiano las cosas se invirtieron. Las más jóvenes no sólo sacaron del baúl las enaguas de la abuela, sino a la abuela en persona. Se empezaron a interesar por sus vidas, a escuchar sus «historias», a enmarcar sus retratos cuando los había. ¿No es esto concederles autoridad, otorgarles confianza? Antes, al desconfiar de sí mismas, al haber aceptado por razones políticas y religiosas su

1. Hanna Arendt, de forma independiente a lo que he expuesto, distingue autoridad y poder y asocia la autoridad a la confianza, si bien entre las relaciones humanas caracterizadas por la confianza ella no menciona nunca las de madre e hija. (Debo esta observación a Alessandra Bocchetti).

Ref. Luisa Muraro (1992) «Sobre la autoridad femenina» p. 62

condición de supuesta inferioridad, las mujeres recelaban unas de otras, de modo que tampoco un consejo era apreciado en su justa valía, ni una opinión política —«!eso queda para los hombres!»—, ni una actitud frente a la vida. La vida de familia en que el orden masculino las encerraba, como en otra clase de clausura, las convertía en islotes flotantes, separadas unas de otras. Alguna receta de cocina y el «déjame la plancha que la mía se ha estropeado» eran comunicaciones de todos los días. Y si algo iba mal en la clausura, la(s) madre(s) solían regañar: «no sabes *llevarlo*», «ten paciencia, los hombres son así», «no se lo digas a tu padre porque le harías sufrir». Casos como el de una hija de familia, devenida enferma alcohólica, que queda embarazada sin saberlo, lo disimula fajándose el vientre, y cuando se lo dice a su madre en el último momento, ésta la lleva a un centro médico a dar a luz, dejan el bebé en el centro para la adopción, y la recién parida es obligada a sentarse a comer a la mesa familiar a las pocas horas, ¡para que el padre no note ni sepa nada!

Cuando las mujeres salieron de la clausura familiar, se reunieron, se encontraron y se comunicaron, empezó a circular la autoridad entre ellas. Muchas madres lo comprendieron; otras, no. De todos modos las hijas, al hacerse adultas hasta este punto, liberaron simbólicamente a sus madres y las redimieron de sus «pecados».

Clara Jourdan (1994) en un texto en el que tranquiliza a Dolors Reguant preocupada por la expresión «la autoridad femenina se muestra, no se ejerce», la cual puede llamar a la reiterada confusión entre autoridad y poder, dice lo siguiente:

Es bueno precisar que la autoridad femenina no tiene nada que ver con el sistema jerárquico patriarcal. No sólo: la autoridad femenina es «una figura del intercambio» (Lia Cigarini), una figura simbólica por tanto, y en cuanto tal no se ejerce ni se puede encarnar en una mujer concreta sino que da sentido a las relaciones.

Dicho esto, queda el problema del ejercicio de autoridad. Porque ¿cómo se muestra la autoridad femenina si no es a través del ejercicio concreto de autoridad? Y por ejercicio entiendo reconocerles la autoridad a otras mujeres y desde esta relación pensar, decir, actuar, etc. en propio. Éste es el punto y lo que resulta realmente problemático. (p. 83)

«El poder se ejerce. La autoridad es reconocida libremente; depende de la confianza que la otra u otras otorguen a la mujer autorizada» escri-

be M^a Encarna Sanahuja, quien se refiere al poder como el mal, en una relación dualista. Nadie en concreto representa «la autoridad» sino que ésta es una cualidad simbólica de las relaciones (entre mujeres). Nadie tiene que caer en el papel de personificarla. (1997, pp. 140 y 141)

M^a Milagros Rivera (1997) lo expone así:

Una de las claves que distinguen la autoridad del poder es que la autoridad fluye, se mueve, circula; no está hecha para estancarse ni para instalarse colonizando poco a poco el entorno hasta erigir un monumento que indique ya desde lejos: *todo esto es mío, o nuestro*. (p. 120)

Ya se ha visto hasta aquí que la autoridad le viene dada a quien sea desde fuera, desde el exterior, es una atribución. Es atribuir un alto grado de calidad y excelencia, sea a una persona, un grupo, un proyecto, una idea. Pero además, circula. El poder, en cambio, va de dentro hacia afuera, se ejerce, se encarna en alguien. ¿Por qué no en todas? ¿Y en todos? Autoafirmarse, eso es lo que se está haciendo para desembarazarse del nihilismo patriarcal. Decidir, ¿no es esto ejercer un poder? Claro que éste no circula, porque cada cual tiene el suyo propio, presto a ponerlo en relación cuando convenga con el de las demás. O se cambia el significado o se cambia el significante de poder, pero la autoridad sola, absolutamente necesaria, no es suficiente.

«Autoridad» y «poder»: Las dos palabras corresponden a dos experiencias distintas, sin embargo es frecuente que se confundan usualmente en el lenguaje cotidiano» (...) basándonos en los modelos de poder político vigentes, nos ha sido fácil identificar el poder con *abuso de poder*, y de aquí que se hayan ido incorporando al lenguaje coloquial los dos términos como si fuesen sinónimos, produciendo así el error de confundir el término *poder*, la *posibilidad de*, que a partir de la libertad puede ser positivo o negativo, con el de *abuso de poder* que siempre expresa un concepto negativo: imponer, decidir por los demás, usar negativamente una posibilidad. (Colectivo *Lanbroa*, 2000, p. 5)

Alicia Gil (1999) distingue entre «autoridad» y «responsabilidad». Respecto al primero, se remite etimológicamente al uso latino de la palabra autoridad —*autoritas-atis*— el cual apela a conceptos tales como **garantía, prestigio, autoridad que garantiza, modelo, ejemplo, influencia** y otras. La *responsabilidad* es un valor históricamente atribuido a «lo masculino». Todavía hoy, dice Gil, «en nuestra cultura no se reconoce de hecho, en su completud, como ‘valor’ de ‘lo femenino’, aunque sí de Dere-

cho desde hace poco menos de veinticinco años (p. 148). Las mujeres todavía se resisten a asumir responsabilidades y tienden al disvalor histórico de la irresponsabilidad, delegando aquéllas a quien/es se acreditan como *autoridad*. La *autoridad* podrá y deberá dar cuenta de su actuación a un interlocutor que se responsabiliza también de su propia palabra.

De ahí que pueda ejercer **autoridad** sólo quien, habiendo sido previamente autorizada/o a ejercerla, durante su ejercicio refrenda, permanentemente, esta autorización dando cuenta, responsablemente, de sus actos y manteniendo los límites del respeto hacia aquel/aquellos sujeto/s que le han conferido tal **autoridad**. Nunca podrá ejercer **autoridad** quien la detente de forma prescriptiva —mandando— porque dejará de ser autoridad para pasar a ser autoritarismo. (p. 155)

También el término «autoridad» ha tenido mala prensa, como se dice, porque el estudio más divulgado de la misma, realizado por Max Weber, la relacionó con otros fenómenos sociales y psicosociales como el liderazgo, el carisma, la legitimidad, y todo ello remitido al ámbito de la política y de las diferentes formas de gobierno.

El concepto de *personalidad autoritaria* descrito por Adorno *et al.* en 1950, a raíz del comportamiento fascista surgido durante la Segunda Guerra Mundial, había dejado un pésimo recuerdo y un estado de alerta y prevención, del que había que excluir a la autoridad en sí misma.

(Según Adorno), más allá de la detección de causas individuales, puntuales o coyunturales que sin duda intervienen, se echa mano de algo más fundamental y menos dependiente intrínsecamente de la historicidad individual y social: algo que formaría parte integral de la *naturaleza humana*, si aún podemos hablar en estos términos. De esta forma habría en el hombre una especie de estructura estable y *potentially fascist* y el trágico privilegio de ciertas características individuales y ciertas situaciones históricas consistiría en poder reactivarla y actualizarla, según unos mecanismos que aún quedarían por establecer. Sin embargo es esta estructura mental la que podría explicar en última instancia la adhesión *de hecho* a la ideología fascista y a los comportamientos que corresponden a ella. (p. 444)

Esta estructura es analizada por Adorno a partir del concepto de «personalidad autoritaria». Y reposa sobre cuatro dimensiones: antisemitismo, conservadurismo económico-político, tendencias antidemocráticas y etnocentrismo. DECONCHY, Jean Pierre (1984), «Sistemas de creencias y representaciones ideológicas», S. Moscovici (ed.), *Psicología Social I y II*, Barcelona, Paidós, 1986, II, pp. 439-468.

El poder, por su parte, más allá de los malentendidos a los que se ha hecho referencia, siempre levantó las suspicacias de las mujeres, como dice Helga M^a Hernes (1990):

La teoría feminista es antijerárquica, antiestatal, comunitaria y con un velado tono anarquista. Ideales igualitarios. El poder del Estado —su ejercicio— y el del hombre sobre la mujer en instituciones (iglesias, sindicatos, universidades) están entrelazados. (pp. 24-25)

El poder del Estado es hoy por hoy el más temido y al que más se oponen las mujeres, aunque también afecta a los individuos de sexo masculino, como hace notar Sandra Morace (1997).

Aunque confiere amplios poderes al cabeza de familia, el Estado se ocupa y legisla sobre la vida familiar y sobre las obligaciones de las esposas y los hijos. Esto le permite castigar comportamientos perjudiciales a la buena marcha del propio Estado e impedir que el cabeza de familia, tomándose la justicia por su mano en el ámbito «privado», sienta la tentación de hacerlo también en el «público», es decir, desvincularse de la autoridad central. (1999, p. 108)

MacKinnon (1989) se plantea diversas preguntas respecto al Estado, tales como si la masculinidad es inherente a la forma estatal tal como la conocemos, o si el Estado está construido sobre la subordinación de las mujeres, en cuyo caso haría falta saber cómo el poder masculino llega a ser poder estatal. El caso es que el feminismo, paradójicamente, da más poder al Estado al hacerle reclamaciones. El Estado, en sentido feminista, es masculino porque la ley ve y trata a las mujeres como los hombres las ven y las tratan (1995, p. 288).

El poder, o llamese control, de las mujeres sobre su propio cuerpo es una necesidad. También el poder cambiar las formas de sexualidad existentes programadas desde fuera de ella misma y frente a las cuales el acceso al aborto es indispensable, porque como nos recuerda MacKinnon *quien controla el destino de un feto controla el destino de una mujer* (Id. p. 441).

En el libro del que es responsable Michèle Riot-Sarcey (1993) ésta cita a Huguette Bouchardeau, quien después de haber analizado el mundo político, «último refugio del feudalismo masculino», y los partidos, lugares de exclusión de las mujeres, distingue entre «poder de hacer» (legítimo) y «poder de dominar» (p. 23).

Diversas referencias al poder salpican la obra antes citada. Nicole Savy (vicepresidenta de la Ligue des Droits de l'Homme en ese año) afirma

que la democracia se ha constituido en Francia y fuera de ella sobre la exclusión de las mujeres. Éstas han denunciado dicha exclusión y en la actualidad utilizan la democracia como peldaño para hacer desaparecer la exclusión. Resalta también como positiva la «non mixité» del feminismo de los años setenta, que excluyó a los hombres de las reuniones de mujeres y entre mujeres, en las que se elaboraban contra-poderes (p. 45). Toni Negri afirma que el movimiento de las mujeres ha entrado en una fase de autonomía tal que esta idea de actividad social emancipadora es en sí misma una idea de poder, es más, pone al día un nuevo concepto de poder. «No hay poder liberado sin mujer liberada» (pp. 80-82). Y Janine Mossuz-Lavau titula su artículo: «El voto de las mujeres: el poder de decir no» (p. 59).

La propia Riot-Sarcey dice que deberíamos escribir Poder con mayúscula cuando es asimilado al Estado, concreción tanto material como simbólica del poder político central.

Pasando más allá de la igualdad de derechos, la liberación de la mujer daría un vuelco a la jerarquía establecida, lo cual llevaría a la construcción de una sociedad dirigida por un nuevo principio de la realidad. (Herbert Marcuse, 1974, «Marxismo y feminismo»)

El sistema se transformaría a sí mismo en el caso de que la contradicción de las mujeres en relación con la dominación masculina fuera operante en la *base* de la sociedad: en la organización del proceso de producción, en el carácter del trabajo y en la transformación de las necesidades.

MARCUSE, H. (1976), «¿Fracaso de la nueva izquierda?», *Calas en nuestro tiempo*, Barcelona, Icaria, pp. 20 y 72 respectivamente.

Cuando la autora de este *Diccionario* tituló su libro de 1995 «El vacío de la maternidad», quiso dar a entender que el crimen contra la Madre, fundacional del patriarcado, había creado un vacío de poder: el poder materno, entendiendo la maternidad como el ejercicio de dicho poder, no como *poderismo* sino como despliegue de las facultades que deberían permitir a cada ser tener una identidad diferenciada apta para relacionarse con las demás y construir así el tejido social.

Los hombres, desde entonces, ejercen el Poder patriarcal sin estar autorizados por las mujeres, que siempre de una manera u otra lo han des-

mentido, lo han deslegitimado. Y ellos han buscado frenéticamente, a través de la historia, esa autorización sin conseguirla jamás, porque su negación es el acto de poder inicial por excelencia sin el cual no se puede pasar a los demás.

Y las mujeres se autorizan mutuamente a desautorizar al *poderismo* patriarcal.

Véase: **complicidad, estructuras elementales del patriarcado, feminidad, feminismo de exterior-feminismo de interior, minorías activas, velocidad de poder.**

Referencias bibliográficas

- ARENDT, Hanna (1993), *¿Qué es la política?* (Introd. Fina Birulés), Barcelona, Paidós I.C.E./U.A.B., 1997.
- CALERO SECALL, Inés / FERNÁNDEZ DE LA TORRE MADUEÑO, Ma Dolores, eds. (1996), *El modelo femenino: ¿una alternativa al modelo patriarcal?*, Málaga, Universidad de Málaga.
- Colectivo Lanbroa (2000), «La autoridad de las mujeres», Bilbao, nº 13, pp. 3-23.
- GIL GÓMEZ, Alicia (1999), «La autoridad en el entramado de un proyecto realizado por mujeres cuyas destinatarias son mujeres». MUJERES 4 *Humanidades, Comunicación y otras Culturas*, Castellón y otros Aytos., Fondo Social Europeo, Proyecto NOW, Univ. Jaume I, pp.145-158.
- HERNES, Helga Ma (1990), *Las mujeres y el Estado del Bienestar*, Madrid, Vindicación Feminista Publ.
- IRIGARAY, Luce (1981), «El cuerpo a cuerpo con la madre», Barcelona, LaSal, 1985, Cuad. Inacabados, 5, pp. 5-18.
- JOURDAN, Clara (1994), «Notas sobre la práctica de la autoridad», *Duoda Revista d'Estudis Feministes*, 7.
- MACCIOCCHI, Maria (1979), *Les Femmes et leurs Maîtres*, París, Bourgois.
- MACKINNON, Catherine A. (1989), *Hacia una teoría feminista del Estado*, Madrid, Cátedra.
- MORACE, Sara (1993, 1997), *Origen mujer. Del matrismo al patriarcado*, Roma, Prospettiva Edizioni, 1999, Trad. cast. para España y América.
- MURARO, Luisa (1992), «Sobre la autoridad femenina», Fina Birulés (comp.), *Filosofía y género. Identidades femeninas*, Pamplona-Iruña, Pamiela, pp. 51-63.
- RIVERA GARRETAS, Ma Milagros (1997), «Una experiencia de circulación de autoridad» *Duoda Revista de Estudios Feministas*, 13, pp. 120-122.
- RIOT-SARCEY, Michèle, comp. (1993), *Femmes, Pouvoirs* (Actes du colloque d'Albi, mars 1992), París, Editions KIMÉ.
- SANAHUJA YLL, Ma Encarna (1997), «Autoritat i poder», *Duoda Revista d'Estudis Feministes*, 13, pp.139-141.
- VALCÁRCEL, Amelia (1997), *La política de las mujeres*, Madrid, Cátedra.



Ciudadanía - Derechos

En tanto que occidentales, el derecho de ciudadanía para las mujeres hay que rastrearlo desde Grecia, el modelo de democracia en el que se inspira la política actual.

Nicole Loraux (1981) especialista en el mundo griego, nos dice que los hombres se referían a las mujeres como a una «raza» aparte, pues según sus mitos procedían de Pandora, creada, al estilo de Eva pero de otra forma y en otra circunstancia, la cual se convierte en madre de todas las mujeres. La autora trae al recuerdo los dos versos de Hesiodo en la *Teogonía* en los que se dice que es de aquélla, la primera mujer, que ha salido la raza de las mujeres en su feminidad. «De ella ha salido la tribu de las mujeres, la raza maldita» (p. 76).

Las mujeres derivan de la mujer, no así los hombres. Un pretexto para la exclusión.

Un texto, el de Hesiodo, y una determinada práctica política: la exclusión de las mujeres de la *polis* griega, por paradójica que parezca: *ésta es la ideología griega de la ciudadanía*, escribe Loraux. (p. 79)

—¿Qué es una Ateniense?

Y el mito responde:

—Esta cosa no existe. (pp. 121-122)

A partir de la pubertad se le *presta autoridad*, función que desempeñan según los casos, el padre, el hermano consanguíneo o el abuelo paterno de la interesada durante su estado de soltería. Si se casa, recibe como *Kyrios* al marido. A éste la *kyrieia* le permite entre otras cosas disolver su matrimonio, oponerse a su divorcio, y también darla a un tercero. (Elisa Ruiz, 1981 *La mujer y el amor en Menandro*)

La posición de las mujeres griegas permaneció inalterada hasta por lo menos el helenismo, de gran influencia en el mundo romano. Las romanas, en cambio, partiendo de una absoluta falta de autonomía, ya se habían «emancipado» en la época de Augusto. Entre las razones para ello está la posición sucesoria. Las atenienses no eran admitidas en la sucesión paterna, sólo podían contar con la dote al casarse. «Las romanas, al menos a partir de las XII Tablas, eran admitidas en la sucesión legítima *ab intestato* de los padres, en condiciones de paridad absoluta con los hermanos varones. Si, estando casadas, habían entrado a formar parte de la familia del marido, participaban en la sucesión de la familia de éste» (Cantarella 1997, pp. 189-190).

Matrimonio *sine manu*: permitía que las mujeres no quedasen sometidas al poder del marido. Si en el momento del matrimonio la mujer era independiente *sui iuris* continuaba siéndolo después del mismo (p. 190).

Arcadio del Castillo (1976) en el libro que corresponde a su tesis doctoral expone lo siguiente:

La mujer romana, como tal, no tenía acceso a las magistraturas, no pudiendo de ninguna manera votar en los comicios (p. 167). La mujer se encuentra excluida de los *comitia*, Senado y magistraturas, en cuanto a que dispone de la ciudadanía pero no tiene derechos políticos. (p. 210, nota 1)

A este respecto el autor cita el siguiente comentario de Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*, I

(...) pero no es más que de una manera negativa que ella se emancipa puesto que no se le propone ningún empleo concreto de sus fuerzas. La independencia económica permanece abstracta puesto que no engendra ninguna capacidad política (...) Influencia en política de las mujeres de clases altas desde finales del período republicano y durante la época imperial, particularmente en el primer siglo (...) Los casos más corrientes de este poder político, de esta fuerte influencia de la mujer, vienen representados, durante la época imperial, por las esposas de los emperadores. Particularmente, durante la dinastía Julio-Claudia, resulta muy interesante que, en la mayor parte de los casos, la continuidad del régimen va a verse constatada por medio de una línea femenina, concretamente debido a la escasez y poca fortuna de sus varones. (pp. 168-169)

La influencia, por supuesto, no es derecho que emane de sí misma, como bien dice Beauvoir. Es una función vicaria y, en este caso, reservada a las clases superiores.

Dando un salto en el tiempo, véase el tratamiento que recibe el concepto de ciudadanía en Francia, otro modelo para Europa, durante la Revolución Francesa, en palabras de Duhet (1971):

La Constitución de 1791 había establecido la distinción entre ciudadanos activos y pasivos.

24 junio 1793: Votación de la Constitución llamada «de 1793». Las mujeres son excluidas de los derechos políticos. Sufragio universal sólo para varones. (1974, p. 225)

20 octubre 1793: Disolución de los clubs femeninos (Ibídem) El decreto de disolución fue impreso. En los registros del Comité de Sureté Générale figura el original del proyecto y la exposición de motivos del decreto. (p. 156)

Noviembre 1793: son ejecutadas Olympia de Gouges y Mme Roland.

4 pradiel año III (24 mayo 1795) Prohibición de que las mujeres asistan a asambleas políticas. (p. 225)

«¿Qué es un ciudadano francés?» se preguntó la Asamblea.

Lanjuinais, ponente en nombre del Comité de Legislación, es quien contestó la pregunta.

La idea general que suscita el vocablo *ciudadano* es el de un miembro de la ciudad, de la sociedad civil y de la nación.

En un sentido estricto designa solamente a los que son llamados a ejercer los derechos políticos, a votar en las asambleas del pueblo, y a los que pueden elegir y ser elegidos para desempeñar cargos públicos; en una palabra, a los *membres du souverain*.

Así pues, los niños, los deficientes mentales, los menores de edad, las mujeres, los condenados a pena aflictiva o infamante, y estos últimos hasta su completa rehabilitación, no podrán ser considerados como ciudadanos. (p. 162)

Dos siglos más tarde Gabriela Castellanos (1999) desde la Universidad del Valle en Cali (Colombia) se pregunta si son ciudadanas las mujeres, lo cual indica que las mujeres se interrogan sobre las mismas cosas en distintos lugares del mundo. El género viene a separar una vez más a las personas de ambos sexos, más allá de su clase social. Tampoco los pobres, sigue Castellanos, son verdaderamente ciudadanos dentro de su espacio urbano. Ambos datos nos llevan a una pregunta: si las mujeres fuesen ciudadanas de pleno derecho de la ciudad, ¿estarían los pobres excluidos de la ciudadanía, en la medida en que hubiesen pobres en el sentido más estricto de la palabra?

La autora nos remite a otro autor, M. Castells¹ quien propone dos criterios para saber si las personas son realmente ciudadanas del espacio urbano en el que habitan: uno es si, en este caso las mujeres, disfrutan a fondo de los bienes y servicios que ofrece la ciudad; el otro es qué nivel de participación han tenido y tienen en dicho desarrollo urbano. Sería quizá más indicado invertir el orden de ambos criterios, ya que el primero depende del segundo. Si las mujeres no han tenido capacidad de gestión para clasificar los espacios públicos, decidir dónde, cuáles y para qué son necesarios, difícilmente podrán después disfrutar adecuadamente de los mismos. ¿Dónde hay en una ciudad un espacio definible como «femenino» que se pueda equiparar al de los campos de fútbol? Las mujeres, incluso cuando vicariamente deciden u opinan al respecto, lo hacen más pensando en los beneficios de la familia que en el de ellas mismas.

Con frecuencia la ciudad de las mujeres no existe para ellas mismas, para su propia fruición y deleite, para su propia realización como personas, sino para que ellas desempeñen este rol de «mediadoras». (p. 139)

A pesar de las diferencias que pueda haber entre Colombia y España, la inseguridad ciudadana, la falta de espacios públicos específicos para mujeres, los equipamientos pensados para las familias (dentro de las cuales las mujeres y sus necesidades quedan disueltas como un azucarillo en el agua), son temas comunes a ambos países, y a tantos más se puede añadir, sin temor a equivocarse.

La escasa participación activa de las mujeres en política local, nacional e internacional es contemplada con mayor inquietud a medida que la realidad social, en cada uno de los tres planos citados, va poniendo al descubierto la barbarie a la que nos aboca la política unisex. Pero es importante que el aumento de participación no se haga según la pauta bíblica de «la mujer como ayuda del hombre». El patriarcado no debe ser ayudado sino desmantelado. Es acometiendo sus propias decisiones que las mujeres serán ciudadanas y tomadas en consideración. Hay que desarrollar «criterios de mujer»; ya habrá tiempo y lugar una vez establecidos para ponerlos en relación con aquellos criterios no patriarcales de los hombres que también hayan desarrollado los suyos.

1. CASTELLS, M. (1985) *La ciudad y las masas*, Madrid, Alianza ed. y VELAZQUEZ, F. (1996) *Ciudad y participación*, Cali, Colombia.

Pero no puede haber derechos de ciudadanía sin que se den la totalidad de los mismos. Y su adquisición ha supuesto y supone todavía una ardua lucha, una de cuyas demostraciones empíricas son las cuatro Conferencias Mundiales sobre la Mujer.

Conferencias Mundiales sobre la Mujer

México 1975

Copenhague 1980

Nairobi 1985

Pekín 1995

Dice Judith Astelarra (2000) que las diferencias de género que estructuran las relaciones personales entre hombres y mujeres, la división del trabajo y la distribución de recursos y poder, también forman parte, de modo oculto, de la estructura de la ciudadanía. Así como que la concepción de la misma esté llena de ambivalencias y contradicciones, en absoluto superadas por la consecución del derecho al voto. (238-239)

Bárbara Ozieblo (1998) relata cómo en 1776, en la Declaración de Independencia de Estados Unidos (1776) se establece que todos los hombres han sido «creados iguales», lo que les asegura el derecho a la Vida, la Libertad y la Felicidad.

No obstante, y a pesar de quienes defienden que «hombre» es un genérico que vale para ambos sexos, las mujeres no formaban parte del mismo, como lo corrobora, entre otras, la propia historia del sufragismo, pero que Ozieblo ilustra con la siguiente cita histórica:

Abigail Adams, esposa del que más adelante sería segundo presidente de los Estados Unidos John Adams,² le escribió para que al redactar con los demás la Declaración de Independencia, se tuvieran en cuenta a las mujeres. *En el nuevo código de leyes que tendrás que elaborar, te ruego te acuerdes de las damas y seas más generoso y mejor dispuesto hacia ellas que tus antecesores. Acuérdate, todos los hombres serían tiranos si los dejásemos. Si no se presta un esmerado cuidado y atención a las señoras, estamos decididas a fomentar una rebelión, y no reconoceremos ninguna ley en la que no tengamos ni voz ni re-*

2. Adams fue presidente de 1797 a 1801. La Independencia se proclama el 4 de julio de 1776, en el Congreso de Filadelfia.

presentación. (Bárbara Ozieblo *Un siglo de lucha: la consecución del Voto Femenino en los Estados Unidos*. Málaga: Servicio de Publicaciones de la Diputación Provincial, 1996, pp. 26-27) (1998, p. 40 n.6)

La carta de ella tenía fecha 31 de marzo de 1776. Él le contestó el 14 de abril siguiente, diciéndole que los hombres jamás se desprenderían del «sistema masculino» que tantos privilegios les otorgaba (pp. 39-40).

Adams, quizá como compensación, inventó el concepto de la «Madre Republicana». Era la madre de los hijos de Estados Unidos, pero estaba clasificada o asimilada por la ley a los esclavos, los indios nativos, los niños y los locos. Ella sólo *educa* a los futuros ciudadanos, pero ella no es ciudadana, carece de dicha condición (p. 41).

También en Francia la Revolución había excluido a las mujeres. De la redacción por parte de Olympia de Gouges de la Declaration des droits de la femme et de la citoyenne nos habla Christine Faure (1985):

Calcado de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, se compone de un preámbulo, 17 artículos y un epílogo. Su redacción se sitúa unas fechas antes de la aceptación por el rey de la Constitución de 1791. En el preámbulo se apela a las categorías uterinas de mujeres: madres, hijas, hermanas. Reagrupamiento necesario para el paso de las mujeres de una vida estrictamente familiar a una vida pública. (pp. 188 y 189)

Olympia de Gouges ponía el acento en los aspectos positivos del principio de igualdad: admisión de las mujeres a los empleos y cargos públicos. «Ninguna mujer exceptuada», dice. Miedo a las medidas excepcionales, a ser rechazadas del cuerpo social.

Pero cada sexo fue llamado a una clase de ocupación. Las leyes de la naturaleza no pueden someterse a las de los hombres, se dijo. Se retomó la partición de los sexos en público y privado siguiendo el argumento teórico de Rousseau pero, hay que añadir, estando lo privado bajo el control de lo público.

Dice Geneviève Fraisse (1996) que la época moderna hace menos sencilla la tarea filosófica de justificar la dominación masculina. El ejemplo de Rousseau le parece esclarecedor a este respecto.

Él es un buen fabricante del desorden: *El contrato social* ignora el lugar de las mujeres en una futura república. Es costumbre decir que la educación es el lugar de su pensamiento político sobre las mujeres con el libro V de

Emilio, o *La carta sobre los espectáculos*, el texto donde Rousseau explica más claramente la redefinición de los espacios público y privado para una mujer; texto fundamental por consiguiente, tanto en su filosofía como para la futura democracia. (pp. 61-62)

N. Fraser y L. Gordon (1992) escriben, siguiendo a T.H. Marshall («Citizenship and Social Class», 1949) que la ciudadanía se clasifica en civil, política y social. Y comentan lo siguiente de cada una:

Civil. Construida en el siglo XVIII (como acabamos de ver) garantiza los derechos de propiedad, acceso a la justicia, posibilidad de hacer contratos y autonomía personal. No obstante, cuando ese derecho se implantó en Estados Unidos, los derechos humanos a que dio lugar entraron en contradicción con el de recibir ayuda de la comunidad que muchas personas tenían.

Política. Surge en el siglo XIX. Es el derecho a participar en el ejercicio del poder político directa o indirectamente (voto)

Social. Ésta, si se usara, sugeriría la idea de que en un Estado del Bienestar la *ciudadanía* implica el derecho a los bienes sociales. Quienes disfrutaran de la ciudadanía social adquirirían «derechos sociales» y no «limosnas». (pp. 66 y 67)

La Declaración Universal de los Derechos Humanos tiene fecha 10 diciembre 1948, pero a la vista de las múltiples violaciones de los derechos humanos de las mujeres, la Conferencia Mundial de Derechos Humanos de Viena (1993) reconoció en su Declaración y Programa de Acción que *los derechos humanos de la mujer y la niña son parte inalienable, integrante e indivisible de los derechos humanos universales*. Este principio se vuelve a recordar en 1995, en la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer, de Pekín. (M^a Jesús Conde Zabala, *Emakunde*, 1998, 33, pp. 8-12).

Los propósitos, no alcanzados todavía, se ponen de manifiesto una vez más en la *Declaración de París*.

Declaración de París

Ministros y ministras, mujeres y hombres representantes de los Estados miembros de la Unión Europea, reunidos en París el 17 de abril de 1999 por invitación del gobierno francés, suscribimos los compromisos asumidos en la Declaración de la Conferencia de París:

1. Desigualdad (a rectificar) en cuanto a la situación de hombres y mujeres en los puestos de decisión.
2. La lucha por la participación de hombres y mujeres en los procesos de decisión *es una lucha de todos*: gobiernos, instituciones europeas, partidos políticos, agentes económicos y sociales, ONG.
3. Adopción de medidas para una igualdad de oportunidades.
4. Recopilación de datos estadísticos al respecto.
5. La Unión Europea tiene que seguir colaborando.
6. Representación suficiente de las mujeres en las instituciones (aspiración)
7. Eliminación de estereotipos y presión de los medios de comunicación (TV, etc.)
8. Interacción permanente entre las esferas política, económica, laboral y social.
9. Se recomienda que en la vida política se tomen las medidas necesarias. También en la laboral, y en las demás.
10. Instituciones europeas y estados miembros *deberán reflejar en sus políticas* estos compromisos.
(Emakunde, 1999, 35, pp. 14-16).

Democracia masculina exclusivamente, o democracia patriarcal para mejor comprensión de la realidad política, porque, tal y como nos recuerda Gloria Ríos (1998):

En la Declaración Universal de los Derechos Humanos proclamada en 1948 por las Naciones Unidas, las mujeres estuvieron excluidas en su definición inicial. El concepto de decisión libre y responsable de tener un hijo, fue declarado por primera vez como un derecho humano en 1968, en el artículo 16 de la Conferencia de Teherán, el cual ha tenido un importante desarrollo en las conferencias de Población de 1974, 1984 y 1994. Este derecho involucra más de un momento y más de una decisión, la de tener un hijo, y cuándo tenerlo, así como el método anticonceptivo para regular la fertilidad, tiene estrecha relación con el Derecho a la Vida, en cuanto a que la vida de ninguna mujer debe ser puesta en riesgo o peligro por razones de embarazo. (p. 54)

- Derecho a la Libertad de Pensamiento (restricciones religiosas, filosóficas, culturales, no deben limitar los servicios de atención en salud sexual y reproductiva).
- Derecho a la Libertad de Reunión y a la Práctica Política (los gobiernos deben dar prioridad a la salud y derechos sexuales y reproductivos de las personas).
- Derecho a la Información y la Educación en la materia.

- Derecho a la Privacidad (los servicios de salud sexual y reproductiva deben ser confidenciales y dejar a las mujeres decidir de manera autónoma).
- Derecho a no ser sometida a Tortura ni Maltrato (protección frente al abuso sexual, violación, acoso, etc.).
- Derecho a la Igualdad (libres de discriminación, también en la vida sexual y reproductiva de las personas).

Estos aspectos de los derechos humanos tradicionalmente no habían sido considerados como tales en razón a que su titularidad y ejercicios se situaba en el ámbito de la familia o pareja, en los que las mujeres no se contaban como personas con derechos. (Ibídem).

En la misma línea MacKinnon (1989) expresa cómo las formas de dominio sobre las mujeres, social y económicamente se han desarrollado antes incluso de la aplicación de la ley, sin *actos estatales expresos*, frecuentemente en contextos privados propios de la vida cotidiana.

No hay que olvidar que la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 se inspira en la Declaración que hace la Revolución Francesa, y no en la Declaración de Derechos del estado de Virginia aun siendo anterior (1776, previa a la Declaración de Independencia de los Estados Unidos) por ser la francesa de carácter *universal*. Lo que demuestra una vez más que lo universal, para el dominio masculino, no incluye siempre a las mujeres, aunque quizá sí a los territorios.

De 1948 hasta aquí la sociedad no ha dejado de provocar la aparición de nuevos derechos como se ha ido viendo. Estos cambios respecto a la Declaración inicial por parte de Naciones Unidas han sido clasificados en forma de *generaciones*.³ Así, José Pedro Morais (1993) los distingue del siguiente modo:

- a) Derechos de la primera generación: derechos civiles y políticos.
- b) Derechos de la segunda generación: derechos económicos, sociales y culturales.
- c) Derechos de la tercera generación: ecología, pacifismo y otros. (p. 276)

Los derechos humanos tienen unas características exclusivas que no poseen otros derechos subjetivos, sigue diciendo Morais, en número de cuatro:

3. La adhesión al concepto *generación* la hace Morais siguiendo al Profesor A. Blanc Altemir (1992) Derechos Humanos: tendencias actuales. *Cuadernos Jurídicos*, 2, pp. 44-58.

1. Son imprescriptibles, no se adquieren ni pierden por el mero transcurso del tiempo.
2. Son inalienables, no son transferibles a otros sujetos.
3. Son irrenunciables, no se puede renunciar a su titularidad.
4. Son universales, en el sentido de que son poseídos por todos los hombres (*sic*). (p. 279)

A la vista de tantas revisiones, ampliaciones, generaciones, etc. una se podría preguntar si los derechos humanos son realmente derechos de las mujeres, sobreentendido que llevan dos siglos batallando por obtenerlos.

Podemos contestar sin miedo a equivocarnos, lo siguiente:

Los derechos humanos son derechos de las mujeres y los derechos de las mujeres son derechos humanos

De los derechos de las mujeres dependen, por extensión todos los demás: hombres, infancia, ancianidad, clases sociales. Porque la humanidad es hija de mujer puesto que se nace de mujer. El poder (patriarcal) privando de derechos a las mujeres dejó en la indefensión y en la inanidad a la sociedad en su conjunto. El que no se haya redactado y aprobado una Declaración de los *Derechos Humanos* hasta la mitad del presente siglo; el que sea únicamente una declaración de buenas intenciones, y el que no sean de obligada aplicación en todos los países de un mundo que, por otra parte, se proclama *global*, son otros tantos indicadores de que lo que le falta a un colectivo que representa a la mitad de la humanidad no es posible que no afecte negativamente al resto. Es lo que he venido en llamar *El vacío de la maternidad*.

Maternidad social, cultural, económica y política. Y frente a ese *vacío*, un padre autoritario y prepotente que se hace obedecer por mujeres y hombres menores, señor de la vida y de la muerte, llámese a este padre «primera potencia mundial», Fondo Monetario Internacional, Trilateral, etc., y así hasta los padres menores tales como monarcas, jefes de estado, presidentes de gobierno, emires, cabezas visibles de las diversas religiones-iglesias, etc. Con delegados de poca importancia hoy en día, (afortunadamente para ellos), en los hogares del mundo occidental, que no así en aquellos en los que el padre es todavía el legislativo, el judicial y el ejecutivo en el seno de la familia.

No podemos considerar que exista *sociedad* sin la agrupación inicial de cuatro seres humanos: dos adultos (un hombre y una mujer) y dos descendientes (una niña y un niño). Hombres y mujeres, sin sus correspondientes categorías de madre y de padre, nunca hubieran entrado en un conflicto de la naturaleza del que, todavía hoy, sufrimos devastadoras consecuencias. Pero lo que tenía que haber sido una sabia negociación entre individuos diferenciados por el sexo pero no diferentes, una vez alcanzada la comprensión de sus respectivas funciones naturales, se convirtió en un asalto a la mujer, una toma del Poder por la fuerza. La mujer y la niña quedaron excluidas de la gestión del mundo, pasando a ser parte gestionada como la propia fauna y flora de cada lugar, como las aguas y las profundidades de la tierra. La pirámide del poder se acababa de poner en marcha. Siguiendo a René Girard (1978) podríamos decir que empieza lo que él llama la *mímesis de apropiación* entre varones, cuya espiral de codicia no tiene fin.

SPENCER, H. (1890), *La Justicia*, «Los derechos de la mujer»

Reconoce que hay mujeres con mayor fuerza física o facultades mentales superiores a la generalidad de los hombres, pero estos son casos excepcionales.

(...) Si se consideran aislados los hombres y las mujeres, como miembros independientes de una misma sociedad, donde cada uno o cada una deba atender a sus necesidades como mejor pueda, sígase que no es equitativo someter a las mujeres a restricciones relativas a la ocupación, profesión o carrera que desean abrazar. Es preciso que gocen de la misma libertad que los hombres de prepararse y recoger el fruto de los conocimientos y la habilidad que hubiesen adquirido.

Complicase la cuestión a causa de las relaciones de las mujeres casadas con sus maridos y de las mujeres con el Estado. (pp. 215-216)

La balanza de la autoridad deberá inclinarse más bien hacia el lado del hombre, generalmente dotado de un juicio más ponderado que la mujer, mucho más si se tiene presente que de ordinario es quien arbitra los medios para asegurar el cumplimiento de las decisiones de sus voluntades particulares o comunes. (p. 218)

Derechos políticos. Aparentemente son los mismos, pero no si reflexionamos.

La capacidad cívica no implica sólo el derecho de votar y de ejercer jurídicamente ciertas funciones representativas. Entraña, además, obligacio-

nes onerosas, y siendo esto así, debe comprender una distribución de las ventajas en relación con una participación en los cargos. Es absurdo llamar igualdad a un estado de cosas por el que se confiere gratuitamente a uno cierto poder en compensación del cual otros correrán los riesgos. Sea cual fuere la extensión de los derechos políticos, la defensa nacional somete a todo hombre en particular a la pérdida de su libertad, a privaciones y al peligro eventual de la muerte; el día en que las mujeres obtuvieran los mismos derechos políticos sin someterse a idénticas obligaciones, su posición sería de superioridad y no de igualdad.

A menos, pues, que las mujeres proporcionen un contingente al ejército y a la marina análogo al contingente masculino, la cuestión de la pseudoigualdad de los *derechos políticos* de las mujeres no podrá debatirse sino cuando la humanidad haya alcanzado el estado de paz permanente. Entonces sólo será posible (sea o no deseable) que la posición política de la mujer se iguale con la de los hombres.»(p. 224)

EISLER, Riane (1987). Esta autora nos recuerda que H. Spencer «explicaba» la dominación del hombre con la afirmación de que las mujeres sólo son incubadoras del esperma masculino. (*El cáliz y la espada*, Chile, Cuatro Vientos, 1990.)

Todavía en España, por razones de la larga dictadura padecida, las mujeres no son sujeto de la Constitución (1978) al mismo título que los hombres, como hace notar Luisa Balaguer (1999):

El art. 14 de la Constitución Española de 1978, establece que « los españoles son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social». No podemos tratar aquí, por las limitaciones de este trabajo, la cuestión acerca de la relación entre la fase constituyente de la Constitución Española, y la mujer como sujeto de derechos constitucionales. Sin duda sería importante tratar como cuestión previa a todo estudio de la igualdad en la Constitución, *la concepción de un texto fundamental desde posiciones político-sociales, que dirigen su actuación al ciudadano genéricamente determinado como hombre, y en el que la mujer inicia su inserción como sujeto histórico diferenciado, en un ordenamiento jurídico que no ha considerado la posibilidad de que la mujer adopte posiciones propias.* (La cursiva es mía.)

Es evidente que en el sistema jurídico las desigualdades se mantienen. Ello exige la indagación de las causas que producen la desigualdad material por encima de la igualdad formal, e investigar en qué momento de la aplicación del

derecho podemos decir que se introduce la discriminación que permite seguir manteniendo los niveles de inferioridad de la mujer en la sociedad.» (p. 3 n. 1)

La *diferencia* a la que alude Luisa Balaguer es este concepto tanpreciado por el conservadurismo y que justifica no sólo la división del trabajo por sexos sino también la exclusión de las mujeres del *contrato social*.

La Federación de Mujeres Progresistas en el libro editado al respecto señalan que los objetivos esenciales del nuevo contrato social Mujeres-Hombres son los siguientes:

1. Compartir responsabilidades familiares.
2. Compartir el trabajo.
3. Compartir el poder.
4. Promover las condiciones que posibiliten una sociedad compartida (p. 68).

En una sociedad despolitizada muchas personas aprobarán que el poder del Estado actúe con dureza contra aquellos que puedan amenazarles, sin pensar en alguna otra alternativa posible.

CHOMSKY, Noam (1994), *El nuevo orden mundial [y el viejo]*, Barcelona, Crítica, 1996, p. 32.

Paridad

No parece correcto dar fin a la palabra-concepto **ciudadanía-poder** sin aludir a la paridad, que aquí se expone sucintamente a partir de dos expertas en el tema: Joan W. Scott y Françoise Gaspard.

Dice la primera que el movimiento en favor de la paridad es un proceso reciente y escribe que el contenido de dicho concepto es pedir «la completa igualdad, o sea, la misma representación numérica de mujeres y hombres en los órganos de toma de decisiones, especialmente en las asambleas electas (Scott, 2000, p. 14).

En la Declaración de Atenas de 1992 las políticas afirmaban que «la democracia requiere la paridad en la representación y en el gobierno de las naciones». (La nota nº 9 remite a Simone Veil.)

En Francia, las activistas a favor de la paridad airearon lemas como que «en la Asamblea Nacional sobran al menos 257 hombres». Años antes, en nuestro país, Celia Amorós ya había dicho que había que «desca-balgar al caballero». Una alianza más allá de los partidos «Réseau Femmes

pour la parité» publicó un manifiesto en *Le Monde*, firmado por 577 personas, mujeres y hombres en el mismo número (289 y 288). La paridad es una condición para que la democracia sea tal, al mismo título que la separación de poderes y el sufragio universal (p. 15).

Quien esto escribe viene reivindicando los «apellidos» de muchos conceptos que eluden los de «masculino» y «patriarcal» para no inquietar a las gentes, puesto que *la secreta guerra de los sexos* (cuánto le debo a M^a Reyes Laffitte) es mantenida artificialmente al margen de cualquier confrontación política, como medio para mantenerla eternamente derrotada. Así que la democracia es «masculina», y aunque sea preferible a una dictadura, también «masculina», lo que es seguro es que no es todavía una democracia entera y verdadera, si es que se ha decidido vivir políticamente bajo esa fórmula.

«Quienes propugnan la paridad rechazan el *diferencialismo* de quienes mantienen una visión ontológica de la diferencia sexual» (p. 19). La cual, añadimos, devuelve a las mujeres al *naturalismo* o *naturalización* de su ser mujer, desde una sociobiología de la peor especie.

Françoise Gaspard (1999) recoge la reflexión de quienes se oponen a la paridad en razón de que el ciudadano es neutral y así debe seguir, porque lo contrario equivale a abrir una brecha en la tradición de derecho universalista que sólo reconoce al individuo (p. 63). (Quiero añadir que este razonamiento es fácilmente desmontable si se tiene en cuenta que dicha tradición es de impronta masculino-patriarcal y que no contempló que la especie es sexuada y el «individuo» es, en realidad, un par de personas puesto que no somos amebas.) Incluso en el caso de que se defendiera la concepción esencialista de la humanidad, que Gaspard admite como su derecho y opción, su perspectiva, escribe, es «la de la igualdad de los sexos, no sobre la glorificada diferencia ni sobre la diferencia negada, sino más bien sobre la diferencia que ya ha sido superada, lo cual debe reconocerse» (p. 65).

El poeta irlandés Robert Graves, tituló uno de los capítulos del libro *Los dos nacimientos de Dionisos* (1964) «¿Qué es lo que no ha ido bien?». Bien, pues que en el Olimpo —gobierno celestial griego— había doce divinidades: seis diosas y seis dioses, que representaban los Estados de la Confederación griega de entonces. Con Zeus de «padre de los dioses y los humanos» y Apolo como dios-sol representante del mundo patriarcal que se estaba construyendo a gran velocidad, una diosa, Vesta, fue sustituida por un nuevo dios, Dionisos, nacido directamente del muslo de Zeus, quien

había previamente engullido a su madre. Y a partir de entonces la relación de sexo-género fue de cinco a siete. No se la llamaba entonces paridad, pero ésta acababa de desaparecer para unos cuantos milenios.

Victoria Camps (1998) se pregunta si el aumento en la cantidad de mujeres en el plano de la acción política será sólo una cuestión de cantidad o también de cualidad. La política feminista, dice, además del objetivo de aumentar el número de mujeres entre la clase dirigente reivindica el progreso en cuestiones tradicionalmente feministas (y «femeninas» como ella misma enuncia: ley del aborto, prestaciones sociales, etc. y que yo misma califico de *feminismo de interior*). «En resumen: una mayor cantidad de mujeres para resolver los problemas de las mujeres» (p. 93).

A continuación Camps presenta a la filósofa Anne Phillips que también reclama más mujeres al poder, pero lo califica de «política de la presencia». Y esta «política de la presencia supone un cambio «que afectaría no sólo a las mujeres, sino, en general, a todos los sectores minoritarios o excluidos no ya del reparto de los bienes básicos, sino de la posibilidad de fijar criterios y tomar decisiones precisamente para realizar ese reparto» (p. 94) (y que se aproxima a lo que yo califico de *feminismo de exterior*).

Por supuesto hay mucho más que decir, pero por algo se empieza. Y las mujeres tienen la última palabra.

Véase: **autoridad, estructuras elementales del patriarcado, feminismo de exterior-feminismo de interior, velocidad de poder.**

Referencias bibliográficas

- ASTELARRA, Judit (2000), «Nuevos desafíos para el ejercicio de la ciudadanía», A. Valcárcel, M^a D. Renau, R. Romero, eds., *Los desafíos del feminismo en el siglo XXI*, Instituto Andaluz de la Mujer, Col. Hipatia, 1, pp. 229-249.
- AUBET, M^a José (1995), *Democracias desiguales. Cultura política y paridad en la Unión Europea*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- BALAGUER CALLEJÓN, M^a Luisa (1999), «La igualdad de Derechos de la Mujer en el Ordenamiento Jurídico Español», *Boletín de Información Jurídica*, 199, Instituto Andaluz de la Mujer, N^o monográfico, *Artículo 14: una perspectiva de género* p. 3, n. 1 (La autora es Catedrática de Derecho Constitucional de la Universidad de Málaga).
- CAMPS, Victoria (1998), *El siglo de las mujeres*, Madrid, Cátedra.
- CANTARELLA, Eva (1996), *Pasado próximo. La mujer romana en el siglo II a. de C.*, Madrid, Cátedra 1997.

- CASTELLANOS, Gabriela (1999), «Estilos de género y estilos políticos: participación de las mujeres y gestión local», *Hojas de Warmi*, 10, pp. 137-154.
- CASTILLO, Arcadio del (1975), *La emancipación de la mujer romana en el siglo I d. C.*, Granada, Universidad de Granada.
- DUHET, Paule-Marie (1971), *Las mujeres y la revolución. 1789-1794*, Barcelona, Península, 1974.
- FAURE, Christine (1985), *La démocratie sans les femmes*, París, PUF.
- FEDERACIÓN DE MUJERES PROGRESISTAS (1999), *Nou contracte social Dones-Homes*, Madrid, Fed. Mujeres Progresistas.
- FRAISSE, Geneviève (1996), *La différence des sexes*, París, PUF, Col. Philosophies 65.
- FRASER, Nancy y GORDON, Linda (1992), «Contrato *vs* caridad», *Isegoría*, 6, pp. 65-82.
- GASPARD, Françoise (1999), «Paridad: ¿por qué no?», *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 22, 1999 (2ª Época) 22, pp. 57-66.
- LORAUX, Nicole (1981), *Les enfants d'Athéna*, París, Maspero.
- MORAIS GALLEGÓ, José Pedro (1993), «Feminismo, Ecología y Pacifismo como tercera generación de Derechos Humanos», Cristina Caruncho y Purificación Mayobre, (coordras), *O reto do presente*, Ourense, Facultade de Humanidades, pp. 276-286.
- OZIEBLO, Bárbara (1998), «La que no existe: descubrir la madre en la historia y literatura de los Estados Unidos», *Hojas de Warmi*, 9, 37-50, SIMS: Univ. Barcelona (La autora procede de la Universidad de Málaga).
- RÍOS, Gloria de (1998), «Maternidad y derechos reproductivos en América Latina», *Hojas de Warmi*, 9, 51-60, SIMS: Univ. Barcelona. (La autora es una abogada feminista colombiana).
- RUIZ-TAGLE, Ana Mª (2000) «Feminismo y derecho». Valcárcel, Renau y Romero, eds. *op. cit.* en ASTELARRA.
- SCOTT, Joan W. (1999), «La Querelle des Femmes» a finales del siglo XX, *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 1999 (2ª Época) 22, pp. 9-30, trad. Mireia Bofill.

Cómplice, complicidad

Del latín «complex», de «complicare».

El *Diccionario de uso del español* de María Moliner (1984) define así la voz *cómplice*: «Participante en un delito o falta cometido entre varios. Persona que contribuye, sin tener parte en su ejecución material, en la comisión de un delito o falta.»

Y en la voz *complicidad*: «Intervención en un delito como cómplice».

No se descubre nada nuevo si se afirma que tantos siglos, incluso milenios, de patriarcado no hubiesen podido subsistir sin la complicidad

de las propias mujeres. El colaboracionismo es un fenómeno tan históricamente humano como su contrario, la aspiración de transformar lo dado con el propósito de mejorarlo. Sin esta aspiración tendríamos que borrar de la historia acontecimientos y personas que están en su propia urdimbre, y sin los cuales el pasado sería un mero desarrollo vegetativo.

Lo difícil es averiguar el porqué y el cómo de este colaboracionismo. El propio feminismo se sustrae de entrar en ello. Pero es precisamente el avanzado estado de maduración de la *movida* de las mujeres, del punto de no retorno en el que se encuentra, el que hace necesaria la autocrítica. Los hechos de la realidad son anteriores a la costumbre y el(los) método(s) de escribirlos y narrarlos para la posteridad; de ahí que para llegar al origen se recurra a los relatos míticos —de transmisión oral en principio—, a las religiones, y, en el área occidental, al teatro griego clásico que nos habla de tiempos arcaicos.

Tomando como punto de partida, como así se ha venido haciendo desde el siglo XIX, la obra de Esquilo *La Orestíada*, en la que se reproduce el matricidio primitivo, encontramos a la primera mujer —diosas, aparte— interesada en que el nuevo orden, el patriarcal, se imponga. Ella es Electra. Electra apoya el plan de las divinidades patriarcales (Apolo, Atenea) de ofrecer refugio en sus templos a Orestes cuando éste haya cumplido el consejo dado por ellos de matar a su madre para vengar a su padre. Orestes duda, a pesar de que los mencionados dioses le han asegurado un juicio «justo» en Atenas, del que, según le prometen, saldrá absuelto. Pero Electra, hermana del futuro matricida, le anima e induce a hacerlo. *¡Nunca hubo una hija más hija de su padre!*, recuerda Julia Kristeva que exclama el coro en la *Electra* de Sófocles, un siglo más tarde (*Des chinoises*, 1974). Kristeva justifica el crimen de Orestes contra la madre como el medio para pasar a una organización suprafamiliar, la *ciudad*, cuyo culto era ya una necesidad económica y política en Grecia (pp. 36-37). Pero ¿y Electra? Envidiosa de la posición de su madre, deseosa de ocupar su lugar todavía de autoridad y poder de decisión, poderes ambos que ni ella ni ninguna otra mujer volvería a detentar por sí misma durante miles de años, se hace cómplice del matricidio que ha marcado con más fuerza que ningún otro evento la historia de Occidente. Más de una vez se ha oído decir a una mujer, que se casó porque prefería lavar los platos en casa de su marido que en la de su madre. (Claro que, desde *el vacío de la maternidad* ésta tampoco era ya su Madre.)

Son las pequeñas, insignificantes Electras de cada día, a las que ya ni siquiera les cabe la memoria histórica de su antecesora, porque hasta esto les han quitado a cambio de una cuna y un mandil.

Siguiendo con *La Orestiada*, nos encontramos con las erinias o furias, deidades persecutorias y vengadoras de quienes no cumplían la costumbre matrística de la «venganza de sangre», y que en este caso hubiese supuesto matar, como él bien temía, a Orestes, el matricida, por su crimen. Pero cuando en el juicio se le absuelve (!cuántas coincidencias todavía en nuestro presente más inmediato;) bajo el razonamiento de que la madre no es madre sino sólo porteadora de la semilla del padre, a las erinias se les prometen templos nuevos en los que serán veneradas y recibirán sus óbolos (subvenciones) presentándose en público con otro nombre: *euménides* (las buenas ménades, que han dejado de ser peligrosas para el nuevo orden social). Ellas pactan con el nuevo poder establecido para no perder prestigio ni privilegios.

En su *Ensayo de exposición de la teoría psicoanalítica* (1913) Jung introdujo la expresión «complejo de Electra». Freud nunca estuvo de acuerdo con esta denominación. En *La sexualidad femenina* (1931) escribe: «solamente en el niño se establece esta relación que marca su destino, entre el amor a uno de sus progenitores y, simultáneamente el odio hacia el otro como rival.» Laplanche y Pontalis en *Diccionario de Psicoanálisis* (1968) justifican el rechazo de Freud en base a los diferentes efectos del complejo de castración en cada sexo y de la importancia que tiene para la niña la inclinación preedípica hacia la madre. El «complejo de Electra», en cambio, presupone una analogía entre la posición de la niña y del niño con respecto a sus padres.

No es un simple dato curioso sino apto para abrir una investigación sobre los callejeros de las ciudades, que en Londres haya una calle denominada Orestes. La escritora británica Doris Lessing, a su paso por Barcelona para recibir en el Palau de la Generalitat el Premi Internacional Catalunya por su obra literaria y su conciencia ética, explicó que en la parte del oeste de Londres donde vive hay un grupo de calles con nombres griegos (Aquiles, Agamenón, etc.) y entre ellos el de Orestes. «Un buen día taparon el nombre. Seguramente le dijeron al funcionario municipal de turno que traía mala suerte. Los vecinos de la calle se enfadaron y destaparon el nombre.» (La Vanguardia, 21/V/1999) La escritora no hace ninguna referencia a Electra.

En el Antiguo Testamento es Sara, la esposa de Abraham, la que insta a su marido para que arroje al desierto, y con ello a la muerte, a Ismael, el hijo de la esclava, y a su madre, pensando en preservar para él solo los derechos de su único hijo, el legítimo Isaac.

Echa a esa esclava y a su hijo, pues el hijo de una esclava no ha de heredar con mi hijo, con Isaac. (Génesis, 21, 10)

En caso contrario la historia posterior, hasta alcanzar el presente, hubiera sido otra.

Otro caso bíblico, más espeluznante si cabe, es el de la madre de los siete hermanos Macabeos. Hechos prisioneros junto a su madre, el rey les quiere forzar a comer carnes de puerco, prohibidas para ellos, así como que reconozcan a Júpiter como su Dios. El primero se enfrenta diciendo «Estamos prestos a morir antes que traspasar las *patrias* leyes.» El joven es terriblemente mutilado y, vivo todavía, frito en aceite hirviendo. La misma suerte corren los otros seis hermanos, siempre en presencia de la madre. De ella dice el texto:

Digna de eterna memoria se mostró la madre, que viendo morir en un solo día a sus siete hijos, lo soportaba animosa por la esperanza que tenía en Dios; y en su *patria* lengua los exhortaba llena de generosos sentimientos, dando fuerza *varonil* a sus palabras de mujer. (Macabeos II, 7, 2 y 7, 20-23). Las cursivas son mías.

Una de las principales fuentes de complicidad de las mujeres con el orden patriarcal ha sido, desde todos los tiempos, el apoyo a la guerra como institución y a los hombres como guerreros y esto, muy especialmente, en tiempos de paz. Cuando se vive en un determinado sistema de cosas es muy difícil sustraerse al pensamiento dominante, y más en aquellos temas que son la clave de bóveda del mismo, como es el caso de la guerra, astutamente presentada además como eterna e inevitable.

Las mujeres, excluidas de la discusión de los temas de conflicto, de los métodos a emplear para solucionarlos, y excluidas por imperativo legal del contrato social masculino por medio del cual las guerras se declaran empezadas y terminadas, según el caso, han aceptado el estereotipo correspondiente: reposo del guerrero; madre generosa que ha entregado a uno o varios hijos y ha tejido con ello la corona de su gloria; viuda ejemplar de hombres que han dado con honor la vida por la patria, aunque a

ella la hayan dejado en la indigencia; joven enamorada de las virtudes marciales de su(s) pretendiente(s); hermana virtuosa que escribe cartas de ánimo al frente y recompone a veces el uniforme maltrecho; doncellas y matronas que aplauden con frenesí en los desfiles militares; asistencia a bailes y recepciones en los casinos militares de turno. Y por último, los llantos. Nunca las mujeres, tan apartadas e invisibilizadas en la vida pública, han sido descritas, dibujadas, fotografiadas, filmadas y exhibidas en primer plano tanto como cuando lloran a *sus* muertos, cuando contemplan la masacre, cuando se abrazan con ahínco a los féretros, cuando se desmelenan de dolor. O sea, cuando es demasiado tarde.

¿Qué es lo que hace que las mujeres sigan pegadas a las sillas, silentes e inmóviles, mientras hijos e hijas, de todos los bandos, son destruidos bajo las órdenes del gran Padre, cuando en cambio, en un parque cualquiera, varias a un tiempo —y no sólo la madre— se levantan para proteger a una criatura que han observado que iba a sufrir algún daño?

¿Qué complicidades hay con el mundo masculino —también nacido de mujer— para que al final las mujeres hagan una tolerancia hasta la patología de los desmanes de los hombres y contemplen con parsimonia cruel cómo ellos vejan el mundo, juegan a morir y matar, asolan la naturaleza, torturan lo viviente y se refocilan con títulos y medallas creados *ad hoc* sobre los despojos de todo ello?

Virginia Woolf nos da una pista al respecto en *Tres guineas*. Después de referirse a la pésima educación recibida por las mujeres de aquel momento, he aquí que en 1914 da comienzo la Gran Guerra —ahora, Primera Guerra Mundial, porque ya hubo una Segunda— y la escritora dice:

¿Cómo podemos explicar el pasmoso estallido de agosto de 1914, cuando las hijas de los hombres educados, que habían sido educadas de la manera antes dicha, acudieron presurosas a los hospitales, algunas todavía acompañadas de sus doncellas, condujeron camiones, trabajaron en los campos y en las fábricas de municiones, y emplearon todos sus inmensos caudales de encanto y de simpatía, para convencer a los hombres jóvenes de que luchar era heroico, y de que los heridos en acción de guerra merecían todos sus cuidados y alabanzas? (1997, p. 56)

El inconsciente aborrecimiento a la educación (hogareña) recibida, con su crueldad, hipocresía, inanidad e inmoralidad, y el afán de escapar, les hacía preferir la guerra, bajo la excusa de «nuestro espléndido imperio».

Otra fuente de complicidad femenina con el patriarcado es la que se desencadena en la relación madre-hijo-nuera.¹ Las madres de hijos varones sufren la contradicción de tener que educarles en la virilidad patriarcal para que sean dignos representantes de la Masculinidad en el mundo. (Tolerancia a la suciedad, el desorden, la autonomía a la brava, la agresividad y el propio distanciamiento de ese hijo que va a tolerarla como madre pero de la que se aleja como mujer para que su feminidad no le contamine). Éste es el encargo para dichas madres, y la sociedad en su conjunto las anima a cumplirlo, pero además las vigila y controla para que así lo hagan. Un temor muy frecuente de las madres de niños mientras éstos son pequeños es el de que por su culpa de mayores sean homosexuales. Y les compran juguetes bélicos por si acaso.

Cuando el hijo ya está crecido, esta madre que años atrás fue la «extraña» para la familia de su propio marido y sufrió las impertinencias de una suegra, la ojeriza de las cuñadas, la rigidez de suegro y cuñados si los hay, se ha integrado ya en la nueva familia y ha hecho suyos los postulados psicosociales de *como tiene que ser un hombre*. Los suegros, a veces, ya son de avanzada edad o falta alguno de ellos, y ella entonces toma la antorcha, ahora que ya ha aprendido, por experiencia propia, cómo se hace.

La nuera —novia, compañera, amiga íntima— es sometida a riguroso examen por esta mujer que es «oficiala» donde ella sólo es «aprendiza». ¿Es limpia, es manirrota, seduce a ese hijo amado y le lleva por caminos opuestos a los que le marcaron en casa? ¿Ha cambiado él de gustos, de costumbres, de carácter? Si es así, o lo parece, es que ella, la «extraña» le ha embaucado. A veces las disputas son abiertas, hasta el punto de separar a las familias. Otras, las más, las tensiones pueden ser contenidas o enmascaradas. Y el hijo se encuentra atrapado en una red de relaciones que le sobrepasa y que es fuente de mucho dolor y malestares.

En presencia de su familia de filiación, especialmente de su madre, es frecuente que el hombre que ha ido con su pareja a visitarla, rehuya a ésta y se le muestre distante. Difícilmente tiene para ella una palabra amable, una mirada de complicidad afectuosa, un gesto, un detalle que indi-

1. Fuente de complicidad significa «ocasión», «oportunidad de», no que esto se produzca necesariamente todas y cada una de las veces, aunque de su frecuencia son testigos el saber popular y los gabinetes psiquiátricos y psicológicos.

que que hay entrambos lazos de intimidad. Es como si se avergonzara de manifestar confianza, afecto, con esa «extraña» que es su compañera mientras se encuentran en territorio de la madre. Como si hacerlo fuera traicionarla y/o resultar menos hombre por amar a una mujer, después de todo lo que le costó a aquélla conseguirle la hombría. Tal cual si obedeciera un pacto secreto.

Pero ¿qué decir cuando esto no pasa en la sociedad llamada occidental, donde una mayoría ha aceptado los retos de la familia —la propia y la política— con un talante democrático, donde las personalidades se van esculpiendo de forma más libre y autónoma para todas y todos, sino en culturas de modelo totalitario, de patriarcado más rígido, como en el mundo árabe? Porque si hablamos de mujeres lo hacemos en sentido universal, no sólo de una parte.

La escritora Camille Lacoste-Dujardin (1993) nos cuenta qué significa para una mujer en el Magreb ser madre de varón, y cómo esta condición le va a dar poder en el futuro para controlar la vida de otra mujer, en una fatal repetición de lo que ella fue en su día.

Una mujer magrebí acaba de tener un hijo, lejos de su país de origen, y la autora escribe:

Menos de un año después de su boda, Yamila trajo al mundo al primer hijo, que vendría seguido por otro al año siguiente. En el pueblo, hubiera lucido el broche de plata tradicional, al que sólo tienen derecho las madres de varones, y que se sigue llevando con orgullo en estas circunstancias.

En París, se contentó con mimar, rodear de todas sus atenciones a este primer hijo tan deseado, que demostraba su fecundidad y gracias al cual se convertía por fin en lo que toda mujer debía ser: una madre, madre de varón, por supuesto. (p. 90)

Ya se sabía todo esto por los datos de la Antropología, pero es difícil resistirse a un documento de primera mano como es el de Lacoste-Dujardin. El matrimonio no es en esa cultura la consagración de una pareja (punto de vista eurocentrista, aclara) sino una etapa que sirve para acrecentar la familia patrilineal. Para la mujer, es el paso a la maternidad.

Dentro de la perspectiva tradicional los hijos y no las hijas están llamados a permanecer en la casa paterna, cerca del padre, por supuesto, pero también de la madre, contribuyendo, ya adultos, a la prosperidad de esta familia. El bebé de sexo masculino es para una madre un hijo es-

perado, deseado, querido, que le permitirá, tras una infancia y una adolescencia difíciles, tras la prueba del matrimonio y de la instalación en otra familia, la realización personal tan esperada: a través de este hijo participa en la construcción de lo que se convierte en su familia definitiva, realización dentro del único rol social que le está permitido. La maternidad de varones es, dentro de este contexto, una maternidad duradera, a diferencia de la maternidad de niñas. Sólo el hijo permite a una mujer disfrutar durante toda su vida de la posición de madre, única posición que los hombres dominantes reconocen como honorable (p. 91).

En 1963 un periodista egipcio especializado en temas árabes, Youssef el Masry, vio traducido al castellano un libro que tuvo su primera edición en francés: *Le drame sexual de la femme dans l'Orient arabe*, y que, dada la época, llenó de horror a las mujeres de este país que llegamos a leerlo. Entre otros temas, al referirse al matrimonio el autor explica cómo en los países árabes más avanzados el hombre candidato al mismo no es objeto de investigación alguna ya que por definición el varón es honorable; si no lo fuera, se sabría, y si se supiera no tendría demasiada importancia. No así la muchacha. De ella se procurará saberlo todo, conocerlo todo. Pero incluso cuando todos los datos obtenidos son favorables, «muchas madres —del novio, por supuesto— consideran que no han agotado la búsqueda que su deber les impone. En efecto: ¿no podría ser que la prometida tuviera un defecto físico mayor, exteriormente invisible? Por ejemplo, ¿que utilice falsos senos? ¿O que su cuerpo tenga una cicatriz? ¿Que, sin parecerlo, sea demasiado gorda o demasiado delgada?»

Para no dejar nada al azar la madre del muchacho propondrá a la madre de la futura casada pasar algunas horas juntas en un *hamman*, un baño público. Bajo pena de descalificar a su hija, la madre de la novia no puede rehusar tal invitación. Rechazarla equivaldría, en este caso, a una huida: debe aceptar el desafío; no tiene nada que ocultar; está segura de la calidad de la mercancía que ofrece... (p. 103).

Treinta años separan estos dos libros pero las cosas no parecen haber cambiado. Hablar de complicidad en estos países resulta algo difícil teniendo en cuenta la rigidez de las leyes en los mismos, contrarias a la mujer.

No llamo *complicidad* a todas aquellas actuaciones de las mujeres en que ellas han obrado en tanto que *ayuda del hombre* —el mandato bíbli-

co de que él manda, lo que sea, y ella obedece—, aunque indirectamente lo sea, porque el coste de la desobediencia podía haber sido humanamente insoportable. Pero también se debe reconocer y admitir que con el tiempo se han instalado rutinas acomodaticias y que muchas mujeres, so pretexto de que velaban por la seguridad de los suyos y con esto ya cumplían, relajaron su pensamiento y su acción hasta extremos sobre los que sería lícito pedir responsabilidades. Incluso en el ejército los hombres-soldado no están obligados a cumplir *todas* las órdenes recibidas, sean cuales fueran.

Desde el ejercicio vicario del poder —circunstancial—, pero sin salirse ni un ápice del programa masculino que lo telecomanda, hasta el mirar hacia otro lado según lo que hagan el marido, el hijo, el hermano o el amante, con tal de comer bien, vestir mejor, y contar con un buen joyero. Más difícil hubiese sido imitar el comportamiento de la reina Vasti (Libro de Esther, *La Biblia*). Llamada ésta por su marido el rey Asuero de Persia para que hiciera acto de presencia al final de un banquete de hombres para hacer con ella y las demás mujeres las delicias sexuales de los satisfechos comensales, la reina se negó a acudir. El rey la alejó de su cargo de reina consorte y se casó con otra —precisamente, Esther—, y así lo hizo saber a todo su reino como respuesta ejemplar, asustado de que esa desobediencia fuese conocida por todas las mujeres de las provincias vecinas y ello las indujera a imitar a su reina lo cual no sólo le desprestigiaría sino que le impediría seguir con tan deshonrosa costumbre.

En alguna parte del mundo, la que llamamos *nuestra*, las cosas son distintas pero no otras. Y la *complicidad* cada vez es más sutil, queda más disimulada, aunque sigue estando ahí. Sin ir más lejos, es *complicidad* visionar ciertos programas de televisión «para mujeres» y figurar en el número de cuota de pantalla, aunque sea de forma anónima. Es *complicidad* la resignación servil cuando afecta a nuestra libertad y consideración como personas: publicidad degradante; tiempos abusivos de dedicación al fútbol; programas de humor(?) que a la estupidez suman el agravio de atentar contra la dignidad de los individuos; programación cinematográfica que con la excusa de que la agresividad forma parte del ser humano, se solazan con las puras y simples carnicerías sin respaldo de la inteligencia ni de la ética. Con ello se van creando lo que Blanca Muñoz (1995) llama *mapas cognitivos* (en psicología los llamamos también *esque-*

mas). Éstos son a modo de configuraciones mentales que orientan nuestro pensamiento en un sentido, lo cual no estaría mal si fueran flexibles y no condicionados y «endurecidos» desde un exterior controlado.

De acuerdo con Blanca Muñoz, y ella a su vez con pensadores de prestigio, estamos en un *nuevo modelo de cultura*, del cual, añadido, tendremos que preguntarnos todas y todos si queremos ser cómplices. Se trata de una cultura que refuerza las *diferencias y desigualdades* sociales y grupales de forma sofisticada y con ayuda de la ciencia, la cual antes de ahora no había realizado una colaboración de esta índole. Bajo la categoría de *científico* se contribuye a crear lo que esta autora define como «irracionalidad colectiva planificada desde el mismo Estado postindustrial» con una producción de imágenes, valores y símbolos que parecen, si no lo son con otro disfraz, una regresión a épocas arcaicas de funesto recuerdo.

Puede tratarse de una reacción del sistema ante los avances en todos los campos de las mujeres. La apariencia de aceptación de los mismos no es más que eso, apariencia, pues de fondo las mentalidades en posición dominante no han cambiado apenas, y en cambio han visto aumentar su miedo ancestral al no disponer de los clásicos recursos de represión, hoy día impropios de la democracia que dicen defender.

Un tema escabroso de por sí, pero cuya importancia requiere afrontarlo, es no sólo el del abuso sexual a menores, en este caso a niñas por ser ellas mayoritariamente las víctimas, sino el *incesto*. Los abusos sexuales durante la infancia por parte de un pariente próximo (el padre, principalmente, pero también el hermano, un abuelo, un tío) son casos demasiado frecuentes y dramáticos para soslayarlos. Al abordar este tema se suele recurrir a la víctima, muchas veces ya adulta, para ayudarla a borrar o a poder afrontar las importantes secuelas que suelen quedar de por vida. Qué edad tenía, qué pariente fue, cuántas veces... Las repercusiones en la vida adulta: horror al sexo y a tener una vida sexual normal; caída en la prostitución; sentimientos imborrables de culpa; automutilaciones. Qué clase de terapias convienen, cómo hay que actuar con esas víctimas; todo ha sido tenido en cuenta. Todo menos saber cuál era el papel de la madre en ese drama. La tendencia en psicología de culpabilizar a las madres por todo lo que les pasa a sus hijos e hijas cuando son adultos, sobre lo cual ya existen trabajos de denuncia, no tiene nada que ver con el tema que se aborda aquí mismo. En este caso puede decirse que son una minoría

las que de verdad no se enteran de lo que está pasando y, si llegan a saberlo, alarmadas lo denuncian. Es más que probable que la mayoría se distribuya de la siguiente forma:

- Favorece intimidades entre padre e hija para tener al hombre calmado.
- Utiliza abiertamente a la hija para no ser ella molestada sexualmente por su pareja.
- Intuye que pasa algo incorrecto entre el padre y la o las hijas pero prefiere no hacer preguntas.
- Siente adoración por el hombre en cuestión y le entrega todo lo que él le pide pues le atribuye el derecho a tenerlo.
- Su hijo varón es su predilecto y prefiere no saber qué pasa entre él y su hermana.
- El abuelo se encierra largos ratos con la nieta, ¡pero qué decirle si es su padre!
- El tío le hace muchos regalitos a la sobrina y se la quiere llevar a todas horas, pero resulta deshonesto desconfiar del cariño entre parientes. Y los regalitos vienen tan bien!
- La niña tiene un comportamiento extraño, rehuye toda conversación. Es su carácter.
- La niña hace alguna insinuación, pero la madre cambia de tema.
- La niña manifiesta abiertamente algo de lo ocurrido: ¡es una mentirosa!

Un caso real:

En un lugarcito perdido en la geografía española un padre abusa de dos hijas de entre siete y doce años durante mucho tiempo, cuando recala en casa. El trauma es importante pero al menos una de estas niñas se abre camino en la vida y se independiza. Hasta que un día se decide a contárselo a su madre y el dolor y el estupor vuelven por partida doble: ésta ya lo sabía. Pero ¿qué podía hacer perdida en aquel lugarcito más que haber promovido un escándalo?

En el libro de varias autoras *Después del incesto* (1986) una paciente dice:

Yo era el preservativo de mi madre. Siempre que pensaba que sería arriesgado para ella, me empujaba literalmente hacia mi padre: los tres dormíamos en la misma cama. (1994, p. 127)

Una mujer culta que consideraba a su marido el hombre más inteligente de cuantos podía haber, le juzgaba simplemente enfermo, aunque evitaba que pasara lo peor con alguna de sus tres hijas. Su admiración por él le impedía hacer algo más.

El cederle a una hija el puesto en la cama matrimonial mientras la madre duerme en habitación aparte tampoco es tan raro.

El abuelo me tomó de la mano, y mi mano pequeña siguió confiada sus órdenes. Rocé un botón, y luego algo blando y resbaladizo que escondía la tela. (...)

Después de decírselo a mamá, salí de la cocina. Me llamó y me dijo que aquello no debía contárselo a nadie más que a ella. Siempre se debía confiar en ella y contárselo todo. Así, día tras día, cumplí sus órdenes.

CASTRO, P. (1984), pp. 38-39.

La mujer que no es capaz de defender a la(s) hija(s) de semejantes oprobios es la cómplice de un orden patriarcal que pone a las mujeres a los pies de los hombres para el uso sexual que ellos decidan. Y el silencio materno que se cierne sobre estos hechos es una segunda y dolorosa agresión que sufren las víctimas.

Pondré para terminar un ejemplo de *complicidad* trivializada que desde muy joven llamó mi atención hasta que supe el porqué. Un periodista, hace algunos años, supongo que en la página de espectáculos, recordaba lo siguiente:

En 1931, el teatro Pavón (Madrid) estrenaba una obra típica del «nuevo» estilo de revista (que llevaba una leve argumento de corte frívolo), con Celia Gámez de rutilante estrella: «Las Leandras», con música del maestro Alonso. De aquella obra Gámez hizo muy popular el chotis «Pichi». (Albert Mallofré, *La Vanguardia*, 11/XII/1992).

Y la letra del chotis es la siguiente:

EL PICHÍ

¡Pichí!, es el chulo que castiga
del Portillo a la Arganzuela,
porque no hay una chicuela
que no quiera ser amiga
de un seguro servidor.

¡Pichi!, pero yo que me administro
cuando alguna se me cuela,
como no suelte la tela
dos morrás la suministroo,
que atizando la candela,
yo soy un flagelador (...)

¡Pichi!, no repara en sacrificios, las educo
y estructuro
y las saco luego un duro
pa gastármelo en mis vicios
y quedar como un señor (...)

Por alguna razón, la canción del proxeneta de la revista se le hace cantar a una mujer. Y desde Celia Gámez hasta hoy la han llevado en su repertorio otras cantantes españolas de prestigio. Y muy a gusto del público a juzgar por los aplausos.

Véase: **feminidad, neopatriarcalismo.**

Referencias bibliográficas

- AA VV (BEZEMER, FOEKEN, GIANOTTEN *et al.*) (1986), *Después del incesto*, Madrid, horas y HORAS, 1994 (Introd. a cargo del Equipo del Espacio de Salud para Mujeres Entre Nosotras).
- CASTRO VILLALBA, Pilar (1984), *Las muñecas quemadas*, Barcelona, Hacer.
- ESQUILO (458 a.d.n.e.), «Las Coéforas» y «Las Euménides», de la trilogía *La Orestíada*.
- EURÍPIDES (413 a.d.n.e.), *Electra*.
- KRISTEVA, Julia (1974), *Des chinoises*, Paris, Des Femmes.
- LACOSTE-DUJARDIN, Camille (1993), *Las madres contra las mujeres. Patriarcado y maternidad en el mundo árabe*, Madrid, Cátedra.
- MASRY, Youssef el (1963), *Drama sexual de la mujer árabe*, Barcelona, Fontanella.
- MUÑOZ, Blanca (1995), Véase referencia en **neopatriarcalismo**.
- SÓFOCLES (420 a.d.n.e.) *Electra*.

D

Discriminación¹

Acción de discriminar. La capacidad discriminatoria consiste en diferenciar, distinguir como desiguales dos cosas cualesquiera que sean: dos texturas, dos colores o tonalidades, dos largadas, dos olores, sonidos, etc. Hasta aquí es una aptitud perceptiva positiva y necesaria para la vida, objeto de múltiples estudios en psicología para conocer cómo está distribuida esta capacidad entre las gentes. Pero los seres humanos no se quedaron en este punto sino que han dado aplicaciones intencionadas a ciertos resultados de la acción discriminatoria. Así podemos leer en el *Diccionario de uso del español* (María Moliner) que «discriminar también significa, específicamente, dar trato de inferioridad en una colectividad a ciertos miembros de ella, por motivos raciales, religiosos, políticos, etc.»

Discriminar entre «inferior» y «superior» cuando no se trata únicamente de darse cuenta de qué cosa está abajo y cuál arriba, entra de lleno en el campo de la moral, de los valores y de la política. El «trato de inferioridad» de unos seres humanos con respecto a otros en el seno de una comunidad remite a ciertas preguntas propias para un fenómeno que ya nos viene dado.

- a) ¿quién(es) tienen el poder de inferiorizar a quién?
- b) quien(es) tienen dicho poder ¿qué criterios utilizan en cada caso para determinar quiénes son susceptibles de ser inferiorizados y de qué manera?
- c) ¿es legítimo ese poder así como los criterios de que se vale?

1. Este trabajo ha sido objeto de publicación en el *Diccionario Pequeño LAROUSE*, 1998, pp. 307 y 308.

Veamos una reflexión sobre cada uno de estos puntos.

Los agrupamientos humanos, al constituirse en sociedad, tuvieron que llegar a acuerdos de convivencia e intercambio que les permitieran vivir con el mayor bienestar y seguridad posibles. Dicho acuerdo, no obstante, lo proponían y mantenían unos individuos generalmente con el consentimiento de otros que les conferían ese poder. Éste es el núcleo de lo que se llama «contrato social». La doctrina del contrato social fue formulada por primera vez por los epicúreos. Dice Epicuro: «el derecho no es otra cosa que un pacto de utilidad, cuyo objeto consiste en que no nos lesionemos recíprocamente y en que no seamos lesionados en nuestros propios intereses» (Diógenes, *Laercio*).

La cooperación, indispensable para un buen funcionamiento social, se acompaña de desconfianza: alguien podría ser lesivo para los intereses propios. Al mismo tiempo, el grupo autor del pacto social acordado se consolida hasta el punto de considerar como extraño (diferente en sentido negativo) a todo aquel que no lo suscribe al completo o que posee características físicas o ideológicas diferentes de aquél. La distinción humano/menos humano y/o humano/no humano se establece entre los individuos de tal manera que quienes se categorizan a sí mismos de humanos pueden dar trato de *menos humano* o *no humano* a otras personas. Tenemos un ejemplo en Aristóteles quien describe en *La Política* el ordenamiento social de la Grecia de su tiempo. El grupo familiar resume dicho orden. Lo forman el amo (un hombre libre) con respecto al esclavo; el marido con respecto a la mujer; el padre con respecto a los hijos. El esclavo no es una persona, un humano, sino una cosa, una extensión extracorpórea del amo, herramienta útil para hacer aquello que no conviene a un hombre libre en tanto que tal. La mujer tiene con el marido una relación de carácter *aristocrático*, o sea, se le subordina en tanto que él es superior en todo y lo menos perfecto se somete de modo natural a lo más perfecto. Los hijos son seres de rango inferior mientras son pequeños, situación transitoria puesto que crecerán y dejarán atrás dicho estado. Según este criterio pactado entre los atenienses libres, los esclavos, sin distinción de sexo, podían ser comprados, vendidos, cedidos en préstamo o alquilados e incluso muertos. Las mujeres no tenían el derecho de ciudadanía y dependían durante toda su vida de un hombre. La *kyrieia* las ponía en manos del padre o el hermano mientras eran solteras,

del marido una vez casadas, y del hijo varón si enviudaban. La infancia, por su parte, es un grupo de edad históricamente inferiorizado y por lo mismo maltratado hasta fechas recientes. En la Antigüedad el infanticidio era frecuente y no estaba penalizado. Lloyd de Mause en su *Historia de la infancia* (Madrid, 1982) dice que griegos y romanos eran una isla de civilización en un mar de naciones que seguía sacrificando niños a los dioses. Aun así sufrían toda clase de abusos. No es hasta el año 374 de nuestra era que las leyes romanas empiezan a considerar un asesinato el dar muerte a un infante. En realidad todas las supersticiones, amuletos y jaulatorias en defensa de la vida y la seguridad de los recién nacidos procede del temor residual debido a este pasado pavoroso.

El contrato social da lugar a un cuerpo de leyes por medio de las cuales se regula lo pactado y se castigan las desviaciones de la norma. Es un contrato que privilegia a unos individuos con relación a otros. La fuerza física, válida durante siglos para la conducta de guerra, la acumulación de territorios, bienes e influencias, va creando una elite que en un momento dado hace eclosión y es la que decide lo que hay que hacer. La anuencia de los demás se da unas veces de agrado y otras por fuerza.

Un ejemplo de pacto religioso es el que el pueblo judío hace con Dios por medio de Moisés que es quien recibe las tablas de la ley. La idea de Ley —Torah— procede de esta alianza. El propio nombre de Israel quiere decir «buenas leyes», y una señal física de la misma es la circuncisión de los varones. Porque el contrato social, llevado a término por un grupo de individuos que se reconocen como iguales entre sí frente al mismo, es masculino exclusivamente, por más que muchos hombres hayan sido y sean todavía víctimas del mismo, como en el ejemplo de la esclavitud y, más recientemente, la discriminación de los negros en Estados Unidos, o de los indios en América. Escribe Serge Moscovici (1972) en *Sociedad contra natura*, un clásico: «La exclusión de las mujeres del dominio de las alianzas autoriza a asimilarlas a las comodidades, con el fin de tratarlas como tales. Su ausencia del contrato social, que no han sido invitadas a firmar, las sitúa automáticamente en el campo de los objetos sobre los cuales recae este contrato». En este caso la respuesta al interrogante de quién inferioriza a quién recae en el orden o contrato patriarcal, denominado así precisamente porque excluye del mismo al colectivo de las mu-

jeros. Para muchos autores y autoras esta primera discriminación por el sexo da origen a todas las demás.

Los criterios utilizados para declarar inferior a un individuo o grupo son tan numerosos que no tienen cabida en este artículo. Acabamos de ver la edad y el sexo como algunos de ellos, pero siempre son arbitrarios y por lo mismo difíciles de justificar.

Ahora bien, hay una norma tácita que permite que cualquier diferencia, tomada desde el individuo o grupo con potestad para decidir si el *otro/otra* está excluido o no, vale como justificación para hacerlo, independientemente de la cualidad de dicha diferencia. Lo importante es el uso de una etiqueta sobre la que a continuación se forma el estereotipo o estereotipos correspondientes. Los estereotipos son conjuntos de ideas «empaquetadas», basadas en pre-juicios, sobre las que por comodidad la mayoría de las personas no ejercen ningún juicio crítico. Algunos autores franceses han llamado a esto *prêt-à-penser*. La percepción de los individuos así clasificados queda afectada. Se toma la categoría que convenga en cada caso (rico/pobre; hombre/mujer) y se procede a marcar las semejanzas entre todos los miembros del grupo juzgado *a priori* como negativo: «los pobres son sucios», «los pobres son holgazanes»; las mujeres «son peligrosas», «las mujeres son inestables». Al mismo tiempo se exageran las diferencias entre ricos y pobres, hombres y mujeres, y así sucesivamente con los pares de opuestos que convenga. Si quien así clasifica es un fanático (por ejemplo un fascista respecto a judíos o gitanos) exagera las diferencias de forma deliberada. Pero puede hacerlo también una persona no autoritaria en cuyo caso procederá de manera inconsciente, dejándose llevar por el *prêt-à-penser*. Los actos discriminatorios derivados de los prejuicios suelen convertirse en pruebas que los confirman, reforzándose unos a otros. Si quien no tiene trabajo va peor equipado debido a ello, confirma a su vez el estereotipo de que es un desaliñado.

La relación entre prejuicio y fascismo fue encontrada y descrita por un grupo de psicólogos, encabezado por Theodor W. Adorno en 1950. Los autores emplearon el término «etnocentrismo» para describir una disposición general que indicaba «provincialismo o estrechez cultural». Su obra *The Authoritarian Personality* evaluaba el autoritarismo o fascismo virtual por medio de la escala F, empleada posteriormente y con algunas correcciones en diversos trabajos psicológicos. Esta obra presenta un fuerte

paralelismo con la de Jean Paul Sartre *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Curiosamente Simone de Beauvoir dice en relación con el libro de Sartre que si se sustituye la palabra «judío» por «mujer» el cambio no afecta al contenido. El psicólogo Henri Tajfel afirma que para poder explicar el fenómeno de la injusticia y la crueldad no bastan las teorías tradicionales al uso ya que «olvidan» las diferencias que separan unos grupos humanos de otros en términos de poder, economía, mitologías sociales y barreras psicológicas. No es necesario *justificarse* por la discriminación infligida «...mientras los actos que son opresores, explotadores, crueles, injustos o inhumanos en general sean cometidos contra ciertos grupos cuyos miembros son social o culturalmente caracterizados como situados más allá del rango dentro del cual se aplican ciertos principios de conducta interpersonal (sean cuales fuesen tales principios)».

George Snyders, psicopedagogo francés, empieza su libro *No es fácil amar a los hijos* (1981) estableciendo cinco equiparaciones entre otros tantos grupos desvalorizados: esclavos, negros colonizados, domésticos, obreros y mujeres. A todos se les atribuyen características infantiles con afán de inferiorizarlos, tomando como modelo un sexto grupo, la infancia, históricamente desvalorizado. Algunas de estas características comunes son: la dependencia (no saben separarse de quien tiene poder sobre ellos). La obediencia (hay que reprenderles cuando no se portan bien). Incapacidad intelectual (su cerebro está menos desarrollado). Imprevisión (viven al día y no toman iniciativas). Emotividad (el sentir intensamente les impide razonar). Debilidad (tienen que ser protegidos).

Al llegar al grupo «mujer» Snyders reconoce que ha topado con una categoría ambigua: la mujer como madre del género humano, reina de la humanidad y, por otra parte, reducida a un ser intermedio entre el niño y el hombre, o, dicho de otro modo, entre la naturaleza y la cultura. Un criterio para la inferiorización femenina y su posterior discriminación es precisamente su fisiología y la capacidad para la maternidad correlativa a la misma. Aquello más valioso es por esto mismo la causa de su desvalorización. «La teoría que yo sostengo —dice el psicobiólogo Steven Goldberg en *La inevitabilidad del patriarcado*, 1975— es que lo hormonal hace inevitable lo social». El criterio de quienes excluyen a las mujeres del contrato social es biologista, como también lo es para el racismo. «Lo social no es reductible a lo biológico» escribe, del otro lado, Françoise

Héritier (*Masculino/Femenino*, 1996). La *naturalización* es uno de los métodos patriarcales al uso para justificar abusos, agravios y/o instituciones indeseables (guerra, prostitución, esclavitud...)

Es en la oposición hombre/mujer donde se han exagerado más firmemente las diferencias. El procedimiento para hacerlo han sido las pautas de género las cuales prescriben para los individuos de cada sexo un patrón de comportamientos que se aprenden desde la cuna y se transmiten de generación en generación por los canales clásicos de que dispone la sociedad: familia, escuela y sistema de representaciones, que en su conjunto *educan* a la generación de relevo. No importa que los comportamientos de género —a los cuales van asociadas las emociones correspondientes— varíen de un tiempo a otro o de una sociedad a otra; la esencia del género es que se mantengan las diferencias que sean entre ambos y puedan ser utilizadas como argumento para el mantenimiento del criterio de superioridad para un grupo y de inferior, con respecto a aquél, del otro. Se ha permitido a las mujeres mucho menos margen de maniobra que a los hombres: prohibición de acceder a la política, a estudios, a disponer del dinero propio, etc. Estas medidas tienden a homogeneizar al grupo, pero en cambio se acusa al grupo de ofrecer poca variabilidad, y de no tener tantos personajes ilustres como los hombres. El género masculino se presenta a sí mismo como superior y así *justifica* su posición dominante, la que da lugar al concepto de *androcentrismo*. El androcen-trismo transforma las diferencias entre los sexos en palpables desventajas para las mujeres, según reconoce la psicología actual.

El futuro se dirige hacia la eliminación de las pautas de género para que el individuo —hombre o mujer— tenga la posibilidad personal de evolucionar según un rango más amplio de posibilidades, más dependiente de cada cual en lugar de hacerlo según convenciones sociales. (Juan Fernández, *Várones y Mujeres*, 1996)

Las cuestiones de prejuicio y discriminación deberían salir del marco de las consideraciones estrictamente psicológicas para conducir a un análisis del poder, sobre todo del poder político y económico.» (Michael Billig «Racismo, prejuicios y discriminación», 1986)

La trayectoria histórica del contrato social ha dado lugar a diversos modelos del mismo y formas de legitimarlo. Progresivamente, aunque no sin dramáticos pasos atrás en ocasiones, cada vez más hombres intervi-

nieron en él y más libertades alcanzaron a un mayor número de individuos. Desde las sociedades esclavistas hasta el *Contrato social* de Rousseau (1762) que inspiró la Revolución Francesa, hasta la actual Declaración universal de derechos humanos, las leyes y las costumbres han experimentado profundas transformaciones. En su *Discours sur l'inégalité* el filósofo se preguntaba cómo los hombres habían llegado a tal estado de desigualdad, y en el *Contrat social* proponía un nuevo pacto, esta vez con la comunidad de todos los hombres. La revolución, en Francia, estuvo precedida en América por dos declaraciones de derechos que ponían de manifiesto la necesidad de cambios profundos: libertad individual, igualdad ante la ley, derecho al voto, exención de impuestos, etc. Las Constituciones de los diversos Estados fueron precedidas de declaraciones de derechos. La más antigua es la Declaración de derechos de Virginia (junio de 1776) y, poco tiempo después, la Declaración de derechos consecutiva a la proclamación de Independencia de los Estados Unidos (4 julio 1776). En ambos casos se afirma que todos los hombres son creados iguales y tienen derecho a la vida, la libertad y la búsqueda del bienestar. Pero es en la francesa Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano (1789) cuando este proyecto adquiere un rango superior al hacerse extensivo a todos los hombres de la tierra, es decir, universal en todo el sentido de la palabra. Las declaraciones de derechos americanas restringían ese universo al pueblo de los Estados Unidos. La Declaración francesa proclama entre otros el derecho a la libertad, la igualdad ante la ley, la admisibilidad en todos los empleos, también los públicos, la propiedad y el de resistencia a la opresión. Fue redactada de tal modo que pudiese ser aplicada a todos los países y en cualquier época, y tanto en régimen de monarquía como de república. Es ésta amplitud la que le ha conferido el prestigio del que goza. Y no obstante, ésta es la paradoja, las mujeres quedan fuera del derecho de ciudadanía. Se había tomado la partición de los sexos en sector público y privado respectivamente, correspondiéndole a las mujeres este último siguiendo el argumento teórico de Rousseau de que las leyes de la naturaleza no pueden someterse a las de los hombres.

Entre las mujeres destacadas que participaron activamente en la Revolución Francesa es de cita obligada Olympia de Gouges por su redacción de la Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana, calca-

da de la de los del hombre, de la cual se sentía excluída. Dicha Declaración consta de un preámbulo, 17 artículos y un epílogo. Su redacción se sitúa unas fechas antes de la aceptación por el rey de la Constitución de 1791. Ponía el acento en los aspectos positivos del principio de igualdad. «Ninguna mujer exceptuada» dice por temor a las repercusiones de las medidas excepcionales. A Olympia de Gouges, que murió guillotínada, se le atribuye la frase de que la mujer puede subir al cadalso pero en cambio se le impide subir a la tribuna.

En Inglaterra, otra mujer, Mary Wollstonecraft, miraba con simpatía el proceso de la Revolución Francesa. Feminista liberal, su obra *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792) ha tenido amplia repercusión hasta nuestros días. La dedicó a Talleyrand-Perigord, antiguo párroco de Autun, a quien la Asamblea Nacional le había pedido un informe sobre la instrucción pública. Informe ambiguo con respecto a las niñas, pues a pesar de que reconocía dicho derecho para ambos sexos proponía la creación de escuelas separadas. Al mismo tiempo decía que el bien común, especialmente el de las mujeres, pide que no aspiren al ejercicio de las funciones políticas, recomendando para ellas la educación doméstica. Wollstonecraft, a pesar de todo, se mantuvo en posiciones moderadas.

Las nuevas formas de Estado, repúblicas o monarquías constitucionales, surgidas de todo el proceso de pensamiento y acción política anterior, permiten a los pueblos emanciparse de los tradicionales esquemas segregacionistas. Un buen número de derechos humanos, suscritos por la mayor parte de países del mundo, permiten desarrollar en cada uno los planes de actuación necesarios para erradicar la discriminación de unos seres humanos por otros en todas sus formas. Véanse los principales:

Declaración universal de los derechos humanos (10 diciembre 1948)

En su artículo primero reconoce que todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y deben comportarse fraternalmente los unos con los otros. Y en el segundo, que toda persona tiene los derechos y libertades proclamados en esta Declaración sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición.

Su desarrollo consta de treinta artículos:

Convención internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial (21 diciembre 1965. España, 17 mayo 1969)

El artículo primero dice que la expresión «discriminación racial» denotará toda distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico que tenga por objeto o resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad de los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural o en cualquier otra esfera de la vida pública.

Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (18 diciembre 1979. España, 21 marzo 1984)

Se considera que la máxima participación de la mujer en todos los campos es indispensable para el desarrollo pleno y completo de un país, el bienestar del mundo y la causa de la paz. Y se reconoce que para lograr la plena igualdad entre el hombre y la mujer es necesario modificar el papel tradicional, tanto del hombre como de la mujer, en la sociedad y en la familia.

Consta de treinta artículos. Se refieren a la no discriminación de la mujer en la vida política y pública del país, en educación, trabajo, (igualdad de oportunidades), matrimonio y familia. Las recomendaciones generales a los Estados Partes se refieren entre otras a igual salario por trabajo de igual valor, violencia contra la mujer, eliminación de la circuncisión femenina en los países que la practican, y necesidad de la medición y cuantificación del trabajo doméstico no remunerado de la mujer y su reconocimiento en el producto nacional bruto.

Convención sobre los derechos del niño, de 20 de noviembre de 1989 (España, 31 diciembre 1990)

El artículo 1º dice que se entiende por niño todo ser humano menor de dieciocho años de edad, salvo que en virtud de la ley que le sea aplicable haya alcanzado antes la mayoría de edad. Y el 2º, que los derechos enunciados en la presente Convención se aplicarán a cada niño sujeto a la jurisdicción del Estado Parte, sin distinción alguna, independientemente de la raza, el color, el sexo, el idioma, la religión, la opinión política o de otra índole, el origen nacional, étnico o social, la posición económica, los impedimentos físicos, el nacimiento o cualquier otra condición del niño, de sus padres o de sus representantes legales.

Esta Convención tiene tres partes con un total de 54 artículos, de los cuales los 41 primeros se refieren exclusivamente a los/las menores.

La discriminación, no obstante, continúa, en algunos países en mayor medida que en otros, aunque cualquier discriminación resulta por sí misma excesiva: trabas legales o marginación social a causa de la interrupción voluntaria del embarazo, la orientación sexual diferente, la pertenencia a la población gitana, etc. Sólo que en democracia el marco legal permite luchar contra ella.

Véase: **estructuras elementales del patriarcado, feminismo de exterior-feminismo de interior.**

Referencias bibliográficas

- ADORNO, T. W., FRENKEL-BRUNSWIK, E., LEVINSON, D.J. y SANFORD, R.N (1965), *La personalidad autoritaria*, Buenos Aires, Proyección (*The authoritarian personality*, New York, Harper & Row, 1950).
- BEAUVOIR, Simone de (1955), *El pensamiento político de la derecha*, Barcelona, EDHASA, 1971 (*La pensée de droit, aujourd'hui*, París, Gallimard).
- BILLIG, Michael (1984), «Racismo, prejuicios y discriminación» en S. Moscovici, *Psicología Social II*, Barcelona, Paidós, 1986, 575-600 (*Psychologie Social*, París, PUF).
- DELACOURT, Marie Laurence y Zighera, Jacques A. (1992), *Las mujeres en la Comunidad Económica Europea*, Bruselas-Luxemburgo, EUROSTAT.
- DERECHOS HUMANOS, *Textos internacionales*, Madrid, Tecnos, 1991.
- DUVERGER, Maurice (1966), *Sociología política*, Barcelona-Caracas-México, Ariel, 2ª reimp. 1981 (*Sociologie Politique*, PUF).
- FAURE, Christine (1985), *La démocratie sans les femmes*, París, PUF.
- FERNÁNDEZ, Juan (coord.) (1996), *Varones y mujeres*, Madrid, Pirámide.
- GINER, Salvador (1975), *Historia del pensamiento social*, Barcelona, Ariel, 2ª edición revisada.
- GIRARD, René (1996), *Quand ces choses commenceront*, France, 1996.
- GODECHOT, Jacques (1977), *Las revoluciones: 1770-1799*, Barcelona, Labor, 3ª edición (*Les révolutions* PUF).
- HERITIER, Françoise (1996), *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Ariel (*Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, París, Odile Jacob, 1996).
- MOSCOVICI, Serge (1972), *Sociedad contra natura*, Madrid, Siglo XXI, 1976.
- SNYDERS, George (1980), *No es fácil amar a los hijos*, Barcelona, GEDISA, 1981 (*Il n'est pas facile d'aimer ses enfants*, París, PUF).
- TAJFEL, Henri (1981), *Grupos humanos y categorías sociales*, Barcelona, Herder, 1984 (*Humans groups and social categories*, Cambridge, Cambridge University Press).

E

Estructuras elementales del patriarcado

En la edición de 1990 del *Diccionario Ideológico Feminista* se recogieron diversas definiciones de **patriarcado**, entre ellas la propia. Todas estas definiciones *describen cómo es* el patriarcado, cómo se ejerce. Como recordatorio, tomemos una más reciente, debida a Dolors Reguant (1996)

Si hay que definir el **patriarcado** de una manera concisa, podemos decir que es una forma de organización política, económica, religiosa y social basada en la idea de autoridad y liderazgo del varón, en la que se da el predominio de los hombres sobre las mujeres, del marido sobre la esposa, del padre sobre la madre y los hijos, de los viejos sobre los jóvenes, y de la línea de descendencia paterna sobre la materna. El patriarcado ha surgido de una toma de poder histórico por parte de los hombres, quienes se apropiaron de la sexualidad y reproducción de las mujeres y de su producto, los hijos, creando al mismo tiempo un orden simbólico a través de los mitos y la religión que lo perpetuarían como única estructura posible (p. 20).

Transcurridos diez años, y, con ellos, y en ellos producido un aumento considerable en cantidad y en cualidad del pensamiento de las mujeres, surge la necesidad de ver más allá, como si, valga el ejemplo, después de conocer el exterior de una persona, se necesitara practicar una radiografía para descifrar la estructura ósea, el esqueleto, sobre la que se asienta.

Freud pretendió hacer algo de esto al intentar dar cuenta y razón del orden de cosas al que llamamos realidad en su libro *Tótem y tabú* (1912-1913), según el cual en el seno de una hipotética «horda primitiva» un macho dominante retiene para sí a todas las mujeres al mismo tiempo que prohíbe a todos los hijos el acceso sexual a las mismas. Esto provoca una rebelión de dichos hijos que, colectivamente, matan al padre aun-

que, culpabilizados más tarde por lo sucedido y aquejados de remordimientos llegan a un acuerdo grupal (contrato social)¹ en virtud del cual se prohibirán a sí mismos lo que el propio padre les prohibía estando vivo: el acceso a las mujeres (tabú o ley del incesto).

Los dos tabúes del totemismo, con los cuales se inicia la moral humana, no poseen igual valor psicológico. Sólo uno de ellos, el respeto al animal totémico, reposa sobre móviles afectivos: el padre ha sido muerto y ya no hay nada que pueda remediarlo prácticamente. En cambio, el otro tabú, la prohibición del incesto, presenta también una gran importancia práctica. La necesidad sexual, lejos de unir a los hombres, los divide. Los hermanos asociados para suprimir al padre, tenían que convertirse en rivales al tratarse de la posesión de las mujeres. Cada uno hubiera querido tenerlas todas para sí, a ejemplo del padre, y la lucha general que de ello hubiese resultado habría traído consigo el naufragio de la nueva organización. En ella no existía ya ningún individuo superior a los demás por su poderío que hubiese podido asumir con éxito el papel de padre. Así, pues, si los hermanos querían vivir juntos, no tenían otra solución que instituir —después de haber dominado quizá grandes discordias— la prohibición del incesto, con la cual renunciaban todos a la posesión de las mujeres deseadas, móvil principal del parricidio (1912-1913, p. 1839).

Parece obvio destacar que en el relato de Freud del parricidio primitivo el macho dominante había llegado, no se indica cómo, a la condición de *padre*, mientras que las mujeres aparecen como un grupo pasivo y silencioso, cuya posesión se disputa el grupo de los hermanos, sin que aparezca en ningún momento el necesario consentimiento de aquéllas. Por otra parte, si el pacto fraternal tenía como objetivo instaurar el afecto y la solidaridad entre los hijos asesinos, la historia posterior parece desmentir que esto se haya producido ya que es de conocimiento común, y así lo reproducen los textos académicos más avalados, que *los hombres luchan entre sí, en primer lugar, por las mujeres y el territorio*.

Carole Pateman (1988) denuncia también esta laguna, hemos de suponer que intencionada y no un *lapsus* de memoria de un hombre al que algunos atribuyen tanta genialidad:

1. El concepto mismo de «contrato social» no es utilizado por Freud en *Totem y Tabú* pero en cambio lo interpretan como tal buena cantidad de autores, como así lo recoge Carole Pateman (1988) en su libro *The Sexual Contract* y el propio Freud en una obra posterior, *Moisés y la religión monoteísta* (1939).

Freud ubica el período de derecho materno de Bachofen entre el asesinato y el contrato original. De todos modos el derecho materno es meramente un interludio en la *historia primigenia* antes del *gran progreso* que acontece con la restitución del patriarcado en la nueva forma fraternal del clan de hermanos. *El desplazamiento del derecho de la madre (que Freud menciona sólo de pasada sin contarnos toda la historia) tiene lugar porque el odio de los hijos al poder del padre coexistía con su admiración (...)* El contrato social reemplaza la ley del padre por leyes públicas imparciales ante las que todos son individuos civiles iguales. El dominio del padre cede lugar a la sociedad civil. Esto dice la mitad del relato de Freud. (p. 147)

Pateman también se plantea que antes de que el padre pudiera ser asesinado por sus hijos tuvo que haber una madre que les hubiera dado la vida, incluso a ese mismo padre, puede añadirse. El derecho sexual, sigue diciendo esta autora, tuvo que preceder al paternal o civil. Pero ¿descansa el derecho político original en una violación, otro *horrible crimen*?

La antropóloga Evelyn Reed (1975) se acerca al «origen» desde la perspectiva de la socialización del hombre, sin la cual es fácil añadir que la «civilización» obtenida supuestamente gracias al parricidio primitivo ya era una situación de hecho:

La *cultura* no se creó a sí misma. (...) Al producir los medios de vida produjeron también una superestructura cultural. (...) El principal agente en este proceso fue la mujer *la que salvó al hombre en sus primeros días, lo vistió, lo alimentó y lo consoló*, comenzando en la infancia... (1980, p. 75)

La socialización de los hijos varones hasta que llegaron a la edad en que supuestamente asesinaron al padre no hubiera podido tener lugar sin unas normas de comportamiento colectivas acatadas por la totalidad del grupo. Por otra parte, ¿no es plausible pensar que el conjunto de los varones no pudo soportar tener una *deuda de gratitud* tan importante con la madre, que además de la vida les estaba dando todo lo que relata Evelyn Reed?

René Girard (1978 y 1994), pensador y antropólogo, autor de la teoría de la *mímesis de apropiación* como origen del mundo, se explica de la siguiente manera: el objeto de dicha *mímesis* o apropiación de lo que tiene el otro, son las mujeres y el alimento.

Cuanto más las rivalidades se exasperan, más los rivales tienden a olvidar los objetos que en principio la causan y más están fascinados los unos por los otros. La rivalidad se purifica de todas sus causas exteriores, en suma,

se hace rivalidad pura o de prestigio. Cada rival se convierte para el otro en el modelo-obstáculo adorable y odioso, al que es necesario abatir y absorber.

La mimesis es más fuerte que nunca pero ya no puede ejercerse al nivel del objeto puesto que ya no hay objeto. No hay más que antagonistas que llamamos los dobles porque bajo la relación del antagonismo nada les separa. Si ya no hay objeto ni *mimesis de apropiación* en el sentido en que la hemos definido, no hay otro terreno de explicación posible para la mimesis que los propios antagonistas. Lo que va a producirse entonces en el seno de la crisis son sustituciones miméticas de antagonistas.

Si la *mimesis de apropiación* divide haciendo converger dos o más individuos en un mismo objeto del que todos quieren apropiarse, la *mimesis del antagonista* forzosamente reúne haciendo converger dos o más individuos sobre un mismo adversario que todos quieren abatir.

La *mimesis de apropiación* es contagiosa y cuantos más individuos hay polarizados sobre un mismo objeto más miembros de la comunidad no implicados todavía tienden a seguir su ejemplo; lo mismo ocurre forzosamente con la *mimesis de antagonismo* porque se produce de la misma manera. Es pues esperable verla convertirse en una bola de nieve desde que ella empieza a operar a partir de que el objeto desaparece y cuando la locura mimética alcanza un alto grado de intensidad. (p. 41)

(...)

J.M.O. En el punto de partida, como hemos visto, los rivales se disputan un objeto y el valor de este objeto aumenta en razón de los encuentros rivales que inspira. Cuanto más el conflicto se exaspera, más su apuesta (valor) se hace importante a los ojos de los dos rivales. A los ojos de los espectadores ya no hay objeto. El valor al principio conferido por la rivalidad al objeto mismo no sólo continúa aumentando sino que se desplaza del objeto para ir a fijarse en el obstáculo que cada uno de los adversarios constituye para el otro. Cada uno quiere impedir al otro encarnar la violencia irresistible que quiere encarnar él mismo. Si se pregunta a los adversarios por qué se baten, invocarán nociones tales como el prestigio. (p. 429)

R.G. Batirse por el prestigio, por el honor, es batirse literalmente por nada. Es necesario que en ausencia de todo objeto concreto, la nada del prestigio aparezca como el todo no a un adversario solamente sino a todos. (...) Es decir, que los adversarios compartan una visión: la de la violencia metafísica. (p. 430)

R.G. Todo lo que dijo Freud a este propósito debe ser examinado cuidadosamente puesto que fue el único que a partir de observaciones etnológicas menos anticuadas de lo que se ha dicho comprendió la necesidad de un

crimen colectivo real como modelo del sacrificio. Pero su respuesta no es válida. A partir de ese crimen único que se produce de una vez por todas no se pueden comprender las representaciones rituales.

Este crimen él lo sitúa mal cuando lo coloca al principio de la secuencia ritual. Los ritos que le dan la razón son raros (escasos) y son ritos donde el orden normal está invertido. El orden normal es el que nosotros describimos. La crisis mimética viene en primer lugar y el crimen colectivo es su paroxismo y conclusión. (pp. 39)

La idea de que los hombres se reunirían e inmolarían toda clase de víctimas para conmemorar la *culpabilidad* que experimentan todavía a propósito del crimen prehistórico es perfectamente mítica. Lo que no lo es, por contra, es la idea de que los hombres inmolan estas víctimas porque un *primer crimen espontáneo* reunió realmente a la comunidad y puso fin a una crisis mimética real. Se comprende entonces que los hombres recurran a los ritos para alejar una amenaza real de crisis. (p. 39-40) (Las cursivas son mías.)

GIRARD, René (1996), *Quand ces choses commenceront*, France, Arléa-poche, p. 8.

— *Diffusion le Seuil* (entrevista con Michel Treguer), trad. del francés *ad hoc* V. Sau.

Ese *primer crimen espontáneo* al que alude Girard, aunque él no lo explicita, no puede ser otro que el matricidio. Un crimen y una prohibición, el tabú del incesto, marcan el origen del estado patriarcal, su fundación. Una de las evidencias es que el propio tabú afecta con más dureza a la unión de la madre con los hijos. Ésta fue la primera prohibición y la más castigada caso de ser transgredida; luego vino la de hermanas/hermanos y, por último, la de padre e hija. Al padre se le tolera el libre acceso a todas las mujeres, las hijas incluidas. Los tabús posteriores al de la madre y los hijos se instituyeron como compensación al que se le impuso a las madres, dice Freud. *Así, la desigualdad ante el incesto refleja la situación asimétrica del hombre y de la mujer.* (Moscovici, 1975, p. 232) Y añade:

Si la prohibición del incesto señala el paso de la naturaleza a la cultura, ésta es el paso de un estado en que el mundo femenino y el masculino eran equivalentes, a un estado en el que este último tiene preeminencia sobre el primero, afectando con un signo positivo todo lo que él incluye, y con un signo negativo todo lo que de él se aleja. (1975, p. 222)

El tabú del incesto madre-hijo se convirtió en el símbolo del fin de la sociedad matrística de clanes que sería sustituida por la de la familia, y el matrimonio como núcleo de la misma, dando paso a la distribución de mujeres en la sociedad, por parte de los hombres, como explica Lévi-Strauss (1949) en *Las estructuras elementales del parentesco*:

Cuando se pasa del discurso a la alianza —es decir, al otro dominio de la comunicación— la situación se invierte. El surgimiento del pensamiento simbólico debía exigir que las mujeres, así como las palabras, fuesen cosas intercambiables. En efecto, en ese nuevo caso, era el único medio de superar la contradicción que hacía percibir a la misma mujer bajo dos aspectos incompatibles: por una parte, como objeto de deseo propio y, por lo tanto, excitante de los instintos sexuales y de apropiación y, al mismo tiempo, sujeto, percibido como tal, del deseo de otro, es decir medio de vincularse con él al aliarse con él. De todos modos la mujer jamás podía transformarse en signo y nada más que en eso, ya que aun en un mundo de hombres es una persona y que en la medida en que se la define como signo, uno se obliga a reconocer en ella a un productor de signos (Buenos Aires, Paidós, 1969, p. 574).

El feminismo es la fractura del centralismo patriarcal que se mantiene cohesionado a costa de tener divididas (repartidas, distribuidas) a las mujeres. Son objeto de intercambio entre familias pero no son sujeto de las mismas. No hay nuevo orden social sin que el colectivo de las mujeres no recupere esa posición de sujeto y con ello una identidad social y política propias. Pero aun hay más: no se trata de un primer y único crimen, aunque éste sea el de la madre y no el del padre como convencionalmente se dijo, sino en otros más que se concatenan inevitablemente con el primero.

El desmantelamiento del patriarcado pasa por conocerlo correctamente. Su estructura interna se basa en tres crímenes ocultos y un asesinato de seguridad, el único visible y perseguible por la justicia.

1. Matricidio

Desplazamiento (muerte real y/o simbólica) de la Madre.

Exclusión de las mujeres del Contrato Social (muerte política)

Maternidad impotente, no-libre, secuestrada (muerte social).

2. Filicidio

Exclusión/aceptación de hijos e hijas (el Padre sólo se declara tal de los que convienen a sus intereses, desde los más mezquinos hasta los de mayor rango de Poder).

Muerte, abandono y explotación de la infancia.

Utilización sistemática, legitimada e institucionalizada de las vidas de los hijos e hijas en la(s) *guerra(s)* que los Padres sostienen entre sí por el Poder.

Infantilización de las mayorías (muerte cultural).

3. Fratricidio

Lucha a muerte de los varones entre sí para ser sucesores o *delegados* del Padre.

Competitividad y desconfianza mutuas.

Rivalidad fraticida. A menudo se sublima en las *guerras* de los Padres.

4. Parricidio

Asesinato de Padres puntuales que renuevan en el imaginario colectivo la fantasía de dirigirse hacia un nuevo orden social.

Algunas veces introduce mejoras para el colectivo de los varones. Las mujeres pueden obtener debido a ello «beneficios secundarios» que las confunden.

La estructura de base sigue siendo la misma porque el patriarcado va más allá de las personas concretas: es un paradigma.

Funciona como válvula de seguridad del patriarcado al producir la ilusión de que éste es atacado, vulnerable, mientras invisibiliza los tres crímenes anteriores. Por ello es el único del que es *legítimo* hablar.

Véamoslos con algo más de detenimiento:

1. En el plano profesional las mujeres siguen siendo la *ayuda del hombre* tal y como se dice en el Génesis: división del trabajo por sexos, y división de cualidad y de valor de un mismo trabajo según el sexo.

La mujer sigue siendo considerada biología: naturalizada. Es quien reproduce al hombre y a más mujeres para que reproduzcan a más hombres.

Madre biológica exclusivamente por la fuerza de las cosas, al no ser

ella misma un ser social de pleno derecho no puede proteger a sus hijos e hijas de la coyunda del Padre sino sólo ser correa de transmisión de otros hombres: padre, hermano, marido, amante, proxeneta. Su vida discurre en el interior de la familia.

Se nace, pues, de mujer, pero no de Madre, porque la Madre no existe. La sociedad patriarcal se caracteriza por eso mismo, por la ausencia de instituciones maternas. Y las madres son más bien *padres femeninos*, adiestrados para la obediencia. Ser obedecidos en todo momento es la obsesión de las diversas clases de amos que se han sucedido en el tiempo, dice Moscovici (*op. cit.*) No obstante, la transexualidad que esto supone nunca se cumple al cien por cien porque los términos absolutos no existen.

Los hombres, pues, no tienen infancia porque reniegan de ella. Aceptarla sería reconocer, restituirse a la Madre. Ellos son hombres, y viriles, a partir de la juventud. La adolescencia es el combate para llegar a serlo. La hombría no se aviene con la niñez.

Las mujeres *pueden*, se les exige, tener infancia. En sus vidas no hay, como en la de los varones, un hiato: son mantenidas niñas, menores, en términos sociopolíticos. Sólo les crecerá el cuerpo que se espera esté a disposición de la sociedad.

Los varones, al salir de la infancia, tienen permiso para competir unos contra otros a fin de lograr el puesto de *herederos*.

Locke, oponiéndose a Filmer, rechaza la confusión entre poder paterno y poder monárquico. En consecuencia, él puede pensar la monarquía sin obligarse a reforzar el poder paterno. Así él afirma la equivalencia y la reciprocidad de los poderes paterno y materno, criticando la tradición: «... la palabra poder paternal parece hacer residir todo el poder de padres y madres sobre sus hijos en los padres únicamente, como si las madres no tuviesen parte en ello. Mientras que si consultamos la razón o la revelación, encontraremos que ambos tienen, el uno y el otro, un derecho y un poder igual».² La idea es nueva sin lugar a dudas. *Afirmar la igualdad del padre y de la madre, más aún, la igualdad de sus poderes más allá de la simple filiación, rompe radicalmente con la clásica tradición patriarcal.* No obstante, de ello no se sigue una igualdad de ejercicio del poder en la familia, «siendo naturalmente el poder del marido el derecho de gobernar». Pero detrás de la

2. Locke, *Traité du gouvernement civil* (1690), cap. 6, París, Flammarion, GF, p. 181.

igualdad declarada de los poderes parentales y la predominancia final del poder paterno, la noción, nueva ella también, del contrato. El contrato entre el hombre y la mujer, en la unión conyugal, implica la reciprocidad, que es también una forma de la igualdad: «el poder del marido está tan alejado del poder de un monarca absoluto que la mujer tiene, en muchos casos, la libertad de separarse de él, cuando el derecho natural, o su contrato, se lo permitan, sea que este contrato haya sido hecho por ellos mismos, en el estado de naturaleza, sea que haya sido hecho según las costumbres y las leyes del país en el que ellos viven».³ La igualdad contractual es una verdadera ruptura conceptual. El hecho de que esta igualdad abstracta se acompañe de una asimetría portadora de desigualdad impide que sea una ruptura política.

FRAISSE, Geneviève (1996), *La différence des sexes*, Paris, PUF, pp. 78-79, trad. castellana *ad hoc* V. Sau. (La cursiva es mía.)

2. La madre ausente está impedida de proteger a su prole: la infancia. La Historia está presidida por el *infanticidio*, desde los asesinatos individuales de la antigüedad, aunque entonces no constaran como tales, hasta las matanzas colectivas. Infanticidio real o aplazado (abandono, subalimentación, abuso precoz de la capacidad productiva, abusos sexuales, castigos insoportables, etc.). Pertenecer al sexo femenino o nacer con malformaciones aumentó siempre la probabilidad de ser muerto. En muchas ocasiones ha sido la propia madre la encargada de cumplir esta tarea, como en uno de los tantísimos casos para los que Lloyd de Mause (1974) elige un ejemplo histórico del siglo I a.C. en el que Hilarión escribe a su esposa Alis: «Si, como puede suceder, das a luz un hijo, si es varón consérvalo; si es mujer, abandónala» (1982, p. 48). Los hijos e hijas han sido también objeto de intercambio político o rehenes, como en el caso del hijo de Boabdil, retenido por los castellanos en la Alhambra durante el sitio de Granada.

La historia del infanticidio en Occidente está aún por escribir, y yo no voy a intentar hacerlo aquí. Pero se sabe ya lo suficiente para afirmar que, contrariamente al supuesto usual de que es un problema oriental y no occidental, el infanticidio de hijos legítimos e ilegítimos se practicaba normalmente en la Antigüedad, que el de los hijos legítimos se redujo

3 Ibid., p. 203.

sólo ligeramente en la Edad Media, y que se siguió matando a los hijos ilegítimos hasta entrado ya el siglo XIX (Lloyd de Mause, 1982, p. 47).

También la infantilización permanente, particular o general, equivale a la muerte simbólica de los individuos., al impedirles su total desenvolvimiento.

Todo infanticidio es un filicidio, porque siempre se es hija o hijo de alguien. Pero el término **filicidio** remite aquí a la matanza sistemática de los hijos/as por medio de la guerra y de las condiciones de vida creadas por la misma, siguiendo la terminología de Arnaldo Rascovski (1975)

Los tiempos modernos reconocen al niño y a la niña:

- a) Como a seres humanos con características propias que están en proceso de crecimiento y desarrollo.
- b) Una sexualidad infantil
- c) Los Derechos Humanos específicos de la edad, conocidos como Internacionales de la Infancia.

Pero como el proceso de cambio está lejos de terminarse, el reconocimiento de la infancia tropieza con las leyes y normas de *la nueva paternidad, la que se ha desplazado del padre real al simbólico*. Así que, los contenidos educativos no hacen seres humanos más libres y responsables sino súbditos de una cultura pensada para perpetuar el orden de cosas existente.

Se instala un control médico y psicológico de la sexualidad y de la conducta.

No se contempla el derecho de todo nacido y nacida a tener Madre. Los niños, especialmente, han pasado y pasan todavía por ritos de iniciación de los que salen como *nacidos de varón* a fin de ser reconocidos socialmente. Las niñas siguen en su estado llamado *natural*.

3. El **fratricidio** es la consecuencia lógica de los dos crímenes anteriores. A pesar de que el contrato social es resultado de la alianza entre hombres, no todos los hombres son dignos *herederos* de los fundadores. Cada hombre es rival de cada hombre al competir por el territorio, el alimento y las mujeres, como ya ha sido dicho. Aunque en el modelo capitalista los bienes son muchos más y de muchas clases, los primarios por los que se inició el patriarcado no han desaparecido, aunque permanezcan en un aparente segundo plano en comparación con los más recientes.

Como sólo el padre tiene acceso a estos bienes y, por delegación, una importante cantidad de hijos, éstos se respetan mientras no pelagra su parte, pero siempre al acecho de que pueda serles arrebatada. Cuando los hijos se subdividen en grupos (religiosos, políticos, ideológicos) el enfrentamiento intergrupar está asegurado, y en ese caso se produce la solidaridad intragrupo (alianza) a fin de combatir al grupo exterior (fratricidio). Los Padres usan el sentido fraticida de sus *aspirantes* a Padre en las guerras entre iguales que llevan a cabo entre sí, unos contra otros. Es la lucha de los hijos por ser si no el propio *padre* sí al menos los dignos *herederos* del mismo, lo que les garantiza un lugar seguro en el nicho social. Los mitos y también los hechos históricos de fraticidios particulares (hermano contra hermano) son numerosísimos; a título de ejemplo, Caín y Abel, Rómulo y Remo, los dos hijos varones de Edipo que se matan mutuamente en el sitio contra Tebas, y que da lugar a la tragedia *Antígona*. No es por casualidad que el *sororato*, el grupo de las hermanas, no se produzca como tal. La palabra existe en el vocabulario pero está en total desuso, salvo para los especialistas en antropología. Invisibilizadas como la propia madre, ellas no tienen nada que disputarse, como no sea un hombre, un posible marido, un amo. Ellas no pueden ser al mismo tiempo el objeto de codicia por el que los hombres luchan y se las han repartido, y un grupo organizado a la búsqueda de bienes. Ellas no tienen convenida entre sí una alianza, un pacto (sororidad), ni una figura dominante, despótica, en el sentido del patriarca, que las empuje al sororicidio. Por esto pueden ser cómplices de la guerra pero nunca actrices de la misma, porque la raíz de la guerra está en el padre patriarcal y sólo convoca a los varones. Y de ahí que el propósito y acción para el derrocamiento del Padre que reúne a las mujeres bajo el concepto de *feminismo* no sea de naturaleza cruenta, primaria, sino secundaria y transformadora de lo dado. Y que la supuesta fraternidad encubra en cambio el fraticidio.

4. El **parricidio**. El Padre no es padre sino patriarca porque fagocitó a la mujer y por consiguiente a la Madre. El concepto de paternidad es posterior al de maternidad y el largo proceso masculino para convertirse en padre se vio interrumpido por el afán de tener todo el poder que tenía la madre (matrística) más a la propia madre. La paternidad, por tanto, es un proceso inacabado, estancado en un período al que llamamos patriar-

cal. Ésta es la razón por la que este crimen está al final y no al principio del proceso.

No es padre sino patriarca porque se apodera de los hijos e hijas de las mujeres en beneficio propio; niega su paternidad cuando le conviene; se afirma padre sólo de los *herederos*, individuos que él considere dignos de sucederle puesto que van a eternizarle. Se permite tomar y rechazar; puede hacer herederos y desheredados. Ningún varón reclama la paternidad de las niñas y los niños nacidos en el seno de la prostitución.

El Padre es el Único: único sexo (sin sexo); único adulto (sin infancia él mismo, porque la tiene negada, y sin reconocimiento de la de los/as demás mientras hijos e hijas no se encuentren en edad productiva); pensamiento único para que no se vean alternativas.

La democratización de la paternidad (que todos los varones puedan ser reconocidos padres, incluso si no hay más herencia que dejar que un apellido común) acerca sentimentalmente a muchos «padres de sangre» a su prole, pero no para transformar la índole de la relación sino porque esos padres quedan desvalorizados, feminizados, sustituidos por la **nueva paternidad** que ahora es económica y política.

El padre ya no es educador directo: le sustituye la institución escolar.

El padre ya no juzga ni aplica sanciones: le sustituyen los Tribunales de menores.

El padre ya no decide con quién se casa el hijo y/o la hija: se aplica la legislación vigente.

El padre ya no reembolsa lo invertido en la crianza de hijos e hijas sino la Empresa y el Estado.

El parricidio es el desenlace trágico de un período de crisis larvada creada por abusos de poder que llegan a hacerse intolerables, y que culmina en la desaparición del personaje que real y simbólicamente la representa, como el caso del Comendador en *Fuenteovejuna*, la muerte a la guillotina de Luis XVI de Francia, o el Zar de Rusia en 1918.

- De momento se produce un alivio a la tensión, pero conste que el Padre no ha muerto puesto que en la sociedad patriarcal él es eterno. Sólo si dicha sociedad se transforma el Padre se extinguirá sin necesidad de que lo asesine nadie.

Instituciones patriarcales

El sistema patriarcal es social, económico, cultural y político. Está en las leyes y en las costumbres, lo cubre todo.

Sus principales instituciones son:

- 1) Paternidad
 - Familia
 - Prostitución
- 2) Estado
 - Ejército
 - Iglesia(s)
- 3) Derecho
 - Trabajo
 - Ciencia(s)

Es un sistema que desde sus orígenes no deja de evolucionar, pero su supuesto perfeccionamiento es forzosamente de naturaleza paradójica.

Paternidad. Es el eje organizador de toda la sociedad.

El padre biológico pasa luego a Padre-adoptivo y después a Padre-guerrero, Padre-monarca, Padre-patrón y así hasta Padre-Dios.

Constituye una genealogía patriarcal en el sentido, como dice Celia Amorós (1985), de institución social y cultural que *decide* lo que es legítimo y lo que no lo es. (10)

Legítimos y bastardos. Desplazamiento posterior a legítimos *elegidos* (más legítimos que los otros) y legítimos *no dignos*. (En *El Génesis*, hijos de la *carne* e hijos de la *promesa*) (89-90)

Se practican las lobotomías culturales, que no necesitan abrir físicamente el cráneo para imponer una mentalidad y una acción social nuevas, de modo que sean aceptadas, aunque esto no se produzca nunca en términos absolutos. El propio pánico de la Paternidad por verse descubierta causa fisuras por las que puede serlo.

Se practica la castración sexual de las mujeres y los *desheredados* sin necesidad de intervenir en los genitales. Basta actuar sobre las prohibiciones y la mentalidad que las justifica.

Familia. Organización según el patrón estructural del intercambio y distribución de las mujeres entre los hombres por la vía del contrato ma-

rimonial, y la consiguiente apropiación por parte de cada uno de ellos de: servicios sexuales de la mujer; prestaciones laborales, sociales y políticas de ésta y de sus hijos-hijas biológicos-as; trabajo doméstico y trabajo social de toda la población femenina a su cargo. (el tema de la disponibilidad de dinero propio por parte de las mujeres ha sido un caballo de batalla de todos los tiempos). Todos los miembros de la *familia* quedan subsumidos en uno solo, miembro de la misma: el padre.

Inés Alberdi (1983) en un trabajo sobre violencia, familia y patriarcado escribe lo siguiente:

La violencia ha sido siempre parte integral de la familia. Como dice Richard Gelles,⁴ sociólogo especializado en el estudio de la violencia doméstica, *la familia es el grupo social más violento si exceptuamos el ejército y la policía.* (...) La violencia familiar se regula en los ordenamientos jurídicos de los países democráticos para poner límites a su ejercicio (...) El caso más aceptado es el derecho de los padres a utilizar la fuerza física contra sus hijos, pero también está muy extendida, aunque no se verbalice, la aceptación del castigo físico sobre la esposa, costumbre que hace del matrimonio una *licencia para pegar* (Straus) La violencia en la familia se ejerce en nombre del padre. (pp. 185, 187, 189 y 197)

Prostitución. Institución que comprende el conjunto de mujeres no matrimoniales, de acceso directo para cualquier varón. Supuestamente no han de tener descendencia; los clientes de las prostitutas no se hacen cargo de las paternidades a que puedan dar lugar. De ahí el insulto «hijo/a de puta», que significa hijo/a sin padre.

En la prostitución las mujeres son *cosa* pública y su cuerpo es explotado directamente, sin mediadores culturales. Esto da lugar a que sean una minoría *pasiva* y *anómica* según la teoría de las minorías activas.

La prostitución es complementaria del matrimonio.

Estado. Tomamos del *Diccionario de uso del español* (María Moliner, 1984) las definiciones de Estado que dicen así:

4. GELLES, R. J., STRAUS, M. A. «Determinants of Violence in the Family: Toward a Theoretical Integration», *Contemporary Theories About the Family*, Burr, Hill, Nye and Reiss. The Free Press, London 1979, pp. 549-581.

- (Un) Estado: Nación organizada políticamente.
- (El) Estado: Conjunto de los órganos de gobierno de una nación.

Una vez acotado ese lugar, lleno de personas, llamado Estado, los órganos de gobierno pueden dirigirse de diversas maneras como así ha sucedido en la historia de las naciones: monarquía, tiranía, oligarquía, democracia, república, etc. Desde la utópica *República* de Platón, en la que el Estado asume el papel de padre y madre de la infancia, pasando por Hobbes, quien lo ve como el paso del estado de naturaleza al de vida civilizada, y que llama *Leviatán* (animal mítico, monstruoso pero necesario) a una forma de Estado en la que los *hombres*, condenados de otro modo a una vida miserable y violenta, hacen un contrato por el que delegan sus derechos individuales en una sola persona soberana, hasta el anarquismo del siglo XIX cuya doctrina prevé una sociedad sin Estado, o sea, sin ninguna forma de gobierno, todos, cuando se refieren a uno u otro modelo de actuación gubernamental, se dirigen, refieren, recomiendan, a varones exclusivamente. Incluso en la *República*, Platón, que se supone que no hace discriminación entre los sexos, alude a que se premiará a los mejores soldados del ejército, en el cual, también supuestamente, militan mujeres, facilitándoles el contacto con las más hermosas de entre ellas.

En América Latina, las administraciones de Truman y de Eisenhower se opusieron al «excesivo desarrollo industrial» que perjudicaba los intereses estadounidenses. Los países latinoamericanos debían completar la economía de los Estados Unidos, no competir con ella; en resumen, no debía producirse ningún desarrollo independiente guiado por los intereses internos. Lo mismo sucede en todas partes, excepto cuando surgen los intereses de otros países industrializados, en cuyo caso los Estados Unidos «asumen la responsabilidad por el bienestar del sistema capitalista mundial más allá de sus propios intereses», tal como dijo Haines.⁵

CHOMSKY (1996), p. 159.

Ejército. Es la principal institución de un Estado. Primera aristocracia patriarcal: la casta guerrera. Es en el plano bélico que se da el *cambio de sangre*: la femenina (menstruación, desfloración, parto) es sustituida

5. Gerald Haines es el decano de los historiadores de la CIA.

El párrafo puede/debe leerse también en clave de género. *Nota de la autora.*

por la masculina (heridas de guerra, luchas a muerte entre dos rivales, sangre derivada de riesgos heroicos).

Las mujeres, así como aquellos productos que las sustituyen, pasan a ser *botín de guerra*. En tanto que tal, pueden ser tratadas como objetos del/los vencedor/es.

Incluso Dios es «Señor de los ejércitos».

Iglesia(s). Los dioses fagocitan a las diosas del mismo modo que el Padre fagocitó a la Madre.

El concepto de divinidad es necesariamente masculino.

La divinidad única es el logro del dominio del arquetipo masculino sobre el femenino.

La jeraquía de rango superior es siempre masculina.

Las mujeres, en las diversas Iglesias, siempre tienen posición subordinada.

Derecho: la Ley. La Ley la establece el grupo dominante en defensa de sus propios intereses. Y el individuo o grupo dominante, el Poder, es siempre masculino. Es lo que los autores franceses Baguénard, Maisondieu y Metayer (1983) denominan «el unisexo político». Basándose en el mito del parricidio primitivo, el principio de subordinación del sexo femenino es cómodamente situado en el origen e incluso ha permitido construir diversas teorías al respecto, pero que tienen todas un punto en común: a los hombres el poder, a las mujeres la seducción (p. 113).

La Ley *obliga* a las/los dominadas/os, pero no al contrario.

El consenso o pacto entre los miembros del grupo dominante es revisado por ellos mismos a tenor de su propia conveniencia. Y de dicha revisión se derivan o alianzas o guerras, según los casos.

La Ley sirve también para legitimar a los *herederos*. Y garantizar la continuación del sistema. Lo cual permite decir a los autores antes citados que los hombres políticos son estériles, no tienen sucesor, precisamente porque todo se debate entre hombres exclusivamente, sin «partenaire».

Cuando la solución dinástica es posible, el procedimiento es relativamente simple: al jefe le basta encontrar una mujer para asistirle en su proyecto. Bien entendido que ella no jugará otro rol que el de receptáculo de la semilla paterna, puesto que ya habrá sido definitivamente separada

del poder por cualesquiera ley sálica que venga al caso. Si la esposa —legítima, por supuesto— resulta estéril, será repudiada sin vergüenza, cuando no sin dolor, como lo ilustra el ejemplo de Napoleón. Otra posibilidad que permite prescindir de la mujer es la adopción, tal como fue practicado por los Romanos, pero el método, a la vista de ciertos casos como el de Nerón adoptado por Claudio, tenía sus límites (p. 115).

La última solución, y que no es la más rara, consiste en negar el problema y aceptar la esterilidad en un «después de mí, el diluvio» histórico. Los hombres políticos no tienen hijos a quienes delegar su poder y, no obstante, se reproducen. Más que hijos adoptivos habrá padres adoptados al morir, y este hijo se hará legítimar pero en nombre del padre.

Los hombres en el poder han mantenido la tradición de la ausencia de mujeres, que ni siquiera fue percibida a la muerte de Luis XVI (de Francia).

La obstinación en no ver esto supone la existencia de razones profundas, tales como la puesta en acto de un fantasma masculino secreto: la negación de la diferencia de los sexos y, por tanto, de la existencia de la mujer como otra diferente y, así pues, límite de la omnipotencia masculina, es decir, del poder masculino (pp. 116-117).

B., M., Y M. ponen en cifras la escasa representación parlamentaria de las mujeres en Francia. Diecisiete años después de la publicación del libro, en enero de 2000, el Gobierno socialista de Lionel Jospin ha aprobado la Ley de la paridad o igualdad entre mujeres y hombres en el ámbito de la política. Vale la pena reseñarlo aunque este hecho esté lejos de ser una realidad en el resto de países de Europa, y mucho menos todavía, del mundo.

Trabajo. División del trabajo por sexos. La división *natural* para la procreación es extrapolada por la cultura patriarcal a áreas ajenas a aquella, a las que sigue llamando *naturales* para justificar su dominio sobre las mismas, al mismo tiempo que evita calificarlas de *sociales* y *culturales*.

La división clasista del trabajo, admitida como *social* por Marx, es un calco de la división del trabajo por sexos. Sin la primera no se hubiera producido la segunda.

Lourdes Benería (1985) afirma que una de las ventajas del patriarcado es que pone en evidencia *la importancia de distinguir entre relaciones de género y de clase*, al mismo tiempo que delata la insuficiencia del análisis

ortodoxo marxista. Patriarcado y sistema económico son semiautónomos. El primero puede mantenerse a través de diferentes modos de producción. Y añade en cuarto lugar que la lucha feminista no coincide necesariamente con la lucha en torno a otros objetivos políticos (pp. 42-43).

Frente a las «ventajas», las desventajas, para el método de estudio, son las siguientes:

1. Utilización transhistórica aplicada a distintos sistemas económicos.
2. Dificultad de concretar las conexiones entre los dos sistemas semiautónomos. ¿Cómo separar lo que es patriarcado de lo que es, por ejemplo, capitalismo?
3. Tendencia a la separación entre la teoría y la práctica política (pp. 43-44).

Las Ciencia(s). La Ciencia tiene dos ventajas: la pretensión, el propósito, de ser neutral, y la de autocensurarse cuando se hace evidente la necesidad de hacerlo. Sus desventajas son : trabaja, en la modernidad, bajo la mirada vigilante del Poder, o directamente por cuenta del mismo (encargos, subvenciones); sigue manteniendo la mirada androcéntrica sobre la realidad y está ciega respecto al tema del género. La afirmación de Lucien Febvre de que *toda adquisición científica exige en su origen el no-conformismo*, y que *los progresos de la ciencia son fruto de la discordia* (*Combates por la Historia*, 2ª ed. cast. Ariel, 1972) no encaja con nuestro tiempo en el que los caminos están trazados y el científico independiente ha cedido el paso al *equipo científico*, mucho más controlado desde fuera de él mismo, lo cual no dejaría de estar bien si no recortara la creatividad y la espontaneidad de uno solo.

Véanse algunas aproximaciones al tema:

- **Historia.** Invisibiliza a las mujeres. Responde a la lógica de su fagocitación. Reduce al mínimo su frecuencia de aparición y cuando ésta se produce lo hace siguiendo la división sexual del trabajo y reforzando la desvalorización del femenino. Escribe la historiadora Mary Nash (1984) que « la investigación subordinaba la experiencia histórica de la humanidad a la experiencia histórica del varón » (p. 10). Aunque esto, sigue la autora, no es cuestión de « mala fe » sino del « arraigo de una concepción androcéntrica de la historia » (p. 17).

- **Filosofía.** Los filósofos piensan el mundo en masculino. No cuestionan el modelo patriarcal sino que elucubran alrededor del mismo. Son los *sabios* del orden patriarcal y le dan un barniz de garantía y fiabilidad. Tienen más ingenio que genio. Los gobernantes los utilizan y ellos también pretenden influir en los gobernantes en tanto que asesores.
- **Psicología.** La Psicología, en tanto que ciencia moderna, se mueve en la búsqueda de una explicación genética y biológica que justifique que la sociedad esté pensada y gestionada por un solo sexo: el masculino. Y en esto coinciden psicología conductual, sociobiología y psicoanálisis. Describe y asume lo dado sin cuestionarlo. En tanto que psicología aplicada, crea redes de asistencia individual y/o colectiva que alivian o hacen tolerables los sufrimientos añadidos (*plus de sufrimiento*) que experimenta la humanidad a causa de la falta de equidad entre los sexos. Es una válvula de seguridad del propio orden de cosas.
- **Educación.** Proceso de adaptación de las nuevas generaciones a lo dado, bajo el criterio, supervisión y control del orden dominante. Empieza desde el nacimiento. Su objetivo es perpetuar la estructura patriarcal. La educación viene dada por las tres vías fundamentales de socialización de todos los seres humanos: la familia, la escuela y la sociedad. Esta última, en concreto, hace de grupo de presión, hasta lo intolerable, para que cada sexo cumpla con su papel de género asignado. Presiona a las mujeres para que tengan hijos y a los varones para que sean agresivos; procuran disuadir a las mujeres activas de su actividad con amenazas sobre su salud, su feminidad y otras; refuerzan los canales de virilización tradicionales —fútbol, toros, cine de contenido violento, publicidad agresiva, etc.— para que los varones sigan alejados de sus propios sentimientos.
- **Lenguaje.** El lenguaje, su uso, no es en sí mismo una ciencia, pero es el vehículo más importante de producción y reproducción de la realidad psicosocial. Penetra en todas las instituciones antes mencionadas. Su primera característica es que lo masculino subsume (fagocita) lo femenino: *hombre* por *género humano*. Cada lengua tiene, en su propia gramática, el método para que lo masculino aparezca en posición dominante; subsuma o no subsuma lo femenino en función de la situación; sea contemplado como *positivo* frente a lo femenino (*negati-*

vo); tenga una frecuencia de aparición (control del espacio comunicativo) abusivamente superior a lo femenino.

La permanente erosión y cambio de las instituciones mencionadas, tiene como resultado el fin del modelo patriarcal de sociedad.

Cultura patriarcal

Androcentrismo. Los productos culturales de la sociedad son resultado y están en función del sistema de valores patriarcal. Las tareas femeninas *asignadas* a las mujeres por dicha cultura, aunque no son cultura masculina propiamente dicha sí son en cambio cultura patriarcal puesto que están al servicio de la misma. Dicha cultura exalta lo masculino e ignora, ridiculiza y/o escarnece lo femenino.

Razón patriarcal: *logos*. Modo de pensarse a sí mismo-misma y al mundo a través de una reflexión surgida del monopolio masculino del discurso. Pensamiento único. (El *logos* ha sido reducido; no se trata de eliminarlo sino de ampliarlo)

Modo de producción patriarcal. Forma o manera en la que logra imbricarse el sistema de dominación y opresión de las mujeres con un modo de producción determinado. En el capitalismo, por ejemplo, se trata de un modo de producción *continuo* en lugar de *cíclico*; *lineal* y no *ondulante*. Se busca la cantidad con desprecio de la calidad, y las necesidades de las personas se subordinan a la cantidad de los objetos a producir y al beneficio que supone su comercialización.

Ideología patriarcal. Serie de recursos culturales y mecanismos políticos (disuasión, amenaza, castigo, obligación, prohibición, etc.) cuyo objetivo es mantener y seguir reproduciendo bajo nuevas formas la organización patriarcal de la sociedad. Ejs.: debilidad femenina frente a fuerza masculina; desautorización de la palabra de las mujeres en tanto que tales; dicotomía Naturaleza vs. Cultura; monopolio masculino del sistema de representaciones (literatura, medios audiovisuales, prensa, pensamiento científico, producción artística, etc.).

¿Qué modelo de sociedad va a suceder al patriarcado?

Visto el encadenamiento de unas estructuras con otras, cada vez más vastas y complejas, llenas de corruptelas, intereses creados y complicidades sin fin, parece como si el patriarcado —su estructura de base— una vez hubo llegado a una situación o punto, en el tiempo y en la cultura, de no retorno, no hubiese tenido otra opción que la de desarrollarse hasta sus últimas consecuencias, hacia un final que en estado de larva llevaba en su seno desde el principio. Pero mientras necesitó crecer y desarrollarse hasta el punto de no dar más de sí sus propias estructuras —superadas hoy éstas por la misma complejidad y extensión, en lo real y en lo simbólico, a la que han devenido— el orden patriarcal, empujado por sus mismos principios de conquista y poder, de agresividad y acción depredadora, se ramificó hasta lo indecible a través de las guerras, las migraciones, la técnica y la ciencia, hasta llegar a límites insostenibles para un solo sexo. En ayuda de esta reflexión considero útil el pensamiento de Norma Fuller (1997), quien después de confirmar una vez más que lo masculino se construyó identificándose con lo universal y sobre la negación de lo femenino en tanto que excluido, añade:

Sin embargo lo femenino (excluido) es parte constitutiva de lo masculino y no sólo permite su emergencia sino que le amenaza desde dentro e impulsa cambios en su definición/constitución. Desde este punto de vista lo masculino tampoco existe. (p. 22)

Si esto es así en el proceso de adquisición de la identidad de género masculina, tanto o más lo es en su plasmación en la realidad social a través de los siglos. Excluída la madre (matricidio) como principio de lo femenino, las huérfanas de todos los tiempos no han dejado de ser una amenaza para el orden patriarcal. Una amenaza y un peligro, porque mientras que los enemigos habituales de los hombres pertenecen a su grupo de iguales y son visibles en el exterior, y se controlan unos a otros por medio de leyes y tratados, las mujeres se convierten forzosamente en un enemigo interior, con el que no hay tácticas ni estrategias previamente pactadas, como las de ellos entre sí. Sólo desde este punto de vista han tenido su razón de ser los discursos patriarcales —religiosos, filosóficos, científicos— que han definido como *peligrosa* para el hombre a la mujer. Como una bomba de relojería *avant la lettre*, el final del patriarcado esta-

ba inscrito en el seno del mismo desde su origen. Y no por la simple periodicidad de los hechos, sino por la interacción entre los billones de acontecimientos, desde los más grandes hasta los más insignificantes, que se han producido *desde y por* tal situación de cosas, cuya envergadura ninguna biblioteca ni ordenador actual es todavía capaz de contener y procesar.

Al no reconocer los varones actuales que el tratamiento históricamente dado a las mujeres era el propio de una relación de abuso de poder que creó al dominante y a la subordinada, y no simplemente una cuestión de *inter pares* mal avenidos. Y que sin necesidad de estar expresamente escrito en un documento único al estilo del *Rig Veda*, el *Decálogo* o el *Corán* sino atomizado en cientos y miles de discursos «profesionales» de toda índole, había —hay— un tratado masculino suscrito explícita o implícitamente por la mayoría de los hombres *para* dar un determinado trato a las mujeres en tanto que seres declarados *naturales*, que estaban —están— a su disposición para lo que gustaran mandarles, se ven obligados a rechazar el feminismo en lugar de beneficiarse de él mientras dura, y a malograr sus avances políticos, en democracia por ejemplo, al negar la dimensión real de los hechos ocurridos entre ambos sexos, siendo la *negación* el más mórbido y peligroso de los mecanismos de defensa, que se vuelve irremediabilmente contra la persona que lo emplea.

He aquí que mientras ellos no se avergüenzan de sus antepasados esclavistas (!eran otros tiempos!), o genocidas, como en el caso de los indios de América (se tenía otro concepto de Dios y del ser humano), o explotadores industriales enriquecidos a costa de la salud y el hambre de hombres menores, mujeres y niños y niñas, durante la industrialización, y piensan que las nuevas leyes democráticas les relevan del remordimiento causado por las antiguas, no quieren admitir como asunto también de antepasados la exclusión de las mujeres del contrato social y todas sus consecuencias, en un acto de trascendencia universal que inaugure una nueva época para todo el mundo.

Simbólicamente significará, cuando ocurra, la restauración de la Madre en el sentido no biológico de la palabra; el respeto y reconocimiento de la infancia en tanto que grupo de edad humano, con sus propios derechos y necesidades; y la desacralización del Padre para el advenimiento de una nueva paternidad.

Voces amigas

El hombre se convierte en un ser destructivo debido a un bloqueo en el desarrollo. (Karen Horney, «Introducción», *Psicología femenina*, Psiqué, 1970, p. 15)

Cierto es que se perciben síntomas de agotamiento del poder del discurso, también sexual, que nos «manipula». Los síntomas de degeneración se multiplican. Lo importante es saber si avanzamos hacia un nuevo amanecer o hacia una suerte de suicidio colectivo. (Luce Irigarai, *El cuerpo a cuerpo con la madre*, LaSal, 1988, p. 46)

El sistema se transformaría a sí mismo en el caso de que la contradicción de las mujeres en relación con la dominación masculina fuera operante en la *base* de la sociedad: en la organización del proceso de producción, en el carácter del trabajo y en la transformación de las necesidades.» (Herbert Marcuse, «¿Fracaso de la nueva izquierda?», *Calas en nuestro tiempo*, Icaria, 1976, p. 72)

En algunos períodos de su historia y en algunas fases de su ciclo vital el hombre necesita una nueva orientación ideológica, tan cierta y necesaria como el aire y los alimentos. (Betty Friedan, *La mística de la feminidad*, Sagitario, 1965, pp. 93-94)

Jean Baker Miller denuncia la sociedad dominada por el hombre como imperfecta y basada en un concepto demasiado restringido del potencial humano. (*Hacia una nueva psicología de la mujer*, Argos-Vergara, 1978, p. 75)

Un nuevo equilibrio entre el hombre y la mujer se presagia... (E. H. Erikson, cita de Kate Millet en *Política sexual*, p. 281)

Pasando más allá de la igualdad de derechos la liberación de la mujer daría un vuelco a la jerarquía establecida, lo cual llevaría a la construcción de una sociedad dirigida por un nuevo principio de realidad. (Herbert Marcuse, *Calas en nuestro tiempo*, «Marxismo y Feminismo», Icaria, 1976, p. 20)

El fuego de artificio que el patriarcado lanza antes de morir, sus últimos estallidos. (Annie Tristan, *La alcoba de Barba Azul*, Gedisa, 1980, p. 131)

En el actual momento histórico que vivimos, sólo las mujeres feministas están interesadas en destruir las bases de la cultura patriarcal y serán las que lo hagan, ya que los hombres, aún aquellos que admiten la legitimidad de esta lucha, se benefician del sistema patriarcal que les identifica con el poder, y los niños, aunque también sufren las consecuencias del patriarcado, no tienen la fuerza política ni el reconocimiento de derechos suficientes para emprender la lucha. (Inés Alberdi, «Un rasgo patriarcal de la familia: la violencia», II

Jornades del Patriarcat, Seminari d' Estudis de la Dona del Departament de Sociologia de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1983, p. 203).

Yo creía que era una fábula aquella de los hombres completamente oprimidos en una isla por una conspiración de mujeres, pero no existe ninguna especie de seres vivos que no pueda constituir un grave peligro si se les consiente reunirse en asambleas, consultarse y decidir en secreto. (Catón, en el Senado romano, el 195 a. C., cita de Eva Cantarella (1996), *Pasado próximo*, Madrid, Cátedra, 1997, pp. 120-121.

Véase **complicidad, feminidad, guerra, maternidad, violencia.**

Referencias bibliográficas

- AMORÓS, Celia (1985), *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos.
- BAGUENARD, Jacques; MAISONDIEU, Jean; MÉTAYER, Léon (1983), *Les hommes politiques n'ont pas d'enfant*, París, PUF.
- BENERÍA, Lourdes (1985), «¿Patriarcado o sistema económico? Una discusión sobre dualismos metodológicos», *Ciencia y práctica política*, Madrid, Debate (Seminario de la Universidad Complutense), pp. 39-54.
- BORNEMAN, Ernst (1975), *Le Patriarcat*, Trad. del alemán, París, PUF/Perspectives Critiques, 1979.
- CHOMSKY, Noam (1994), *El nuevo orden mundial (y el viejo)*, Barcelona, Crítica, 1996.
- FREUD, Sigmund (1912-3), «Totem y Tabú», *Obras completas* (8 tomos), Madrid, Biblioteca Nueva, 1972, t. V, pp. 1745-1850.
- FULLER, Norma (1997), «El pensamiento feminista y los estudios sobre identidad de género masculina», *Las Hojas de Warmi*, 8, Universidad de Barcelona, SIMS, pp. 13-21.
- GIRARD, René (1978), *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Con la colaboración de Michel Oughourlian et Guy Lafort), París, Grasset.
- (1996), *Quand ces choses commenceront*, France, Arléa-poche, 8, Difussion le Seuil (Entrevista con Michel Treguer).
- LASKI, Harald J. (1930), *El Estado moderno: sus instituciones políticas y económicas*, Barcelona, Librería Bosch, 1932.
- MAUSE, Lloyd de, dir. (1974), *Historia de la infancia*, Madrid, Alianza Universidad, 1982.
- MOSCOVICI, Serge (1972), *Sociedad contra natura*, México, Siglo XXI, 1975.
- NASH, Mary ed. (1984), «Nuevas dimensiones en la historia de la mujer», *Presencia y protagonismo*, Barcelona, Ed. del Serbal.
- PATEMAN, Carole (1988), *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, 1995.
- RASCOVSKI, Arnaldo (1975), *Filicidio, violencia y guerra*, Buenos Aires, Schapire (Incluido en la nueva edición, corregida y aumentada, *El filicidio*, Barcelona, Paidós-Pomare.
- REED, Evelyn (1975), *La evolución de la mujer. Del clan matriarcal a la familia patriarcal*, Barcelona, Fontamara, 1980.
- REGUANT, Dolors (1996), *La mujer no existe*, Bilbao, Maite Canal, ed.
- SAU, Victoria (1995), *El vacío de la maternidad*, Barcelona, Icaria.



Emakunde, enero 1997

Ética del cuidado

Hay un acuerdo generalizado acerca de que este concepto, o al menos la polémica levantada alrededor del mismo, tiene su inicio en 1982 con la publicación del libro de Carol Gilligan *In Different Voice* (Benhabib, 1987; Amorós, 1997; Camps, 1998; Putnam, 1998). El origen, sin embargo, es mucho más lejano. Sin necesidad de remontarnos a las filosofías de todos los tiempos, desde Aristóteles hasta la Ilustración, basta llegar a 1958 cuando un psicólogo cognitivista, Lawrence Kohlberg, lleva a cabo una Tesis doctoral en la Universidad de Chicago sobre el desarrollo del juicio moral desde la infancia, siguiendo la pauta del desarrollo de la inteligencia utilizada por Piaget, de quien se considera discípulo. La hipótesis de Kohlberg, como antes la de Piaget, es que ambos desarrollos corren vías paralelas: el conocimiento-pensamiento y los sentimientos-afectividad. Para su estudio utiliza la misma técnica del maestro: plantear un problema y no conformarse con la respuesta sino hacer preguntas acerca del mismo. Es un método clínico, no a base de tests estandarizados, pero que nada tiene que ver con el inconsciente freudiano.

El tema del desarrollo moral ya lo había tratado Piaget previamente, en concreto en un libro de 1932 sobre el juicio moral en la niñez (en francés, *l'enfant*). El autor hace en él una distinción entre «moral heterónoma» y «moral autónoma». La primera, de carácter elemental, es propia de la primera infancia y se fija sólo en las consecuencias (castigos) que se derivan de haber desobedecido las reglas. Hay un reconocimiento tácito del poder de la autoridad. Se la puede calificar de «conformista». Para algunas cuestiones puede darse todavía en adolescentes y en algunas personas adultas. La segunda, que también puede llamarse *moral de la reciprocidad*, consiste en haberse dado cuenta de las expectativas de los/as demás con respecto a su bienestar y a que las reglas no son sagradas sino que pueden cambiarse según el criterio del bien y del mal.

Kohlberg desarrolla ampliamente la teoría iniciada por Piaget, más allá de la teoría de la socialización sostenida hasta entonces por teóricos del aprendizaje y psicoanalistas, coincidentes en que desde la primera infancia se aprenden y son interiorizadas las normas de la sociedad, básicamente por imitación de modelos. Con la teoría cognitivista del desarrollo se po-

nen a la luz las estructuras mentales del desarrollo y su progresión a través de una serie de estadios, lo que implica diferencias cualitativas en los modos de pensar. Al mismo tiempo, se concibe al/la niño/a como alguien activo, capaz de organizar su propio pensamiento a través de su propia experiencia, saberes y percepciones.

No hay que olvidar que la infancia aprende las normas de conducta antes de comprender su sentido.

Es común pensar que las personas adultas *tienen* valores, como quien tiene otros bienes, y que se comportará de acuerdo con éstos. En la vida cotidiana esto suele ser lo más frecuente. Pero a veces los valores de una persona entran en contradicción o conflicto. Cuántas personas de acendrado catolicismo no han aceptado, llegada la ocasión, que una hija abortara para evitar otras consecuencias, consideradas peores o más desagradables (por supuesto, aquí dejamos de lado la hipocresía). Y cuántas otras, sin necesidad de llegar al caso real, se han declarado en rebeldía, en su fuero interno, con la prohibición papal de abortar, después de haber llegado por su cuenta y reflexión a un juicio autónomo.

Los dilemas morales

Kohlberg eligió y redactó nueve dilemas morales relacionados con tres problemas de justicia que se presentan en la *Ética a Nicómano* de Aristóteles. Justicia distributiva: la forma en que una sociedad distribuye los bienes deseables de la comunidad (igualdad, mérito, equidad, etc.). Justicia conmutativa: la que se centra en el intercambio, el contrato, por acuerdo voluntario de las partes. Justicia correctiva: se refiere a las transacciones privadas en las que ha podido haber desigualdad injusta y requieren una restitución o una compensación, según los casos.

Ya Piaget se había referido a la moral en términos de justicia, por lo que fue equiparado a Freud y a su concepto de *superyo* (interiorización de las reglas de la sociedad durante la infancia), el cual, por cierto, lo consideraba más débil en las mujeres así como el propio sentido de la justicia.

Es posible, no obstante, que haya dos sentidos de la palabra *moral* y en consecuencia dos tipos de dilemas. El de Kohlberg, su «punto de vista moral», recalca los atributos de imparcialidad, universalidad, y el deseo y esfuerzo de llegar a un acuerdo o consenso con otros seres humanos en

general sobre lo que está bien. Dicho punto de vista es el que está incluido de forma filosófica en el modelo de estadio de razonamiento de la justicia del mencionado autor. (Charles Levine y Alexandra Hewer «La formulación actual de la teoría», en L. Kohlberg, 1984, t.c. 1992, p. 236).

Hay un segundo sentido de la palabra *moral* que está tomado de Gilligan (1982) en su énfasis sobre los elementos de cuidados y responsabilidad y que se aprecia de forma más evidente en las relaciones de obligación especial hacia la familia y los amigos. Como dice Gilligan, este sentido de la palabra no incluye las ideas de imparcialidad, universalidad y un esfuerzo por llegar a un consenso con todos los demás seres humanos acerca de la decisión «correcta», criterios que nosotros utilizamos para definir el punto de vista moral (ibídem).

Dichos autores, en un resumen del pensamiento de Gilligan, describen tres posturas de esta autora. La primera, con la que están de acuerdo, es que las teorías sobre el desarrollo de la personalidad han sido mayoritariamente creadas por hombres y reflejan una mayor comprensión de dicho desarrollo en ellos mismos que respecto a la personalidad femenina. La segunda, en la que ya discrepan, es que Gilligan apunta que los dos teóricos del desarrollo de la personalidad, Piaget y Freud, identificaron moral con justicia y ambos creyeron observar que las mujeres estaban menos desarrolladas en su sentido de la justicia. Freud lo hace en razón de que ésta, en tanto que es función del super-ego, procede de la identificación con el padre, propia del niño y no de la niña, que se identifica con la madre. (Señalo que esta saga de indentificaciones, según este criterio, impide a los individuos femeninos, al menos teóricamente, salirse de la fila para siempre jamás.) Piaget, por su parte, había observado en los juegos infantiles que los niños tenían un interés superior al de las chicas en codificar las reglas. En tercer lugar, Gilligan sugiere que la moralidad comprende dos orientaciones: la de la justicia, según Freud y Piaget, y una ética del cuidado más próxima a la comprensión del juicio y la acción moral femeninas. Gilligan apunta así a una tendencia sexista en la teoría de Kohlberg.

Reconoce el autor citado que la primera muestra de población con la que llevó a cabo su tesis doctoral fue masculina únicamente, fenómeno por desgracia muy generalizado todavía en aquellos años. En 1966, en una investigación con población de kibbutz, llevó a cabo el primer estu-

dio longitudinal con hombres y mujeres, y así ha proseguido desde entonces (*op. cit.* p. 329).

Así pues, Carol Gilligan apunta hacia la posibilidad de una tendencia sexista en mi teoría y medición, tendencia presumiblemente compartida por mis predecesores, Freud y Piaget. Al contrario que Freud y Piaget, sin embargo, nunca afirmé de forma directa que los hombres tengan un sentido de la justicia más desarrollado que las mujeres. (*Op. cit.* p. 330)

Un supuesto de la teoría del desarrollo estructural es que no habrá diferencias sexuales en la *estructura* del razonamiento moral. Algunos investigadores, sobre todo Carol Gilligan, han argumentado que existen diferencias sexuales en el juicio moral (1977, 1982) (L. Kohlberg, *op. cit.* 1992, p. 563).

En varias publicaciones Kohlberg ha sugerido que mujeres jóvenes y adultas podían estar menos desarrolladas que los hombres en la secuencia de estadios de la justicia, por las mismas razones que los hombres de clase trabajadora lo estaban menos que los de clase media. Los estadios más altos de la secuencia coinciden también con las sociedades más complejas, no porque las menos complejas no tengan la misma capacidad sino porque falta la ocasión o, dicho de otra manera, la complejidad es un estimulante del pensamiento y de cómo éste se va estructurando.

Dice Kohlberg que aun así los fenómenos a los que se refiere Gilligan son morales por tres razones: a) connotan algún interés por el bienestar de otra persona, b) implícitamente llevan un sentido de responsabilidad u obligación, c) requieren de algún esfuerzo para comprometerse a dialogar y comunicarse con otras partes implicadas (*ibíd.*).

Hasta aquí, la reflexión que suscita este doble sentido de la palabra *moral* en ambos autor-autora es que si bien Gilligan, al ocuparse de «situaciones o relaciones de cuidados particularistas», viene a borrar la frontera entre público y privado, que también significa entre particular y general, algo que defiende desde siempre el feminismo, no lo hace como un *continuum* en el que cada etapa integra la anterior sino que, pensando que así es «diferente», se sitúa en uno de los polos de una bipolaridad propia del pensamiento binario y de la división sexual del trabajo, por oposición al otro polo representado por Kohlberg. En resumen, más de lo mismo.

Un ejemplo de lo que podría ser un *continuum* y no una fractura po-

dría verse en *Antígona*. Esta mujer, que ante el dilema moral de obedecer la ley de Creonte o la de dar honrosa sepultura a su hermano, más allá del castigo de muerte que le espera, elige lo segundo para que dicho hermano pueda tener un lugar en el reino de los muertos y ser guardada su memoria, ha sido considerada guardiana de las normas familiares y de las obligaciones aprendidas en el hogar. Se podría situar, al pronto, del lado de la «ética del cuidado», pues aunque el precio que paga es el más alto, todo queda en la relación hermana/hermano, o sea, en familia. Así por ejemplo lo ve Hegel. Y, en tono menor, un autor español de los años treinta que escribía que las mujeres tienen una gran capacidad para ser heroínas, pero que su heroísmo no traspasaba nunca las lindes de su hogar.

Pero hay un dilema de orden superior que queda planteado en el caso de *Antígona*, y es el siguiente: los seres humanos, envueltos en luchas y confrontaciones, no pierden su condición de humanos por el hecho de estar en un bando o en el otro. De los dos hermanos de Antígona, uno es sepultado dignamente (intramuros) mientras que el otro, según la nueva ley, será tratado como un animal y abandonado a la voracidad de los perros (extramuros) porque es un «enemigo de la ciudad». Antígona en cambio da la misma categoría de ser humano a ambos, y esto es digno de elevarse a universal por consenso de todos los seres humanos.

La condición de **no-humano** aplicada a un ser humano no puede ser pensada por el feminismo (ni por muchas más personas, mujeres y hombres, por supuesto, como así lo demuestran los Derechos Humanos de 1ª, 2ª y 3ª generación, y también el camino recorrido en los países democráticos en pro de la abolición de la pena de muerte). Así pues lo particular pasa a general y se universaliza. Antígona está ahora en la línea de un estadio superior de la justicia, sin que se excluya la afectividad, de Kohlberg.

Volviendo al presente y en palabras de Hernes (1990):

La ideología feminista presupone un sistema político que traduzca los valores de compasión y asistencia en principios políticos de justicia e igualdad que, alternativamente, pueden inspirar a las políticas sociales y a las diversas formas de organización social. (Helga Mª Hernes *El poder de las mujeres y el Estado del Bienestar*, Madrid, Vindicación Feminista, p. 136)

De los nueve dilemas antes citados, sobre los cuales hay que pronunciarse a partir de una primera pregunta que puede dar pie a otras, el que

ha sido objeto de mayor divulgación, quizá por su contenido, es el número 3, que bien se podría titular «la mujer de Heinz».

Dilema 3

En Europa hay una mujer que padece un tipo especial de cáncer y va a morir pronto. Hay un medicamento que los médicos piensan que la puede salvar. Es una forma de radio que un farmacéutico de la misma ciudad acaba de descubrir. La droga es cara, pero el farmacéutico está cobrando diez veces lo que le ha costado a él hacerla. El pagó \$ 200 por radio y está cobrando \$ 2.000 por una pequeña dosis del medicamento. El esposo de la mujer enferma, Heinz, acude a todo el mundo que conoce para pedir prestado el dinero, pero sólo puede reunir unos \$ 1.000 que es la mitad de lo que cuesta. Le dice al farmacéutico que su esposa se está muriendo y le pide que le venda el medicamento más barato o le deje pagar más tarde. El farmacéutico dice: « No; yo lo descubrí y voy a sacar dinero de él». Heinz está desesperado y piensa en atracar el establecimiento para robar la medicina para su mujer.

1. ¿Debe Heinz robar la medicina? ¿Por qué sí o por qué no?

HERS, R.; REIMER, J.; PAOLITO, D. (1988), p. 52.

En este dilema el sujeto debe escoger entre los valores de la vida y de la ley, que prohíbe robar.

Las preguntas siguientes pueden ampliarse a si Heinz debería o no robar la droga tanto si ama a su esposa como si no; si también podría o debería hacerlo por una persona extraña. Y si, caso de robar, esto lo hace moralmente malo.

El dilema se puede plantear tanto a población infantil como adulta.

En este y otros dilemas las mujeres aparecían con más frecuencia en el estadio 3.

Los estadios

En el seguimiento del desarrollo cognitivo el concepto de *estadio* significa que hay diferencias cualitativas en el modo de pensar. Valores parecidos pueden tener cualidades diferentes en la línea del sentido que se le da a dicho valor. Valorar la amistad de alguien porque te saca de apuros o valorarla por la empatía que se establece con la otra persona, por ejemplo.

Cada estadio forma un todo estructurado. En el campo moral, un cambio de etapa implica reestructurar toda una serie de temas morales.

La secuencia para pasar de un estadio a otro es invariante. No se pueden «saltar» estadios, del mismo modo que no se puede dividir sin antes haber aprendido a sumar, restar y multiplicar.

Cada estadio integra jerárquicamente los anteriores, como en el ejemplo citado. Pasar a utilizar el álgebra no significa haber olvidado los decimales o las operaciones anteriores, y utilizarlos cuando la situación lo requiera, como cuando vamos a la compra, pagamos y sabemos cuál es el importe de la vuelta que nos han de dar por una simple resta.

El concepto de estadio se encuentra en el centro del enfoque del desarrollo cognitivo. Al intentar establecer la existencia de seis etapas de juicio moral empíricamente, Kohlberg ha tenido que demostrar que el desarrollo del pensamiento de las personas sobre temas morales se caracteriza por esos criterios. Si no hubiera sido capaz de mostrar esto, no podría haber mantenido que ha delineado los estadios de juicio moral basándolos cognitivamente (Hers, Reimer, Paolito, *op. cit.* p. 51).

Los seis estadios se agrupan de dos en dos en tres niveles:

Nivel I: *preconvencional*. La cuestión moral es vista desde la perspectiva de los intereses de los individuos concretos. En el dilema de Heinz se preguntaría por ejemplo si Heinz será castigado o si podrá vivir sin su esposa. Moralidad heterónoma y fines instrumentales.

Nivel II: *convencional*. Enfoca el problema que sea en tanto que miembro de una sociedad. Se da cuenta de lo que la sociedad o grupo espera del individuo. No cuenta sólo el temor al castigo o censura sino también el vivir de manera positiva. Defender los intereses propios pero también los de la sociedad.

Nivel III: *postconvencional o de principios*. El sujeto enfoca el problema moral desde una perspectiva superior a la sociedad misma. Ve más allá de las leyes y normas dadas y piensa en una sociedad más buena. La utopía se encontraría en este nivel. En el caso Heinz se preguntaría si no puede haber un modelo de sociedad que respetando los derechos del farmacéutico evite o prevenga a su vez la pérdida de vidas inocentes. Suelen ser dilemas morales difíciles.

Véase a continuación un resumen de los seis estadios:

Los seis estadios morales

Nivel I Preconvencional

Estadio 1

Razones para actuar correctamente. «Evitar el castigo y el poder superior de las autoridades.

Perspectiva social del estadio. Punto de vista egocéntrico. No se consideran los intereses de otro. No hay relación entre dos puntos de vista.

Estadio 2

Razones para actuar correctamente. «Servir las necesidades e intereses propios en un mundo en el que hay que reconocer que otra gente tiene también sus intereses».

Perspectiva social del estadio. Perspectiva individualista concreta. Se toma consciencia de que todo el mundo tiene sus intereses a perseguir y esto lleva a un conflicto, de manera que lo correcto es relativo en el sentido individualista concreto.

Nivel II Convencional

Estadio 3

Razones para actuar correctamente. Necesidad de ser una buena persona ante uno/a mismo/a y ante los demás. Cuidar de otros. Se cree en la Regla de Oro; deseo de mantener las normas y la autoridad que mantienen los estereotipos de buena conducta.

Perspectiva social del estadio. La perspectiva es la del individuo con relación a otros. Sentimientos compartidos que tienen preferencia sobre los intereses individuales. Se mantiene en la Regla de Oro concreta, sin perspectivas del sistema generalizado. (Vivir en la forma en que la gente de alrededor espera de uno/a).

Estadio 4

Razones para actuar correctamente. Mantener la institución en funcionamiento como un todo y evitar el colapso del sistema. (Fácil de confundir con la creencia del Estadio 3 de reglas y autoridad).

Perspectiva social del estadio. Distingue entre el punto de vista de la sociedad y los acuerdos y motivos interpersonales. Toma el punto de vista del sistema que define las normas y roles. Considera las relaciones individuales según el lugar que ocupa cada cual en el sistema.

Nivel III Postconvencional o de principios

Estadio 5

Razones para actuar correctamente. Un sentido de la obligación hacia la ley por el contrato social que uno tiene de hacer y ser fiel a las leyes para el bienestar de todos y la protección de los derechos de la totalidad. Las leyes y obligaciones se basan en un cálculo racional de utilidad total: «lo mejor posible para el mayor número de gente».

Perspectiva social del estadio. *Perspectiva anterior a la sociedad.* Una conciencia individual racional de los valores y derechos anteriores a los contratos y compromisos sociales. «Integra perspectivas por mecanismos formales de acuerdo, contrato, imparcialidad objetiva y debido proceso. Considera los puntos de vista legal y moral. Reconoce que a veces entran en conflicto y encuentra difícil integrarlos».

Estadio 6

Razones para actuar correctamente. «La creencia, como persona racional, en la validez de principios morales universales, y un sentido de compromiso social hacia ellos.» Da por supuesto que *lo que está bien* es seguir principios éticos auto-escogidos. Las leyes particulares o los acuerdos sociales son válidos normalmente porque se basan en tales principios. Cuando las leyes violan estos principios, se actúa de acuerdo con el principio. Los principios son principios universales de la justicia: la igualdad de los derechos humanos y el respeto a la dignidad de los seres humanos como personas individuales.

Perspectiva social del estadio. *Perspectiva de un punto de vista moral.* De dicho punto de vista se derivan los acuerdos sociales. «La perspectiva es la de cualquier individuo racional que reconoce la naturaleza de la moralidad o el hecho de que las personas son fines en sí mismas y deben ser tratadas como tales.»¹

La perspectiva del estadio 6 es la más conflictiva. En cierto sentido podrían encuadrarse en ella «los profetas bíblicos, los fundadores de los Estados Unidos y Karl Marx en sus primeros escritos» (Hers, Reimer y Paolito, 1979, t.c. 1988, p. 57). En una palabra, personajes como Beccaria (*De los delitos y las penas*), Flora Tristán (*Unión Obrera*), las sufragistas, y

1. L. Kohlberg, *op. cit.*, 1992, pp. 188 y 189).

tantas y tantas personas de ambos sexos que se han manifestado a favor de una sociedad mejor y más buena para la totalidad. La utopía está bastante presente en el estadio 6. No por casualidad la utopía es cuestionada e incluso ridiculizada por gentes del pensamiento convencional, que en cambio disfrutaban a buen seguro de ciertas ventajas sociales que les proporcionaron utopías anteriores. También hay que señalar que la utopía catastrofista está bien vista, casi de moda: la humanidad no tiene remedio, corremos hacia el caos y la desintegración, el *hombre* es egoísta y cruel por definición. Se evita llamarla utopía aunque sí lo es, en el sentido de predictora de una sociedad futura, y así circula libremente, disuadiendo a las gentes de ejercer juicios de orden superior.

Kohlberg planteó en su día el dilema de Heinz a dos filósofos morales: el número 1 dijo que lo que hizo Heinz no estaba mal puesto que la distribución de medicamentos escasos debería estar regulada por principios de justicia; el número 2 dijo que era deber del esposo robar la medicina, acción que en este caso producía más bien que mal. Incluso para un amigo poco íntimo o un extraño podía hacerlo, aunque en este caso no estaba obligado a ello (*op. cit.*, p. 68).²

Sobre la teoría del desarrollo moral de Kohlberg, de las más sólidas en la actualidad aunque no todo el mundo tiene que estar ni está de acuerdo, destacan investigaciones en México, Taiwan, India, Kenia, Turquía, Bahamas, etc.

El nivel convencional con sus estadios 3 y 4, se encuentra con la mayor frecuencia en población adulta, aunque empieza a emerger con fuerza a partir de los 13 años.

Las críticas hechas a Kohlberg respecto a las diferencias de sexo encontradas en las puntuaciones medias pudieron ser refutadas con el tiempo por la introducción de estudios tanto longitudinales como de intervención experimental que utilizan tanto hombres como mujeres. Así lo demuestra una revisión llevada a cabo por L. J. Walker (1982).

De treinta y cuatro estudios de diferencias de sexo en la adolescencia y juventud sólo en cinco se descubrió que los chicos tenían niveles más

2. Quien esto escribe planteó el dilema de Heinz en clase de Psicología, con población básicamente femenina, de forma colectiva, y la respuesta de que en este caso había que robar la medicina fue unánime. La época (primera mitad de los años noventa) y el nivel cultural pudieron ser influyentes.

altos de razonamiento moral. De once estudios realizados con población adulta, sólo cuatro salieron favorables a los hombres. Como resumen, las diferencias de sexo en razonamiento moral en la edad adulta se da sólo en una minoría y entonces se da cuando las diferencias de sexo se confunden con las diferencias en el nivel de educación y ocupación. No existe evidencia de diferencias de sexo en el estadio dominante de razonamiento moral en la edad adulta (Walker, citado por Levine y Hewer en Kohlberg, *op. cit.*, pp. 335-336).

Se presentan a continuación dos de las críticas hechas a Kohlberg, por su relevancia y por su respuesta.

Primera. Se acusa a Kohlberg de utilizar el estudio del uso del lenguaje moral común, lo cual le diferencia de conductistas y psicoanalistas que creen que no hay validez lógica o empírica para las expresiones morales, que son simplemente expresiones emotivas (*op. cit.*, pp. 279-280). En esta línea están el conductista B. Skinner y el psiquiatra James Gilligan respectivamente. Este último en concreto opina que «la moralidad está muerta» y que el único conocimiento posible es el de los hechos científicos, no de los valores morales (J. Gilligan, 1976, p. 144, citado en *op. cit.*, p. 280).

Kohlberg piensa, en cambio, que dejar el lenguaje común atrás sería privarse de datos empíricos valiosos.

La conducta moral está motivada por juicios morales, aunque el juicio moral no siempre se traduce en una acción moral. El objetivo de Kohlberg no es hacer una teoría de la conducta moral sino señalar que el estudio de la conducta moral y el desarrollo moral por sí mismos deben considerar los motivos y las construcciones del significado moral que se expresan en la conducta (Kohlberg, *op. cit.*, p. 280).

Segunda. Universalismo vs. relativismo ético o cultural. La confusión de que cada cual tiene sus propios valores así como también cada cultura, y que debido a esto es bueno para cada uno lo que bueno considera, no se corresponde con los resultados empíricos. En primer lugar, quien hace un juicio moral considera implícitamente que éste es universalizable. En todas las culturas estudiadas la secuencia evolutiva estructural va en dirección a una mayor universalidad. Filósofos y analistas del lenguaje moral ven una intención de universalidad en los juicios morales. Los científicos están mayoritariamente del lado del relativismo ético-cultural.

Este equívoco ha enfrentado también posturas en el seno del feminismo, que se van disipando a medida que los derechos y la posición de las mujeres se extienden y consolidan. Si «pegar» a las mujeres es «bueno» en ciertas culturas no habría nada que decir desde aquellas en que tal fenómeno no ocurre o está castigado. Si los talibanes consideran «bueno» obligar a *sus* mujeres a que vayan cubiertas de la cabeza a los pies y no tengan derecho a la educación, las culturas que les observan y no gozan de tales «bondades» deberían callarse y no hacer juicios morales críticos. Por la ley del «todo está bien porque la moral no existe» la humanidad también puede decidir que lo «bueno» es desaparecer del planeta, lo cual es hoy posible provocando la explosión de parte del material nuclear almacenado en el mundo. Después de todo, dicho mundo u orden de cosas no nos viene dado como llovido del cielo sino que es el resultado de lo que el conjunto de los seres humanos, continuamente van haciendo, deshaciendo, omitiendo, reproduciendo, consintiendo (perdón por los gerundios). Pero en todas las sociedades prevalece una postura positiva hacia el «bien»: no matar, frente a matar; no practicar el canibalismo frente a comer carne humana; no robar al ciego, frente a robarlo, etc.

Se puede juzgar el genocidio nazi como malo no sólo en cuanto a algunas normas de cultura no nazi sino también en términos de estándares que tienen una aplicación o significado más universal. El usuario del lenguaje moral ordinario podría decir: «yo juzgo que el genocidio nazi es moralmente malo no simplemente porque no está bien en mi cultura sino porque no está bien en ninguna cultura, incluida la cultura nazi.»

LEVINE y HEWER en KOHLBERG, *op. cit.* 281.

Cuidadoras

La crítica —cínica cuando procede de hombres, ignorante cuando procede de mujeres— de que las mujeres no exportan sus valores y cualidades y los reservan para el círculo íntimo de la familia y las amistades, en la práctica no se puede desmentir. Pero esto no es una acusación sino la consecuencia lógica de una organización sociopolítica que coloca el hacer de los hombres en el exterior, a pesar de que también mandan en el interior, al que han sido empujadas por la fuerza, también la fuerza de la costumbre,

las mujeres. Incluso la ética que Hegel concede a éstas en tanto que guardianas de la familia, tampoco es tal si se considera que ésta es un constructo masculino-patriarcal de base, que reposa sobre la jerarquización.

Mayoritariamente han sido mujeres (no *las* mujeres) las encargadas de cuidar a los parientes, el marido en primer lugar como mandan las normas del matrimonio: infancia, ancianos, personas enfermas, desatendidas, incapaces, etc. Pero si se mira la realidad más de cerca se ven más cosas:

- La dedicación ha sido desigual en el tiempo y en el espacio. En el tiempo porque en momentos históricos diferentes las formas de intervención han sido diferentes. La historia de la infancia, por ejemplo, nos revela que durante siglos ésta ha sido subtratada, cuando no directamente maltratada o asesinada. Todavía no se sabe si la alta mortalidad infantil de tiempos atrás se debía a deficiencias sanitarias y alimenticias o a la negligencia de las cuidadoras, empezando por la madre, que no podía sostener un número tan grande de hijos. En el espacio, porque no todas las culturas han funcionado al unísono, pero en cualquier caso la distinción entre medio rural y urbano proporciona lecturas muy diferentes en este tema.
- Las mujeres cuidadoras se han dedicado a ello obligadas por la división sexual del trabajo, que todavía hoy distingue entre hermana y hermano a la hora de atender a los padres de ambos, salvo las excepciones de rigor. Otra cosa es que algunas, o muchas, hayan puesto en la tarea un empeño personal añadido, una actitud de afecto y hasta de altruismo, lo cual siempre es positivo. Puesto que hay que hacer algo, mejor que a regañadientes es hacerlo con interés, demostrando lo que se sabe en la materia, y disfrutando del trabajo bien hecho. Esto no impide que la tarea haya sido dura, gratuita como el propio trabajo llamado doméstico, y en muchas ocasiones, enajenante. La Iglesia católica ayudó simbólicamente a las mujeres a realizar su tarea cuidadora rodeándolas de ejemplos de vírgenes que representaban su misión en este mundo: de los Remedios, de los Desamparados, virgen de la Caridad, de la Consolación, de la Salud, de la Misericordia, Virgen del Perpetuo Socorro (*matrona* de la Seguridad Social), de la Cinta (*matrona* de las embarazadas), de las Mercedes (de la población penitenciaria), de Lourdes (enfermos/as de toda clase), María Auxiliadora... La necesidad

humana de cuidados queda patente en estos nombres, sólo aquellos que vienen fácilmente a la memoria sin consultar ningún libro, lo que es ajeno al propósito de este trabajo. Pero fuentes de evidencia de que el ser humano tiene necesidades inmediatas además de mediatas.

- Es lógico que tal dedicación haya convertido en «expertas» a muchísimas mujeres, capaces de darse cuenta de las necesidades inmediatas de los/as demás que los hombres no se detuvieron nunca a observar, porque estaban ausentes y/o porque no era de su competencia. Pero inducir de esto que la capacidad de cuidar es *esencial* en las mujeres puede ser, además de falso, peligroso.

Precisamente por esto, porque los hombres no observaron de cerca (salvo en los campos de batalla) las necesidades físicas y emocionales de los/as demás, son deficitarios en este sentido, algo que el feminismo actual intenta corregir introduciendo al hombre en el ámbito de lo inmediato, que no por serlo es menos social y político que lo mediato, y en el cual secularmente dominó por cierto la incomunicación.

Polemistas

El número de personas, de disciplinas varias, implicadas desde hace años en la polémica Kohlberg-Gilligan es muy grande. Valga de ejemplo aquí la referencia a unas pocas:

Seyla Benhabib (1987) parte de la base de que «el sistema género-sexo» (¿por qué *género* en primer lugar si las cosas fueron al revés?) es la forma esencial, no contingente, en que la realidad social se organiza, basado en las diferencias anatómicas entre los sexos. Ella habla de una identidad *incardinada* pero no puntualiza que ésta es la sexual, no la genérica. La primera es inmutable pero la segunda cambia con los tiempos y las situaciones. Lo que no ha cambiado diacrónica ni culturalmente es la persistencia en que haya una diferencia genérica impuesta, la que sea, que ponga a cada sexo en un lugar claramente diferente, y que ésta sea, además, vinculante, o sea, una atadura. Las características del género le sirven al patriarcado para diferenciar jerárquicamente. La(s) diferencia(s) no jerárquica(s) existen, a buen seguro, escondidas quizá entre las mismas que analizamos, pero no las hemos encontrado todavía. Y si las encontramos no será para una confrontación sino para una reconciliación.

En 1992 Benhabib escribe que la «ética del cuidado» de Gilligan no debe interpretarse como una alternativa a la orientación universalista de Kohlberg. No obstante la autora hace notar que bajo el concepto de «ámbito moral» centrado en la justicia subyace una condición de género que privilegia la perspectiva del varón adulto.

Resulta de especial interés en Benhabib su toma de partido por la última tesis, la número 7, de Lawrence Blum (1988), más bien favorable a Kohlberg, acerca de que las consideraciones del cuidado podrían (¿por qué no *deberían*?) ser validadas desde una perspectiva de imparcialidad, lo cual las hace éticas en el sentido también de universales.

En palabras de Victoria Camps (1998), el discurso ético debe poner de manifiesto dos asuntos básicos: el descubrimiento de la dominación y subordinación todavía no suficientemente denunciadas y que mantienen en estado de discriminación a amplios sectores de la sociedad, y el descubrimiento de valores no suficientemente «valorados», si se me permite la redundancia. Puesto que criticamos un pensamiento unilateral o unidimensional por su procedencia masculina, no es de extrañar que el discurso desarrollado adolezca de faltas y olvidos que no son en absoluto despreciables desde un punto de vista ético (pp. 69-70).

Petra Bowden publicó en 1997 un libro titulado *Caring. Gender-Sensitive Ethics*, inspirado en la obra de Carol Gilligan, amplia y profundamente comentado por R. A. Putnam (1998), en el que ésta dice que los comentarios aplicados a Bowden lo son también a Gilligan o viceversa. Véanse algunos de ellos.

Dice Putnam que Bowden está en lo cierto cuando afirma que ninguna teoría moral puede ser universal en el sentido de que cubra todas las situaciones, pero de esto no se sigue que no haya lugar para principios generales. (p. 26) Aquí se podría apostillar que la creatividad y el intelecto ya encontrarán cómo aplicar dichos principios generales a situaciones nuevas.

Putnam resalta que Bowden pasa por alto «cómo el cuidado ocupa un lugar en nuestra vida moral, no meramente en las prácticas de cuidado» y lo atribuye a su gran preocupación por evitar cualquier pretensión de universalidad. En la base de tal negatividad estaría el que ninguna teoría moral puede ser imparcial porque todas están moldeadas por el contexto social en que se encuentran sus autores. Pero esto merece otra apostilla: los contextos sociales no son entidades estáticas y si cambian es porque

muchos de los individuos que componen el contexto lo van transformando desde dentro. El feminismo, por ejemplo, está en ello (véase Moscovici en *Minorías activas*).

Bowden explora cuatro clases de prácticas de cuidado: maternidad, amistad, asistencia sanitaria y ciudadanía. En ningún caso, aclara Putnam, lo hace refiriéndose al cuidado como a un estado mental sino a unas prácticas. Desempeña un importante papel en éstas «la mirada cariñosa», mientras que las reglas son periféricas (p. 27). Piénsese que Putnam podría estar de acuerdo en que en el momento de curar una herida, una «mirada cariñosa» puede ser central, pero también que mirando cariñosamente a inmigrantes sin techo, si no se acompaña de reglas que se lo proporcionen ya, por razones de justicia y no de caridad, la mirada cariñosa es casi una provocación, una bofetada.

A pesar de los aciertos compartidos que Putnam encuentra en Bowden, una vez más le hace la réplica en el tema «maternidad». Por el hecho de que sólo las mujeres pueden traer hijos al mundo, lo que les asigna un papel central en la crianza, «la maternidad como constitutivo central de las identidades de las mujeres» dice que es falso, en la medida en que no tiene en cuenta a las que nunca los quisieron y no los tuvieron (p. 28). La última apostilla es que ésta es la falacia: la división de las mujeres en madres y no-madres, independientemente de si lo fueron libremente las que lo han sido y lo son. (V. Sau, 1995, *El vacío de la maternidad*).

Adela Cortina (1999), catedrática de Ética y Filosofía Política, se pregunta: *¿quiénes van a ser en el futuro inmediato, próximo y remoto, los agentes del bienestar?*

Se ignora si la «ética del cuidado» que tanto ingenio, tiempo, papel y tinta ha consumido durante estos últimos años va a dar para mucho tiempo más. Cita Cortina el último libro en América de Fukuyama, *The Great Disruption*, según el cual la formación de las parejas en un futuro podría pasar por una negociación en la que la mujer pondría la fertilidad y el varón el aprovisionamiento externo. (Descubrimiento norteamericano del Mediterráneo). Pero si la mujer es económicamente autosuficiente, el hombre se desentenderá de los hijos y la mujer reducirá su número, debilitándose así el «capital social» de la sociedad en su conjunto. Adela Cortina, como es lógico, ve el problema de otra manera: ni la negociación de Fukuyama, ni la «Tercera Mujer» de Lipovetsky, capaz de reali-

zarse fuera sin abandonar sus tareas domésticas tradicionales, sino unas sugerencias mucho más pragmáticas.

La transformación de las familias, de extensas a nucleares, haría parecer en un principio que al reducirse, así como el número de hijos, han reducido también las tareas. Pero esto empíricamente no es cierto. Las familias siguen siendo extensas, sólo que ahora viven separadas y no se cuenta con la ayuda de algunos de sus miembros (o si se cuenta, es a costa de muchas idas y venidas) y en cambio hay que desplazarse para ir a cuidarlos cuando están en dificultades, o hacerles un lugar a veces casi imposible en la casa, o gestionar durante largo tiempo una nueva ubicación.

La primera de las sugerencias de Cortina es vital para todas las demás: «incluir en el orden del día del debate público como un reto de primera magnitud, la pregunta por los agentes del bienestar, teniendo en cuenta la situación actual. « Otras sugerencias más conocidas son propiciar la atención domiciliaria, multiplicar las residencias públicas de calidad, y otras del mismo orden.

Pero, en mi opinión, se podría añadir que además de ésta y otras posibilidades de cuidado que están por explorar ¿por qué no poner en todas ellas, en los y las agentes de las mismas, la «mirada cariñosa» (al leer un informe, al tomar una decisión, al dedicar dinero) de que hablaba Bowden, de manera que la impronta de la ética del cuidado, atribuida hasta ahora exclusivamente a las mujeres, penetrara de forma imparcial y universalizable en la gestión y la acción de atender a los demás?

El dinero que las mujeres han ahorrado al Estado con su ética del cuidado, se puede añadir, el Estado se lo ha gastado, corruptelas aparte, en contra de la voluntad de las mujeres en muchas ocasiones, desde fastos innecesarios hasta material de guerra, por poner algún ejemplo.

Para dar fin a este tema, véase la postura de Celia Amorós. Esta filósofa, en su trabajo reciente de 1997, reivindica que la primera formulación de una ética feminista se encuentra en Mary Wollstonecraft (1791) en su libro *Vindicación de los derechos de la mujer*. Pasa luego por Harriet Taylor y Stuart Mill, Beauvoir y otras. Al llegar a Irigaray y el tema de la «diferencia sexual» esta autora ve el peligro de caer más que en una ética en una «soteriología», más —a juicio de quien esto escribe— por el método que por el fondo de la propia diferencia sexual. El modo que sugiere Irigaray para que las mujeres salgan de un mundo supuestamente neutro

pero que en realidad es de impronta masculina, y en él no tienen espacio propio, no es el de Virginia Wolf, por ejemplo, sino una mezcla de «profecía de cambio de época», tradiciones orientales, «el horizonte de lo divino» y pensamientos por el estilo.

Amorós hace bien en recordar que, después de todo, «la diferencia sexual» ha sido tenida en cuenta desde siempre. La mujer no es sólo, dice, un hombre fallido (Aristóteles), una castrada sin pene (Freud), o una no existente (Lacan). Ésta es sólo una parte del discurso.

Aunque considere que su no inscripción en él (el orden masculino) es una forma de subversión, la realidad es que el orden patriarcal no se inmuta lo más mínimo por coexistir con una feminidad —en este caso autoasignada y no «heteroasignada»— que acepta configurar su identidad desde las —presuntas— características de su sexo: este orden la redujo siempre a su sexo, «tota mulier est in utero», decía Santo Tomás; ahora habría que decir «toda la mujer está en los labios». (Irigarai, pp. 391-392)

En cuanto a la polémica Kohlberg-Gilligan, Amorós valora muy positivamente la postura de Benhabib, su insistencia,

(...) en el sentido de que las concepciones del bien no queden sustraídas a la contrastación discursiva racional. Pues, si bien no considero que el feminismo pueda articularse positivamente como una concepción específica del bien —al modo de una ética de inspiración comunitarista, neoaristotélica o soteriológica de diverso cuño, basada en supuestos valores femeninos esenciales—, creo necesario dotarlo de recursos argumentativos sobre cuya base pueda polemizar con aquellas concepciones del bien que dan por buena la subordinación de las mujeres y son, por tanto, incompatibles con su emancipación, emancipación que entendemos como un elemental imperativo de justicia —así como de calidad de vida. (p. 403)

Para terminar, digamos que el trabajo de Kohlberg precisaba de una cierta advertencia femenina, aunque la formulada por Gilligan no sea, para muchas feministas, la más adecuada. Una observación que se pasa por alto, pero que no se puede eludir dada la importancia de sus repercusiones, es que entre la teoría del desarrollo del juicio moral, y la ética del cuidado, subyace el enfrentamiento entre dos modelos psicológicos irreductibles el uno al otro: el cognitivista que, simplificando, ve al individuo como alguien que sabe lo que hace, independientemente de sus errores, y el psicoanalítico, simplificando también, que lo contempla como a

un títere llevado de acá para allá por su inconsciente (salvo que se tienda unos años en el diván). Y esto ha alargado la polémica más allá de sus propios límites.

La igualdad y la libertad son sólo palabras. No conocemos realmente sus implicaciones... Nuestros diversos intentos de liberación sexual e igualdad de derechos no son más que torpes tentativas y pequeños pasos hacia adelante en un mundo donde el verdadero problema es si el amor puede o no tener cabida en él.

De la «Entrevista a Serge Moscovici» en BRØEGGER, Susan (1973), *Y líbranos del amor*, Barcelona, Caralt, 1978, p. 196.

Véase: **feminidad, feminismo de exterior-feminismo de interior, minorías activas, ONG.**

Referencias bibliográficas²

- AMORÓS, Celia (1997), «Ética y feminismo», *Tiempo de feminismo*, Madrid, Cátedra, Apéndice I, pp. 377-414.
- BENHABIB, Seyla y CORNELLA, Drucilla (1987), «El otro generalizado y el otro concreto, la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista», *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Eds. Alfons el Magnànim, 1990.
- BENHABIB, Seyla (1992), «Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral», *Isegoría*, 6, pp. 37-63.
- CAMPS, Victoria (1998), «La ética del cuidado», *El siglo de las mujeres*, Madrid, Cátedra, cap. V, pp. 69-81.
- COLOM, Joana y VALLESPÍR, Jordi (1998), «Ética, cultura y educación», J. Sáez y A. Carbajal, *La educación de personas adultas. En defensa de la reflexividad crítica*, Salamanca, Amarú, pp. 253-265.
- CORTINA, Adela (1999), «La extinción de la mujer cuidadora», *El País* 23/XI/1999, p. 16.
- GILLIGAN, Carol (1982), *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985 (Trad. del libro en inglés *In a Different Voice*).
- HERS, R.H.; REIMER, J.; PAOLITO, D. (1979), *Psicología del desarrollo moral*, Madrid, Narcea, 2ª de 1988.
- KOHLBERG, Lawrence (1984), *Psicología del desarrollo moral*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1992.
- PIAGET, Jean (1932), *Le jugement moral chez l'enfant*, París, PUF (Hay trad. castellana).
- PUTNAM, Ruth Anna (1998) La ética del cuidado. *REVISTA de libros*, 14, pp. 26-29.

2. Debido a la extensión de la literatura producida sobre este tema, se ha seleccionado aquella que se supone necesaria y suficiente para poder hacerse un criterio fiable sobre el mismo.

F

Feminidad

Feminidad y masculinidad. He aquí dos palabras de las que se abusa continuamente, dando por obvio su significado, y que en cambio carecen de las respectivas definiciones operativas. Trabajamos sobre un terreno móvil, incierto, especulativo. El término no se encuentra en algunos diccionarios de psicología, en los que en cambio sí está presente la voz *feminismo*, lo cual no deja de ser una incongruencia. Como la de que en el prestigioso *Diccionario de Psicoanálisis* de J. Laplanche y J.B. Pontalis (1968) se nos diga que sólo a través de las fantasías subyacentes, accesibles sólo por medio de la investigación(?) psicoanalítica, se puede descubrir si detrás de una conducta determinada, por ejemplo, una actividad profesional en una mujer, hay más masculinidad en ella que en otra. Desde el punto de vista del desarrollo del individuo:

Freud sólo habla de feminidad cuando la niña ha logrado, por lo menos en parte, realizar la doble tarea de cambiar de zona erógena directriz (del clítoris a la vagina) y de cambiar de objeto de amor (de la madre al padre).

Incluso el *Diccionario de uso del español* de María Moliner (1984) nos deja en la penumbra cuando define *Feminidad* como «Cualidad de lo femenino», y *Femenino* como algo que tiene que ver con la reproducción biológica.

A pesar de tantas contrariedades me atrevo a definir la *feminidad* como un conjunto variable de cualidades o características propias de los seres humanos, que en la división binario— patriarcal de la totalidad de rasgos mentales y emocionales propio del equipo psicológico de todas las personas, les fueron atribuidas y distribuidas a las mujeres, a la vez que les impedían de-

sarrollar y expresar la otra mitad, destinada ésta a ser adjudicada a los hombres, por su índole apta para el cometido del proyecto patriarcal de sociedad, basado en la jerarquización que hace posible el abuso de poder. La transgresión de un posible cambio de características de uno a otro sexo, se castigó con diversas penas, sea el ostracismo social, los castigos físicos, y en ocasiones la muerte.

Por supuesto que para llevar a cabo este reparto esquizofrenógeno era necesario que las características existieran realmente, porque ningún poder, por omnímodo que sea, puede «inventarse» el miedo o el valor, la capacidad de empatía o la hostilidad, por poner unos ejemplos. Estas cualidades, son buenas y necesarias en su totalidad, siempre que se experimenten o se manifiesten en las situaciones adecuadas. Es aquí donde un determinado modelo social las manipula y orienta hacia fines indeseables, teledirigidos y dolosos.

Véase ahora algo más sobre la *feminidad*.

La feminidad es a la vida y la organización social lo que el oxígeno a la respiración humana. Sin la contribución de lo femenino la existencia es imposible. Y no obstante la organización patriarcal de la sociedad consiste en su supresión. Lo masculino se impuso como el reinado de lo absoluto, y lo femenino fue desplazado con la madre, por medio del matricidio primitivo, al terreno del olvido y del no-ser. En psicología dinámica se le puede llamar a esto represión; en historia, invisibilidad de las mujeres; en política, ausencia de derechos civiles y políticos, o sea, discriminación total. El estado resultante es el androcentrismo.

La paradoja es que sin lo femenino, la parte femenina de la humanidad (su mirada, su escucha, su sentido ético, su apreciación singular de la realidad y su forma de participación en ella) la vida, insisto, no es posible. De modo que el orden patriarcal, horrorizado por las consecuencias de ese *vacío de poder* al que había abocado la desaparición de la Madre como figura simbólica de la feminidad en el mundo, se las compuso para contar con ella de forma amañada: «inventó» la feminidad. Del mismo modo que los dioses del Olimpo, con la complicidad de una diosa, recrearon con despojos de aquí y de allá la figura de Pandora, enviándosela a los humanos como si fuera una mujer bellísima, los Padres del patriarcado recrearon la feminidad y se la impusieron a las mujeres como un hábito, en el doble sentido de la palabra. Con aquellas partes de la

feminidad excluida a las que no podían renunciar, pero para las que ellos mismos no eran aptos (maternidad), y/o no deseaban asumir porque no entraba en sus planes de moldeamiento viril basados en la lucha y la conquista, como apuesta para un largo futuro (tareas de interior, cuidados materiales y emocionales de los demás, trabajos cuidadosamente seleccionados que ellas *podían* hacer aunque no tenían *por qué hacer*), compusieron una feminidad laboriosa, obediente, muda y ordenada en función de las circunstancias. Una feminidad *construida*.

Pero esta feminidad, imprescindible a pesar de haber sido construida *desde y por* lo masculino, es todavía una feminidad *de interior*, aquella que criticaba Martínez Sierra lamentando que la capacidad de heroísmo de las mujeres no traspasara nunca el umbral de sus casas. Faltaba la que saliera al exterior y se ocupara, más allá de la familia y el círculo de personas más próximas, de las relaciones intergrupales, de los intercambios a gran escala, de los problemas macrosociales y macropolíticos, macropsicológicos a su vez. Pero del exterior, del orden público, de lo general más allá de lo particular, ya se ocupaba lo masculino. Es más, ese era el territorio cultural del que se había apropiado para él solo. Pero que sin lo femenino tampoco podía subsistir; era el fin de la especie, porque los hombres solos, dejados a su única dimensión, en tanto que absolutistas sólo pueden morir y matar, matar y morir. En este caso, la feminidad no se construyó sino que se *imitó*. Esta vez fueron los hombres los que se disfrazaron de mujer como lobos con piel de cordero. Y surgieron las organizaciones piramidales de todas las religiones; la espiritualidad, la caridad, el consuelo, la esperanza, se encarnaron en varones que esgrimían «cualidades femeninas» sin tener que rebajarse a ser mujeres, que por otra parte no era posible que fueran realmente. Ante la ausencia de *feminidad verdadera*, las propias mujeres se arrebujaron alrededor de un supuesto manto protector, falsas maternidades que hacían más soportable la ausencia de la verdadera. En política, los socialismos vinieron también a prometer un mayor bien para la sociedad y las entidades culturales y caritativas, que van taponando las brechas de miseria e injusticia que un orden patriarcal provoca necesariamente, en el interior y en el exterior. La Cultura también toma forma simbólica de mujer, pero no es más que una marioneta movida por los hilos de lo masculino-patriarcal. La propia Declaración de Derechos Humanos tiene impronta femenina, mejorable por

supuesto, pero precisamente por esto se queda en una declaración de principios que por más adhesiones que reciba no son de obligado cumplimiento, como se puede observar en el mundo. Si lo fueran significaría que la Madre había vuelto, había recuperado la autoridad arrebatada. Pero lo femenino imitado lo es precisamente para que eso no se cumpla. Tampoco el Estado del Bienestar, referido sólo a una pequeña parte de la población humana, consigue salir adelante en su *imitación* de lo Femenino. Ni las ONG, caritativas porteadoras del orden patriarcal y agentes de control de aquellos que las subvencionan.

Lo femenino genuino también se da en la sociedad, pero se encuentra en estado liminar ya que no puede expresarse libremente. Se reconoce por unos cuantos indicadores que son otras tantas llamadas de alarma que ponen en peligro la hegemonía patriarcal. Por ejemplo, la *desvalorización del amor* en todas sus manifestaciones (respeto, cooperación, colaboración, solidaridad, empatía, simpatía, sensibilidad, caridad, piedad, comprensión, responsabilidad, etc.). Según el patriarcado el amor es ridículo, populista, no duradero, una farsa. Lo experimentan seres débiles, necesitados y dependientes. La hegemonía, por supuesto, sólo la puede mantener fomentando los valores contrarios. Las mujeres que manifiestan y ponen en práctica libremente las diversas cualidades del amor son invisibilizadas, ignoradas o menospreciadas. El poder masculino todavía detenta la facultad de hacerlo. No obstante, estos valores ganan terreno en la sociedad a medida que el orden patriarcal llega a su fin. Otro indicador importante es el *castigo* de conductas femeninas que remiten a su libertad sexual: penalización del aborto (IVE) y de la preferencia sexual no heterosexual. La disposición libre de su vida en este terreno. Un tercer indicador es *la agresividad* en sus múltiples formas (descalificación pública, adjetivación humillante, alusión a su lugar tradicional subordinado...) cuando la mujer se muestra en toda su plenitud ante interlocutores masculinos, desobedeciendo la feminidad *construida* que le haría aparentar inseguridad, inteligencia *minor* y falta de criterio propio. Agresividad que de hecho, aunque no de derecho, llega hasta el ataque físico y la muerte (violaciones, amenazas, malos tratos, asesinatos).

No hay que olvidar que movimientos sociales tales como el ecologismo, la objeción de conciencia, el pacifismo, el antimilitarismo, el antirracismo y otros, son deudores del feminismo y de la feminidad que dicho modo de estar y actuar en el mundo comporta. Estos grupos no han podido

hacerse un lugar en la sociedad sin pasar por la persecución patriarcal por medio de los indicadores citados: desvalorización (son desplazados), castigo, agresión. Sin que esto signifique que las mujeres feministas participen íntegramente de los planteamientos de los grupos citados.

La feminidad es un grado evolutivo entre la adolescencia y la virilidad, como ya supusieron Spencer, Schultz y otros.

MARAÑÓN, Gregorio, *Los estados intersexuales*.

M^a Reyes Laffitte al referirse a la feminidad en su libro *La mujer como mito y como ser humano* dice textualmente: «La desfeminización de la mujer no pone en peligro su verdadera feminidad. La que suelta, como un lastre, es sólo la que le había sido añadida o sobrepuesta por la tradición histórica».

Esta feminidad que es como un lastre del que hay que desprenderse sin correr peligro por ello, es en cambio, o se le parece mucho, a la *feminidad secundaria* que, según Freud, era la absolutamente necesaria para que la niña saliera de su complejo de Edipo totalmente normalizada. Es la que le hacía asumir que su órgano sexual principal era la vagina y no el clitoris y, como biología es destino, el suyo era el de ser esposa y madre. Freud no habló nunca de una *feminidad primaria*; antes de la *secundaria* había sólo un período de tiempo indiferenciado o de unisexo masculino. Esta versión, debido a la influencia cultural del personaje a lo largo de todo el siglo XX, es la que ha prevalecido en el común de las gentes: pedagogos, pediatras, jueces, médicos e intelectuales. Fue inútil que Karen Horney, contemporánea del «maestro» y mujer por más señas, defendiera la feminidad primaria, o sea, una feminidad que está ahí desde el principio, entreverada con la propia vida. Años más tarde, Nancy Chodorow (1978) critica a Freud porque éste define la feminidad como presencia o ausencia de masculinidad y no como «dos presencias distintas». Todo un avance. El propio Freud, como individuo, apetecía para sí de esta feminidad que es *como un lastre*. Su primer y principal biógrafo, amigo y colega, Ernest Jones, escribió en este sentido:

La función capital de la mujer, en su opinión, era la de un ser angelical que debía atender las necesidades del hombre y hacerle más cómoda la vida. Tanto sus cartas como su elección amorosa ponen de manifiesto que para él no ha-

bía más que un objeto sexual posible: una mujer dulce y femenina.» (*Vida y obra de Sigmund Freud*, Buenos Aires, Hormé-Paidós, 1981, 3ª ed., t. 2, p. 439)

No hay que olvidar que Freud es un hombre del siglo XIX, sin la visión de futuro que caracteriza a los genios, y que el feminismo, aunque lo tenía delante de los ojos, sólo le suscitó críticas adversas. En 1900 contaba ya cuarenta y cinco años de edad.

La psicología pronto llamó a la *feminidad secundaria* por su verdadero nombre: feminidad estereotipada, del mismo modo que a la masculinidad sobreimpresa en el varón. Los tests de masculinidad-feminidad, a pesar de su tosquedad, pusieron de manifiesto muchas cosas, como que una «feminidad» muy marcada podía estar asociada con una peor adaptación psicosocial. «La feminidad estereotipada contiene un elemento de incompetencia en su misma estructura» escribe Julia Sherman (1971) después de hacer una revisión sobre el caso. Hay algo de misterio (*sic*), continúa diciendo, en cómo y por qué las características mal adaptativas podrían llegar a formar parte de un ideal cultural. La respuesta es una suposición: mantener el equilibrio en las relaciones entre los sexos (1978, p. 87). Dicho de otra manera, para que las relaciones entre hombres y mujeres sean factibles, éstas tienen que disfrazarse de una segunda feminidad, y este disfraz psicológico, que luego da lugar a los roles y papeles correspondientes, es tan verdadero, aunque menos visible a simple vista, como el que los talibanes de Afganistán imponen a *sus* mujeres. Este último actúa en concreto y el de la sociedad occidental, en abstracto. Es la única — aunque no desdeñable — diferencia. He aquí la opinión del psicólogo jungiano Edward Withmont (1984):

Para el ego patriarcal sólo llegaron a ser aceptables las cualidades vivificantes maternalmente protectoras, de toda la amplia gama de cualidades femeninas. Había que refrenar y reducir la expresión libre de la instintividad más femenina, había que someterla a los objetivos patriarcales de procreación. (p. 169)

El menosprecio de lo genuino, el yin, o el *anima*, como se prefiera, y como consecuencia de las mujeres durante el patriarcado, sigue diciendo Withmont, fue debida a que se hizo preciso, en un tiempo pasado, separar el *ego* en formación, o sea, el yo individual-racional que empezaba a apuntar en las conciencias, del amplio campo de conciencia que venía dado por el mundo mágico-mitológico de aquel enton-

ces, protagonizado por las mujeres y su dinámica transformadora. Este sentido de la separación (como ruptura, creo yo) era ilusorio, pero válido de todos modos para aquellas mentes que así lo veían y creían. El sentido de la individualidad y de la libertad a través de la razón y la obediencia a la ley de Dios-Padre se hizo apremiante para la formación incipiente de la masculinidad, aunque para ello tuviera que pagarse un doble precio: la pérdida del contacto con la continuidad vida-muerte por un lado, y la experiencia del yo como un mundo extraño y absurdo. Y ahora, al final, la amenaza de destrucción colectiva cuando las leyes ya no sirven para justificar los impulsos sadomasoquistas instintivos de violencia y agresividad. (p. 179)

Se puede sintetizar diciendo, desde el lado femenino, que el afán compulsivo de hacerse una identidad el colectivo masculino, basada en la libertad y la racionalidad, no fue una superación o emancipación humana de un período anterior, en su conjunto, sino que se obtuvo sólo para una parte de los individuos a costa de bloquear el desarrollo normal de la otra parte, atribuyéndole una feminidad oscura y perniciosa e imponiéndole otra a conveniencia de los acontecimientos. El resultado final de este proceso, como señala Withmont, es la amenaza de destrucción colectiva que se cierne sobre la humanidad en este tránsito del siglo XX al XXI.

Hay un test de personalidad, el *Minnesota Multiphasic Personality Inventory* (*Inventario multifásico de personalidad de Minnesota*, debido a Hathaway y McKinley, 1967, más conocido por MMPI) que entre sus escalas, pensadas principalmente para explorar posibles anormalidades psicológicas, tiene una de masculinidad-feminidad que vamos a comentar. Consta de 60 ítems o preguntas, 55 de las cuales están codificadas en la misma dirección para ambos sexos: aficiones, actividades sociales, intereses laborales, sensibilidades, relaciones familiares. Una puntuación alta en varones es equivalente a una baja para las mujeres (la estructura cruzada a la que se refiere F. Héritier. (Véase **feminismo de exterior-feminismo de interior**). En ambos casos es un rechazo a la feminidad/masculinidad estereotipadas.

La descripción de sus respectivos perfiles de personalidad es, por lo menos paradójica. La guía práctica para este test debida a J.R. Graham (1977) dice lo siguiente:

A los varones con puntuación alta —rechazo del papel tradicional— pueden gustarles los niños y la cocina. Son inteligentes, ambiciosos y perseverantes. Tienen las ideas claras, son lógicos y organizados, con buen juicio y sentido común. Amantes de la paz, hacen concesiones para evitar enfrentamientos. Incluso en subgrupos con un alto grado de delincuencia estos hombres no muestran probabilidad de conducta delictiva.

Los varones con puntuación baja —muy masculinos— ponen un énfasis exagerado en la fuerza física y el valor. Son descritos como agresivos, vulgares, groseros y ordinarios (puede que cubran dudas sobre su masculinidad). Son vistos por los demás como «limitados en su capacidad intelectual». A veces pueden ser alegres, joviales, divertidos. Parecen ignorar sus valores sociales. (p. 52)

Con respecto a las mujeres, y según palabras del propio autor, hay comparativamente poca información disponible. (Hago notar que ésta es una prueba del androcentrismo en la ciencia.) De todos modos, las mujeres con puntuación alta, o sea, con rechazo del papel tradicional, son sociables, desinhibidas, seguras de sí mismas. No muy emotivas. Activas, vigorosas, asertivas. A veces pueden ser calificadas de poco amistosas. (p. 51) (Quien tiene respuesta asertiva no dice siempre *sí*.)

Las mujeres con puntuación baja —muy femeninas— se describen a sí mismas en función de un papel estereotipado. La exageración, como ocurre con los varones, hace sospechar que encubren dudas sobre su propia adecuación como mujeres. Pasivas, sumisas, condescendientes, quejumbrosas, pueden sentir lástima de sí mismas y encontrarse defectos. Limitadas, sensibles, idealistas. (p. 52)

De lo dicho aquí se desprende que cuando ellas y ellos se comportan según las expectativas sociales, el resultado es más bien desastroso. Groseros, vulgares, rígidos y poco inteligentes unidos con débiles, sumisas y quejicas. ¿Es la pareja socialmente deseable? En cambio, cuando ellas y ellos rechazan, se oponen, a la feminidad y masculinidad previstas, es cuando son personas de valía, cualitativamente interesantes.

La pregunta es: ¿por qué al poder le interesa que prevalezca lo negativo sobre lo positivo? Parafraseando al lobo del cuento podríamos decir: «para manipularte mejorr.»

Cabe añadir que el MMPI, con todas las características citadas, es un test de renombre universal que se sigue utilizando en todos los centros y gabinetes psiquiátricos y psicológicos, pero también que la escala M-F está actualmente bastante desprestigiada. De los varones que rechazan su papel tradicional se sospecha, con reservas, que puedan ser homosexuales. De las mujeres que se encuentran en el mismo caso, no se dice nada.

Sería injusto dar por terminada esta palabra sin aludir a un libro tan significativo en su momento y desde entonces como *La mística de la feminidad* de Betty Friedan (1962). Esta psiquiatra norteamericana alertó con esta obra a la sociedad de su país, y a aquellas otras que le seguían la pauta, sobre lo que ella denominó «el problema que no tiene nombre».

No es posible ignorar por más tiempo aquella voz, no hacer caso de la desesperación de tantas mujeres norteamericanas. No se trata de algo inherente a la condición femenina, a pesar de que lo digan los especialistas. El sufrimiento humano siempre tiene un motivo; quizá este motivo no ha sido encontrado por no haber sabido hacer las preguntas exactas o no haber insistido bastante (...) No es un asunto de pérdida de feminidad o de excesiva educación, o de exceso de trabajos domésticos. Es mucho más importante de lo que todos creen (...) Y no podemos dejar de escuchar por más tiempo aquella voz interior de las mujeres que dice: «Necesito algo más que mi marido, que mis hijos y mi hogar». (1965, p. 46)

Raya en lo patético la descripción de Friedan de cómo se impuso el diseño de lo que tenía que ser la feminidad después de terminada la guerra. Tener un hombre al lado, un novio, un marido, era la necesidad prioritaria —no extinguida del todo si hacemos caso del cine que nos viene de Estados Unidos—. La compulsión era tal que los matrimonios se fueron produciendo a edades cada vez más tempranas. A los doce años era bien visto tener novio. Se confeccionaban sujetadores con falsos senos de espuma de goma para aparentar un pecho que todavía por edad no se tenía. Los decoradores diseñaron cocinas de ensueño para las jóvenes esposas, en las que no faltaba de nada, y se mostraban luego horrorizados de que no obstante las mujeres se sintieran tan desgraciadas, sin que les bastara contar con los más avanzados electrodomésticos, que además el resto de mujeres del mundo no tenían. Dejaban los estudios para casarse, o se llevaban el marido a la Universidad, a la residencia de estudiantes donde se alojaban, con lo que no hacían vida de estudiante propiamente dicha.

Es en el propio año en el que Friedan escribe su libro que ella constata lo siguiente: Cada vez hay más mujeres que se plantean esta pregunta. Como si volvieran de un coma: «¿Dónde estoy?», «¿Qué hago aquí?» (p. 95).

El progreso, que conduce finalmente hacia el más alto nivel humano, es fácilmente bloqueado: por ejemplo, por la privación de una necesidad más baja, como la necesidad del alimento o la sexual; bloqueado también por la canalización de toda la existencia hacia esas necesidades inferiores, rehusando reconocer que existen otras superiores. (p. 350)

En nuestra civilización el desarrollo de la mujer ha quedado bloqueado al nivel psicológico y, en muchos casos, no se reconoce otra necesidad superior a la amorosa o de satisfacción sexual. Incluso la necesidad del auto-respeto, de la propia estimación y de la estimación hacia los demás —el deseo de confianza en sí mismo, de realización, de suficiencia, de dominio y competencia, de confianza frente al mundo y el de independencia y libertad— no se le reconocen abiertamente a la mujer.

(...) Se sabe, es un hecho probado, que el hombre siempre ha buscado el conocimiento y la verdad, incluso haciendo frente a los mayores peligros. Además, recientes estudios sobre individuos psicológicamente sanos han demostrado que esta búsqueda, esta preocupación por cuestiones superiores, es una de las características definitorias de la salud. (p. 351)

Una muestra de la actualidad del tema que aborda Betty Friedan es el reciente libro de Carmen Alborch: *Solas*.

Véase: **feminismo de exterior-feminismo de interior**, ONG,

Referencias bibliográficas

- ALBORCH, Carmen (1999), *Solas (Gozos y sombras de una manera de vivir)*, Madrid, Temas de hoy.
- BARDWICK, Judith M. (1971), *Psicología de la mujer*, Madrid, Alianza Editorial, 1976.
- FREUD, Sigmund (1933), «La feminidad» (Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis), *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1972, 9 Tomos, T. VIII, pp. 3164-3178.
- FRIEDAN, Betty (1962), *La mística de la feminidad*, Barcelona, Sagitario, 1965, Prólogo de Lili Álvarez (Hay ediciones posteriores).
- GRAHAM, J.R. (1977), *MMPI: Guía práctica*, México, El Manual Moderno, 1987.
- LAFFITTE, M^a Reyes (1952), *La mujer como mito y como ser humano*, Madrid, Ed. Taurus, Cuad. Taurus n^o 33.
- SAU, Victoria (1988), «La construcción del yo femenino: hacerse a sí misma», VV. AA. *Congreso de Mujer y Realidad Social*, Bilbao, II Congreso Mundial Vasco, pp. 89-104.
- SHERMAN, Julia A. (1971), *Psicología de la mujer*, Madrid, Marova, 1978.
- SULLEROT, Evelyne (dir.) (1978), *Le fait féminin*, París, L'Arthème Fayard (T. c. *El hecho femenino*, Barcelona, Argos-Vergara, 1979).
- WITHMONT, Edward (1982), *Retorno de la diosa*, Barcelona, Argos-Vergara, 1984.

Feminismo de exterior-Feminismo de interior¹

El pensamiento dualista o binario, que la antropóloga francesa Françoise Héritier (1978) encontró en sus estudios sobre el funcionamiento del modo de pensar en la sociedad *samo* (Alto Volta), basado en las categorías *frío* (femenino) y *caliente* (masculino), no es propio sólo de dicho pueblo africano sino que es un modelo universal de pensamiento, tan antiguo por lo menos como el libro de metafísica china *Y Ching* (Libro de los cambios), que data de más de cuatro mil años. El *yang* y el *yin*, el bien y el mal, la derecha y la izquierda... El hombre y la mujer. Pero hay algo más. Como entre los *samo*, cada categoría depende del correcto ejercicio de la otra, y esa mutua dependencia garantiza el buen funcionamiento de las cosas: fertilidad humana, cosechas, transcurso de las estaciones, salud y enfermedad, etc. El género funciona según este modelo dualista de pensamiento; de ahí que los estudios del género hayan sido y sean todavía necesarios para comprender hasta el fondo la realidad que las mujeres desean transformar.

El constructo *género* es introducido en psicología en 1972 por los autores J. Money y A. Ehrhard para expresar la traslación de las diferencias sexuales biológicas al campo de la identidad personal y el comportamiento. Así lo entendió también el prestigioso psicólogo inglés H. J. Eysenck —lo que no le exime de sexismo— en 1973, y la antropóloga cultural norteamericana Gayle Rubin en 1975.

En 1988 V. Sau definió el género según cuatro categorías o características. Tres de ellas son de conocimiento común: 1) sólo hay dos géneros, tantos como sexos; 2) los géneros están jerarquizados, de modo que uno de ellos, el masculino, se encuentra en posición dominante; 3) la estructura de los géneros es invariable en el tiempo y en el espacio en el seno de la sociedad patriarcal. Es decir, la jerarquización, bajo cualquiera de las formas que adoptó y adopta tanto en el plano temporal como en el espacial, se mantiene. Sau formuló, sin desarrollarla al darla por obvia, una cuarta característica del o los géneros: su cualidad de **vinculante**. («Re-

1. Este trabajo fue presentado por primera y única vez antes de ahora en el V Encuentro de Formación Feminista organizado por el Instituto Andaluz de la Mujer, que tuvo lugar en Baeza en octubre de 1998.

flexiones sobre la discusión teórica sobre el doble concepto de sexo-género», II Jornadas por una educación no sexista, CEPS de Aragón, Rioja y Navarra, Ejea de los Caballeros, 1988.) Y así quedó recogido en la segunda edición del *Diccionario Ideológico Feminista (DIF)* en 1990, en la entrada correspondiente.

El concepto empieza a tomar cuerpo en 1997, en el artículo «Adónde va el feminismo» publicado en la revista *Meridiana*, 5, pp. 40 y 41.

Véase primero cómo define el *Diccionario de uso del español* (María Moliner, 1984) los conceptos **vínculo** y **vincular**:

Vínculo: Algo que une una cosa a otra. En lenguaje corriente actual se aplica sólo a cosas inmateriales: «vínculos espirituales» (de sangre, de parentesco, históricos, raciales).

Vincular: Unir con vínculos una cosa a otra. Hacer depender una cosa de otra determinada, de modo que ha de correr la misma suerte que ella.

En el patriarcado es el hombre quien vinculó a su destino el de las mujeres sin su consentimiento. Y para que se cumpliera el destino masculino así proyectado era necesario, imprescindible, que ellas, las mujeres, le hicieran de acólito, que cumplieran aquella parte del programa masculino que ellos no querían y/o no podían llevar a cabo.

Como el proyecto femenino propiamente dicho no ha existido, por las buenas o por las malas, que de todo hubo, las mujeres cumplieron el mandato bíblico del *Génesis*: ser la *ayuda* del varón. Y al participar a través de los tiempos, en calidad de *ayudantes*, en un proyecto que les era ajeno, llegaron a creer que era *su* proyecto, y han corrido la misma suerte que ellos en cada caso, aun reconociendo que se mantenían las diferencias de sexo-género en su contra. Derrotados ellos en las guerras, ellas, *además*, han sido violadas. Vencedores ellos en las guerras, ellas, *además*, han perdido derechos adquiridos antes o durante las mismas. «Correr la misma suerte...», esa ha sido la trampa.

El proyecto de destino patriarcal masculino tiene un punto de partida muy débil: la supuesta superioridad del hombre sobre la mujer. Al tratarse de un supuesto cultural, establecido por la parte dominante del dúo (**vinculante-vinculada**), había que demostrarlo permanentemente y a dos bandas: superioridad para él, inferioridad para ella.

Demostración continua: ésta ha sido la tarea de la filosofía, la litera-

tura, la religión a través de sus Iglesias, y la cultura en general a través de los siglos.

Pero si se abandona el rol vinculante ellos quedan reducidos a su tamaño natural y la superioridad se vuelve normalidad. Es decir, desaparece como seña de identidad de un sexo-género por comparación con el otro, en un sistema de valores no legitimado por toda la población sino sólo por aquella mitad que busca y encuentra en ello su propio beneficio.

Hay mujeres que piensan que el patriarcado ha terminado. Dicho desde el discurso anterior, que el **vínculo** se ha roto. Virtualmente, es posible. En alguno de mis textos cité la frase de un pensador alemán del siglo XIX recogida por Bebel en *La mujer* que dice así: «El día que el hombre sea conocido, su imperio desaparecerá». El momento ha llegado. El hombre patriarcal y el orden patriarcal por él creado ya nos son conocidos a las mujeres. Hemos leído, estudiado e interpretado todos los discursos que sobre ellos mismos y sobre nosotras escribieron, convencidos de que nunca caerían en nuestras manos. Nuestro pensamiento se ha emancipado del suyo, nos hemos salido de debajo del paraguas. Pero, ¿quiere esto decir que el peligro ha pasado, que nuestras vidas reales y concretas ya no están sujetas al modelo en ningún sentido, condición *sine qua non* para que la emancipación sea real y completa? Es obvio que esto no es así y de ello tenemos por desgracia pruebas constantes. Las piedras del desmoronamiento caen de forma indiferenciada y también sobre las propias mujeres. Y además, no olvidemos que ellos tienen todavía las armas, el dinero y las leyes.

Siguiendo con el pensamiento binario, después del concepto bipolar *superior-inferior*, el modelo patriarcal desarrolla como segundo más importante el de *exterior-interior*, una distribución del espacio real, trascendible al simbólico, en función del género y que se adecúa a la posición dominante masculina. Como en la bipolaridad *Masculino-Femenino*, *Exterior* es el polo dominante de modo que el *Interior* es sólo una desviación del primero, o un residuo, *lo que no es exterior*. Refiriéndose a las sociedades del Antiguo Régimen, la teoría ecológica de la Escuela de Chicago dice que el espacio se dividía en «áreas naturales» basadas en la diferenciación de roles existentes en función del género y asumidas culturalmente por ambos sexos, si bien considerando superiores aquéllos desempeñados por los hombres (M. Alcañiz, 1995, pp. 45-55).

Del reparto del espacio según el sistema sexo-género tenemos referencias históricas tanto respecto al harén oriental como al gineceo griego, hasta el más resabido refrán castellano que dice «la mujer, la pata quebrada y en casa». El *interior*, vinculado por la fuerza a un exterior que lo controla, pues es el que decide dónde están los límites. Bien está que, como nos dice Alcañiz (1995), los estudios sobre movimientos de población actuales —migraciones— revelen importantes cambios al respecto, debido especialmente a la incorporación masiva de las mujeres al trabajo, y al paso de una sociedad rural a otra urbana, me permito añadir. Pero he aquí que lo real se proyecta en lo simbólico y éste a su vez retorna lo recibido, a su modo y manera, a lo real, en un proceso de realimentación imparable. De modo que en la actualidad, en cualquier manual de psicología diferencial de los sexos, *exterior* e *interior* concuerdan analógicamente con *masculino* y *femenino* respectivamente.

En 1968 el psicoanalista norteamericano Erik H. Erikson publicó un trabajo sobre la identidad de las mujeres y el sentido de *espacio interior* en virtud del cual desde niñas preferían los espacios acotados, cerrados. El texto le fue refutado por las feministas del momento, especialmente por Kate Millet (1969) y Elisabeth Janeway (1971). Erikson se defendió del ataque en 1975, en un escrito titulado «Una vez más el espacio interior», alegando que no había sido bien interpretado. De todos modos siguió expresando lo siguiente:

Las diferencias de sexo en el uso del espacio de juego (había realizado una investigación con niños y niñas de corta edad) correspondían a la morfología de la diferenciación genital: en el varón, un órgano externo, de carácter eréctil e invasor, que sirve para la canalización de las móviles células de espermatozoides; en la hembra (*sic*) órganos internos, con accesos vestibulares, que conducen a un ovario expectante. (1979, p. 272)

A lo largo de las épocas, sigue diciendo Erikson, las mujeres han consentido una *acentuación* de su espacio interior y una *explotación* en aquellos roles en los que estaba «inmovilizada, infantilizada y prostituida», extrayendo de ello como mucho lo que en patología se define como «beneficios secundarios». Claro que los hombres también han pagado caro, añade, con grandes penalidades, las imágenes de heroísmo, deber y trabajo. Erikson no se separa, como está mandado, del biologismo, pero sí del pesimismo de Freud como él mismo indica. Partidario de la igualdad

de oportunidades para las mujeres, ya que no sólo se cultivó en ellas una cierta «dirección interna» sino que también se las forzó a abandonar su vigor locomotriz y la capacidad de iniciativa social e intelectual. Con los chicos, por otro lado, se hizo lo mismo sólo que a la inversa. Aquí puede observarse la inversión que se establece siempre entre los sexos, a la que Françoise Héritier denomina «estructura cruzada» y califica de «escándalo primario».

La solución sería para Erikson *desacentuar* en cada sexo lo excesivo.

El siguiente par antitético (que no por *par* son dos, puesto que es una estructura bipolar de *una sola dimensión* que se expresa sobre una línea en la que cada polo se define por comparación al otro, teniendo en cuenta que uno es dominante, generalmente el que se enuncia primero, de donde el concepto de *vinculación*) es el de *público-privado*. La casa es ámbito *privado*; la calle es *pública*. Lo que ocurre en el interior de la casa es *privado*; lo que ocurre en el exterior, extramuros de ella, es *público*. Algo es importante cuando es de interés *público*. Las mujeres, en tanto que esposas, hijas u otras familiares pertenecen a la vida *privada* de los hombres y ellas mismas son garantes y guardianas de dicha privacidad. Pero lo *privado* por sí mismo no tiene garantías. Las mujeres están inermes frente a los hombres en los ámbitos *privados*. Y en cambio, y sin que sea una paradoja aunque lo parezca, los hombres están incómodos en el área de lo *privado*, porque allí se pone de manifiesto la intimidad con la mujer, que ellos controlan desde el exterior pero que en el interior aparece con toda su crudeza atravesada por las relaciones de poder, situación inexplicable a veces para los propios varones, nacidos y crecidos en el orden patriarcal pero ignorantes de las coordenadas del mismo.

La teoría feminista rompió con la dicotomía *público-privado*, donde *público* equivale también a *político*. Pero la realidad rueda todavía sobre estos raíles, y en mucha mayor medida en sociedades no occidentales.

General-Particular y Familia-Sociedad son dos parejas de dimensiones bipolares que guardan entre sí un gran paralelismo.

El hombre, social y políticamente, está interesado en los asuntos *generales*, mientras que deja lo *particular* a las mujeres. Él se ocupa de lo que ocurre en los grandes laboratorios farmacéuticos y ella es quien va a la farmacia a comprar el jarabe para la niña o el anciano. Ellos se ocupan de qué clase de semillas hay que sembrar, y ellas van al mercado a comprar

de lo que haya. Ellos deciden los precios; ellas distribuyen como saben y pueden el poco o mucho dinero para las compras. Está más valorada la vida de la ciudad en su conjunto que la de sus ciudadanas y ciudadanos, pero a la vez los asuntos locales son menos importantes que los de la región, y éstos que los del país. Las entelequias a las que conduce el interés *general*, despegadas de lo *particular*, se deshumanizan y dejan de ver a las y los particulares como seres humanos, pareciéndose mucho más su mirada a la del personaje que interpretó Orson Wells en *El tercer hombre*, desde lo alto de la noria.

Hegel colocó a las mujeres del lado de la *familia* y a los hombres del lado de lo *social* y *político*. Al papel de las mujeres en la familia le confirió una importancia y eticidad propias, pero la verdad es que la familia es una institución masculino-patriarcal gobernada desde el exterior, pero con una «ama de llaves» más o menos eficaz según los casos, en el interior. Cuando se dice que en la familia *reina la mujer*, la realidad es que ella flota en su interior como un barquichuelo en el magma de lo *social*, penetrada por él en un proceso de ósmosis permanente. Si hay miembros de la *familia* en el paro, si el dinero no alcanza, si la educación no es de la calidad que debiera, si la salud de sus miembros no encuentra la atención debida, ¿dónde queda el poder de su realeza? Siguiendo con la metáfora, la mujer *reina pero no gobierna*, es decir, es una figura honoraria.

Cuando Antígona discute con su tío materno Creonte su derecho a enterrar a su hermano, el que pertenecía «al otro bando», ella representa todavía sus derechos en la *familia*, pero él, aun al precio de las vidas de sus familiares supuestamente más queridos, representa la razón de Estado, el poder *social* y *político*, y no sólo reitera la prohibición sino que condena a Antígona a muerte.

Haciendo abstracción de todo lo dicho hasta aquí me permito afirmar que hasta ahora las mujeres han hecho más feminismo de *interior* que de *exterior*, y en esto han seguido las pautas que les venían impuestas por la propia estructura patriarcal. La revolución, en principio, desde dentro, porque el dentro era más suyo que el fuera, lo particular estaba más a mano que lo general, lo privado urgía más que lo público. Posiblemente sea esta revolución desde dentro la que pueda ser el motor que transforme verdaderamente las cosas. Lo importante es que lo que antes eran extremos desvalorizados de otras tantas dimensiones bipolares, ahora las

mujeres los han **desvinculado** del polo dominante y les han dado valor genuino, los han hecho autónomos. Y en esto han intervenido por igual tanto el feminismo llamado de la igualdad como el que se autodenomina de la diferencia.

El divorcio, el derecho a la interrupción del embarazo, el desarrollo de los temas de salud, la denuncia de la educación sexista y los pasos en coeducación, la crítica al sexismo en el lenguaje, la discriminación positiva, la puesta sobre la mesa de realidades como el acoso sexual y los malos tratos... La denuncia del orden patriarcal en suma. En estas áreas pienso que ha dominado el feminismo de la igualdad, no entendido como búsqueda de la homologación con los hombres, y menos en el estado actual en que se encuentran, sino en aquello que no es masculino ni femenino, sino sencillamente humano. Paralelamente muchas mujeres han trabajado la diferencia —en el fondo, abandonar la simbiosis, la trampa de estar vinculadas al *proyecto-hombre*— para trabajar su propia subjetividad, para autodescubrirse como seres-mujeres autónomas, para cambiar lo que era fusión —resultado de la fagocitación, diría— por una posible relación, que siempre requiere que sean al menos dos. Éste, a mi entender, es el feminismo de la diferencia. Los grupos de autoconciencia, el rescate de la autoridad femenina, la recuperación de una genealogía propia...

En ambos casos, sin embargo, las mujeres se ocupan exclusivamente de cuestiones que afectan al *interior* del colectivo femenino. Cuestiones específicas, primordiales, pero que a veces pueden dar la sensación de cierre a todo lo demás. Mujeres en las ONG, Madres de la Plaza de Mayo, Mujeres de Negro, pueden ser indicadores de una cierta apertura al *exterior*. Todavía quedan muchos problemas de *interior* sin resolver, pero las condiciones políticas y psicosociales ya permiten asomarse al *exterior* y no dejárselo a los hombres exclusivamente.

En una entrevista a la filósofa Victoria Camps, con ocasión de la publicación de su libro *El siglo de las mujeres*, ella hizo una alusión a este tema. La pregunta era la siguiente:

P. —¿Sólo las mujeres pueden representar los intereses de las mujeres?

R. — Nadie puede expresar los problemas de un colectivo como alguien de ese colectivo, pero el problema es que se puede acabar creyendo que la función de la mujer en la política es ocuparse sólo de sus asuntos. (Justo Barranco, *La Vanguardia*, 6 de agosto de 1998, p. 26)

Más allá de los feminismos de la diferencia y de la igualdad, otra dicotomía, el marco psico-socio-cultural y político de *interior* y *exterior* explica mejor tanto la realidad ya existente como el camino a seguir. Al no ser excluyentes, sino ambos buenos y necesarios, permite transformar un orden simbólico *vinculante* en otro nuevo en el que los dos términos permiten saber dónde se está o qué se está haciendo en cada momento, de modo que puedan ser manejados a conveniencia por las mujeres, y por los hombres que entren en relación con ellos, sin que se correspondan con la dimensión bipolar masculino-femenino. Sólo así se produce el último paso de la desvinculación, y no sólo en el plano conceptual sino también en el político en su más amplio sentido.

Porque ¿acaso el planeta es propiedad del colectivo masculino, de modo que pueden hacer, bajo el signo político que sea, lo que a su exclusivo parecer y conveniencia les venga en gana? ¿Van —o vamos— a ejercer las mujeres sólo de protestonas? Hay que gestionar no sólo la marca de la lavadora y del lavaplatos, o el gasto en consumo energético de casa; hay que pronunciarse políticamente sobre la utilización de la energía nuclear, los residuos radioactivos, las minas antipersonales, la deforestación de zonas vitales para la salud ambiental, la experimentación con humanos y animales, por no citar más que unos pocos ejemplos. Y en cuanto a las decisiones económicas y políticas, ¿acaso estamos conformes con la política neoliberal que pone las personas al servicio del dinero en lugar del dinero al servicio de las personas? ¿Qué decir de la pena de muerte, en vigor en países llamados democráticos? ¿No es prioritario erradicar el analfabetismo en el mundo, o sólo han de ir a la escuela las hijas e hijos de cada cual? ¿Se quiere la guerra como forma *borderline* de dar solución a los conflictos, que por supuesto seguirá habiendo incluso más allá del patriarcado?

Los cambios deseados nos afectan personalmente, pero se trata de abordarlos desde el interior y desde el exterior, desde casa y desde fuera de ella, desde lo privado y desde lo público. Pongamos la conjunción copulativa «y» donde había la adversativa «o». El ser humano es una totalidad y no vale decir que el sistema respiratorio es más importante que el circulatorio o al revés. Sabemos que los cambios no se producen en un abrir y cerrar de ojos, pero si el feminismo de exterior fuera comprendido y asumido por las mujeres con la misma intensidad y eficacia con que

lo han hecho con el de interior, seguramente estaríamos iniciando una etapa de transformación a corto, medio y largo plazo como no se ha visto en la historia. Y el fin del patriarcado ya no sería un pensamiento, un deseo virtual, sino la realidad misma. Porque ese viejo orden no sólo afecta en lo íntimo y emocional sino también en lo social y político, áreas que tienen asimismo sus propias emociones. De otro modo, el colectivo femenino, emancipado intelectual y afectivamente, capaz de pensar el mundo desde coordenadas propias, podría quedar encerrado en un espacio propio (?) pero limitado, asediado por un exterior hostil y peligroso, cada vez más peligroso, que hostigaría continuamente ese *interior* idealizado.

Véase: **autoridad, complicidad, derechos, lenguaje, minorías activas.**

Referencias bibliográficas

- ALCAÑIZ, Mercedes (1995), «Consecuencia del cambio de roles en la relación género/ espacio», Constanza Tobio y Concha Denché (eds.), *El espacio según el género. Un uso diferencial?*, Madrid, Universidad Carlos III, pp. 45-55.
- AMORÓS, Celia (1997), *Tiempo de feminismo*, Madrid, Cátedra, Col. Feminismos, p. 41.
- ASTELARRA, Judith (1986), *Nosotras podemos: otra visión política*, Barcelona, Icaria Ed.
- CAMPS, Victoria (1998), *El siglo de las mujeres*, Madrid, Cátedra, Col. Feminismos, p. 45.
- DUVERGER, Maurice (1955), *La participation des femmes à la vie politique*, París, Unesco.
- ERICKSON, E.H. (1975), «Una vez más el espacio interior», *Historia personal y circunstancia histórica*, Madrid, Alianza Editorial, 1979.
- EYSENCK, H.J. (1973), *La desigualdad del hombre*, Madrid, Alianza Universidad, 1981.
- FAURE, Christine (1985), *La démocratie sans les femmes*, París, PUF.
- HÉRITIER, Françoise (1978), «Fecundidad y esterilidad: la traducción de estas nociones en el campo ideológico en el estadio precientífico» y «Entrevista con F.H.», Evelyn Sullerot (ed.), *El hecho femenino*, Barcelona, Argos-Vergara, 1979, pp. 264-290. (También se encuentra en F. Héritier, *Masculino/ Femenino*, Barcelona, Ariel, 1996, cap. III)
- KELLY, Petra K. (1983), *Luchar por la esperanza*, Madrid, Debate, 1984.
- LUNA G. Lola y VILANOVA, Mercedes, eds. (1996), *Desde las orillas de la política*, Barcelona, SIMS, Universidad de Barcelona.
- Mac KINNON, Catharine A. (1989), *Hacia una teoría feminista del Estado*, Madrid, Cátedra, 1995.
- MONEY, John y EHRHARD, Anke A. (1972), *Man & Woman-Boy & Girl*, Baltimore, Universidad y Hospital Johns Hopkins (T.c. *Desarrollo de la sexualidad humana*, Madrid, Morata, 1982).
- NASH, Mary, ed. (1975), *Mujeres libres (1936-1939)*, Barcelona, Tusquets, col. Acra-

cia.

- RANDALL, Margaret (1980), *Todas estamos despiertas*, Madrid, Siglo Veintiuno.
- REGUANT I FOSAS, Dolors (1996), *La mujer no existe*, Bilbao, Maite Canal Editora.
- ROSSANDA, Rossana (1979), *Las otras*, Barcelona, Gedisa, 1981.
- TRISTAN, Flora (1840), *Promenades dans Londres*, París, Maspero, 1978.
- VALCARCEL, Amelia (1997), *La política de las mujeres*, Madrid, Cátedra, Col. Femenismos, p. 38.
- WITTIG, Mónica (1969), *Les guèrilleres*, París, Editions de Minuit.

G

Génerolecto

A pesar de lo conocidas que son las diferencias lingüísticas entre mujeres y hombres, tanto en el uso gramatical de la lengua como en los contenidos de los y las hablantes, con una abundante bibliografía, nacional y extranjera, al respecto, es interesante conocer este concepto que nos presenta Gabriela Castellanos (1999) y que se debe a la sociolingüista norteamericana Deborah Tannen.¹ Estudios realizados en personas de clase media en Estados Unidos, y también en culturas diferentes, dieron lugar a conclusiones que Castellanos, profesora de Universidad en Colombia, considera aplicables a su país puesto que «el sistema de género es algo tan arraigado en nuestra civilización occidental que culturas nacionales diferentes comparten muchas de sus características» (p. 144).

D. Tannen postula la existencia de dos *génerolectos* o estilos discursivos relacionados culturalmente con los géneros femenino y masculino. El sexo biológico no tiene que coincidir forzosamente con uno u otro, pero sí se observa la tendencia de los varones a utilizar el génerolecto masculino y las mujeres el femenino. En realidad es una elección voluntaria ya que ambos sexos son capaces de usar el estilo del género «contrario» cuando la situación lo permita o lo requiera.

El *génerolecto* masculino, sea que lo use un hombre o una mujer, expresa una relación con un mundo jerarquizado, en el cual se busca ascender y se evita descender; la actuación lingüística expresa la defensa frente a los demás del grupo de iguales y el temor al fracaso. Su lógica es

1. TANNEN, Deborah (1995) *Women and Men in the Workplace: Language, Sex and Gender*. New York, Avon Books.

preservar la independencia personal. Ante los conflictos se apela con frecuencia a la confrontación directa, al enfrentamiento y la resistencia. La estrategia confrontacional puede llevarse demasiado lejos, en cuyos casos se espera que se afronten las consecuencias, que pueden incluir la violencia física (145).

Desde el *génerolecto* femenino, lo adopte una mujer o un hombre, el mundo se ve como una red de relaciones interpersonales en el que la persona está inmersa. La meta general es establecer lazos interpersonales fuertes y duraderos. Lo que más se valora: las conexiones. Se temen el aislamiento y la soledad. El acercamiento afectivo y la intimidad con el otro/a es uno de sus valores más preciados. En caso de conflictos interpersonales se recurre a la conciliación y/o el disimulo. Esto tiene el inconveniente de llevar al distanciamiento, en ocasiones, para evitar el conflicto de frente. Quienes usan este génerolecto están mejor predispuestos a pedir disculpas, a asumir responsabilidades que no siempre les conciernen, y no se avergüenzan de preguntar aquello que no saben (p. 146).

En un estudio sobre la comunicación oral como una forma de organización social, la antropóloga Marjorie Harness Goodwin (1995) encontró que las niñas y mujeres jóvenes aprenden rápidamente que obtienen mejores resultados en la conversación si presentan sus ideas ante el grupo de pares como sugerencias en vez de como órdenes, y si ofrecen razones en apoyo de sus sugerencias en términos del bien del grupo. De lo contrario corren el riesgo de que se las considere «mandonas» y se rechace su propuesta (p. 146).

Gabriela Castellanos concluye diciendo que el reto al que las mujeres nos enfrentamos es defender los rasgos más positivos de nuestro estilo femenino, pero a la vez optar por la autonomía y la independencia (p. 149).

El feminismo científico no deja de acuñar nuevas palabras-concepto, capaces de dar cuenta de la realidad mirada por fin con cuatro ojos y no sólo con dos, bizqueantes por añadidura. El *génerolecto* es la plasmación, en los estilos de expresarse, de los estereotipos de género ya conocidos. Resalta una vez más la necesidad patriarcal de que «lo femenino» se exprese de algún modo, porque el mundo, dejado exclusivamente del lado de «lo masculino» vemos que conduce desde la estratificación jerárquica hasta la confrontación violenta, incluida la muerte. Pero el punto de vista femenino en un mundo mal compartido, así como el respe-

to y consideración al otro, deseable en principio, cuando no emanan de la propia autonomía de las mujeres se convierten de sentimiento en sentimentalismo, y de cualidad en defecto. Y para esa autonomía es necesario sentir y pensar desde y para una misma. Porque es una aptitud, sí, pero si el colectivo correspondiente la desarrolla por obligación y porque de ello depende su estar en el mundo, según lo entiende la parte dominante de la humanidad, en ese caso se ha producido una hipertrofia de dicha aptitud-cualidad, algo así como un crecimiento desmesurado y falto de criterio. Al mismo tiempo deja el paso cerrado a la autonomía e independencia que son cualidades intrínsecamente humanas y no varoniles como los hombres han hecho creer después de usurparlas, y con cuyo argumento atacan los avances de las mujeres. La ambigüedad del génerolecto femenino es fácil de desmontar si pensamos racionalmente: el patriarcado necesita de los «valores» femeninos para que su propio mundo criminal no se venga abajo sepultándole a él mismo bajo las ruinas (v. **feminidad**); puesto que el orden patriarcal consiste en excluir a las mujeres de la gestión y decisión sobre los asuntos del mundo, no puede valorar los valores femeninos que en cambio necesita, y lo que hace es imponérselos por la fuerza y desvalorizarlos al mismo tiempo. Así, cuando se alaba a una mujer o a un colectivo «femenino» por su dedicación al bien de los demás, lo que de verdad se le dice es lo siguiente: *te doy permiso para hacer lo que haces porque me hace falta pero lo que sí valoro es tu gran capacidad de desvalorización de ti misma y tu entrega pasiva a mi proyecto unisexual de mundo*. No hay mujeres más ridiculizadas por el sistema que las damas dedicadas a la caridad; las muy religiosas, llamadas peyorativamente beatas; las postulantas, etc. Pero en el otro extremo se les puede dar incluso el Nobel de la Paz como a la madre Teresa de Calcuta, porque avalan la imagen de que el mundo es desgraciado porque la Madre Naturaleza lo ha querido así, es una fatalidad contra la que no hay nada que hacer, y en cambio alguien tiene que limpiar tanta sangre y tanta porquería como la que los hombres dejan en su recorrido. El sencillo, por cotidiano, ejemplo citado más arriba de la antropóloga Harness da la medida de lo que se está diciendo.

También en España puede observarse el fenómeno de los *génerolectos*. Especialmente en el medio académico las mujeres usan el masculino; de

lo contrario serían criticadas por ello. La competitividad, el no pasarse información, el hablar más y más alto son algunas de las características. En las reuniones de alto nivel de las empresas, o de los medios de comunicación, sucede lo mismo.

La propia Deborah Tannen, en otra de sus obras (1998) relata que preguntó en una ocasión a una periodista que la entrevistaba cuáles eran sus sentimientos cuando tenía que desplegar una actitud agresiva hacia su entrevistado. Además de procurar ser comprensiva en esos casos, la periodista añadió que cuando se trataba de un sujeto que ella consideraba mezquino o merecedor de las críticas que recibía, no se sentía incómoda por tener que hacerle preguntas más o menos punzantes, como en una ocasión en que tuvo que entrevistar a un sujeto que «no condenaba el racismo». En aquella ocasión, le confesó la periodista, «no me costó demasiado ser beligerante porque me salía del corazón» (p. 230).

En resumen, los *génerolectos* acuñados por Deborah Tannen se corresponden en psicología de la personalidad a los estereotipados roles sexuales en el interior de la familia «recomendados» por el muy ortodoxo Talcott Parsons (Parsons y Bales, 1955): el «instrumental» para el padre y el «expresivo para la madre», por supuesto, incompatibles. El primero es el adecuado para quien ha de proveer de bienes materiales a la familia; el segundo expresa la vida afectiva de un interior en el que no hay competitividad alguna puesto que el hombre tiene para sí el «exterior» y la mujer el «interior», lo cual impide el choque. Aunque esta fue la «regla de oro» para la familia norteamericana de posguerra, el modelo se extendió al resto de la familia occidental. De modo que cuando las mujeres han salido al exterior, lo han encontrado saturado de génerolecto masculino, mientras que el que les había correspondido a ellas, a pesar de sus ventajas, también está saturado en muchas ocasiones de falsa feminidad, lo cual coincide con la conclusión (*supra*) de Gabriela Castellanos.

¿Es posible que todo un país, más allá de sus subdivisiones internas, tenga como estilo dominante el de uno u otro génerolecto? Desde este punto de vista se podría decir que hay países de decantación masculina y otros de decantación femenina, sin obstáculo de su patriarcalismo interno, y cruzar este dato con el de la correlación de fuerzas que tienen establecidas entre sí es, cuanto menos, sugerente.

También los *géneros* se corresponden bastante fielmente con los dos estilos de lenguaje propios de los dos hemisferios cerebrales. (Watzlawick, 1977) El *digital* para el izquierdo, y el *análogo* para el derecho. El primero, considerado el de la cultura, se utiliza en ciencia, investigación, para explicar. Es el de la razón y la lógica. Puede expresar las partes diferenciadas de un todo y contiene algo tan abstracto como la negación (no, nadie, nunca, etc.) que no tiene representación visual. El *análogo*, en cambio, se utiliza en la vida cotidiana, la literatura y la poesía. Conecta directamente con la realidad, y es holístico, o sea que tiene la comprensión unitaria de conjuntos complejos, configuraciones y estructuras. No contiene la negación. Tiene que ver con las relaciones interpersonales de carácter afectivo. Los dos lenguajes son importantes y necesarios para la vida y ambos están a disposición de hombres y mujeres, pero a estas alturas ya se habrá sospechado que la socialización según el sexo se ha hecho para que el *digital* fuera dominante en los varones (poetas y artistas masculinos se habrían resistido, es de suponer) y el *análogo* fuera dominante en las mujeres (científicas y empresarias también resistentes) Y sino, ¿para qué han estado la escuela, la familia y la sociedad?

Véase: **feminidad, lenguaje, neopatriarcalismo.**

Referencias bibliográficas

- CASTELLANOS, Gabriela (1997), «Estilos de género y estilos políticos: participación de las mujeres y gestión local», *Hojas de Warmi*, 1999, 10, pp. 137-154.
- GARCÍA MOUTON, Pilar (1999), *Cómo hablan las mujeres*, Madrid, Arco/Libros.
- TANNEN, Deborah (1995), *Women and Men in the Workplace, Language, Sex and Gender*, New York, Avon Books.
- (1998), *La cultura de la polémica*, Barcelona, Paidós, 1999.
- WATZLAWICK, Paul (1977), *El lenguaje del cambio*, Barcelona, Herder, 1980.

Guerra

La Marseillaise¹

1
Allons enfants de la Patrie
Le jour de gloire est arrivé
Contre nous de la tyrannie
L'étendard sanglant est levé
Entendez vous dans les campagnes
mugir ces féroces soldats
Ils viennent jusque dans vos bras,
égorger vos fils, vos compagnes

Aux armes citoyens! Formez vos
bataillons!
Marchons, marchons, q'un sang
impur abreuve vos sillons

7
Amour sacré de la Patrie
Conduis, soutiens nos bras vengeurs!

Liberté, Liberté chérie!
Combat avec tes défenseurs
Sous nos drapeaux, que la victoire
Accoure à tes mâles accents,
Que tes ennemis expirant
Voient ton triomphe et notre gloire!

La Marsellesa

1
Vamos, hijos de la Patria
El día de gloria ha llegado
Contra nosotros, de la tiranía
El estandarte sangriento se ha levantado
Escuchad en los campos
mugir estos féroces soldados
Ellos llegan hasta a en vuestros propios
brazos degollar vuestros hijos, vuestras
compañeras

!A las armas, ciudadanos! !Formad
vuestros batallones!
Marchemos, marchemos, que una sangre
impura abreva en nuestros surcos

7
Amor sagrado de la Patria
Conduce, sostén nuestros brazos
vengadores
!Libertad, Libertad querida!
Combate con tus defensores
bajo nuestras banderas, que la victoria
Acuda a tus varoniles acentos,
Que tus enemigos, expirando
Vean tu triunfo y nuestra gloria!

Considero este himno militar representativo de la palabra **Guerra** cuyo contenido se desarrolla a continuación, por sus connotaciones, su modernidad y su capacidad de seducción emocional, aunque esta última característica sea propia de todos los cantos patrióticos y militares, cuya función es exaltar y enardecer tanto a los soldados como a la población.

1. (Primera y última estrofa de *La Marsellesa*. Compuesta por Rouget de Lisle en 1792 como «Chant de guerre pour l'armée du Rhin», derivó en *La Marseillaise* y fue decretada himno nacional de Francia en 1795). Traducción castellana *ad hoc*: V. Sau.

La etimología de la palabra **guerra** indica que viene del germano «werra» (declarar, desencadenar, esconder, hacer, estar en) «contienda». Lucha con armas entre dos o más países, que dura considerable tiempo, con diversas batallas y episodios (M^a Moliner, *Diccionario de uso del español*, 1984) Joan Corominas (1967) sitúa su origen en el año 1037.

Otras raíces son «beli», «polem»: bélico, beligerante; polemarca (Moliner, *op. cit.*)

Otro término significativo es **Infante(ría)**. «Del latín **Infans**, -tis, ‘niño de mantillas, niño pequeño’, propiamente ‘incapaz de hablar’. (...) El sentido ‘soldado de infantería’, hacia 1550, se imitó del it. *fante*, que además de ‘muchacho, mozo’ significaba ‘servidor, criado’, y de ahí pasó a los ‘soldados de a pie’, mirados en la Edad Media como criados de los caballeros.» (Joan Corominas, *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, Madrid, Gredos, 1967.)

Según la Enciclopedia Británica (1966):

Como soldados de a pie su objetivo ha sido siempre medir el terreno y cuando es necesario ocupar el territorio enemigo. Desde tiempos antiguos la infantería ha sido el mayor elemento único de los ejércitos, excepto durante el período feudal. Ha sostenido lo más reñido de los conflictos humanos a través de los siglos y ha sido llamada *la reina de la batalla*. (Arnold Rascovski, *Filicidio, violencia y guerra*, Buenos Aires, Schapire Ed. 1975, p. 31, n. 15)

La infantería pierde importancia a medida que los avances tecnológicos requieren menos soldados y, menos aún, de a pie, pero su protagonismo está lejos de desaparecer como se está comprobando en la actualidad (1999-2000) en la guerra entre Rusia y Chechenia donde se habla incluso de lucha «cuerpo a cuerpo».

Véanse ahora algunas *definiciones* acerca de la Guerra. Un autor de cita obligada para este tema es Gaston Bouthoul (1953). En una referencia de Franco Fornari (1966) dice así: «La guerra es el homicidio organizado que se ha hecho legal».

La profesora Ana Bastida, del Departamento de Didáctica de las Ciencias Sociales de la Universidad de Barcelona, organizó en 1998 la asignatura de libre elección «Desaprender la Guerra» inspirada en su libro del mismo título *Desaprender la guerra* (1994), y en el que recoge esta cita ampliada de Bouthoul:

La guerra es una forma de violencia que tiene como característica esencial el ser metódica y organizada en lo que se refiere a los grupos que la hacen y a la forma en que la llevan a cabo. Además, es limitada en el tiempo y el espacio, y sometida a reglas jurídicas particulares, extremadamente variables según los lugares y las épocas. Su última característica es que es sangrienta pues, si no comporta la destrucción de vidas humanas no es otra cosa que un conflicto o un intercambio de amenazas. La *guerra fría* no es una guerra. (Gaston Bouthoul, 1953, *La guerre*, París, PUF, 1983, p. 34)

Gaston Bouthoul propone como rasgos definitorios de la Guerra su carácter colectivo, que la diferencia de los actos de violencia individual; su carácter organizado, y, más todavía, su carácter jurídico, con el conjunto de normas que la rigen de forma más o menos precisa y según un derecho formal o consuetudinario.

Bastida (1994) concluye que la guerra es una forma sistemáticamente violenta de resolver los conflictos políticos «una situación en la cual los agentes políticos dejan en manos de las armas la decisión de las cuestiones pendientes y la consecución de sus objetivos. Para los tiempos actuales, los especialistas sólo consideran guerra los conflictos que produzcan un mínimo de mil muertos» (pp. 42 y 43).

Desde un punto de vista antropológico, Bouthoul ve que la guerra adquiere también el carácter de *fiesta*, que tiene como función estrechar el sentido de la solidaridad de los grupos, fomentando su unión. Aspectos más típicos de la *fiesta*, en sentido social:

1. Producir la unión material de los miembros de un grupo.
2. Constituir un rito de gasto y despilfarro.
3. Producir alguna modificación, más o menos notable, en las reglas morales.
4. Ser un rito de exaltación colectiva.
5. Constituir un factor de anulación de la sensibilidad física.
6. Instaurar ritos de sacrificio. La guerra, en este sentido, sería la *fiesta suprema*.

El sacrificio puede llegar hasta la muerte. La muerte puede ser tomada, entonces, como *criterio de verdad*. La muerte acredita que *Es verdadero aquello por lo cual se muere*. Este pensamiento entra en contradicción con el de que *es verdadero aquello que vence* (Fornari, 1972, pp. 50-51).

En mi opinión la contradicción no es tal si se tiene en cuenta que aquello que vence, y por lo tanto no muere, ha requerido muchísimos muertos individuales, copartícipes místicos del vencedor que los ha utilizado.

Las guerras son una suerte de sangría en beneficio de la república. Sirven para prevenir a los hombres de descansar. También enfrían el calor propio de la vehemencia de la juventud.

MONTAIGNE, 1580, *Del espíritu de las leyes*.

A pesar de que la guerra tiene una fuerte connotación varonil o masculina, como se irá viendo, no todos los hombres se sitúan del mismo lado llegado el momento de definirla, evaluarla y considerarla. Véase el planteamiento que hace de la misma el psicoanalista argentino Arnaldo Rascovski:

La guerra es un sistema para la persistencia de la matanza sacrificial de los hijos.

Esta definición es el resultado de la teoría de su autor sobre la matanza de los hijos o *filicidio*. Rascovski no sólo rechaza la teoría freudiana del complejo de Edipo sino que la invierte: no es el hijo quien quiere matar al padre sino al contrario, como asegura que lo demuestran el propio mito de *Edipo rey* y los acontecimientos de la historia. Precisamente por ello el parricidio se exagera. La insistencia en la acusación de parricidio constituye otra forma de acción filicida (1981, p. 271).

La guerra fue y es la institución que mantuvo y mantiene el sacrificio filial colectivo en una inconsciente connivencia de los contrincantes que envían u obligan a sus respectivos hijos a combatir al campo de batalla a matar y ser matados. Por ello la guerra es decretada y organizada por la generación vetusta que no combate, en tanto sí combate la joven generación que no tiene posibilidad ni capacidad alguna para decretar u organizar la guerra (*El filicidio*, 1981, p. 142).

En un pie de página Rascovski recuerda que Príamo, último rey de Troya, tuvo cincuenta hijos a quienes vio morir después de largos años de resistir el sitio de los Griegos (*op. cit.*, p. 130).

Otro psicólogo, N. Atkins (1968), citado por el anterior, diferencia parricidio de filicidio de la siguiente manera: *La revolución debe ser tomada como expresión del parricidio y las guerras periódicas (legales, legitimadas) como la manifestación extrema de la agresión de los padres*.

La finalidad de la guerra es desplazar la agresividad que, en todo caso, tomaría direcciones indeseables al poder. Por ejemplo, a los jefes.

MAQUIAVELO, 1513.

Pero veamos qué dice al respecto el propio padre del *psicoanálisis*, uno de los discursos culturales más prestigiados de este siglo.

Freud tiene dos breves trabajos sobre el tema de la guerra, en medio de los cuales tiene lugar la Gran Guerra (1914-1918). El primero (1915) «Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte» es el reflejo de una gran decepción ante este hecho:

Se puede reconocer la necesidad biológica y psicológica del sufrimiento humano para la economía de la vida, y no estar de acuerdo con la guerra, sus métodos y medios y sus fines.

Piensa que las guerras no pueden terminar mientras los pueblos vivan en tan distintas condiciones de existencia y en tanto la valoración de la vida individual difiera tanto de unos a otros...

(Freud se declara preparado para la guerra) pero de las grandes naciones de raza blanca, señoras del mundo, a las que ha correspondido la dirección de la Humanidad, a las que se sabía al cuidado de los intereses mundiales, y a las cuales se deben los progresos técnicos realizados en el dominio de la Naturaleza, tanto como los más altos valores artísticos, culturales y científicos, de estos pueblos se esperaba que sabrían resolver de otro modo sus diferencias. (t. VI, p. 2102)

Pide consideración para los no beligerantes, las mujeres, alejadas del oficio de la guerra. (p. 2103)

(...) el ciudadano individual comprueba con espanto en esta guerra algo que ya vislumbró en la paz: comprueba que el Estado ha prohibido al individuo la injusticia no porque quisiera abolirla sino porque pretendía monopolizarla, como el tabaco y la sal. El Estado combatiente se permite todas las injusticias y todas las violencias que deshonorarían al individuo. (p. 2104) El Estado muy raras veces se muestra capaz de compensar al individuo todos los sacrificios que de él ha exigido. (Ibíd.)

Nuestra actitud ante la muerte.

Después de una explicación sobre el significado de la muerte para el primitivo; el evolucionado, y el primitivo que llevamos dentro, termina preguntándose si no es mejor ceder, adaptarse a la situación de muerte que es la guerra, pues aunque se trate de una regresión ofrece la ventaja

de hacer más soportable la vida, y «soportar la vida es, y será siempre, el deber primero de todos los vivientes» (2117).

Diecisiete años más tarde y ante la amenaza de una segunda guerra mundial, el científico Einstein escribe a Freud para recabar su opinión respecto a la peligrosa situación y ver si era factible hacer algo en este sentido. La pregunta de Einstein era «¿Qué podría hacerse para evitar a los hombres el destino de la guerra?» Freud tardó dos meses en contestarle y la respuesta consta en sus escritos como «El porqué de la guerra» (1932)

Einstein contrapone derecho a poder. Freud sustituye «poder» por «fuerza». Son antagónicos, pero el primero nace del segundo.

Enfrentamientos primeros (horda) y muerte del enemigo, que no vuelve a oponerse. Si se le conserva vivo, se le ha de subyugar y atemorizar, pero el vencedor queda a expensas de la posible venganza, o sea, inseguro.

El paso al derecho se hace por la unión, que ha de ser permanente, de los que se oponen a una fuerza individual. A fuerzas iguales compromiso igual de no ejercerla para una seguridad común. Pero esta situación pacífica es teórica porque en la realidad es desigual la distribución del poder entre sus miembros: hay mujeres, niños, esclavos...

El fin de la guerra puede producirse por falta de oponente por haberse convertido en único vencedor de una gran guerra (t. VIII, p. 3210).

Sólo es posible impedir con seguridad las guerras si los hombres se ponen de acuerdo en establecer un poder central, al cual se le conferiría la solución de todos los conflictos de intereses. Dos condiciones para ello: que sea creada semejante instancia superior, y que se le confiera un poderío suficiente. Una sola de ellas no basta. La Liga de Naciones fue proyectada como una instancia de esa clase, pero no se realizó la segunda condición: no posee poderío autónomo, y sólo lo obtendría si los miembros de la nueva unidad, los distintos Estados, se la confiriesen. (Ibídem)

Parece que la tentativa de sustituir el poderío real por el poderío de las ideas está condenada por el momento al fracaso. Se hace un cálculo errado si no se tiene en cuenta que el derecho fue originalmente fuerza bruta y que aun no puede renunciar al apoyo de la fuerza. (p. 3211)

Einstein le había expresado su asombro de lo fácil que es entusiasmar a los hombres para la guerra; ¿es que hay un instinto de odio y destrucción? (p. 3211).

Freud dice que sí. Que hay dos: los eróticos o sexuales que tienden a conservar y unir, y los que tienden a destruir y matar: amor y odio que en la ciencia de Einstein serían atracción y repulsión. Hago notar que no dice por qué ese instinto no se da en las mujeres.

Los actos humanos pueden dispararse como los treinta y dos rumbos de la «rosa náutica» (p. 3212). Para la guerra se encontrará entre ellos el placer de la agresión y la destrucción. La consecución de dicho placer ¿ha de tomar forzosamente el camino de destruir al prójimo? Este instinto, en el plano individual, ocasiona la tendencia de llevarlo a su desintegración, «de reducir la vida al estado de materia inanimada». Es el instinto de muerte. Este instinto de muerte lo es de destrucción cuando se dirige hacia afuera, hacia los objetos.

Concluye que «son inútiles los propósitos para dominar las tendencias agresivas del hombre» (p. 3213). Duda de las afirmaciones de los antropólogos y hace una crítica al comunismo. Recoge, sin entusiasmo, la idea de Einstein de desviar la agresividad de modo que no encuentre su forma de expresión en la guerra.

Una fórmula: apelar al Eros. Vínculos afectivos de dos clases: análogos a los que nos ligan a los objetos del amor, aunque desprovistos de fines sexuales, y por identificación (elementos comunes entre los hombres) (Ibídem).

Einstein le habla de abuso de autoridad y Freud dice que la división entre dirigentes y dirigidos «es expresión de su desigualdad innata irremediable» (Ibídem). Propone la educación de una capa (casta) de *hombres superiores que sometieran los instintos al dictado de la razón*. Pero esto es pensar en molinos que muelen tan despacio que uno se muere de hambre antes de tener harina (3214).

Se pregunta por qué él, Einstein y muchos otros, incluso el consejo general de los humanos no se indignan y las condenan. Se pregunta por qué no aceptarla como una miseria más de la vida... La respuesta es que no se puede porque al ir contra la guerra uno defiende su propia vida (p. 3214).

La evolución cultural desplaza los fines instintivos y de las tendencias. El considera inferiores las «razas incultas» y «capas atrasadas de la población».

Se llama «pacifista» con Einstein porque la cultura tiene dos caracteres importantes: el fortalecimiento del intelecto y la interiorización de las tendencias agresivas.

Termina diciendo: «todo lo que impulse la evolución cultural, obra contra la guerra (p. 3215).

Y yo me pregunto, ¿qué es cultura?

En resumen, el Freud de 1915 dice estar decepcionado porque *los hombres más inteligentes se conducen de pronto como deficientes mentales, ilógicamente, en cuanto el conocimiento exigido tropieza en ellos con una resistencia sentimental* (p. 2109).

Reconoce que hay grupos no beligerantes: las mujeres —alejadas éstas del oficio de la guerra— y la infancia (p. 2103).

El de 1932 (respuesta a Einstein) habla ya de dos impulsos: el del Eros y el del tanatos. (Deduzco por su silencio al respecto, que de estos dos impulsos, al menos el segundo no afecta a las mujeres.)

A fuerzas iguales (de los rivales, se entiende) compromiso igual de no ejercerla (la guerra) para una seguridad común. Pero esta situación pacífica es teórica porque en la realidad es desigual la distribución del poder entre sus miembros: hay mujeres, niños, esclavos.

Posible fin de la guerra por falta de oponente. Al final hay un vencedor único de una gran guerra (p. 3210).

Lo único posible es apelar al Eros. Vínculos afectivos sin fines sexuales. Y elementos comunes entre los hombres. Difícil, casi imposible. Visión pesimista.

También Freud escribió al psicopatólogo holandés Van Eeden (recordado luego, dice el biógrafo de Freud, como poeta, ensayista y reformador social), que nunca se avino a aceptar las teorías psicoanalíticas, y le dijo lo siguiente: «el psicoanálisis, a través del estudio de los sueños y los errores que se observan en personas normales, así como de los síntomas de los neuróticos, concluye que *los impulsos primitivos, salvajes y malignos de la humanidad no han desaparecido en ningún individuo sino que siguen existiendo, si bien en una forma reprimida —el inconsciente— y que sólo esperan oportunidades propicias para desarrollar su actividad*. (Ernest Jones, 1960, *Vida y obra de Sigmund Freud*. Buenos Aires, Hormé, 3ª ed., 1981, t. 2, p. 387)

Franco Fornari, cuyo libro *Psicoanálisis de la guerra* (1972)² es también un clásico del tema, cita a varios autores y sus reflexiones, de los

2. En 1966, cuando Fornari publica su libro, *Index of Psychoanalytic Writings* (Alexander Grinstein), contaba con algunos centenares de trabajos de psicoanálisis relativos a la guerra (p. 107).

que recogemos dos. Uno es Davie, quien considera la guerra oficio de hombres, así como que forma parte de la división sexual del trabajo. El rapto de mujeres, o apropiación en las guerras modernas, así como la violación de las mismas es uno de los objetos de toda contienda (p. 70-72). El otro es Money-Kyrle, cuya obra va de 1937 a 1948.

Este autor se basa en tres conceptos teóricos:

1. Teoría sexual. Las armas son símbolos fálicos, en cualquier época, y ejercen fascinación sobre los hombres.
2. Teoría edípica. Hay una identificación pasiva con el padre y se produce la solidaridad de grupo. El enemigo es el «padre malo» en lugar del propio. El propio (jefe) es idealizado.
3. Teoría paranoica. Por miedo a ser dañado el niño se identifica con aquello malo que supuestamente le dañaría, y actúa como malo.

En su conjunto, según Money-Kyrle, el hombre (varón) debe conquistar constantemente algo, de otra manera se hunde en la depresión. Esta se evita colocándose siempre en posición de desafío (p. 132).

El psicólogo Alfonso Álvarez Villar (1971) presenta concomitancias con los autores vistos hasta aquí:

Que el hombre es más tanático que erótico lo evidencia la historia, y sobre todo lo demuestra nuestra experiencia cotidiana. (...) Que el hombre es, en efecto, un animal tanático es algo que ya podía preverse por los datos de la Etología. Un millón de años de evolución es demasiado poco para cambiar los hábitos de la más feroz de las criaturas (en la frase de Anatole France). (...) Pero el hombre es también animal que mata a sus semejantes. Provisto de una conciencia (que tiene a la par la fuerza del instinto y de la razón) de que es el dueño de un territorio, lo defenderá hasta la muerte, y luego más adelante le dará a este impulso homicida el nombre de patriotismo. La única diferencia es que en donde los etólogos hablan de microclima, el hombre hincará una bandera. Porque, parodiando a Hesiodo, en el principio no existía el amor, sino el odio. El odio que es a su vez hijo del terror. El odio es, en última instancia, nieto del caos y de la noche. (pp. 388, 389 y 396)

Considero que aunque no lo aclara de forma explícita, el psiquiatra Alfonso Álvarez Villar entiende por hombre al varón. Su filiación psicoanalítica, además, así lo avala. La mujer (o las mujeres) estarían del lado del Eros o, parafraseando al autor, serían más eróticas que tanáticas.

También «olvida» mencionar la posesión de las mujeres, a la par que la del territorio, como causa de la conducta tanática. No parece tampoco que en el origen fuese el odio el motor de la historia, en cuyo caso la especie humana es probable que se hubiera extinguido hace mucho tiempo. Pero si el odio, fruto del miedo, lo situamos en el origen de la organización patriarcal del mundo, es decir, históricamente, en este caso sí es plausible el argumento de Álvarez Villar. Porque el miedo es consecutivo a la dominación. El grupo dominado, por más que se le infravalore, despierta el temor a la represalia, es una amenaza latente y constante que esclaviza al dominador, el cual, al no poder desembarazarse de él so pena de que quede libre y sea su igual, le aumenta el miedo y con él el odio con el que procura eliminarlo. El miedo simbólico al castigo por la culpa del delito cometido refuerza el temor inicial y hace cada vez más difícil rectificar el pasado, de modo que la única salida es la huida hacia delante. En esto coincide el propio Freud (*supra*) cuando dice que matar al enemigo es evitar que vuelva a oponerse.

El miedo a *la mujer* en tanto que grupo mayoritario y principal objeto de dominación, y con el cual el *hombre* no puede dejar de coexistir por razones obvias, no permitió a buen seguro que éste desarrollara sus instintos, emociones y pensamientos en libertad, provocando que zonas importantes de la personalidad humana masculina hayan quedado estancadas en períodos muy primarios del desarrollo, a los que él mismo, en el fondo llama, para justificarse, como en el caso de Freud, impulsos primordiales que la cultura o la civilización no han logrado todavía extinguir. Desde esta posición cobra todo su sentido la definición del amor que hace la escritora francesa Annie Tristan (*Histoires d'amour*, 1977) y que dice así en la traducción castellana: *Estado en que resulta abolida la barbarie que por lo general impide el acceso a los demás*.

Los comentarios sobre la guerra, del psicoanalista norteamericano Erik H. Erikson (1975) son más esperanzadores:

- El armamento representa la prolongación del brazo fuerte del hombre.
- La guerra como periódica reafirmación de la masculinidad uniformada para impresionar a las mujeres y al enemigo.
- La guerra ha aportado ideales, inventos, hazañas... Pero es hoy el sacrificio periódico y obligatorio para una generación de sus hijos más aptos.

Un orden mundial que permitiera a todos los niños escogidos para nacer desarrollarse hasta una madurez capaz de humanizar sus invenciones —tanto en un sentido experimental como tecnológico—. (p. 291)

Ello exige una participación igualitaria de las mujeres y de sus modos particulares de experiencia.

Atávicamente hablando, el armamento se origina a modo de prolongación de ese brazo derecho fuerte del hombre, para desembocar en la carrera de armas e instrumentos utilizados y perfeccionados en todas aquellas guerras justas que las pseudoespecies humanas han emprendido, guerras que ninguna especie en la naturaleza que se respete a sí misma emprende contra sus propios congéneres. La guerra, desde luego, se ha convertido en una institución que se perpetúa a sí misma, y que se autojustifica aduciendo razones de perfeccionamiento técnico y de orden político, como resultado lógico de las anteriores guerras y de los tratados por las que nunca quedan solventadas. Pero la guerra, como seguramente nos hemos dado cuenta, también sirve para una periódica reafirmación de la masculinidad uniformada, con su función simultánea de causar una impresión en el ánimo de los demás, de las mujeres y del enemigo. Asimismo, ha aportado ideales, inventos y hazañas que la humanidad considera parte de lo más espléndido de su historia. En nuestros días, sin embargo, nos vamos haciendo conscientes de la irreflexiva explotación de la guerra, del exterminio de poblaciones indefensas en todas partes, y del sacrificio periódico y obligatorio por una generación de sus hijos más aptos que constituye el legado de nuestra heroica historia. (...) pero esta nueva conciencia, en lugar de agotarse a sí misma en una protesta perpetua, debe también permitirnos valorar la evolución del guerrero desde el espíritu de la lucha cuerpo a cuerpo hasta el ejercicio impersonal de la guerra mecánica y de la fría maquinaria de aniquilación. Ahora parece que lo primero es el control de las armas y que la inversión económica y motivacional en super-armamento debe formar parte primero de una actitud general de disuasión mutua que permitirá asimismo disuadir al disuasor. (1979, pp. 289-290)

Las palabras de Erikson explicitan por sí solas la teoría de René Girard (1978): a un primer encuentro, cuerpo a cuerpo, por un objeto que despierta la *rivalidad mimética* le siguen muchos otros, cada vez más sofisticados, que desplazan dicho objeto y ponen en su lugar los *inventos y hazañas* acumulados con el tiempo por ambos bandos, recubiertos de ideales que enmascaran la verdad del origen. La *guerra mecánica y la fría maquinaria de aniquilación* son una evidencia de lo dicho (véase también Siguán, 1999a). Es obvio que los ideales, así como los inventos y las ha-

zañas que ello comporta, podían haber existido igualmente, sólo que al servicio del bienestar de la sociedad y la cooperación mundial.

El psicoanálisis interpreta las razones por las que el varón ha considerado la guerra como tarea viril, pero no nos dice nada sobre la concomitancia con la opresión de la mujer. (...) Y las razones que han llevado al varón a institucionalizar la guerra, como válvula de escape de sus conflictos interiores, nos hacen creer que tales conflictos son fatales para él. (...) Pero la condición humana de la mujer no manifiesta la misma necesidad; al contrario, ella llora por la suerte de los hijos que han sido enviados al matadero, e incluso en la pasividad de sus *pietas* escinde su papel de aquel del varón.

Para el hombre la realidad, culturalmente hablando, ya está agotada. Para la mujer, la vida en este planeta está por iniciarse. Ella es capaz de ver allí donde el varón ya no ve nada.

LONZI, Carla (1975), *Escupamos sobre Hegel*, pp. 48, 49 y 53.

El antropólogo Marwin Harris en su libro *Caníbales y reyes* (1977) dedica el capítulo 4 al «Origen de la guerra». Sus teorías son las siguientes: 1) la guerra como solidaridad; 2) la guerra como juego; 3) la guerra como naturaleza humana; 4) la guerra como política; 5) la guerra no hace variar la demografía.

1. *La guerra como solidaridad*: el pueblo que lucha unido permanece unido.
2. *La guerra como juego*: la gente goza al arriesgar su vida. Sobre todo los hombres creen que ennoblece.
3. *La guerra como naturaleza humana*: los seres humanos, sobre todo los hombres, poseen un *instinto criminal*. (La intensidad y frecuencia de la guerra son muy variables, de modo que estas variaciones son más culturales que genéticas).
4. *La guerra como política*. La guerra como expropiación de territorios y recursos, a la captura de esclavos o botín, y a la recaudación de tributos e impuestos.
5. La forma de organización política que denominamos Estado surgió precisamente porque pudo llevar a cabo guerras de conquista territorial y de saqueo económico (1983, p. 57).

«La muerte de hombres en combate no cambia la demografía *porque la tasa de fertilidad la determina la cantidad de mujeres.*»³

En tiempos de paz hay un entrenamiento masculino para la guerra por medio de deportes a los que la mujer no tiene acceso.

Guerra y sexismo han jugado y juegan papeles importantes en los asuntos humanos pero no significa que deban seguir haciéndolo en el futuro. Las alternativas para ello (funciones productivas, reproductivas y ecológicas menos costosas que antes) están a nuestro alcance. Si no lo hacemos no será un fallo de nuestra naturaleza sino de nuestra inteligencia y voluntad.

La guerra ¿ha existido siempre?

La respuesta es, no. Pero como ha sido *naturalizada*, al igual que la prostitución, aparece como un fenómeno *esencial* del ser humano, lo cual disuade de llevar a cabo intentos para su desaparición.

Ya Ruth Benedict, en 1934 y al borde de la Segunda Guerra Mundial, escribió lo siguiente:

La guerra como forma legítima de resolver los conflictos humanos no ha existido siempre, Cada modelo de sociedad genera sus propias instituciones.

(...) Hay regiones del mundo donde no ocurren nunca, entre grupos sociales, encuentros organizados para las matanzas mutuas.

Si justificamos la guerra es porque todos los pueblos siempre justifican los rasgos que poseen, no porque la guerra pueda afrontar el examen objetivo de sus méritos.

La guerra no es la expresión del sentido de pugnacidad. La pugnacidad es una sugestión tan pequeña en el equipo humano que se podría prescindir de darle expresión en las relaciones intertribales. (1971, pp. 43, 44 y 47)

Pienso que es sabido que la guerra causa más daños que los que pretende evitar.

La guerra, como el patriarcado, es un hecho histórico y como tal tendrá su fin. Borneman (1975) dice que *el deseo de autodestrucción es inhe-*

3. Serge Moscovici en una entrevista concedida a la escritora danesa Susan Brøgger para ser insertada en su libro *Y libranos del amor* (1973) dice que el conflicto humano, incluidas las guerras y la relación hombre mujer, es el coste de que el varón supere su condición biológica de supernumerario. (Caralt, 1978)

rente al patriacado y está presente en la identificación del amor con la muerte (1979, p. 255).

Entre los filósofos, como entre los psicólogos, también hay división de opiniones. Véase alguna de esas «justificaciones» a las que se refiere Benedict.

Hobbes (*Leviatán*, 1651)

Cada hombre es enemigo de cada hombre (...) Y lo que es peor que nada, hay un constante temor y peligro de muerte violenta, y la vida del hombre es solitaria, pobre grosera, brutal y mezquina.

El contrato social sacaría a los hombres del estado de guerra universal en el que se hallan sumidos; dicho acuerdo, mediante el cual los hombres se constituyen en sociedad y cesan en sus hostilidades es por definición algo *artificial*. Para ello cada hombre lo que hace es conferir todo su poder y fuerza a uno solo, o a una asamblea que pueda reducir sus voluntades, por pluralidad de voces, a una sola voluntad. (Salvador Giner, 1975, pp. 245 y 246)

El «contrato social como «salida» no es contemplado en cambio por Hegel (1802):

La guerra preserva la salud ética de los pueblos en su indiferencia hacia el hábito y la inmovilidad; del mismo modo como el movimiento de los vientos preserva el agua de los lagos de la putrefacción que se produciría si existiese una prolongada bonanza; así una paz prolongada, o aún peor, perpetua, llevaría a los pueblos a la putrefacción —puesto que el hombre es negativo-o-negador por su propia naturaleza y debe continuar siendo negativo-o-negador, y no convertirse en algo fijo-y-estable. (Hegel, J.G.F., 1802, *Derecho natural*. Cita literal de C. Lonzi, 1975, pp. 46-47. Hegel, según la *Historia de la Filosofía* de Nicolás Abbagnano, 1973, el título completo sería *Sobre el tratamiento científico del derecho natural*, obra atribuida a Hegel, del período de su colaboración con Shelling. Barcelona, Montaner y Simón, t. III.)

Manuel Kant escribió en 1795 *Para la paz perpetua*. En este texto reconocía unas condiciones para que se diera dicha paz. Son las siguientes:

- Constitución republicana de los estados particulares.
- Federación de los estados entre sí.
- Derecho cosmopolita, esto es, derecho de un extranjero a no ser tratado como enemigo en el territorio de otro Estado.

El derecho *cosmopolita* lo funda Kant en la idea racional

(...) de una perpetua asociación pacífica de todos los pueblos de la Tierra. Kant observa que no se trata de ver si este fin puede ser alcanzado prácticamente alguna vez, sino más bien de darse cuenta de su carácter moralmente obligatorio. (...) La razón moralmente práctica, dice, produce en nosotros su *veto* irrevocable: no debe haber ninguna guerra entre los individuos ni entre los estados. No se trata por tanto de ver si la paz perpetua es una cosa real o un sin sentido; en todo caso debemos obrar *como* si fuera posible (lo que quizá no sea) y establecer los organismos que parecen más aptos para alcanzarla. (Abbagnano, Nicolás [s/a], *Historia de la filosofía*. T.c. Barcelona, Montaner y Simón, 2ª ed. 1973. Tomo II, p. 465)

El derecho *cosmopolita* es considerado una posibilidad por Kant en la última sección de la doctrina del derecho, expuesta en la primera parte de la *Metafísica de las costumbres* (1797) cuya segunda parte es la «Doctrina de la virtud», un análisis de los deberes del hombre (*sic*) para consigo mismo y para con los demás (*op. cit.* p. 464).

El proyecto de Kant intentaba demostrar que dicho estado de paz sería inevitable en el futuro. La forma de llegar a dicha paz es por medio de una organización internacional de estados, no provocada de repente, por un acto de voluntad múltiple, sino por un proceso de reformas graduales que condujera «al bien político supremo, la paz perpetua» (Salvador Giner, 1975, p. 343).

Antes de continuar con el tema que propone Kant de cómo evitar la guerra, véase algo de su *historia*, teniendo en cuenta que durante siglos aquella fue la profesión de los hombres, siguiendo la división sexual del trabajo según decía Davie (*supra*). El historiador Philip Contamine (1980) escribe sobre la guerra en la Edad Media.

Cap. VII El arte militar

(Papel fundamental de la caballería, muy numerosa). El señor ostentaba una armadura completa y su montura era admirable. Toda su vida se desarrollaba a caballo y con las armas en la mano; la guerra era su oficio, su ocupación y su distracción. (...) Todos los señores eran iguales y ninguno de ellos hubiera consentido en ocupar un segundo lugar en la lucha. El ejército se componía de una línea única; los caballeros realizaban las cargas, sin orden ni concierto, eligiendo cada uno a un adversario que le parecía digno de sus golpes. (1984, p. 265. La cita que facilita Contamine corresponde a R. Van Overstraeteri, *Des Principes de la guerre à travers les âges*, Bruselas, 1926)

Cap. VIII La guerra, los poderes y la sociedad

La guerra medieval se realizaba, de forma preponderante, en nombre de los poderes establecidos regularmente (reyes, príncipes o señores) por medio de los guerreros que pretendían o eran considerados como pertenecientes al orden (*ordo*) de los *bellatores*, *pugnatores*, *agonistae*, *milites*, es decir, a una categoría funcional que tenía un papel reconocido en la sociedad y cuya posición relativamente privilegiada en el seno del aparato productivo sólo podía explicarse por su vocación hacia las armas. La misma estructura de la sociedad militar reflejaba, más o menos fielmente, la estructura de la sociedad en su conjunto de forma que en el mundo laico, el lugar que un individuo ocupaba en el ejército estaba en relación directa con su lugar en la jerarquía de los pobres, e incluso, de la fortuna. (p. 301)

Sobre la composición social de los ejércitos.

a) Papel de los desclasados y marginados (pobres, mendigos, fuera de la ley, apóstatas, bastardos de los nobles, ladrones, saqueadores).

b) Origen geográfico. Podían venir de muy lejos al mandato de un rey o príncipe al que debían obediencia. Pueden calificarse como *verdaderos nómadas de la guerra*.

c) Los esclavos en la Alta Edad Media. Clérigos y religiosos (limosneros), judíos y mujeres, excluidos, pero tomaban parte a veces por causa de extrema necesidad (pp. 301-304):

Bastante normal, a fin de cuentas, se consideraba la participación armada de las *damas*, de las *baronesas*, sobre todo porque muchas costumbres feudales les otorgaban formalmente el derecho de sucesión. (...) En el curso de las cruzadas algunas mujeres combatían en los ejércitos franceses. El historiador griego Nicéforo describe a estas amazonas, vestidas de hombre, a caballo, manejando la lanza y el hacha de guerra: a su frente estaba la *dama de las espuelas de oro*, Leonor de Aquitania, comparada con Pentasilea. (...) Pero encontramos también mujeres del pueblo... (...) No se pueden omitir los ejemplos clásicos: Juana de Arco y Jeannne Hachette. (p. 305)

Guerras justas e injustas

El concepto de «guerra justa» lo introdujo en la Edad Media santo Tomás de Aquino, basándose en Aristóteles.

Graciano dice que hay cuatro condiciones para que la guerra sea justa:

1. Ordenada por el príncipe.
2. Sin participación de eclesiásticos.
3. Encaminarse a la defensa de la patria atacada o la recuperación de bienes arrebatados.
4. Exclusión de cualquier tipo de violencia apasionada y sin límite.

En el siglo XIII los criterios son cinco:

1. Persona (no eclesiástico)
2. Res (defensa legítima de bienes o la patria)
3. Por necesidad
4. Ni por odio ni por insaciable ambición.
5. Sin la autoridad del príncipe la guerra no puede declararse (p. 533).

Entendemos que la oposición actual a la guerra no es tanto por el motivo sino por el método, el procedimiento: el de las armas, el terror y la muerte. Es obvio que las democracias ya no contemplan las guerras de conquista o las invasiones, pero no todo el mundo se rige por el modelo democrático. Los conflictos humanos, de convivencia social entre naciones o incluso en el interior de un mismo país no podemos esperar que desaparezcan, puesto que el día a día trae a veces desencuentros en esto o en aquello. La paz no tiene por qué ser el otro polo de la guerra. El otro polo de la guerra sería solucionar los conflictos, los que sean y del orden que sean, por cauces no bélicos. Desde este punto de vista *ninguna* guerra es *justa*.

M. Harris dice que los políticos contemporáneos de las últimas grandes guerras de este siglo no saben explicar la verdadera causa de las mismas. Quizá tampoco siglos atrás.

René Girard (1978) explica que en los orígenes se produjo la *mimesis de apropiación* por la cual los varones se enfrentaron entre sí «por las mujeres, el territorio y los bienes más imprescindibles». Al hacerse la sociedad más compleja, seguían en ese enfrentamiento, pero poniendo cada vez más énfasis en el *cómo* (vestimentas, armas, ritual) que en el *porqué*, de modo que esta parte superficial acaba encubriendo la verdadera razón de fondo.

También Borneman (1975) nos recuerda que:

Todos los pueblos y ciudades de las culturas matrísticas con las que los Griegos entraron en contacto en su marcha hacia el oeste y el Sur no estaban fortificadas. La organización data de un tiempo sin guerras. (1979, p. 122)

Cuenta Plutarco en la vida que dedica a Pirro, rey del Epiro, que éste tenía un amigo tesaliano llamado Cineas a quien tenía en gran estima debido a su talento.

«Cineas, pues —sigue literalmente Plutarco— como viese a Pirro acalorado con la idea de marchar a Italia, en ocasión de hallarle desocupado le movió esta conversación:

—‘Dícese, oh Pirro, que los romanos son guerreros e imperan a muchas naciones belicosas; por tanto, si Dios nos concediese sujetarlos, ¿qué fruto sacaríamos de esta victoria?’ Y que Pirro le respondió:

—‘Preguntas, oh Cineas, una cosa bien manifiesta, porque, vencidos los romanos ya no nos quedaba allí ciudad ninguna, ni bárbara, ni griega, que pueda oponérsenos, sino que inmediatamente seremos dueños de toda Italia, cuya extensión, fuerza y poder menos pueden ocultársete a ti que a ningún otro.’

Detúvose un poco Cineas y luego continuó:

—‘Bien, y tomada Italia, oh Rey, ¿qué haremos?’

Y Pirro, que todavía no echaba de ver adónde iba a parar:

— ‘Allí cerca —le dijo— nos alarga las manos Sicilia, isla rica, muy poblada y fácil de tomar, porque todo en ella es sedición, anarquía de las ciudades e imprudencia de los demagogos desde que faltó Agatocles’.

— ‘Tiene bastante probabilidad lo que propones —contestó Cineas— ¿pero será ya el término de nuestra expedición tomar a Sicilia?’

—‘Dios nos dé vencer y triunfar —dijo Pirro—, que tendremos mucho adelantado para mayores empresas, porque ¿quién podría no pensar después en África y en Cartago, que no ofrecería dificultad, pues que Agatocles, siendo un fugitivo de Siracusa, y habiéndose dirigido a ella ocultamente con muy pocas naves, estuvo casi en nada el que la tomase? Y dueños de todo lo referido, ¿podrá haber alguna duda de que nadie nos opondrá resistencia de los enemigos que ahora nos insultan?’

—‘Ninguna —replicó Cineas—; sino que es muy claro que con facilidad se recobrará la Macedonia y se dará la ley a Grecia con semejantes fuerzas; pero después de que todos nos estén sujetos, ¿qué haremos?’

Entonces Pirro echándose a reír:

—‘Descansaremos largamente —le dijo— y pasando la vida en continuos festines y en mutuos coloquios, nos holgaremos’.

Después que Cineas trajo Pirro a este punto de la conversación:

—‘Pues ¿quién nos estorba —le dijo— si queremos, el que desde ahora gocemos de esos festines y coloquios, supuesto que tenemos sin afán esas mismas cosas a que habremos de llegar entre sangre y entre muchos y grandes trabajos y peligros, haciendo o padeciendo innumerables males?’»

La anécdota legendaria, que ningún historiador habrá de tomar en serio —dice el autor que la transcribe— no deja de poner de manifiesto, a través de los dos retratos «que la dominación ha conseguido hacerse tomar en serio por la Historia, como el incontenible carro de bronce que la lleva. (...) Pero, a la vez, las muertes infligidas, la sangre derramada, el dolor y el estrago producidos por todas sus campañas (de Pirro, al que un historiador serio llamaría ‘aventurero’) no claman al cielo con voz ni con palabra diferentes de las de otro cualquier episodio del principio de dominación por históricamente respetable que se lo considere.

SANCHEZ FERLOSIO, Rafael (1986), *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 83-86.

La relación entre *las mujeres y la guerra* se muestra siempre ambivalente y confusa, lo cual no es más que la consecuencia de la propia ambigüedad de su posición en todas las manifestaciones de la vida. Las hemos visto ajenas a la guerra (Freud), objeto de la guerra (Girard), intervinientes directas en la guerra (Contamine), o incluso, no intencionadamente, su causa (Moscovici). Lo más frecuente es encontrarlas del lado de la *evitación*.

Lysistrata (Aristófanes, 411 a.d.n.e.) clama así:

«¡Ah, maldito! Nosotras tenemos parte doble: primero parimos los hijos y luego los entregamos al ejército.»

Antígona (Sófocles, 442 a.d.n.e.) replica a su tío Creonte:

— A. «No es propio de mi naturaleza unirme al odio, sino al amor.»

— C. «Pasa entonces al mundo de los muertos, y si necesitas amar, ámalos. Mientras viva, ninguna mujer me mandará.»

Medea (Eurípides, 431 a.d.n.e.) se lamenta de que los dolores del parto sean superiores a los de la guerra y si fuera posible los intercambiaría.

El rechazo a la guerra se hace más flagrante a medida que avanzan los tiempos, no sólo por parte de las mujeres sino también de algunos hom-

bres, pero no de aquellos afectados por lo que podríamos llamar el «síndrome del ardor guerrero».

Virginia Woolf (1938) que escribió su inteligente libro *Tres guineas* precisamente como respuesta a la carta de un personaje que le envió una nota preguntándole acerca de la evitación de una guerra que ya era inminente, le dice entre otras cosas:

¿Cómo podemos contestar su pregunta ‘cómo evitar la guerra’? La constatación basada en nuestra experiencia y en nuestra psicología —¿por qué luchar?— carece de valor. Evidentemente para ustedes en la lucha hay cierta gloria, cierta necesidad, cierta satisfacción, que nosotras jamás hemos sentido ni gozado. (1977, p. 14)

Y para corroborarlo cita las siguientes palabras de un aviador, Antony (*Viscount Knebworth*), del Earl of Lytton, p. 355:

Hablamos de la Sociedad de las Naciones y de las perspectivas de paz y desarme. (...) La dificultad a la que no halló solución radicaba en que, si algún día se conseguía la paz permanente, y los ejércitos y las armadas dejaban de existir, no habría cauce en el que verter las viriles cualidades que la lucha desarrolla, y la psique y el carácter humano sufrirían menoscabo. (*Op. cit.* p. 15 y n. 5)

Inmediatamente vemos que hay tres razones que inducen a las personas de su sexo (el de la persona que escribe la carta a V.W. sobre cómo evitar la guerra) a luchar: la guerra es una profesión, es fuente de felicidad y diversión, y también es un cauce de viriles cualidades, sin las cuales los hombres quedarían menoscabados. (15, Carta 1)

En el Congreso Internacional Socialista de Stuttgart (1907) se había declarado la lucha contra el militarismo.

Las guerras entre los estados capitalistas suelen ser la consecuencia de su rivalidad por los mercados mundiales, ya que cada estado no desea sólo consolidar su propio mercado sino que quiere también conquistar otros, en cuyo proceso tiene parte importante la subyugación de pueblos y tierras extranjeras (S. Giner, 1975, pp. 496-497).

El «ardor guerrero» masculino es el concepto más frecuente, como una constante, a lo largo del estudio de la guerra, aunque no el único (Erikson, Hobbes, Kant y otros). Antonio Muñoz Molina (1995) lo dice así:

Las mujeres nos corrigen. Nos hace falta su presencia para ser mejores. Por eso son tan peligrosas las instituciones de hombres solos. (p. 379)

Elisabeth Badinter (1992) en su estudio sobre la personalidad masculina, pone de manifiesto que los hombres de este siglo están angustiados ante el avance de la independencia femenina. El héroe de los norteamericanos, dice, empieza siendo su presidente Theodore Roosevelt, que lo fue entre 1901 y 1908. El encarnaba los valores tradicionales y animó a los hombres a esforzarse de nuevo y a ser valientes.

Se crea el personaje de Tarzán y la figura emblemática del *cowboy* «violento pero honorable, luchador incansable armado de un revólver fálico, defiende a las mujeres sin por ello dejarse domesticar por ellas». La entrada en guerra, en 1917, de los Estados Unidos sirvió de test de virilidad para muchos de ellos y demostrarse a sí mismos que eran verdaderos machos.

El escritor John Dos Passos, destinado a Francia durante la guerra, vibra con violencia apasionada en su correspondencia. Escribe a su amigo Arthur Mc Comb que nunca había sido tan feliz como entonces, durante el combate: «Siento constantemente la necesidad de la borrachera excitante que es para mí un bombardeo... Ahí me siento vivo como nunca antes me sentí.» (37, n. 74)

De este modo, la guerra resolvió momentáneamente la crisis de masculinidad reinante a principios de siglo. (Ibídem)

«Después del cataclismo de la Segunda Guerra Mundial, durante la cual la hipervirilidad se mostró con todos sus rasgos patológicos, la guerra ya no parece adecuada para remediar las deficiencias masculinas.» (*Op. cit.*, p. 38)

En la misma línea puede situarse el contenido de un artículo del periodista Luis Prados (1999), publicado en *El País* y titulado «La guerra o el placer de matar». En él cita a la autora Joanna Bourke (1999)⁴ quien, después de haber estudiado 300 cartas enviadas por los soldados en el frente a sus novias y familiares llega a la conclusión de que «el acto característico de los hombres en la guerra no es morir, es matar». Son historias

4. Joanna Bourke (1999), *An intimate history of killing: face to face killing in twentieth century warfare*, Granta Books.

contradictorias pero siempre brutales: la violencia del combate es valorada como una experiencia superior a la mediocridad de la vida corriente (civil) (p. 8).

El escritor Rafael Sánchez Ferlosio (1986) describe lo que, después de la guerra, queda en aquellos hombres que han resultado heridos y/o con secuelas, y que podría denominarse «síndrome del mutilado de guerra»:

X. El excombatiente herido o mutilado incurre con frecuencia en el abuso de emplear el respeto carnal que todo bien nacido siente por cualesquiera cicatrices —en cuanto puros estigmas de dolor, independientemente de su causa— como un instrumento de coacción para obligarnos a extender y convertir ese respeto carnalmente otorgado a sus heridas en un respeto espiritual hacia la Causa por la que combatiera, esgrimiendo, de esta manera, esas heridas como un derecho a imponernos tal acatamiento. Las cicatrices son para él títulos o pólizas que lo autorizan a pasar al cobro el crédito social que, según su criterio, ha adquirido mediante el sacrificio que esos mismos estigmas representan. No es sino un caso más del fuero inmemorial y aun hoy no derogado que quiso hacer de la sangre y de la muerte creadoras de derecho. (pp. 20-21)

En el polo opuesto, Kantorowics (1984), dándose cuenta del sesgo que toma la guerra moderna, siente piedad por el soldado esta vez muerto en combate y quiere rescatarlo, a lo romántico, del papel de *basura* que cumple para el poder, sin reparar en que es mejor suprimir la guerra misma:

Sería un error subestimar el rol jugado por el humanismo y por la renovación de las ideas antiguas en la reevaluación emocional del viejo *pro patria mori* en la época moderna. Lo esencial, no obstante, es que en un cierto momento de la historia del «Estado» como abstracción, o el Estado como corporación, haya aparecido como un *corpus mysticum* y que la muerte, para este nuevo cuerpo místico haya ganado un valor igual al de una cruzada por la causa de Dios. (...) Si la muerte del soldado en combate, por no mencionar la del civil en las ciudades bombardeadas, es despojada de toda idea que abarque *l'humanitas*, sea ésta Dios, el rey o la *patria*, aquélla quedará desprovista también de toda idea ennoblecedora del sacrificio de sí. Ella deviene un homicidio a sangre fría o, lo que es peor, toma el valor y la significación de un accidente de circulación político en un día de fiesta legal. (1984, p. 141, trad. cast. *ad hoc* Victoria Sau)

Chi muore per Italia non muore, frase que recubría, en la Navidad de 1937, la fachada de la catedral de Milán en ocasión del servicio conme-

morativo de la muerte de soldados de las divisiones fascistas italianas en la España de Franco. Esto ilustra algunos de los delirios nacionalistas más recientes, que han odiosamente desfigurado una idea en su origen venerable y gallarda (*op. cit.*, p. 139).

El filósofo francés Alain Finkielkraut (1984), no sólo se atreve a introducir la palabra *amor* en el título de su libro: *La sabiduría del amor* (trad. cast. 1986.), sino que al tradicional concepto de *lucha* opone el de *ética*, y se apoya para ello en el filósofo Emmanuel Lévinas:

El sentido original del ser para los demás no es la lucha, es la ética. El encuentro con el otro hombre (*sic*) provoca la responsabilidad, no el conflicto. Así piensa Emmanuel Lévinas. (1986, p. 33)

La relación ética es anterior a la aparición de las libertades, a la guerra que, según Hegel, inaugura la historia. (A. Finkielkraut, pp. 33-34; E. Lévinas *Difficile liberté*, p. 33, n. 24)

Fiel a la lección de Hegel, Lévinas hace remontar el nacimiento del sujeto al enredo con los demás. (...) Lévinas se rehúsa por otro lado a conceder a la guerra el privilegio del origen.

No es seguro que la guerra estuviera en el comienzo. (A. Finkielkraut, pp. 23-24, E. Lévinas: 1974, *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, p. 234, n. 10)

Hanna Arendt (1993) advierte la amenaza de los totalitarismos que pueden hacer desaparecer de la política lo propiamente político. Porque cada ley crea en primer lugar un espacio en el que ella entre en vigor. Fuera de dicho espacio ni hay ley ni hay mundo. «En el sentido de la convivencia humana, es un desierto.» Mientras ella misma había dicho en páginas anteriores que todo lo que el hombre construye lo puede destruir, y todo lo que destruye lo puede reconstruir (añado que no es así con las vidas humanas, sin embargo) he aquí que si las guerras son otra vez de aniquilación y los pueblos han ido nuevamente a parar a aquel espacio desprovisto de ley y de política, que destruye el mundo y engendra el desierto, no es válido lo dicho anteriormente de que lo aniquilado por mano humana puede ser producido otra vez por ella. Pues el mundo surgido de la auténtica actividad política del hombre es más difícil de destruir que el mundo producido de las cosas, pero si este mundo se convierte a pesar de todo en un desierto, la ley del desierto ocupa el lugar de las relaciones derivadas de la acción polí-

tica, y este proceso sí que es mucho más difícilmente reversible (1997, pp. 129-130).

Entre la primavera y el verano de 1999, a raíz de la guerra tan atroz que se estaba produciendo en Europa, llamada «de los Balcanes», Miquel Siguán, profesor Emérito de la Universidad de Barcelona, psicólogo, lingüista y pensador, publicó dos artículos en la prensa de los que, por su indudable interés, he extraído lo siguiente: nació cuando la Primera Guerra Mundial tocaba a su fin; cumplió los veinte años en una trinchera del frente de Teruel en la Guerra Civil española; siguió «con curiosidad y pasión las noticias de la Segunda Guerra Mundial; en la madurez vivió el ambiente político condicionado por la guerra de Vietnam; en la actualidad contempla en la televisión las imágenes de la tragedia de Kosovo. La reflexión sobre todo ello le autoriza a resumir sus ideas al respecto en cinco proposiciones:

1. Cualquier conflicto que desemboca en una guerra abierta implica cada vez a más actores, de modo que pronto desborda los planteamientos iniciales arrastrados por cuestiones más amplias.
2. En toda guerra el objetivo principal es la eliminación física del adversario por cualquier medio y con independencia de los dolores que así puedan causarse. El enemigo contesta con la misma moneda.
3. El enunciado del punto 2 quiere decir que dejan de aplicarse reglas éticas que rigen nuestro comportamiento normal. La justificación de los medios por el fin hace posibles toda clase de corrupciones.
4. Ninguna guerra es eterna y todas terminan con una vuelta a la paz. Siempre es preferible la paz, pero la paz con que termina una guerra no es uniformemente positiva. Toda guerra termina con vencedores y vencidos y son los vencedores los que imponen las condiciones de paz.
5. Al cabo de unos años, y a los ojos de nuevas generaciones, cualquier guerra pasada tiende a parecer como inútil, e incluso como absurda. (1999a)

En el artículo siguiente, muy próximo en el tiempo tratándose del mismo tema, se observa el malestar de quien sigue siendo testigo del aspecto demencial de la guerra.

Nadie ha recordado que en estos días⁵ se cumplen cien años de la Conferencia de paz de La Haya, en la que las grandes potencias mundiales renunciaron solemnemente a la guerra.

Ivan Bloch, judío ruso, comerciante, escribió *El futuro de la guerra*. Sostenía que la carrera armamentista, con armas cada vez más potentes y caras, acabaría por arruinar la economía mundial. La guerra, un suicidio colectivo.

Berta von Sutter, autora de *Adiós a las armas*, un best-seller durante años. La conferencia de La Haya terminó con declaraciones de principios y la recomendación de crear un tribunal internacional al que voluntariamente los países pudieran plantear sus diferencias y pedir una mediación.

... Pronto llegó 1914. Y otras. (1999b)

Tampoco las mujeres parecían recordar en estas fechas que, en plena lucha por obtener un derecho tan elemental como el voto, las mujeres de 1914 se pronunciaban rotundamente en contra de la guerra, en unos términos que rozan lo patético. Este testimonio está recogido por varias autoras en el libro *Antes muertas*. (1983)

En los últimos días de paz del verano de 1914, antes de que gran Bretaña entrara en guerra con Alemania, la campaña en favor de la neutralidad se había extendido por todo el país. Entre los grupos que pedían al gobierno liberal que se hiciese todo lo posible para evitar los horrores de la guerra, se hallaba la Alianza Internacional por el Voto de la Mujer. El 31 de julio las representantes de la Alianza entregaron un manifiesto al Ministerio de Asuntos Exteriores y a las embajadas extranjeras en Londres. Lo firmaban, en nombre de doce millones de mujeres de veintiséis países, la señora Fawcett y Chrystal MacMillan. (...) El manifiesto de la Alianza es un testimonio conmovedor. (p. 193)

Las mujeres del mundo vemos con disgusto y aprensión la presente situación de Europa, que amenaza a todo un continente, e incluso al mundo entero, con los desastres y horrores de la guerra. En esta hora terrible, en la cual el destino de Europa depende de unas decisiones sobre las cuales no podemos influir las mujeres, y conscientes de nuestras responsabilidades como madres de la raza, no podemos permanecer pasivamente al margen. Aunque carecemos de poder político, hacemos un llamamiento a los gobiernos y a las fuerzas en el poder de nuestros respectivos países para que eviten este amenazador desastre sin precedentes... Nosotras, mujeres de veintiséis países... pedimos que no se rechace ningún método de conciliación o arbitraje que pueda contribuir a solucionar las diferencias internacionales y evitar que la mitad del mundo civilizado se sumerja en un baño de sangre.

MACMILLAN, Millicent Garrett Fawcett Chrystal, p. 194.

5. Agosto 1999.

José María Tortosa (1998) hace una relación directa entre guerra y derechos de ciudadanía.

Hay un «patriotismo masculinizado» que militariza a hombres y mujeres de forma diferente, pero siempre frente a un enemigo exterior que amenaza la integridad, pureza y virginidad de la madre Patria. (...) La resistencia a la participación de las mujeres en la guerra vendría, en este caso, por esta particular concepción del ejército y la ciudadanía y recordando que nace masculina: los varones son ciudadanos de primera clase y *por tanto* pueden ser soldados. Pero, también: los soldados son ciudadanos de primera clase, *luego*, sólo los varones pueden ser soldados, con independencia de que, empíricamente, lo quieran ser. (p. 236)

Carmen Magallón (1998) reflexiona sobre la contribución feminista a una política de paz. Según ella, ésta se produce desde tres vertientes:

1. Teórica. Utiliza el sistema sexo-género. Hay una atribución simbólica a las mujeres, desde la categoría de género, de actividades que definen lo femenino. Entre ellas se encuentra la diáda mujer-paz.
2. El análisis simbólico-lingüístico. Hay un lenguaje sexista que «naturaliza a las mujeres y feminiza a la naturaleza». Este lenguaje sexual se utiliza para referirse al armamento en sí y a su funcionamiento. (Añadiendo que el armamento, además, es un producto tecnológico, y éste es de atribución masculina).
3. La práctica de la maternidad, aunque en su ejercicio es realizable por ambos sexos, se considera básicamente femenina, y puesto que su función principal es proteger, esta connotación cultural es incompatible con la de matar.

En la guerra se requiere la fuerza de trabajo de las mujeres. En la guerra, sin necesidad de planificación previa, las mujeres asumen responsabilidades nuevas o, al menos, no tradicionales, como mantener a la familia, ejercer trabajos antes adjudicados a los hombres o incluso, tomar las armas y luchar. Son experiencias universales que no merece aquí la pena atribuir a este o aquel lugar, este o aquel tiempo, tarea que queda reservada a la investigación. Son víctimas en un sentido estructural, pero son personas activas y necesarias en tiempo real.

El Instituto Panos, que ha hecho un estudio muy importante al respecto, explica cuál es la actitud de las mujeres frente a la guerra, y como

ésta puede variar según los casos. Mujeres entrevistadas en Uganda, por ejemplo, consideraban la guerra un sin sentido, una lucha entre hombres por el poder y desde la codicia. Las mujeres del Tigré (Etiopía), en cambio, consideraban que la guerra tenía motivos positivos, tales como «la justicia política y el progreso social, incluyendo la igualdad de las mujeres» (Panos, 1995).

En mi opinión, a partir de la alternativa *guerra, sí/ guerra, no*, una vez puesta en marcha la maquinaria del *sí* la propia dinámica de los hechos se impone tanto sobre hombres como sobre mujeres. Éstas no son víctimas pasivas como quieren mostrarlas los medios de comunicación; generalmente juegan un papel importante en la contienda; e incluso cuando son violadas o asesinadas, es por su valor e importancia como sujeto y parte que son del enemigo, por lo que se las diezma y maltrata. De ahí la reclamación feminista de que dichas violaciones sean consideradas «crímenes de guerra» y juzgadas como tales. Valentina Fernández (1998) se ocupa incluso del papel de las mujeres en los ejércitos modernos, así como de la participación de las mismas en los diversos tipos de violencia y su canalización. No obstante, reconoce que en todas estas situaciones han participado, qué duda cabe, las mujeres, aunque su papel ha sido más el de víctima que el de verdugo. (p. 111) También J.M. Tortosa (1998) afirma que *víctimas, sí, pero no actores* (p. 221). Se ha dicho también, como un ejemplo al respecto, que el papel de las mujeres en Inglaterra no volvió a ser el mismo después de la Segunda Guerra Mundial porque la guerra como experiencia obligó a cambiar leyes y mentalidades. Los beneficios «secundarios» de la guerra son muy discutibles, como en Estados Unidos donde la posguerra provocó en el colectivo femenino lo que Betty Friedan (1962) llamó «el problema que no tiene nombre». En Argelia, la participación de las mujeres en la guerra de la independencia no significó un avance en su status posterior sino todo lo contrario.

Bien está hacer notar y resaltar el papel activo de las mujeres en las guerras, pero ésta no es todavía la solución. La solución está en cambiar el paradigma *guerra, sí / guerra, no* por el de *guerra / diálogo* para poder elegir *diálogo*. En el otro caso siempre puede encontrarse una justificación para la guerra, y es suficiente que haya una, una sola, para que el paradigma se vuelva a poner en pie. El verdadero papel activo de las mujeres es el de tener el poder de cambiar el paradigma.

A continuación expongo tres puntos en relación a las mujeres y la erradicación de la guerra.

I Comportamientos políticos y sociales para un plan de erradicación de la guerra como institución destinada a solucionar los conflictos entre los pueblos por la vía armada.

1. Necesidad de abrir en todo lugar de gestión social, política y económica, de índole local, nacional e internacional, un espacio y tiempo dedicados a analizar y estudiar los procedimientos posibles para la renuncia a la guerra como forma de solución de los conflictos entre colectividades de cualquier tipo.
2. Se estudiarán las formas y procesos de transformación de las fábricas de armamento no nuclear, nuclear y químico en otros productos aptos y necesarios para la vida de todos los seres humanos. La investigación de guerra, asimismo, se dedicará a la mejora de la vida en la Tierra, para la totalidad de sus habitantes, con respeto al clima, la fauna, la flora y el medio ambiente en general.
3. Reconversión de los Ejércitos. Su pasado pasa a ser material de museo.
4. Necesidad de introducir en el sistema educativo, en todos los niveles de estudios, desde los primarios hasta la Universidad, el conocimiento del cambio de paradigma: el salto cualitativo desde una Historia de la humanidad con la guerra legitimada e institucionalizada, a un nuevo modelo de organización humana, en lo político, económico y social, por el procedimiento de la inteligencia, el diálogo y la eticidad.
5. Los viajes espaciales dejarán de estar militarizados.
6. Necesidad de una declaración política internacional, de obligado cumplimiento, que dé a conocer que la democracia ha dado un paso adelante con este cambio de paradigma, en concordancia con la experiencia que nos ha proporcionado el pasado, el sentir de los pueblos, y el respeto a la vida humana sin el cual aquélla no es posible.

II Algunas de las razones elementales por las que las mujeres rechazan la guerra.

1. Todo ser humano torturado, mutilado, incapacitado o muerto a causa de la guerra es, por definición, un *nacido/a-de-mujer*, de modo que

- con ello se atropella el valor y el esfuerzo de *todas* las mujeres, en tanto que madres reales y/o simbólicas de la humanidad, en la medida en que se malogra su producto más genuino: el ser humano mismo.
2. Las mujeres son víctimas hasta la muerte en las guerras «modernas» con su carácter de «guerra total» que implica sembrar también el terror y la muerte entre la población civil (mujeres, infancia, personas ancianas, enfermas) por los medios más sofisticados. El número de muertes civiles, en las últimas guerras, es más alto que el de combatientes.
 3. La violación de las mujeres es una estrategia de guerra, llevada a cabo y consentida por los dos bandos en conflicto.
 4. Las secuelas de la guerra tales como destrucción del hábitat, paro, pobreza, falta de alimentos y de infraestructuras, perjudican cuantitativa y cualitativamente mucho más a las mujeres. No sólo su vida se vuelve mucho más penosa por largo tiempo sino que se produce una regresión respecto a los avances que venía haciendo, porque en situaciones socialmente difíciles, se acude de nuevo a los estereotipos de género.
 5. El derecho consignado en el artículo 28 de los Derechos Humanos (1948) permite a las mujeres luchar para que se produzca la transformación del orden social existente hasta que sea consecuente con los fines declarados en los mismos.

III Algunas actitudes disuasorias que las mujeres pueden llevar a cabo, sin necesidad de intervenir en política, para contribuir a la desaparición de la guerra.

1. Se negarán a trabajar en su calidad de médicas, enfermeras, auxiliares de clínica y limpiadoras en los «hospitales de sangre» («Sitio donde se hace la primera cura a los heridos en la guerra». M. Moliner (1984), *Diccionario de uso del español*) El sexo femenino se separa de las consecuencias de algo en cuyo origen no ha intervenido y considera, además, indeseable.
2. Las mujeres evitarán la compañía y no aceptarán por pareja sexual-sentimental a excombatientes mutilados de guerra o portadores de secuelas químicas y psíquicas (no así a las parejas establecidas con anterioridad a la movilización militar). Sería un sufrimiento añadido a las

penalidades a las que expone la vida por sí misma, que el orden agonístico supone que las mujeres aceptarán sin cuestionarlo. Es importante evitar también con ello las repercusiones en la descendencia, de las que hay una dramática experiencia en las tropas norteamericanas que intervinieron en la guerra del Golfo (1991).

3. Las mujeres pueden evitar asistir a desfiles o paradas militares, incluso cuando en ellas desfilen amigos o familiares. La exhibición de armamento y el acompañamiento (emocional) de los himnos patrióticos son la preparación simbólica de cara al nuevo conflicto bélico.
4. Actrices, cantantes y artistas en general evitarán las invitaciones para ir al frente a entretener y animar a las tropas.
5. Toda persona (también los varones) que declara públicamente que la guerra fue, es y seguirá siendo inevitable en el futuro, está contribuyendo en su parte proporcional a la misma y se hace corresponsable de la mortandad y destrucción por venir.

Volviendo casi al principio de este trabajo, nunca demasiado extenso por tratarse de lo que se trata, hago más las palabras de Rafael Grasa en el Prólogo del libro de Ana Bastida *Desaprender la guerra*:

La armonía personal, la adquisición de actitudes que favorezcan la comprensión, el diálogo y la tolerancia, etc., constituyen una *condición necesaria, pero no suficiente*, de los objetivos de la educación para la paz. Dicho brutalmente, no basta con aprender a quererse mucho para que el mundo cambie, para que desaparezcan las guerras. Si realmente aspiramos a eliminar las guerras es necesario estudiarlas, analizarlas, tratarlas de forma racional, enseñarlas de forma desmitificada y desmitificadora.

(...) Esa tendencia, siguiendo a Anatole Rapoport, se desmarca tanto de la consideración de las guerras como algo patológico o aberrante como de los enfoques que las consideran brotes periódicos e inevitables de pulsiones arraigadas en la base biológica de la conducta humana. Las guerras serían, por el contrario, instituciones sociales viables, al menos hasta el presente. Por consiguiente si se quieren comprender las causas de las guerras y averiguar la forma de evitarlas o prevenirlas, la tarea fundamental es examinar los mecanismos e instituciones sociales por las que se instigan, planean, dirigen o justifican. (1995, pp. 7-9)

Detrás de todas las guerras, invisibilizada por el bando vencedor, está la que M^a Reyes Laffitte (Condesa de Campo Alange) utilizó como título

lo de su libro *La secreta guerra de los sexos*, respecto a la cual dice E. Borneman (1975) lo siguiente:

La atroz *guerra de los sexos* que el patriarcado considera *natural e inmutable* terminará, sea por la destrucción de la humanidad, sea por la renuncia a esta lucha abierta: la renuncia a la división de la humanidad en dos categorías determinadas por el sexo (1979, Prólogo).

Hi ha —volem— alternatives. La guerra és un reforçament del militarisme i de la fabricació d'armament, de la cotització en borsa de les vides humanes, tot el contrari al món que desitgem, en que *volem viure*. (Dossier, 1999, «Diguem no a la guerra» Barcelona, *Ca la Dona*, 30, pp. 5-17)

En Pristina mujeres albanokosovares y serbokosovares conveniaron defenderse de los agresores de sus propios bandos unas a otras. (RAMOS, Mila, 1999, «Huir del horror», Instituto Andaluz de la Mujer, *Meridiana*, 14, pp. 16-19).

Guerrilla

Características simbólicas de sexo-género en los conceptos **guerra** y **guerrilla**.

Guerra (masculina)

1. Legítima, de Derecho.
2. Ataque, conquista de territorios.
3. Organización.
4. Acción logística.
5. Hombres solamente.
6. Cobran del Estado.
7. Luchan por sentido del deber.
8. Los muertos reciben honores militares y de la patria.
9. Cuentan con el apoyo de otros estados.
10. Simetría con el enemigo: se está en semejanza de condiciones.
11. Dejan viudas de guerra con derechos.

Guerrilla (femenina)

1. Ilegal, contra derecho, sin derecho.
2. Defensa, preservación de territorio.
3. Improvisación.
4. Acción sorpresa, no lógica.
5. Hombres, mujeres, niñas y niños.
6. Les mantiene el pueblo.
7. Luchan por amor a una causa.
8. Muertes anónimas. Las recuerda un pequeño grupo.
9. Cuentan con el apoyo de otros grupos guerrilleros.
10. Asimetría con el enemigo: se está en desventaja de condiciones.
11. Dejan viudas desamparadas.

- | | |
|---|--|
| 12. Alto rango social a los huérfanos de los caídos en la guerra. | 12. Resulta sospechoso el hijo de un guerrillero muerto. |
| 13. Matricidio-Filicidio. | 13. Parricidio. |

Véase: estructuras elementales del patriarcado; feminidad; feminismo de exterior-feminismo de interior.

Referencias bibliográficas

- ALVÁREZ VILLAR, Alfonso (1971), *Sexo y cultura*, Madrid, Biblioteca Nueva,
- ARENDT, Hannah (1993), «La cuestión de la guerra», *¿Qué es la política?*, Introducción de Fina Birulés, Barcelona, B. Aires, México, Paidós/ I.C.E. UAB, 1997, 1ª parte, pp. 100-130.
- ARISTÓFANES (411 a.d.n.e.), *Lysistrata*.
- ASOCIACIÓN MUJER, SALUD Y PAZ (Beograd, 1997), *Mujeres por la paz*, Valencia, 1998, Traducción cast. Stasa Zajovic.
- BADINTER, Elisabeth (1992), *La identidad masculina*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- BASTIDA, Ana (1994), *Desaprender la guerra*, Barcelona, Icaria.
- BENEDICT, Ruth (1934), *El hombre y la cultura*, Barcelona, EDHASA, 1971.
- BORNEMAN, Ernst (1975), *Le patriarcat*, París, PUF, 1979.
- BOUTHOU, Gaston (1953), *La guerre*, París, PUF, 1983.
- CONTAMINE, Philip (1980), *La guerra en la Edad Media*, Barcelona, Labor 1984.
- DOSSIER (1999), «Diguem no a la guerra», Barcelona, *Ca la Dona*, 30, pp. 5-17.
- ERIKSON, Erik H. (1975), *Historia personal y circunstancia histórica*, Madrid, Alianza Editorial, 1979.
- EURÍPIDES (480-406 a.d.n.e.), *Troyanas*.
- FERNÁNDEZ VARGAS, Valentina (1998), «Las mujeres y los ejércitos», *Mujeres, Ecología y Paz*, Castellón y otros Ayto., Fondo Social Europeo. Proyecto NOW, Universidad Jaume I, pp. 109-130.
- FINKIELKRAUT, Alain (1984), *La sabiduría del amor*, Barcelona, Gedisa, 1986.
- FORNARI, Franco (1966), *Psicoanálisis de la guerra*, México, Madrid, B. Aires, Siglo veintiuno eds., 1972.
- FREUD, Sigmund (1915), «Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte», *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1972-1975, 9 tomos, t. VI, pp. 2101-2117.
- FREUD, Sigmund (1932), «El porqué de la guerra», *op. cit.* t. VIII, pp. 3207-3215.
- GINER, Salvador (1975), *Historia del pensamiento social*, Barcelona, Ariel, 2ª ed. revisada.
- GIRARD, René (1978), *Les choses cachées depuis la fondation du monde* (con la colaboración de Michel Oughourlian et Guy Lafort), París, Grasset.
- HARRIS, Marwin (1977), «Origen de la guerra», *Caníbales y reyes*, Barcelona, Argos-Vergara, 1983, cap. 4.
- KANTOROWICZ, Ernst H. (1984), *Mourir pour la patrie (Pro Patria Mori)*, París, PUF.
- KELLY, Petra K. (1983), *Luchar por la esperanza*, Madrid, Debate, 1984.

- LIDDINGTON, Jill (1983), «La campaña de las mujeres por la paz», VV.AA., *Antes muertas*, Barcelona, LaSal, 1984, pp. 192-210.
- LONZI, Carla (1973), *Escupamos sobre Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade, 1975.
- MAGALLÓN PORTOLÉS, Carmen (1998), «Contribuciones feministas a una política de paz», en MUJERES 2, *Mujeres, Ecología y Paz*, Castellón y otros Aytos., Fondo Social Europeo. Proyecto NOW, Universidad Jaume I, pp. 87-106.
- MUÑOZ MOLINA, Antonio (1995), *Ardor guerrero*, Madrid, Alfaguara.
- PANOS INSTITUTE (1995), *Armas para luchar, brazos para proteger*, Barcelona, Icaria.
- QUEIZÁN, M^a Xosé (1996), «A guerra permanente. A perspectiva feminista da paz», Xesus R. Jares (coord.), *Construir a paz. Cultura para a paz*, Vigo, Ed. Xerais, pp. 221-226.
- RAMOS, Mila (1999), «Huir del horror», Inst. Andaluz de la Mujer, *Meridiana*, 14, pp. 16-19.
- RASCOVSKY, Arnaldo (1981), *El filicidio*, Barcelona, B. Aires, Paidós-Pomaire.
- SÁNCHEZ FERLOSIO, Rafael (1986), *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado*, Madrid, Alianza Editorial.
- SOFOCLES (442 a.d.n.e.), *Antígona*.
- STOLKE, Verena (1992), *Feminismo, Pacifismo y Antimilitarismo*.
- TORTOSA, José María (1998), «La construcción social de la belicosidad viril», V. Fisas (ed.) *El sexo de la violencia*, Barcelona, Icaria, pp. 221-238.
- VV.AA. (1983), *Antes muertas. Mujeres contra el peligro nuclear*, Barcelona, LaSal, 1984.
- WEIL, Simone (1953, 1957, 1960), *Ecrits sobre la guerra*, Alzira, Edicions Bromera, 1997, Trad. Anna Berenguer i Isabel Ortega.
- WHARTON, Edith (1922), *Un hijo en el frente*, Barcelona, Tusquets, 1998.
- WITTIG, Monique (1969), *Las guerrilleras*, Barcelona, Seix Barral, 1971.
- WOOLF, Virginia (1938) *Tres guineas*, Barcelona, Lumen, 1997.

Artículos prensa

- PRADOS, Luis «La guerra o el placer de matar», *El País*, 30 mayo 1999, p. 8.
- SIGUÁN, Miquel (a) «La lechuza de Minerva», *La Vanguardia*, 7 mayo 1999.
- SIGUÁN, Miquel (b) «Un cierto rubor» *La Vanguardia*, 20 agosto 1999 (p. Opinión).

L

Lenguaje¹

Fue el antropólogo J.G. Frazer quien, en un artículo publicado en 1900, avanzó la hipótesis de que existía un vínculo entre las diferencias lingüísticas ligadas al sexo y el estudio del género. Pero fue P.H. Furfey, en 1944, quien postuló que ambos órdenes de cosas responden a un mismo fenómeno social y comparó, además, las diferencias lingüísticas concernientes al sexo a las que existen entre las clases sociales. Las perspectivas abiertas por el trabajo de Furfey, siendo el único en hacerlo en su época, no dio pie a nuevas investigaciones, especialmente para comprobar hasta qué punto concernían estas hipótesis a las lenguas europeas. Por una parte el trabajo era comprometido; por otra, nos dice A. Bodine (Aebischer y Forel, 1992, cap. 2) en Europa se consideraba algo sabido que se daban diferencias por razón de sexo, tales como que las mujeres hablan demasiado o que su discurso está falto de lógica. Pero he aquí que las mujeres, y no sólo ellas, hemos hecho que lo obvio, por sabido como creencia, subiera a la conciencia crítica y fuera debidamente escrutado y analizado.

La división de la humanidad en dos grandes grupos sexuales ha venido siendo un hecho obvio, adscrito al sistema de *naturaleza*, pero he aquí que en el ser humano la *naturaleza* es imposible que se dé en estado puro, y menos todavía si las personas, en este caso los dos colectivos mencionados, están mediatizados por un *sistema de relaciones*. Así, Teresa del Valle

1. Este trabajo es una revisión del que presenté en Málaga en noviembre de 1998, en el *Congreso Igualdad Lingüística: el Sexismo en el Lenguaje*, organizado a partir del Programa de Doctorado «Estudios Interdisciplinares sobre la Mujer», que desde 1991 ofrece la *Asociación de Estudios Históricos sobre la Mujer*, impartido por profesoras y profesores de distintas universidades españolas. El *Congreso* tuvo carácter internacional.

puede decir que las mujeres funcionan como un grupo minoritario a pesar de ser mayoritario —algo que no necesita demostración— y que esto «puede traducirse a conceptos de grupo dominante y grupo dominado. El primero es el que habla y el segundo el que permanece callado» (1990, p. 22).

Las mujeres, no obstante, transgreden la prohibición y hablan. Dice la filósofa Geneviève Fraisse (1996) que ellas *se explican por su propia cuenta*. Y esto significa no sólo ser una interlocutora privilegiada o incluso hacer filosofía y pensar lo que explica sobre ella misma, sino también instaurar ella el diálogo, «diálogo real, respuesta de una mujer a un hombre. (...) «El ser sexuado habla o, a la inversa, quien habla es un ser sexuado» (1996, p. 113). Con lo cual se hace realidad el deseo de Casandra por boca de Christa Wolf: «Hablar con mi propia voz: lo máximo. No quise más, ninguna otra cosa» (1986, p. 12).

Mujeres calladas y silenciosas; no escuchadas; no creídas; desvalorizadas; perseguidas por hablar. De todo esto da cuenta el uso del lenguaje, oral y escrito, tanto en sus aspectos formales como en los semánticos y de interpretación de la realidad y creación de conceptos. Y conste que no es un lamento victimista como algunos/as pretenden, sino un plan de trabajo. Nunca en ciencia, por ejemplo, se puede hacer un diseño de investigación, o ir a nuevas hipótesis, sin tener previamente una descripción clara de lo dado hasta ese momento.

Discriminación de género

El aspecto más conocido y reconocido es el del uso del *masculino* como genérico en las lenguas de origen latino, lo cual abarca a centenares de millones de hablantes en el mundo. (En otras lenguas —lingüística comparada— habrá que buscar la discriminación en otros parámetros de la lengua correspondiente.) En el caso que nos ocupa los sustantivos, artículos y adjetivos en masculino subsumen el *femenino* siempre que conviene. De hecho, lo fagocitan. De este procedimiento se derivan los fenómenos siguientes:

1. Invisibilización de las mujeres: simplemente, ellas no constan.
2. Exclusión: se las omite abierta y deliberadamente.
3. Subordinación: aparecen en posición de objeto pasivo, objeto del habla.

4. Desvalorización: se las menciona como inferiores o como ejemplo de inferioridad cuando se trata de una comparación.

En el primer caso, el ejemplo más simple y repetido es aquel en el que, para uso correcto de la lengua, se obliga a decir que en un aula hay diez *niños* cuando en realidad hay sólo un niño y nueve *niñas*.

Un ejemplo paradigmático de exclusión, no por muy citado menos válido, es el párrafo del famoso antropólogo C. Lévi-Strauss, quien en su libro *Les Bororo* (1936) escribe:

Le *village entier* partit le lendemain dans une trentaine de pirogues nous laissant seuls avec *les femmes* et les enfants dans les *maisons abandonnées*.

(El *poblado entero* partió al día siguiente en unas treinta piraguas dejándonos solos con *las mujeres* y los menores en las *casas abandonadas*.)

Queda claro que el «poblado entero» lo constituyen sólo los varones ya que las mujeres, aunque más adelante se las mencione, forman con los infantes un grupo aparte que no tiene cabida en el concepto social de «poblado».

La subordinación tiene diversas manifestaciones posibles. Una de ellas es colocar el nombre de la mujer en segundo lugar cuando se trata de parejas: véanse tarjetas de visita, tarjetas de los buzones y casos similares. También, si se citan los dos sexos, hombre va delante de mujer, como *masculino* va delante de *femenino*. Véanse también los distintos significados que el diccionario da a una palabra según sea masculina o femenina: héroe/heroína, por ejemplo. Pero un caso fehaciente es el de la *Declaración Universal de los derechos del Hombre*. En España, al menos, se ha conseguido que, mayoritariamente, la frase sea *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Pero no así en todos los países, Italia sin ir más lejos. Francia, el país que alumbró la frase en 1789, lo hizo en masculino, lo que instó a una mujer feminista *avant la lettre* a redactar prácticamente los mismos en versión femenina: Olympia de Gouges. Pero he aquí que en el período de la Revolución Francesa era cierto que las mujeres habían sido privadas del derecho de ciudadanía, en el sentido integral del término, que incluye los derechos políticos y no sólo sociales, y que les fue arrebatado muy pronto. Transcurridos dos siglos, cuando los derechos de ciudadanía ya son una realidad para las mujeres en el mundo occidental y en democracia, Francia sigue diciendo *Les Droits de l'Homme*, ape-

gada a la tradición y obligando a las mujeres a subordinarse a esta exigencia masculina. Por apego al varón y/o a la costumbre —mala costumbre— también algunas mujeres prefieren el trato discriminatorio.

Otro campo lingüístico en que el masculino se impone sobre el femenino es el de los títulos profesionales y académicos. Denominaciones como *abogada, psicóloga, arquitecta, médica* y otras están en franco uso. Las universidades expiden en muchas de sus Facultades los títulos según el sexo de la persona titulada. Así también los cargos públicos y políticos: *catedrática, directora, ministra, tesorera* y así sucesivamente. Pero todavía el acuerdo, de carácter ideológico, no está generalizado. Y sin embargo es una sinrazón que la presencia femenina se dé en la realidad y en cambio el lenguaje no la recoja.

Hay un modo de referirse a las mujeres que Marina Yaguello (1979) llama «lenguaje del desprecio» y que parte, como es obvio, de hablantes masculinos. Tanto las disimetrías morfológicas como las semánticas juegan siempre en detrimento de la mujer. El grupo dominante tiene la prerrogativa de nombrar al dominado; así el grupo masculino cuenta con millares de términos para designar peyorativamente a las mujeres, mientras que no ocurre lo mismo en el caso contrario. Un ejemplo es el gran número de sinónimos que tiene la palabra «prostituta». La mujer es rebajada a la categoría de objeto (el reposo del guerrero, una muñeca); se le atribuyen metáforas animales (zorra, vaca, coneja/o/ito); es sólo su sexo (un coño, un culo); o ve reducida la maternidad a «lavar culitos de niños». Pero cuando son las mujeres las hablantes el desprecio se manifiesta en desvalorizar lo que dicen y, por ende, no tenerlo en cuenta. Es lo que la lingüista Verena Aebischer (1985) denomina el «bavardage» (charlatanería), palabra cuyo significado es considerado como femenino en por lo menos todas las lenguas europeas.

Hombres y mujeres pueden pertenecer a la misma cultura, a la misma nación, pueden tener el mismo comportamiento, hablar la misma lengua. Pero una cierta forma de amalgama de las diferencias y las semejanzas, —rasgo fundamental de la analogía— entre universo masculino y femenino, hace de este último un grupo minoritario. Y la minorización de cualquier grupo pasa por una actitud racista. (Aebischer y Forel, 1992, p. 200)

Un buen ejemplo de desvalorización nos los ofreció Alfonso Guerra el 1 de noviembre de 1998, en el programa de Tele 5 «Caiga quien caí-

ga». Preguntado por su opinión sobre la presentación de los presupuestos del Estado por parte del ministro Rodrigo Rato, la calificó de «arrabalera». «¿Qué quiere decir 'arrabalera?'» preguntó el periodista, y Guerra respondió: «Lo dice el diccionario: como hablan las porteras, las verduleras...»

Estos fenómenos se dan en el plano del lenguaje verbal y del escrito. Y aunque el primero es muy importante, el escrito lo resulta en mayor grado puesto que su difusión, duración y valoración social es mucho mayor.

A este conjunto de fenómenos se añade la sobrerrepresentación masculina en todos los medios de comunicación (prensa, radio, televisión, cine y demás). En la prensa diaria sería, nos dice Blanca Muñoz(1995) la mujer ocupa sólo el 2% del espacio, y en sucesos básicamente. Llama esta autora *neopatriarcalismo* a este refuerzo del rol masculino que constituye una mentalidad y cosmovisión colectivas en la medida que pasa a ocupar el «espacio hegemónico» de los medios. Puesto que el lenguaje es la herramienta principal del sistema de representaciones de una sociedad, sistema que no sólo expresa el orden social sino que también lo produce y estimula a la acción a los individuos, resulta evidente que de su uso se desprende el entramado al completo de la misma: el funcional y el estructural.

Diferenciación lingüística conceptual

Es una realidad universal que los significados se diferencian en términos de oposiciones polares, lo que da lugar al pensamiento binario. Pero una segunda característica es la atribución de positividad a uno de los polos, quedando el otro marcado negativamente. La tercera característica del funcionamiento de los procesos cognitivos humanos, es la tendencia a la «polaridad paralela», en función de la cual los positivos se concatenan con los positivos y los negativos con los negativos *ad infinitum*. Puesto que el par Masculino/Femenino es una de las principales polaridades que se manifiestan a la cognición humana y por ende en el lenguaje, el resultado es que al subconcepto *femenino* le siguen necesariamente todos los subconceptos negativos posibles. La pérdida de la «polaridad paralela» conduce a un conflicto psicológico, el cual se expresa mediante la conjunción adversativa *pero*. Si se piensa en la frase «es una buena madre *pero*

trabaja de noche» observamos que el *pero* manifiesta la perplejidad del orden patriarcal de que siendo una buena madre trabaje, y todavía en mayor medida si lo hace de noche. La frase esperada sería «es una mala madre y trabaja de noche. Siguiendo las leyes del género gramatical, los términos positivos, no marcados, se emplean para representar la categoría completa de que se trate. Así, en la polaridad día/noche, la palabra *día* puede representar el tiempo de horas de luz de una jornada y, al mismo tiempo, la jornada completa (en verano el día se alarga/ el mes de junio tiene treinta días). De este modo *masculino* está legitimado para fagocitar a *femenino*, como *hombre* a *mujer* y así sucesivamente. Pero además *femenino* y *mujer* arrastran tras de sí, una larga retahíla de voces en negativo que por mor de la «polaridad paralela» le están asociadas. Por ejemplo: noche por relación con día; muerte por relación con vida; enfermedad por relación con salud; mal, por relación con bien. Noche, muerte, enfermedad y mal forman un *continuum* con *femenino* y *mujer*, mientras que día, vida, salud y bien se concatenan con *masculino* y *hombre*. Puesto que las sociedades prefieren lo positivo a lo negativo, la frecuencia con que circulan en el lenguaje *masculino* y su lista de positivos asociados es muchísimo mayor que *femenino* y los suyos correspondientes. La representación mental del mundo en masculino queda así garantizada.

El *androcentrismo* es el método por el que otras formas impúdicas del lenguaje son la regla de uso común en la sociedad, dramáticamente aceptadas muchas veces por las propias mujeres. En esto se cumple la regla: la dominación no es un éxito mientras la dominada o dominado no piensa sobre sí misma/o con las mismas categorías de pensamiento que el dominador. El lenguaje en sí mismo no tiene la culpa; es el uso y quién lo usa. Como dice Bourdieu, el poder de las palabras es el poder delegado del portavoz, de quien está legitimado para hablar así por posición social (Bourdieu, 1982, citado por V. Muñoz Dardé, 1987, p. 48). El hombre y lo masculino gozan de esa legitimación, pero el lenguaje no sólo la reproduce sino que la sigue produciendo. Como ocurre con otros bienes culturales el lenguaje es un capital y los ricos son los hombres. Ése es un *continuum* que las mujeres han roto al tomar por su cuenta la palabra. Como dice Blanca Muñoz, (1995) cuantas más realizaciones va alcanzando la mujer, mayores son los medios que el postindustrialismo va desplegando para impedir su avance progresivo.

El Nombre del Padre y el vacío de la madre

Pasamos ahora al concepto *nombre* en tanto que seña de identidad. El nombre al que me refiero (en francés *nom*; en castellano *apellido*; en catalán *cognom*) es la denominación que a partir del nacimiento nos convierte de *individuo* a *persona*. *Persona* es un término que procede del latín y significa «máscara», algo detrás de lo cual el individuo se esconde, se protege; pero una segunda connotación le da el sentido de «afirmar», «convencer», «imponer» (respeto), «mandar», «ordenar». Los roles o papeles sociales (padre, madre, periodista, comerciante, etc.) también son máscaras que protegen en el sentido de que implican el reconocimiento de una persona en el seno de la categoría correspondiente, dotada a su vez de ciertos derechos. Pero es su nombre público, su nombre-máscara, el que es susceptible de ser dejado a la posteridad (Jean Markale, 1983).

El proceso, en la sociedad cristiana y occidental pasa por el bautismo o rito equivalente (basta la inscripción en el registro civil). El paso a la categoría de *persona* confiere al sujeto el derecho a jugar un papel efectivo en el seno de la sociedad que lo acoge. Pues bien, las mujeres, en tanto que tales, carecen de nombre. Se les impone el del padre y, a lo sumo, como en España, en segundo lugar el del padre de la madre. El padre no sólo goza de un apellido que va en lugar preferente sino que está legitimado para dejarlo en herencia a sus descendientes; así que constituye genealogía y a la par hace historia. Las mujeres quedan fuera de una y de otra, están excluidas. (En este sentido cabe hacer constar que el día 13 de mayo del año en curso [1999] el pleno del Congreso de los Diputados aprobó por unanimidad la proposición de ley que permite a padre y madre acordar el orden de los apellidos de sus hijos e hijas. La iniciativa partió de Barcelona [IC] aunque rápidamente fue tomada en Madrid, en la primavera de 1998. No obstante, y en contra de la primera propuesta, en caso de discrepancia entre la pareja prevalecerá el nombre del padre. Lo que se haya decidido determinará el orden para los posteriores nacimientos en la familia. Sigue vigente que a la mayoría de edad cada individuo pueda alterar el orden de sus apellidos, sea el que sea.)

El nombre, constituido en Nombre del Padre, pasa de lo real a lo simbólico. Los ejemplos son múltiples y los tenemos a nuestro alcance de continuo. Nuestra herencia cultural judeocristiana nos los transmite en las oraciones («Padrenuestro»), en las bendiciones (en el nombre del Pa-

dre), en las necrológicas («... ha vuelto a la casa del Padre»). Por supuesto que la representación simbólica de Dios no sólo es masculina, sino de padre. Tenemos, asimismo, los padres de descubrimientos científicos, los padres fundadores de un estado, los padres de la patria, los padres de la Constitución, padres de la filosofía, padres de la Iglesia, etc., así como la *paternidad* de obras literarias, de arte, de descubrimientos científicos, de proyectos, y así sucesivamente.

Cambiar de nombre, dice Markale (1983), es hacerse una piel nueva. En las guerras hay quien desaparece según un nombre y reaparece con otro. En Estados Unidos, por poner un ejemplo, la Justicia da un nombre nuevo a aquellos testigos de un juicio cuya declaración ha sido peligrosa para ellos, para que así puedan reiniciar su vida con otra identidad. En la mayoría de países occidentales las mujeres cambian de nombre al casarse, al tomar el del marido. Se produce así el «cambio de piel» del que nos habla Markale, ya que pasan simbólicamente a ser la hija mayor de su marido y la hermana mayor de sus hijos e hijas. La condición de madre, en el mismo sentido simbólico que la de padre, desaparece como tal y queda en su lugar una menor con una fuerte carga de incesto lingüístico.

El *nombre*, en el sentido de apellido y, por extensión, del linaje, es la condición social y jurídica imprescindible para tener la categoría de ser humano y no ser un simple producto de la naturaleza, como un animal o una planta. La historia del *nombre* es muy larga y compleja. No siempre fueron los apellidos tal y como hoy los conocemos el procedimiento para nombrar. En otros siglos pudo ser el nombre de una Casa o una familia poderosa. Encontramos estos ejemplos en los héroes de la tragedia griega. El pueblo tomó a menudo el nombre de la familia a la que servía. Aristocrático o poderoso, el linaje siempre ha estado encabezado por un varón —en la sociedad patriarcal, se entiende—. cuyo nombre heredaban sus descendientes varones y legítimos.

A medida que la sociedad se democratizó y quedaron atrás el feudalismo, las monarquías absolutas, etc. muchos más hombres tuvieron derecho a acceder a un nombre propio, fuera por su profesión, su lugar de origen, o por un apodo legitimado más adelante como apellido. Pero lo que no varió con el tiempo es que el nombre fuera incorporado siempre a un varón al que las hijas, además, no le debían dar continuidad.

Esta característica patriarcal, residuo de un período esclavista, se refleja hoy mismo todavía, más acentuado cuando hay hijas e hijos de dos o más relaciones. En ese caso, el Padre tiene reconocidos a todos sus hijos e hijas bajo un mismo apellido: el suyo. La *madre* tiene a sus hijos e hijas reconocidos bajo apellidos diferentes, tantos como padres legítimos haya.

Terminología conyugal

Así no es extraño que el concepto «marido» no tenga su correspondiente femenino y se haga uso masivo del sustantivo *mujer* para designar a la pareja de un hombre; uso que alcanza incluso a personas de relevancia social. El «marido» tiene, va, acude, etc. con su *mujer*, adonde quiera que sea, como lo haría con su mochila, su animal de compañía, o un determinado utensilio. Mientras el término «marido» implica una clase de relación con otra persona, la palabra *mujer* es un genérico que indica sólo el sexo de dicha persona pero no el rol o vínculo, como sí podrían hacerlo términos tales como novia, amiga, amante, compañera, etc. Cuando el *su* precede un término de relación (*su* tío, *su* hermana, *su* vecina) no se sobrentiende como un posesivo estricto; pero cuando precede al genérico *mujer* pasa a indicar que ella es *suya*, de su propiedad. Mas la impudicia del androcentrismo en el lenguaje es tal que el uso de la mujer como propiedad de su marido se utiliza en toda la escala social, sea que se trate de la mujer del jefe de gobierno como la del personaje más famoso o respetable. Se puede leer o escuchar en los medios de comunicación todos y cada uno de los días.

El Diccionario de la Real Academia sólo en tercer lugar da a la palabra *mujer* el carácter del vínculo («La casada respecto al marido»). Se suele evitar el término «esposa», simétrico al de «esposo», por ser considerado de índole más bien espiritual o de un refinamiento impropio de la vida diaria y, en la práctica, cursi, puesto que espiritual también está desvalorizado frente a material. Se reserva, al menos en España, para la terminología religiosa, y en las esquelas necrológicas donde pocas veces se lee *mujer* al referirse a la cónyuge viva, en un último signo de respeto, pero cuando la vida en común ya ha terminado y ella pasará a llamarse *viuda*.

El lenguaje así utilizado nos enseña que el hombre no tiene par y la relación con la mujer no es entre iguales. Por la ley de la «polaridad para-

lela» los términos masculinos y no marcados masculino, padre y marido subsumen (fagocitan) los que debieran ser sus equivalentes «femenino», «madre» y «esposa», marcados y desvalorizados en cuanto entran en relación con los del polo positivo. Puede decirse que son la tríada lingüística del poder, cuya estructura necesitamos conocer bien para proceder a su desmantelamiento.

En un trabajo sobre este tema María Ángeles Calero (1999a) revisa los nombres que para la relación matrimonial tiene cada cónyuge y con una frecuencia abrumadora se encuentra la palabra *mujer* como equivalente a *marido*, del latín *maritus*, a pesar de que el significado de ese vocablo es «ser humano del sexo femenino que ya no está en la infancia» y, especialmente, «la que ha mantenido relaciones sexuales». La palabra latina femenina equivalente a *maritus: uxor* —esposa—, se ha perdido en el paso del latín al español. Este hecho, escribe Calero, junto con el sincretismo que se produce en el término romance *mujer* al aunar las acepciones «miembro del sexo femenino que ha salido de la niñez» y «esposa», son un indicio evidente de que en la Edad Media la situación de las mujeres empeoró (p. 51).

En este ejemplo de evolución léxico-semántica de la lengua española puede observarse que los hispanohablantes, desde el comienzo, habían dejado de conferir a las mujeres casadas el estatus jurídico que le proporcionaba, como en Roma, ciertos privilegios. La sustitución de *uxor* por *mujer* restringe para ésta las relaciones sexuales al matrimonio (en la voz latina, el haber mantenido ya relaciones sexuales, sin especificar con quién, implicaba un grado de libertad en este terreno que se pierde al pasar a la lengua romance). *Mujer*, en adelante, equivale a mujer casada. Este cambio, sigue diciendo Calero, social, de pensamiento y lingüístico, se extendió en un amplio territorio del antiguo Imperio Romano como lo demuestra que de forma similar se dé en lenguas neolatinas diversas, como el portugués, el italiano, el catalán y el francés (p. 52).

También esta autora señala que las voces «señor» y «señora», que tendrían el valor de la reciprocidad, pueden ser equivalentes en ocasiones a *marido* y *mujer*. Pero, además de ser de poco uso, la reciprocidad se pierde cuando toman el sentido de vínculo entre dos personas. Mientras resulta aceptable, especialmente en el medio rural, que un hombre presenta a su esposa con un «aquí *mi señora*», no se acepta que sea ella la que diga

«mi señor», salvo si es una criada o se refiere a Dios, a quien un marido no se atreve aún a suplantar. Las diferentes acepciones de *señor* y *señora* para indicar una relación entre un hombre y una mujer quedan plasmadas en estos versos de una canción de la cantante Cecilia, que dicen así:

Dama, dama, de alta cuna y de baja cama,
señora de su señor, y amante de un vividor.

Véase: **génerolecto, micromachismos.**

Referencias bibliográficas

- AEBISCHER, Verena (1985), *Les femmes et le langage*, París, PUF.
- AEBISCHER, V.; FOREL, C., (dirs.) (1992), *Parlers masculins, parlers féminins?*, París, Delachaux et Niestlé.
- CALERO FERNÁNDEZ, M^a Ángeles (1999a), «Vestigios de diferencias de género en el léxico español del matrimonio», AA.VV., *En femenino y en masculino*, Madrid, Instituto de la Mujer, Cuaderno de educación no sexista, n^o 8, pp. 50-59.
- (1999b) «Los estereotipos sexuales en el léxico de la familia y en los nombres propios», M^a Dolores de la Torre Madueño *et al.*, *El sexismo en el lenguaje*, Málaga, Centro de Ediciones de la Diputación Provincial de Málaga, 2 tomos, t. 1, pp. 17-50.
- (1999) *Sexismo lingüístico*, Madrid, Narcea.
- CATALÁ GONZÁLEZ, Aguas Vivas; GARCÍA PASCUAL, Enriqueta (1995), *Ideología sexista y lenguaje* (con la colaboración de l'Institut Valencià de la Dona), València-Barcelona, Galàxia Octaedro.
- CONTRASTES (1990), *La différence sexuelle dans le langage*. (Actes du Colloque ADEC-Université Paris III, diciembre, 1988, Niza, Z'éditions.
- FERNÁNDEZ DE LA TORRE MADUEÑO, M^a Dolores, MEDINA GUERRA, Antonia M^a, TAILLEFER DE HAYA, Lidia (eds.) (1999), *El sexismo en el lenguaje*, 2 tomos, Málaga, Centro de Ediciones de la Diputación Provincial de Málaga.
- FRAISSE, Geneviève (1996), *La différence des sexes*, PUF, Col. Philosophies, p. 65.
- JAYME, María y SAU, Victoria (1996), «Psicología diferencial del lenguaje y el genero», *Psicología Diferencial del Sexo y el Género*, cap. VIII, Barcelona, Icaria.
- LAKOFF, Robin (1975), *El lenguaje y el lugar de la mujer*, trad. cast. Barcelona, Hacer, 1981.
- LLEDÓ, Eulàlia (1992), *El sexisme i l'androcentrisme en la llengua: anàlisi i propostes de canvi*, Audaens per la educació, n^o 3, Barcelona, Institut de Ciències de l'Educació.
- MIRALLES, Mercé; OTERO, Mercé; RIBELLES, Lola (1996), *Escriure com elles*, Barcelona, Laertes.
- LOZANO, Irene (1995), *Lenguaje femenino, lenguaje masculino*, Madrid, Minerva.
- MARKALE, Jean (1983), «Le nom, la parole et la magie», *Corps écrit*, n^o 8, Le nom, pp. 29-40.
- MICHARD-MARCHAL, Claire et RIBERY, Claudine (1982), *Sexisme et Sciences Humaines*, Lille, Presses Universitaires de Lille.
- MUÑOZ, Blanca (1995), «El género en los espacios públicos de comunicación», VV.AA., *El espacio según el género. ¿Un uso diferencial?*, Madrid, Universidad Carlos III.

- MUÑOZ DARDE, Verónica (1987), «Bourdieu y su consideración social del lenguaje», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 37, pp. 41-56.
- REBOUL, Olivier (1980), *Lenguaje e ideología*, trad. cast. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- VALLE, Teresa del (1990), «Violencia y sociedad patriarcal».
- VV.AA. (1998), *Lo Femenino y lo Masculino en el Diccionario de la Lengua de la Real Academia Española*, Madrid, Ministerio de AA.SS. Instituto de la Mujer.
- VIOLI, Patrizia (1991), *El infinito singular*, Madrid, Cátedra.
- WOLF, Christa (1986), *Casandra*, Madrid, Alfaguara.
- YAGUELLO, Marina (1979), *Les mots et les femmes*, París, Payot.

M

Maternidad

Fagocitación: [m = f (P)]

«El hecho de la matrofagia, el engullimiento de la Madre, su desaparición, le es ocultado a la prole. En su lugar se le da una impostora que la suplanta. Las propias «madres impostoras» fueron olvidando a través de los siglos que lo son, y se toman a sí mismas por reales, añadiendo confusión a la confusión. Porque *eme minúscula igual a función de pe mayúscula* no es lo mismo que maternidad: es una chapuza» (Victoria Sau, 1994, pp. 98-99) La maternidad fagocitada por la paternidad. Ergo: *vacío de la maternidad* (Victoria Sau, 1995, pp. 11-18). «Lo de la cigüeña y venir los niños de París no era sólo por represión sexual sino fórmulas modernas para invisibilizar a la madre y que así no se la echara de menos; el vacío dejado por una maternidad ausente se me iba haciendo palpable, aunque hasta 1986 no le diera definitivamente este nombre, que luego sería el título de un libro en 1995 (Victoria Sau, 1998, p. 63).

SAU, Victoria (1994), «La maternidad, una impostura», *Duoda* 6, pp. 97-113.

— (1995) *El vacío de la maternidad*, Barcelona, Icaria.

— (1998) «Del vacío de la maternidad, la igualdad y la diferencia» *Hojas de Warmi*, 9, pp. 61-73).

Madre porteadora

«La mujer sólo pone su organismo, su biología natural (animal) para que en ella crezca la semilla del hombre.» El discurso queda sellado para milenios (Apolo en 'Las Euménides'). Las madres son, desde entonces, *mujeres porteadoras*, úteros extracorporales de los hombres, redomas del laboratorio masculino donde ellos deciden sobre la vida y sobre la muerte» (p. 74).

SAU, Victoria (1995), *El vacío de la maternidad*, Barcelona, Icaria.

Matricidio primitivo

Violación primordial. Ataque del hombre joven a la mujer-madre.

«A estas alturas podría sugerir que futuras investigaciones en la psicología y origen de los factores económicos de la cultura humana tal vez llegarían muy bien a probar que la propiedad se originó en el acto sádico de someter a la madre libre. La mujer puede ser considerada cronológicamente la primera pieza de propiedad en el verdadero sentido de la palabra, en aquel sentido que Ward¹ definió con simplicidad y brillantez únicas: propiedad es posesión más allá de las propias necesidades inmediatas. Fue la posesión más allá de sus necesidades inmediatas puramente sexuales lo que el hombre estableció sobre la mujer» (p. 447).

La violación primordial de la mujer descrita por Zilboorg fue una necesidad impulsiva. «Ciertamente no fue con propósitos de fecundar a la mujer, por lo menos al principio, de ninguna manera. Debe haber sido un abrumador impulso a descargar la tensión sexual. En otras palabras, el acto no fue el del amor y la paternidad anticipada, ni el de la solicitud tierna; fue un *crimen pasional*, una orgía momentánea, puramente personal. Fue un asalto, yo casi diría un asalto brutal. (...) El poder con que el macho humano arrolló la primera vez a la hembra, marcó el fin de la seguridad biológica de la mujer y de la capacidad para elegir, de su derecho a ser su propia dueña y la dueña de su prole (pp. 441, 442).

ZILBOORG, Gregory (1944), «Masculino-Femenino», *Revista de Psicoanálisis*, 1947, 2, V, pp. 396-467.

Matrística

Término empleado por Ernst Borneman para referirse al período prepatriarcal en el que la Madre era el eje sobre el que pivotaba toda la sociedad. Al mismo tiempo da el nombre de *patrística* a todo el período posterior conocido como patriarcal (p. 11).

1. Lester F. Ward es un sociólogo de finales del siglo XIX, el primero en rechazar «las teorías androcéntricas que yacen bajo los sistemas de 'humanidades'». Su teoría quedó expuesta en el libro *Sociología Pura; un Tratado sobre el Origen y Desarrollo Espontáneo de la Sociedad*. En su artículo, Zilboorg reconoce la deuda con él contraída al haber reprimido años atrás los contenidos de sus escritos, precisamente por su carácter innovador.

BORNEMAN, E. (1979), *Das Patriarkat, 1975*, trad. francesa del alemán *Le patriarcat*, París, PUF, 1979.

Matrofobia

Término debido a la poeta norteamericana Lynn Sukenick. Lo retoma Adrienne Rich (1976) y explica que la *matrofobia* no es sólo el miedo a la propia madre o a la maternidad, sino a *convertirse en la propia madre*. (...) «Es mucho más fácil rechazar y odiar abiertamente a la madre que ver, más allá, las fuerzas que sobre ella actúan» (1978, p. 232).

RICH, Adrienne (1976), *Of woman born*, trad. cast. Ana Becciu, *Nacida de mujer*, Barcelona, Noguer, 1978.

Envidia de la maternidad (1)

Se refiere a la envidia masculina por la facultad procreadora de las mujeres.

Los biólogos ponderan las liberalidades genéticas del macho, pero son muy discretos respecto a todo aquello que atañe a la *protección de la cría*. Para ellos el reparto es un hecho: el hijo pertenece a su madre, y el padre no es más que un genitor irresponsable. No se puede contar con él. El hijo es «una cosa de la madre» y al genitor sólo se le menciona a título de camarada animal, junto con «el perro, el gato y el loro». En el torrente de la literatura consagrada a las madres el hijo siempre es un objeto de preocupaciones maternas y el médico no se dirige más que a aquéllas (1982, p. 22).

Bernard This, psicoanalista lacaniano, utiliza toda clase de argumentos para darle un lugar al padre en la díada madre-hijo/a, lugar que el patriarcado le ha asegurado con creces, tantas, que ha desplazado incluso a la madre. Pero no es capaz de llamar por su nombre a la *envidia* masculina, lo cual impide que pueda reponerse de ella. Títulos de capítulos tales como «El padre eliminado», «El hombre feminizado», «Historia del parto masculino», «El hombre embarazado en los mitos» y «La covada» son reflejo de la inseguridad masculina —en este caso— respecto al hecho de la maternidad y su posición respecto a la misma. Desde los biólogos (*supra*) que le prestan atención sólo a la madre (?) hasta una larga lista de insectos en los que la hembra devora o destruye al macho después de ser fecundada, This no deja de estar ansioso hasta que llega al *nombre del padre* y se tranquiliza.

«¡Nacer no es sólo *salir del vientre* materno! Cortado y anudado el cordón umbilical, el niño es separado de una parte de sí mismo, su *placenta*. Reconocido varón o niña, recibe un nombre de pila; su nacimiento es *declarado* por su padre en el ayuntamiento del lugar en que nació; un escribiente lo *inscribe* en el *gran registro* del estado civil. Su existencia depende legalmente de esta declaración. Sólo a partir de esta primera inscripción podrán los funcionarios del estado civil *expedir* lo que se llama un «acta de nacimiento» (1982, p. 249).

THIS, Bernard (1980), *El Padre: acto de nacimiento*, Barcelona, Paidós, 1982.

Envidia de la maternidad (2)

Roberto Zapperi (1979) trabaja el tema desde el punto de vista antropológico. Su libro aborda la interpretación de los múltiples mitos del hombre embarazado, desde el nacimiento de Eva, pasando por fábulas esópicas y cuentos extraídos del folclore, hasta una novela de Maupassant. Y en una de sus páginas escribe lo siguiente:

«Toda sociedad fundada sobre los valores masculinos experimenta la necesidad de invertir (darle la vuelta) los datos biológicos de la generación, de ignorar a veces incluso los más evidentes, para reivindicar la primacía natural de la paternidad, como lo ha mostrado J. A. Barnes.² La fecundación viene a sustituir el parto por la sencilla razón de que, en el orden natural de la generación, la contribución del padre se reduce a la semilla» (p. 29).

ZAPPERI, Roberto (1979), *L'uomo incinto*, trad. francesa del italiano, *L'Homme enceint*, París, PUF, 1983. Trad. *ad hoc* del francés de V. Sau.

Síndrome de agotamiento materno

Denominación debida al Dr. Derrick B. Jelliffle para indicar el envejecimiento prematuro de madres de 30-40 años, de los países pobres, debido a sus múltiples maternidades.

NEWLAND, Kathleen (1979), *La mujer en el mundo moderno*, Madrid, Alianza Universidad, 1982, p. 73-74.

2. J.A. Barnes, *Genitrix: Genitor: Nature: Culture?*, dans J. Goody, *The Character of Kinship*, London, 1973, pp. 61-73.

¿Amor de madre?

«Cicala³ ha confirmado ante el juez que el cerebro del crimen fue la primera esposa de Gucci, la elegante señora Patrizia Reggiani, una mujer de carácter, morena, vivaz, aunque entregada al albur de los naipes y a la opacidad de la esfera de cristal, en una ansiosa búsqueda de las claves de su destino. Movida por los celos, el resentimiento hacia su ex marido *y el temor a que Maurizio Gucci* —heredero de la gran cadena de artículos de lujo que sus abuelos artesanos fundaron en Florencia a principios de siglo— *dilapidase el patrimonio que algún día debería pertenecer a sus hijos*, Patricia se entregó al más intenso de los melodramas, sin parar cuentas en el Código Penal.»

JULIANA, Enric (Roma) (corresponsal), «Ultima noticia del delito Gucci» *La Vanguardia*, 7 de junio de 1998, p. 44. La cursiva es mía.

Instinto materno

Si fuese *natural* se daría siempre, en todo tiempo y lugar.

Si existiese dicho *instinto natural* en las mujeres, ¿cómo se explica que hayan podido prescindir de él los millones que han tenido *prohibida* la maternidad por convención social (solteras, vestales, monjas, etc.). Y cómo habría podido darse una prohibición tan doblemente sádica: sádica en tanto que represora de la libertad en la vida privada, y sádica por prohibir la manifestación de un *instinto* tan *natural*?

Si fuese la maternidad un *instinto* ¿cómo habrían podido elegir libremente, en este caso, tantos millones de mujeres a través de los tiempos, la no-maternidad biológica? (solteras libres, beguinas, monjas, etc.).

Maternalismo

«En la historia de las mujeres se encuentra una sobredimensión de la maternidad dentro de los deberes femeninos o de género. Varios discursos (de la Iglesia, de la política, de la literatura, etc.) han contribuido a

3. Uno de los sicarios que participó en el crimen.

Maurizio Gucci fue asesinado de tres balazos en la madrugada del 27 de noviembre de 1995, delante de su apartamento. Tenía 45 años.

que la maternidad sea considerada la identidad natural y única de las mujeres, produciéndose lo que denomino *maternalismo*. (...) Sobredimensión de la maternidad como función social y su extensión hacia la política. (...) Redefinición moderna de la maternidad: las mujeres son ciudadanas porque son madres y la función maternal es una función social. (...) Definición nueva que es la adaptación a los nuevos tiempos de la función tradicional materna» (pp. 24 y 26).

G. LUNA, Lola (1998) «Maternalismo y discurso gaitanista. Colombia 1944-1948», *Hojas de Warmi*, 9, pp. 23-36.

La que no existe

«La madre no existe. No figura ni en la historia ni en la literatura porque la mujer es —somos— madre únicamente para nuestros hijos y nuestras hijas. Sólo ellos pueden reconocer a la madre en nosotras. Todo lo demás no es sino una construcción del patriarcado, una imagen que la sociedad nos impone a las mujeres mediante la cual nos controla y nos subyuga (p. 37).

OZIEBLO, Bárbara (1998), Universidad de Málaga, «La que no existe: descubrir la madre en la historia y la literatura de los Estados Unidos», *Hojas de Warmi*, 9, pp. 37-50.

Matricidio

«Es intentando elucidar el desconocimiento que opera en el fundamento mismo de la aventura psicoanalítica, desconocimiento que constriñe esta aventura a restringir el campo de su investigación, que Conrad Stein denuncia una operación dirigida a neutralizar la potestad de una figura femenina originaria: en los comentarios que sostienen el periplo edípico, puesto el acento sobre el asesinato del padre, ello permite enmascarar un movimiento homicida dirigido contra la madre-esposa de Edipo: Iocasta» (Monique Scheneider, 1979,⁴ cita de Geneviève Fraisse, 1996, p. 117).

4. Monique Schneider, *Le féminin expurgé, de l'exorcisme à la psychanalyse*, París, Retz, 1979.

Fraisse sigue diciendo, respecto al texto de M.Schneider:

«... Muestra la historicidad de una teoría vista en general como una antropología estructural; ella explica sobre todo que no es una simple cuestión de punto de vista sino que el hombre, al apropiarse de lo femenino, reafirma su posición de sujeto de conocimiento. Rehacer el camino en sentido inverso es redistribuir entre hombres y mujeres la posibilidad del saber de lo que M.S. llama *la dualidad sexual*» (*op. cit.*, p. 117).

«Pensar la alteridad es pensar bien *le differend* (discrepante, en disputa), la relación, el conflicto. Es más difícil, evidentemente, que pensar la diferencia de los sexos a golpe de invariantes culturales, antropológicos o psicoanalíticos, a golpe de buenos sentimientos sobre la complementariedad natural de los sexos, a golpe de buena conciencia sobre la perennidad de un mal femenino. La historicidad de la diferencia de los sexos es necesariamente política» (p. 118).

FRAISSE, Geneviève (1996) *La différence des sexes*, París, PUF. (trad. *ad hoc* de V. Sau)

Un mito de apropiación

«En una de las etnias de la amazonía circula un mito justificador de la apropiación de la obra materna. Cuenta la leyenda *shuar* que antes los hombres les abrían el vientre a las madres para sacar a los hijos. Las madres morían y ellos criaban a los hijos con su leche porque en ese tiempo los hombres tenían esos órganos (*sic*) (Luego seducían a otra mujer para tener más hijos: V. Sau). Cierta vez, unas ratonas encontraron a una mujer embarazada que lloraba mucho porque su marido le había anunciado que esta tarde le practicaría la cesárea. Las ratonas la amonestaron de este modo: ‘cómo tú siendo grandota no puedes parir sola si nosotras que somos chiquitas lo hacemos sin dificultad; mira cómo se hace’, le dijeron. Y le ayudaron a parir. La mujer llegó a casa con su hijo recién nacido y el marido se disgustó mucho y no le hizo caso, siguió cortando leña. La mujer le apremió a que le alimentara al guagua (bebé) por lo que el hombre se arrancó los senos y los tiró a la mujer para que amamantara al niño. Desde allí todas las mujeres saben cómo parir y criar a sus hijos.»

RODAS, Raquel, Ecuador: trabajo de curso para la asignatura *El vacío de la maternidad* del Máster en Estudios de las Mujeres, *Duoda*, Universidad de Barcelona, año lectivo 1998, septiembre.

De la misma autora, reproducción de la letra de este «tango melancólico que se canta en las escuelas de mi país y en las serenatas de los barrios las vísperas del día —comercial— de la madre» (1998).

TANGO

Silencio en la noche/ ya todo está en calma/ el músculo duerme/
la ambición descansa.
Meciendo una cuna/ una madre canta/ un canto querido/ que llega hasta el alma/
porque en esa cuna/ está su esperanza.
Eran cinco hermanos/ ella era una santa/ eran cinco besos/ que en cada mañana/
rozaban muy quedo/ las hebras de plata/ de esa viejecita/
de canas muy blancas/
eran cinco hermanos/ que al taller marchaban.
Silencio en la noche/ ya todo está en calma/ Un clarín se oye/ pelagra la patria/
y al grito de guerra/ los hombres se matan/ tiñendo de sangre/ los campos de Francia.
Silencio en la noche/ ya todo está en calma/ Ya todo ha pasado/
renace la calma/
los arados cantan/ un himno a la vida/ Y esa viejecita/ de cabellos blancos/
se quedó muy sola/ se quedó muy triste/ con cinco medallas/
que por cinco héroes/
la premió la patria.
Silencio en la noche/ya todo está en calma.»

La maternidad intensiva

«En la actualidad la crianza de los hijos está centrada, más que nunca, en el niño; surge no ya de lo que todos los padres y madres saben (necesidades o deseos) sino de lo que todo bebé sabe (necesidades o deseos). Esto, como hemos visto, es el enfoque que ha pasado a llamarse permisivo. Y éste es el enfoque que encontramos en la mayoría de los manuales de crianza infantil que más se venden. En rigor, los tres expertos más populares en educación de los hijos⁵ recomiendan no sólo una crianza centrada en el niño sino un modelo de maternidad intensiva elaborado en plenitud» (p. 91).

«En estas condiciones (mujeres que entran en la fuerza laboral remunerada no ya por pura necesidad sino porque *quieren*) se podría esperar

5. Los autores a quienes se refiere Hays son: Spock; T. Berry Brazelton y Penélope Leach, triunvirato de autores más vendidos en Estados Unidos.

que las mujeres asimilaran en plenitud la lógica del mercado, que la barrera entre el hogar y el mundo se viniera abajo del todo y que el cálculo racional del propio interés nos llevara a todos a percibir la crianza de los niños como una tarea bastante simple. (...) En otros tiempos y lugares, métodos más sencillos, que consumen menos tiempo y energía, se han considerado adecuados, y la madre no ha sido siempre y en todas partes la principal encargada de cuidar al niño» (p. 25).

«La imagen de la maternidad intensiva, al igual que la imagen de los hijos como capitales económicos, es un *modelo cultural* históricamente construido para una adecuada atención a los niños» (p. 47).

HAYS, Sharon (1996), *Las contradicciones culturales de la maternidad*, Barcelona, Paidós 1998.

Maternidad consciente

«Hacia el último cuarto del siglo XIX apareció lo que los historiadores han denominado «maternidad consciente» y una auténtica movilización de madres. Al tiempo que se inauguraba ‘el siglo del niño’ la madres proporcionaban a sus hijos toda una serie de nuevos servicios. Los amantaban. Les inculcaban normas de aseo personal, horarios y educación.(...) El amplio legado de descuido hacia los niños dio paso, particularmente en América, al proceso de maternidad más exigente en la historia de la humanidad.(...) Era un ideal romántico, pero finalmente se convirtió en realidad. Las madres se hicieron en realidad altruistas y generosas con su tiempo» (pp. 134-135).

SCHOR, Juliet B. (1991), *La excesiva jornada laboral en Estados Unidos*, España, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1994.

La maternidad: un mito

«Que la maternidad es un mito, una representación colectiva, un ideal sin significación social, es un hallazgo del feminismo cuya dureza duele admitir pero que hay que encarar, aun cuando tal noción pueda parecer altisonante o impropia» (2).

ARANA SÁENZ, Imelda (1998) «Ley paterna y/o amor maternal», trabajo de curso para la asignatura *El vacío de la maternidad*, máster en Estudios de las Mujeres, *Duoda*, Universidad de Barcelona, año lectivo 1998.

Deber maternal

«El cumplimiento por parte de la mujer de los deberes maternales y domésticos constituirá ordinariamente el equivalente proporcional de los esfuerzos que haga el marido para procurar los recursos necesarios.»

SPENCER, H. (1890), «Los derechos de la mujer», *La Justicia*.

¿Amor a la madre?

«... la masculinidad es mucho más una reacción que una adhesión. El chico se instala oponiéndose: no soy mi madre, no soy un bebé, no soy una niña, proclama su inconsciente. Según la expresión de Alfred Adler, el advenimiento de la masculinidad pasa por una *protesta viril*. La palabra ‘protesta’ indica que hay duda. Se protesta reclamando inocencia cuando hay sospecha de culpa. Se reclama la inocencia a gritos para convencer a los demás de que no somos lo que ellos sospechan. Del mismo modo, el chico (y el hombre), defiende su virilidad porque se sospecha femenino. Pero, en este caso, la sospecha no la formulan los otros, sino él mismo. Debe convencerse a sí mismo de su inocencia, es decir, de su autenticidad masculina. (...) «Y esta protesta la dirige, en primer lugar, a la madre. Se respalda en tres postulados: Yo no soy ella; no soy como ella; estoy en contra suya» (1993, p. 80).

BADINTER, Elisabeth (1992), *La identidad masculina*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

Desde mi punto de vista el feminismo de la diferencia debería recomendar más al hijo (varón) que a la hija (mujer) el amor a la madre real. Después de todo, al menos durante un tiempo, ellos seguirán naciendo de mujer.

Maternicidio

«‘Dios creó el cuerpo de la mujer para que perteneciera al hombre, para que tuviera hijos y los criara. (...) Dejad que vayan pariendo hijos hasta que ello provoque su muerte. Para eso están’» Así aconsejaba el padre del luteranismo, Martin Lutero. La Reforma no incluía por supuesto a las mujeres. (D. Martin Luther, *Kritische Gesantausgabe*, Vol. III, *Briefweschel*, Weimar, 1933, pp. 327-328.)»

Cita y comentario son debidos a Rosalind Miles (1988), *La mujer en la historia del mundo*, Barcelona, Civilización, 1989, pp. 104 y 297, n. 1

Maternidad y peligro

«La maternidad es una función excelsa de la mujer. (...) Pero a la vez se debe tener cuidado de no exaltar el aspecto maternal de la mujer olvidando todos los demás y con ello cortocircuitando la amplitud de sus aspiraciones y de su vida.

Tampoco es positivo contemplar a la mujer sólo en su faceta maternal, en detrimento de las que no son madre. Cuidar de los hijos y demostrar ternura no es exclusivo de las madres sino que es una función que puede llevar cabo cualquier mujer, mejor aún, cualquier ser humano (p. 87).

GÓMEZ Acebo, Isabel (1994), *Dios también es madre*, Madrid, Ed. San Pablo.

La «fantasmadre»

«Habiendo eliminado la Madre simbólica de la religión, del poder y de la cultura del lenguaje, ¿a quién pusieron los hombres en su lugar? A un *fantasma*, de equivalente poder —aunque esta vez de un poder a su servicio— y que designaré con un término tomado de Gabrielle Rubin:⁶ La *Fantasmadre*. Una Madre-espantajo, también denominada ‘la Madre maligna’ (que no debe confundirse con ‘la mala madre’, aunque toda madre sería, al parecer, susceptible de encarnar a las dos, cada una paliando oportunamente la eventual ausencia de la otra).»

Cita y texto de Susanne BLAISE (1986), *El rapto de los orígenes o el asesinato de la madre*, Madrid, Vindicación Feminista, 1996, p. 483 y nota 126 del cap. III, p. 686. Las cursivas son mías.

Envidia de la maternidad (3)

«La casi-exclusiva concertación de la naturaleza con las mujeres para la fabricación de hijos/as provocó una reacción de rechazo; ésta ha suscitado comportamientos que han invertido las relaciones de fuerza espon-

6. Cf. Gabrielle Rubin, «La Phantasmère» o «Les sources inconscientes de la misogynie», Laffont, París, 1977.

táneas. Conducidos a un rol insignificante por los mecanismos biológicos, los hombres-machos se las compusieron para parecer los más importantes, los únicos importantes. Ellos han ocupado la parte delantera de la escena exhibiendo su fuerza, yendo de caza, haciendo guerras y hablando muy fuerte. Los buenos resultados de este personaje histriónico son casi perfectos; ellos incluso han podido hacer creíble que irrisorias historias de machos del tipo de 'Marignan 1515' eran acontecimientos decisivos; ellos han hecho la *historia* de los hombres» (p. 100).

JACQUARD, Albert (1984), «Le masculin, genre oublié». *Le genre humain*, 10, Monog. Le masculin, Ed. Complexe, pp. 97-100, trad. del francés *ad hoc* de V. Sau. Jacquard es uno de los más importantes genetistas de Francia.

Amor a la madre

«Mary Wollstonecraft era uno de esos seres que aparecen casi sólo una vez en cada generación y que ofrecen a la humanidad un resplandor al que no puede sustraerse ninguna divergencia de opinión. Su genio era innegable. Había sido educada en la escuela de la adversidad y, conociendo los sufrimientos de los pobres y los oprimidos, alimentó en su alma el ardiente deseo de disminuir tales sufrimientos. Su sólida inteligencia, su carácter intrépido, su sensibilidad y su viva simpatía impregnaron todos sus escritos de una gran fuerza y verdad.»

GODWIN WOLLSTONECRAFT, Mary, de casada Mary Shelley, cuya madre murió de septicemia postparto después de nacer ella. La cita es debida a Charo Ema en el Prólogo al libro de Mary Wollstonecraft *Vindicación de los derechos de la mujer*, Madrid, Debate, 1977, p. 15.

Maternidad (Holograma)

Dacia Maraini (1974), *Dones meves*, «L'Art d'estimar» (fragment).

I tu que ets mare. Amb la falç de lluna
al turmell, i el cos afaitat de monja,
i els ulls entelats i les galtes endormiscades.
Tu que et fas posar en els altars daurats
i obres i tanques la teva vida per aquells fills
harmoniosos que t'han donat per a embolcallar i besar.

Tu que plores d'orgull per la teva castedat
i el teu honor de mare gelosa i severa.
Tu creus ser una dona i tanmateix ets un vas,
un sac, una vagina vestida de negre, plena de
respecte i de misteri. Ets el recipient
de l'home i en nom del teu contingut se't
demana fidelitat, renúncia, sacrifici, amor etern.

Tu creus existir, abillada amb argent,
al cap la corona de reina mare,
els peus tancats en sabates felpades,
el ventre enfaixat amb faixes encantades.
I tanmateix ets morta. Vas perdre la teva vida
en el moment en què et deixares trencar
la carn per aquell cap moll i lluent del
primer fill adorat que té gust de parafina.
Certament la mort es dolça i púdica.
Si després una morta fa també les feines de casa,
i renta i planxa i cus i contesta sí senyor
vet aquí la solució dels enigmes familiars.
Una morta es pot fins i tot venerar i besar i
agombolar amb tendresses i ambigües carícies filials.

Però si tu per un instant t'esguardes al mirall
i et preguntes: hi ha quelcom de viu en mi?
Si fas el gest d'obrir la boca per a cridar,
si fas una marca roja de vida sobre la teva
imatge marbrenca de morta, de seguida ets atacada.
Se't dirà que ets avorrida i vella i
estúpida i egoista i vanitosa i inhumana.
I tu, per amabilitat de caràcter i cànida bondat,
per un equivocat sentit del deure i per amor,
doblegaràs el cap i t'agençaràs per a romandre
aquella cosa morta, bonica i tendra que és
una mare serva que volta per casa com un
fantasma atrafegat, silenciós i ardent.

Vilatana seriosíssima, gentil, mires amb els
teus ulls apagats el món que t'oprimeix
i li dones les gràcies per la seva opressió, perquè
tens ficat en el teu cap aeri que has nascut
per a servir, per a reverenciar, per a fatigar-te
i si els fills et mantenen ho consideres
una gràcia i et tires arrere i et quedes
silenciosa, tot acotant el cap rendit
davant el gran favor que et fan deixant-te
viure, explotant-te suaument, sense que ho sembli.
Es tan bonic estimar una mare-víctima,
una mare-anyell. Al fill li fa mal el cor
dins el pit veient-la envellir precoçment,
sempre a punt per a netejar, rentar, planxar i
amorosament fer el menjar als seus fills
i als fills dels seus fills, sense protestar mai.
(pp. 37 i 39)

Trad. cast. *ad hoc* V. Sau:

Y tú que eres madre. Con la hoz de luna/ al tobillo, y el cuerpo rasurado de
monja,/ y los ojos empañados y las mejillas adormiladas./ Tú que te haces po-
ner en los altares dorados/ y abres y cierras tu vida por aquellos hijos/ armo-
niosos que te han dado para envolver y besar./ Tú que lloras de orgullo por tu
castidad/ y tu honor de madre celosa y severa./ Tú crees ser una mujer y en
cambio eres un vaso,/ un saco, una vagina vestida de negro, llena de/ respeto y
misterio. Eres el recipiente/ del hombre y en nombre de tu contenido se te/
pide fidelidad, renuncia, sacrificio, amor eterno.

Tú crees existir, vestida de plata/ en la cabeza la corona de reina madre,
/ los pies metidos en calzado de felpa/ el vientre fajado con fajas encantadas.
/ Y no obstante estás muerta. Perdiste tu vida/ en el momento en que te de-
jaste desgarrar/ la carne por aquella cabeza húmeda y reluciente del/ primer hijo
adorado que sabe a parafina./ Verdaderamente la muerte es dulce y púdica./ Si
después una muerta hace también los trabajos caseros,/ y lava y plancha y cose
y contesta sí señor/ he aquí la solución de los enigmas familiares./ Una muerta
se puede incluso venerar y besar y/ arropar con ternuras y ambiguas caricias
filiales.

Pero si tú por un instante te miras al espejo/ y te preguntas: ¿hay algo vivo
en mí?/ Si haces el gesto de abrir la boca para gritar/ si haces una marca roja de

vida sobre tu/ imagen marmórea de muerta, en seguida eres atacada./ Se te dirá que eres aburrida y vieja y/ estúpida y egoísta y vanidosa e inhumana./ Y tú, por amabilidad de carácter y cándida bondad,/ por un equivocado sentido del deber y por amor,/ bajarás la cabeza y te las arreglarás para permanecer/ aquella cosa muerta, bonita y tierna que es/ una madre sierva que ronda por casa como un/ fantasma, atareado, silencioso y ardiente.

Provinciana serísima, gentil, miras con esos/ tus ojos apagados el mundo que te oprime/ y le das las gracias por su opresión, porque/ tienes metido en tu cabeza aérea que has nacido/ para servir, para reverenciar, para fatigarte/ y si los hijos te mantienen lo consideras/ una gracia, y te echas atrás y te quedas/ silenciosa, inclinando la cabeza rendida/ ante el gran favor que te hacen dejándote/ vivir, explotándote suavemente, sin que lo parezca./ Es tan bonito amar a una madre-víctima, / una madre-cordero. Al hijo le duele el corazón/ en el pecho viéndola envejecer precozmente, / siempre a punto para limpiar, lavar, planchar y/ amorosamente hacer la comida a sus hijos/ y a los hijos de sus hijos, sin protestar nunca.

MARAINI, Dacia (1974), *Dones meves*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim (Institució Valenciana d'Estudis i Investigació) 1992. Poesía. Trad. del italiano: Antoni Arca.

La madre, esa desconocida

«En el último siglo hemos reunido un conjunto significativo de conocimientos sobre la infancia y su necesidad de atentos cuidados durante los primeros años de vida. Estos estudios, dirigidos por paidopsiquiatras, psicólogos y psicoanalistas han animado a los padres, por primera vez en nuestra historia, a ser lo más tiernos y atentos posibles con sus infantes. *Pero el interés por ellla niñola hasta tal punto ha suplantado el interés por la madre que nosotros no sabemos casi nada de ella*» (pp. 17-18).

SWUIGART, Jane (1990), *Le mythe de la mauvaise mère*, trad. del americano, París, Laffont, 1992, «Introduction», trad. *ad hoc* del francés de V. Sau. La cursiva es de la autora.

La mística de la maternidad

«La mitificación implica tanto a la gestación, con imaginería mediática de embarazadas jóvenes, bellas, elegantes, sonrientes, fragantes y en plena forma (en realidad modelos publicitarios con el clásico almohadón en el abdomen), como a los recién nacidos y las recién nacidas, siempre go-

zosos, tranquilos y también hermosos, sanos, relucientes y satisfechos. En la vida real, aunque la mujer en estado de gestación vea empañarse su cara en mayor o menor medida por las manchas de cloasma; su vientre llegue a tomar proporciones que nunca imaginó, hasta temer que el ombligo pueda romperse de un momento a otro al final del embarazo; su caminar se convierta en lento y fatigoso en los últimos meses, todos coinciden en afirmar, como atacados por una curiosa pandemia miópica, que está realmente hermosa, más hermosa que nunca, en lugar de admitir que esa mujer, que ha perdido la mayor parte de sus características físicas precedentes al embarazo, es el símbolo de la maternidad, de lo socialmente deseado y por eso, por encarnarlo mostrándolo a través de su metamorfosis, se la considera bella, aunque en realidad se haya convertido en antítesis de la estética habitual; pero que como se trata de la estética de la maternidad con ello basta, pues deviene en símbolo de la necesaria perpetuación de la especie» (p. 112).

«La mística de la maternidad da por *hecho y real* la existencia de la *madre ideal*, de carne y hueso, lo que no deja de ser una paradoja que se acepta social e individualmente como si no lo fuese» (pp. 128-129).

SAEZ BUENAVENTURA, Carmen (1993), *¿La liberación era esto? Mujeres, vidas y crisis*, Madrid, Temas de hoy.

Amor a la madre

La poetisa gallega Rosalía de Castro (1837-1885) publicó en 1863 una serie de poemas juveniles bajo el título *A mi madre* versos de Rosalía C. de Murguía, Vigo.⁷ De los mismos se ofrece aquí una pequeña selección de fragmentos que inducen a reflexionar sobre el tema.

Ay! que profunda tristeza, / Ay! que terrible dolor!
Tendida en la negra caja / Sin movimiento y sin voz,
Pálida como la cera / Que sus restos alumbró,
Yo he visto a la pobrecita / Madre de mi corazón!

7. Debo las fotocopias de las páginas de este libro de Rosalía de Castro (el «de Murguía» es por su marido Manuel Murguía, a cuyo nombre ella sólo antepone la inicial de su apellido: C) a la escritora y feminista gallega María Xosé Queizán, que tuvo la iniciativa de enviármelas al conocer mi tema de trabajo. Gracias.

Ya desde entonces no tuve / Quien me prestase calor,
Que el fuego que ella encendía / Aterido se apagó.
Ya no tuve desde entonces / Una cariñosa voz
Que me dijese: ¡Hija mía, / Yo soy la que te parió! (p. 118)

* * *

Mas cuando muere una madre, / único amor que hay aquí;
Ay! cuando una madre muere, /Debiera un hijo morir. (p. 121)

* * *

Nunca permita Dios que yo te olvide, / Mi santa, mi amorosa
compañera:
Nunca permita Dios que yo te olvide / Aunque por tanto recordarte
muera! (p. 127)

* * *

Y aunque era mi madre aquella, / Que en sueños a ver tornaba,
Ni yo amante la buscaba, ni me acariciaba ella.
Allí estaba sola y triste, / Con su enlutado vestido,
Diciendo con manso ruido: / —Te he perdido y me perdiste.
Y llorábamos... !qué horror! / Llorábamos de tal suerte;
Ella lágrimas de muerte, / Yo lágrimas de dolor.

Todo en osco apartamiento, / Como si una estraña fuera,
O cual si herirme pudiera, / Con el soplo de su aliento.
Y es que el sepulcro insondable, / Con sus vapores infectos,
Mediaba entre ambos afectos, / De un origen entrañable. (pp. 132-133)

* * *

Madre mía.... madre mía, / Ay! la que yo tanto amaba,
que aunque no estás a mi lado / Y aunque tu voz no me llama,
Tu sombra si, si... tu sombra, / Tu sombra siempre me aguarda! (p. 138)

* * *

C. DE MURGUÍA, Rosalía (1863), *A mi madre*, Vigo, Imprenta de D. Juan Compañel.

Materno-roles

«Las familias crean niños masculinos y femeninos, heterosexuales y preparados para casarse. Pero las familias organizadas en torno al ejercicio maternal femenino y al dominio masculino, crean incompatibilidades en las necesidades emocionales de hombres y mujeres. Es muy poco probable, en particular, que las relaciones con los hombres satisfagan las necesidades relacionales de las mujeres, necesidades que son resultado del hecho de que las mujeres han sido maternizadas por mujeres y resultado, también, de la organización social de lo masculino y femenino. Y esto será así mientras menos participen los hombres en la esfera doméstica, especialmente en el ejercicio parental» (p. 293).

«Estos roles han resultado efectivamente funcionales, pero para un sistema género-sexual fundado en la desigualdad sexual y no para la supervivencia social ni la actividad humana libre.

Los niños podrían depender desde el principio de gente de ambos sexos y establecer una sensación individual de *self* en relación a ambos. De este modo la masculinidad no estaría atada a la negación de la dependencia ni a la devaluación de las mujeres. La personalidad femenina se preocuparía menos de la individuación y los niños no desarrollarían temores a la omnipotencia *maternal* ni expectativas sobre las cualidades únicas de autosacrificio de *las mujeres*. Esto reduciría la necesidad de los hombres de defender su masculinidad y su control sobre las esferas social y cultural que tratan y definen a las mujeres como seres secundarios e impotentes; por otra parte, ayudaría a las mujeres a desarrollar una autonomía que el exceso de inserción en las relaciones a menudo les ha arrebatado» (pp. 316-317).

CHODOROW, Nancy (1978), *El ejercicio de la maternidad*, Barcelona, Gedisa, 1984.

Maternidad (Del poder a la traición y de la traición al poder)

«La falta relativa de poder de las mujeres en la sociedad complica amargamente la relación madre-hija. Una de las más penosas ironías de la maternidad en una cultura patriarcal es que las madres, debido a que se han visto obligadas a limitar a sus hijas para protegerlas, acaban siendo unas traidoras a los ojos de ellas. La madre paga el pato por una situación de la

que no tiene la culpa y que tampoco ha sido idea suya. El cisma, la falla de San Andrés que divide a las generaciones de mujeres proviene del papel asignado a las madres: el de ejecutoras de las pérdidas eternamente costosas en la libertad que tienen las muchachas para hacer y para ser» (p. 65).

«La transformación de la traición en poder empieza en el hogar, en la intimidad de la relación madre-hija, y pasa por la metamorfosis de las familias que se convierten en células revolucionarias. Sin embargo, el poder de las voces recuperadas de las mujeres tiene que desplazarse al mundo público. Cuando recuperamos el contacto entre nosotras, transformamos la maternidad, que deja de ser un acto de crianza egoísta confinado a la vida privada, y se convierte en un acto político de solidaridad, que crea una comunidad de mujeres a la que pueden unirse nuestras hijas. Una revolución de madres reúne y une a todas las mujeres en el acto político de educar a la siguiente generación de muchachas, como madres biológicas o adoptivas o como las otras madres» (p. 331).

DEBOLD, Elisabeth; WILSON, Marie; MALAVÉ, Idelisse (1993), *Mother daughter revolution. From betrayal to power*, trad. cast., *La revolución en las relaciones madre hija*, Barcelona, Paidós, 1994.

Maternidad y esclavitud

«No somos responsables de haber engendrado a la humanidad desde nuestra esclavitud: quien nos ha hecho esclavas no ha sido el hijo sino el padre.»

LONZI, Carla (1970-1972), *Escupamos sobre Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade, 1975, p. 40.

«Madres de hierro»

«La mujer que aparece en este material de historia oral era —o casi siempre quería ser— una persona fuerte, muy trabajadora, tenaz, perseverante, útil en muchas actividades y llena de coraje, que consideraba su capacidad de trabajo como el valor más importante de su vida. El ideal de las mujeres de clase media era ser un ama de casa que consagraba su vida a su familia y a sus hijos. La educación popular trató de implantar este ideal también en las mujeres del campo y en las de clase obrera urbana. A la mujer se la pre-

sentaba como físicamente débil, pasiva, tierna y emotiva y se consideraba que su vocación debía realizarse en el matrimonio y la maternidad. Las mujeres debían evitar realizar trabajos que exigiesen esfuerzo físico para que su objetivo en la vida —la maternidad— no corriese el más leve peligro. Según esta definición vigente entre la clase media, la fuerza, la valentía y la diligencia eran elementos propios del ideal masculino.» (pp. 55-56)

HELSTI, Hilkka (1997), «*Madres de hierro*, mujeres del campo. Alumbramiento y trabajo en la primera mitad del siglo XX en Finlandia». *Historia, Antropología y fuentes orales*, 17, 2ª época, pp. 49-58.

¿Odiar a la madre?

«No puedo soportar el odio contra la madre y sin embargo creo que es vital atacar a la función maternal. Ahora bien, siento desconfianza ya que sospecho que el inmenso dispositivo de odio hacia la madre es uno de los bastiones más prodigiosos y eficaces de la misoginia.»

PLAZA, Monique, Psicóloga, París, CNRS (La cita está tomada de Suzanne Blaise, 1986, *El rapto de los orígenes o el asesinato de la madre*, Vindicación Feminista, 1996, de la 1ª p. no numerada, con otras citas).

Maternidad y crítica feminista

Christine Delphy replica a dos sociólogas inglesas, Michèle Barret y Mary McIntosh (1979) que la habían criticado ideológica y personalmente en el primer número de *Feminist Review*.

«Dichas autoras contraponen ‘madres’ a ‘esposas’ y ‘cuidado de los hijos’ a ‘matrimonio’. Y su elección en favor de ‘madres’ y de ‘cuidado de los hijos’ es igualmente interesante. Porque ‘esposas’ hace referencia, incluso en la ideología dominante, a una *relación*, en tanto que ‘madres’ connota un *hecho natural*. El matrimonio es una *institución*, en tanto que el cuidado de los hijos es una *tarea* que puede acometerse en cualquier relación de producción» (p. 33).

«El término de ‘madres’ no les plantea (a ellas, las autoras citadas) ningún problema. Ignoramos si lo interpretan en el sentido de ‘paridoras’ o de ‘criadoras de niños’. Y no hacen esta distinción porque, para ellas, el término expresa los dos sentidos a un tiempo, ya que a sus ojos uno se

desprende del otro; las mujeres criarían a sus hijos *porque* les han dado el ser. (...) Yo no digo que las mujeres que tienen hijos son ‘madres’ y por ende, susceptibles de ser explotadas.⁸ Por el contrario, digo que porque su trabajo (les) es apropiado, las mujeres deben criar a los hijos gratuitamente. No digo que la ‘maternidad’ explique la apropiación del trabajo de las mujeres, sino que la apropiación de su trabajo, efectuada entre otras cosas a través de la crianza gratuita, constituye a las mujeres en madres. Así, lejos de ser un hecho natural que *da origen* a la explotación, la maternidad es una construcción social *creada* por la explotación» (p. 34).

DELPHY, Christine (1982), «Un feminismo materialista es posible», *Cuadernos para el debate*, 1985, 1, pp. 16-46, Madrid, Centro Feminista de Estudios y Documentación.

Interpreto que desde el punto de vista de Delphy la *maternidad como impostura* o *el vacío de la maternidad* también se confirman. El ejercicio no mercenario de la maternidad, o sea, el mayoritariamente gratuito, no se desprende necesariamente de que haya habido un parto. Es el ordenamiento social el que insta a las mujeres a realizarlo, y bajo tutela masculina, so pena de graves castigos de orden económico y moral. Así la *maternidad* se convierte en un término indefinible, de contornos inaprehensibles, que impiden su análisis lúcido y racional. La frecuencia con que se alude al término en cuestión le da una existencia virtual que en la realidad no tiene. Detrás de la apariencia sólo hay una oquedad que las mujeres no han llenado todavía de sí mismas.

Maternidad arcaica

Finalmente, apunto que la maternidad de sangre ha estado impedida de pasar a maternidad psicosocial, de ahí que sólo las mujeres que han parido sean llamadas *madres*.

8. El término *explotadas* hay que interpretarlo en clave materialista, desde la que escribe la autora.

Carta a las madres (carta supuesta de las hijas e hijos)

«Queridas madres: ¿Vais a comprender finalmente que estamos todos en el mismo barco, vosotras y nosotros? ¿Que tenemos los mismos amos, que estamos atados a la misma cuerda, con los mismos nudos? Queremos decir: vosotras, todas las mujeres, y nosotros, todos los niños.

«Ésta es la idea del amo que aceptáis: los niños son ‘lo que os ha tocado’.

Y los niños se convierten en símbolos: pequeño pene simbólico, dice el amo, y en realidad: símbolo de vuestro fracaso social. Niño-carga, niño-revancha, niño-compensación. No niño-niño, no una persona.

¿Créis que no lo sentimos? No nos sentimos amados, nos sentimos una cosa. Un objeto. No, tú no amas, querida mamá, porque aunque lo grites desde los tejados, lo que tú sigues gritando es: ¡Socorro!» (p. 160).

ROCHEFORT, Christiane (1976, París), *Los niños primero*. Barcelona: Anagrama, 2ª ed. 1982. El masculino genérico se debe a la traducción castellana del libro. En francés es *enfant*.

Micromachismos

La violencia de género es toda acción que «coacciona, limita o restringe la libertad y dignidad de las mujeres». Pero hay formas cotidianas, larvadas, consideradas incluso normales en ciertos casos, que pasan inadvertidas¹ tanto a las mujeres que las sufren como a las propias profesionales de la salud, e incluso a los varones que las ponen en práctica sin percibir las ni, por esto mismo, subirlas a la conciencia crítica.

1. Desde este punto de vista los *micromachismos* encajan en el concepto de *inadvertido cultural*. Este concepto se debe a la antropóloga Ida Magli, y Dolors Reguant (1996) lo cita muy oportunamente en su libro *La mujer no existe*: «la astucia de la cultura está efectivamente colocada en lo *inadvertido* que yo empleo en una acepción distinta del *inconsciente* freudiano, porque el inconsciente se refiere a lo individual, aunque sea considerado universal, y lo *inadvertido cultural* que es colectivo, le proporciona las bases» (p. 125, n.1).

Estas prácticas, que algunos autores califican de violencia «blanda» o «suave» es la que el psicólogo Luis Bonino (1995 y 1998)² denomina *micromachismos* (mM), y la observa especialmente en la relación de pareja heterosexual.

Este neologismo, inspirado en Foucault (*La microfísica del poder*) se refiere a las prácticas de dominación masculina en el orden de lo «micro», lo capilar, lo imperceptible, lo que está en los límites de la evidencia. E implican lo siguiente:

1. Mantener el dominio y supuesta superioridad sobre la mujer objeto de la maniobra.
2. Reafirmar o recuperar dicho dominio ante una mujer que se «rebela» por «su» lugar en el vínculo.
3. Resistirse al aumento de poder personal o interpersonal de una mujer con la que se vincula.
4. Aprovecharse de dichos poderes o capacidades.
5. Imponer creencias propias sobre modos de ser.
6. Monopolizar derechos tales como el de definir lo correcto, el protagonismo propio, reservarse para sí y disponer de la mujer (su tiempo, su energía, su espacio físico y mental, su capacidad de decisión, etc.)

La definición del autor de este concepto, Luis Bonino, es la siguiente:

Microabusos y microviolencias que atentan contra la autonomía personal de la mujer, en los que los varones, por efecto de su socialización de género, son expertos; socialización que, como sabemos, está basada en el ideal de masculinidad tradicional: autonomía, dueño de la razón, el poder y la fuerza, ser para sí, y definición de la mujer como inferior y a su servicio. (1995, pp. 195-196)

Bonino clasifica los micromachismos en cuatro tipos: coercitivos, encubiertos, utilitarios y de crisis. Los primeros van desde la intimidación, la insistencia abusiva, el control del dinero y hasta la apelación a la supuesta superioridad de la lógica masculina. Los encubiertos pueden ir desde los silencios más enojosos hasta los estallidos de ira para ser dejado

2. El autor de *Micromachismos* ofrece en su publicación la posibilidad de comunicarse con él por el número de Fax: + 34 913 093 771 y el e-mail: boncov@interplanet.es.

en paz. Los silencios seguidos de frases airadas para volver al silencio forman secuencias muy frecuentes en el complejo mM. La desautorización, el paternalismo, la manipulación emocional por parte de dobles mensajes y la autoindulgencia también forman parte de los mismos.

Los mM utilitarios son los más invisibles y naturalizados. Se dan en la relación merced a dos creencias patriarcales primarias, y por esto mismo, importantes: una es que el espacio doméstico y la función del cuidado de los/as demás es asunto, *patrimonio*, de mujeres; la segunda es que los varones tienen derechos utilitarios sin restricciones respecto a ellas. (Destaco que una capacidad que algunas mujeres reivindican como típicamente femenina y, por tanto, diferencial, es aprovechada abusivamente por los varones para mejorar su propia calidad de vida.)

La imposición de disponibilidad femenina hacia el varón, acrecienta la calidad de vida de él a expensas de la mujer, sin que éste —ni la cultura patriarcal— habitualmente lo reconozcan. Esta desigualdad ha sido revelada por diversas investigaciones sobre salud, género y pareja, que demuestran que los varones incrementan su salud psicofísica durante el matrimonio y las mujeres la empeoran. (Bonino, 1998)

La pseudoimplicación doméstica («te ayudo») o el desentendimiento total de las tareas del hogar son algunas de las manifestaciones de estos mM utilitarios. Otra muy importante es la maternalización de la mujer bajo sus múltiples formas. «Algunos autores (escribe Bonino) se refieren a la ‘tercera jornada’ femenina para designar a uno de estos mM, el de *gestión del marido* por el que la mujer queda forzada a atender, cuidar y hasta elegir la ropa de su pareja, que se infantiliza confortablemente para obtener este resultado» (1998).

Resulta obvio decir que la sobrecarga física y psíquica de las mujeres afecta a su salud, además de restarles autonomía y libertad.

La falta de reciprocidad es un micromachismo más. Esto quiere decir que ella no es nunca atendida con el mismo cuidado, ni siquiera, o incluso mucho menos, cuando está enferma o emocionalmente necesitada del apoyo de la pareja. Es lo más frecuente que sea ella quien visite a sus familiares enfermos, pero también a los familiares del hombre; o quien visite a las hermanas o primas del marido cuando dan a luz, y él en cambio se escabulla, o se haya escabullido cuando es su propia esposa la que

está de parto o posparto, porque para esas ocasiones hay otras mujeres disponibles, especialmente en la familia de ella. Estas conductas generan en las mujeres sentimientos de soledad por abandono. En realidad, yo creo que debieran hacerlas reflexionar sobre la conveniencia de dar continuidad a una relación de esta índole.

Los varones recurren con más frecuencia a los mM de crisis en períodos en que la relación, quizá a causa de una crisis en la misma, se desequilibra a favor de la mujer, o ante la reclamación por parte de ella de mayor igualdad.

El empleo de estas maniobras tiene por objetivo evitar el cambio de *statu quo*, retener o recuperar poder de dominio, eludir el propio cambio o sosegar los propios temores a sentirse impotente, inferiorizado, subordinado o abandonado (que, como se vio anteriormente son los temores con los que los varones suelen vivir las relaciones igualitarias con las mujeres).

Las maniobras, en este caso, son del orden del pseudoapoyo: se finge verbalmente estar de acuerdo pero no se acompaña con ninguna acción al respecto, como la del reparto de la carga del hogar. Hay una oposición pasiva a los logros que va obteniendo la mujer pero dichos logros no merecen ningún elogio sino al contrario, y en ocasiones pueden surgir sugerencias de abandono o comparación con otras mujeres *más mujer*. El victimismo es una postura frecuente en los varones cuando ellas exigen que haya un cambio en la relación; los «esfuerzos» por ellos realizados en este sentido, desde haber abierto la cama por la noche antes de acostarse hasta haber comprado el pan por la mañana, son magnificados y se espera que sean ampliamente aplaudidos; el resultado es tan grotesco, que la mujer es fácil que se culpabilice ante la pareja-víctima.

Darle nombre a estos fenómenos en las relaciones de pareja, y hacerlos visibles tanto a las mujeres como a las/os profesionales de la salud para que puedan intervenir adecuadamente, es el gran mérito de este psicólogo que, desde su propio interior, ha sido capaz de este salto cualitativo. Porque como él mismo dice «visibilizar, describir y anormalizar los mM nos ha permitido ver también su generalizada aplicación por parte de los varones, lo que nos debería servir para criticar las creencias habituales de que las violencias de género son solamente sus formas más dramáticas, y que sólo la ejercen algunos varones» (1998).

En un «Anexo para psicoterapeutas» el autor da las pautas básicas para desactivar y erradicar los mM de las relaciones tanto en cuanto a las estrategias de detección, las de denuncia, las personales del propio profesional de la salud (prejuicios sexistas) y las teórico-técnicas.

Si bien los mM se manifiestan tanto en parejas en las que la mujer ejerce sólo de «ama de casa» como en aquellas en que ella tiene un trabajo en el exterior, un empleo, precisamente porque el hogar y la(s) familia(s) sigue tirando de ella todavía mucho más que del hombre, y que es en este espacio privado en el que operan con más efectos secundarios negativos los mM, considero que viene a tono la siguiente reflexión de Lewis A. Coser (1974):

La familia moderna, como su antecesora, la familia tradicional, es una institución «voraz», encabezada por un jefe masculino que trabaja en forma permanente y regular para darle los bienes materiales necesarios. Pero no es él, sino su esposa, quien dedica a la familia la mayor parte de su tiempo y sus energías emocionales. A decir verdad, se supone que el marido y la esposa deben intercambiar servicios (tanto sexuales como de otra índole) y están ligados por obligaciones recíprocas que, teóricamente, deben redundar en mutuos beneficios. En la práctica, sin embargo, la norma de reciprocidad que rige el intercambio conyugal se infringe sistemáticamente en provecho del varón; en otras palabras, la relación es asimétrica en el sentido de que los copartícipes no disfrutan de sus beneficios en la misma proporción. (1978, pp. 88)

Esta asimetría o falta de reciprocidad ya es en sí misma una forma de violencia. Como así lo comprueba también Pierre Bourdieu (1998) cuando escribe, después de referirse a cómo las mujeres son desplazadas por los varones en los debates públicos, por ejemplo, los que tienen lugar en los medios de comunicación, y añade:

Además, habría que enumerar todos los casos en que los hombres mejor intencionados (la violencia simbólica, como sabemos, no opera en el orden de las intenciones conscientes) realizan unas acciones discriminatorias, que excluyen a las mujeres, sin ni siquiera plantearse, de las posiciones de autoridad, reduciendo sus reivindicaciones a unos caprichos, merecedores de una palabra de apaciguamiento, o de una palmadita en la mejilla...» (1999, pp. 78-79).

O reduciéndolas a su feminidad, sigue diciendo Bourdieu, sea llámándolas por su nombre de pila y no por su apellido, o por medio de alusiones a su peinado o a su atuendo personal, produciéndose efectos acumulados que explican en gran parte su escasa representación en lugares de poder.

La extinción progresiva de la dominación masculina es posible, según este autor, siempre y cuando una acción política tome en consideración todos los efectos de dominación que se ejercen por medio de la complicidad objetiva entre las estructuras asimiladas —y esto vale para ambos sexos— y las estructuras de las grandes instituciones en las que se realiza y reproduce no sólo el orden masculino sino todo el orden social. El Estado es el primer elemento de dicho orden social y está estructurado alrededor de la oposición «mano derecha» (masculina) y «mano izquierda» (femenina). La escuela, por su parte, es la responsable de la reproducción efectiva de todos los principios de visión y de división fundamentales, organizada también según el sistema de oposiciones homólogas antes citado (p. 141).

También pueden entrar en el capítulo de los mM los actos de violencia citados por la psicoanalista heterodoxa y especialista en victimología Marie France Hirigoyen (1998).

A menudo se niega o quita importancia a la violencia perversa en la pareja, y se la reduce a una mera relación de dominación. Una de las simplificaciones psicoanalíticas consiste en hacer de la víctima el cómplice o incluso el responsable del intercambio perverso. Esto supone negar la dimensión de la influencia, o el dominio, que la paraliza y que le impide defenderse, y supone negar la violencia de los ataques y la gravedad de la repercusión psicológica del acoso que se ejerce sobre ella. Las agresiones son sutiles, no dejan un rastro tangible y los testigos tienden a interpretarlas como simples aspectos de una relación conflictiva o apasionada entre dos personas de carácter, cuando en realidad constituyen un intento violento, y a veces exitoso, de destrucción moral e incluso física (1999, p. 19).

La violencia perversa a la que se refiere Hirigoyen en su libro, la puede practicar cualquier ser humano sobre otro, también un adulto sobre un niño o niña. El caso es que la víctima ideal es por sistema aquella persona que tiene tendencia a culpabilizarse, lo cual se encuentra con más frecuencia en el grupo de las mujeres. «En la relación con el perverso no hay simetría sino dominación de un individuo sobre otro, e imposibilidad de que la persona sometida reaccione y detenga el combate.» A esta

imposibilidad de defenderse el perverso la puede considerar masoquismo y argumentar que la víctima prefiere ser tratada de esta manera.

Para el perverso la víctima sólo tiene interés en la medida en que se deja utilizar. Si se da cuenta del juego y se sustrae del dominio de quien le practica el acoso, entonces se convierte para éste en objeto de odio.

Véase: **violencia**.

Referencias bibliográficas

- BONINO MÉNDEZ, Luis (1995), «Desvelando los micromachismos en la vida conyugal», Jorge Corsi *et al.*, *Violencia masculina en la pareja*, México, Paidós, pp. 191-208.
- (1998), *Micromachismos*, Madrid, Edición del autor y del Centro de Estudios de la Condición Masculina.
- BOURDIEU, Pierre (1998), *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 1999.
- BREHM, Sharon S. (1984), «Las relaciones íntimas», S. Moscovici (ed.), *Psicología Social* I y II, Barcelona, Paidós, 1985, t. I, pp. 211-236.
- COSER, Lewis A. (1974), «El ama de casa y la familia voraz», *Las instituciones voraces*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 88-100.
- HIRIGOYEN, Marie France (1998), *El acoso moral*, Barcelona, Paidós, 1999.
- TANNER, Deborah (1980), *Yo no quise decir eso!*, Barcelona, Paidós, 1999.

Minorías activas

(¿Es el feminismo, o conjunto de mujeres que lo conforman, una minoría activa?)

En los últimos años de este siglo que estamos dejando atrás la psicología social europea se ha visto comprometida en el estudio de una tríada de conceptos que afectan profundamente a la sociedad de nuestro tiempo: el problema del cambio y, por ende, de la innovación; el papel de la influencia social necesaria para que este cambio se produzca; la significación integral de las minorías en tanto que factores de cambio y portadoras de *innovación social*. En este terreno es pionero y creador de escuela el psicólogo francés Serge Moscovici, director de l' Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, de París.

Su propia *innovación* ha sido la de buscar, por vía científica, el modo de reemplazar el modelo *funcionalista* americano de la psicología social por otro diferente más avanzado. Así que su primer libro al respecto (*Social influence and social change*, London, Academic Press, 1976) se publicó primero en inglés porque, como dice textualmente su autor «se escribió para un público especializado que es en su mayoría americano o sigue la concepción dominante de la psicología social americana» (1981, p. 29).

Y ¿cuál es ese modelo?

La psicología social norteamericana, de carácter *funcionalista* se plantea la *conformidad* como el estado ideal de la ciudadanía. Fuera de ella se encuentran las minorías marginales: delincuentes, drogadictos, gente desestructurada. Moscovici analiza las minorías que no son marginales sino fuente de influencia política *sin actuar en política*. Son agentes de *innovación social*.

La innovación tiene valor de imperativo en la sociedad (...) La innovación presupone un conflicto cuya solución depende tanto de las fuerzas de cambio como de las fuerzas de control. (1981, p. 27)

Ahora es posible ir más lejos, ser más críticos y más audaces, y en lugar de mirar la sociedad desde el punto de vista de la mayoría, de los dominantes, mirarla desde el punto de vista de la minoría, de los dominados. Entonces la sociedad aparece de modo totalmente distinto y, añadiré, nuevo (1981, p. 28).

El primer modelo, el funcionalista, es importante. Hizo posible la psicología social. Es simplista, concuerda con la experiencia inmediata y con el sentido común. Se puede considerar, según el autor, de primera generación. El modelo genético (de génesis) que propone Moscovici, de «segunda generación», da significado a la influencia social que siempre actúa, bien para conservar, bien para modificar, la organización social propiamente dicha, unas veces a favor de su parte mayoritaria, otras a favor de su parte minoritaria, es decir, tratando de imponer un punto de vista u otro. (El germen de estas ideas lo sitúa el autor a antes del mes de mayo de 1968.)

Para cumplir la condición de «minoría activa» Moscovici escribe que son necesarios ciertos estilos de comportamiento que reúne en un grupo

de cinco: 1) esfuerzo, 2) autonomía, 3) consistencia, 4) rigidez, 5) equidad (p. 141). Son factores de éxito para la influencia, que es la cualidad principal de una minoría activa. Véanse uno por uno.

1. Es importante el papel que cumple el esfuerzo psicológico desplegado en pro de aquello que se manifiesta. Influirán en los procesos sociales aquellos estilos de comportamiento que permitan ver que el individuo o grupo implicado está fuertemente comprometido por una libre opción, y que el fin perseguido se tiene en gran estima, hasta el punto de dedicarle esfuerzos personales (pp. 141-142).
2. Objetividad, falta de afán de lucro, independencia de criterio. La autonomía es vista como una actitud ejemplar. Indica independencia de juicio y de actitud, y la determinación de obrar siguiendo los propios principios. La persona, o el grupo, no están mediatizados por intereses de lucro ni por afán de beneficios personales (p. 142).
3. Perseverancia. Punto de vista inquebrantable. La consistencia es interpretada como una señal de certeza, de afirmación de la voluntad de atenerse firmemente al punto de vista dado, y es reflejo del compromiso que el individuo o grupo mantiene en el tiempo sin que decaiga (p. 151).
4. Firmeza, repetición. La rigidez tiene una vertiente antipática: un comportamiento rígido puede indicar falta de flexibilidad y de sensibilidad, o ser factor de conflicto al negar la aceptación de un compromiso o la voluntad de hacer concesiones. En realidad es una característica de la *personalidad autoritaria* descrita por Adorno *et al.*, en la que el individuo no se permite cambiar de opinión o de punto de vista por inseguridad y temor. Pero ésta es sólo una cara de la moneda, seguramente la más divulgada. El mérito de Moscovici es ponerse también del otro lado para ver más. Y dice: «No olvidemos que el comportamiento rígido puede ser simple resultado de una situación en la que la concesión y el compromiso son en realidad imposibles». Imagínese, por un momento, que a la actitud de estar contra la pena de muerte se le hicieran concesiones en ciertos casos para resultar flexibles. Hay ocasiones en las que *lo imposible* se encarna con la propia realidad.
5. Contar con la otra parte. Disposición al diálogo. ¿Cuál es la consecuencia de un comportamiento rígido (y consistente), repetitivo, cuando dos personas o grupos, o una mayoría y una minoría se encuentran frente a

frente? Para que la rigidez y la consistencia no parezcan obstinación ni alejamiento de la realidad se cuenta con el quinto estilo: la equidad. La equidad se aproxima a la consistencia pues expresa solidez en los principios y el pensamiento. Pero, al mismo tiempo, este estilo indica una preocupación por tener en cuenta el punto de vista de los demás, la voluntad de entablar un diálogo auténtico. La palabra «equidad» significa «simultaneidad», o sea, al mismo tiempo el punto de vista propio y la preocupación por la reciprocidad y el diálogo (pp. 171-172).

Vistas las características propias de una *minoría activa*, cabe preguntarse cuáles son los rasgos que caracterizan a un individuo o a un grupo minoritario capaz de desencadenar un proceso de innovación. La respuesta está en un texto de M. Doms y S. Moscovici (1985):

En primer lugar hay que diferenciar las dos clases posibles de minorías: *pasivas y activas*, y *anómicas y nómicas* (nomía equivale a regla o ley y anomía, su contrario).

Las raíces de su comportamiento no conformista son absolutamente distintas, a pesar de que ambas se niegan a reconocer la norma de la mayoría. La minoría anómico-pasiva sólo puede definirse por relación a la mayoría contra la que se rebela, ya que se trata de un subgrupo que carece de normas o respuestas propias. Su comportamiento es la simple transgresión de la norma dominante, precisamente porque a menudo carece de los recursos psicológicos y de los medios sociales que le permitirían adoptar la norma de la mayoría. (La distancia que separa a esta minoría de la mayoría en ambiente, educación, formación, etc., es vista por sus componentes como insalvable, de modo que reacciona con violencia pero imitando a su vez los mismos roles, sexuales, de jerarquización, etc.) Respecto a la minoría nómico-activa, también se la puede ver por referencia a la norma dominante, pero es más exacto definirla por sus aspectos singulares e idiosincráticos. Ella no rechaza la norma dominante por no comprenderla, o por estar impedida de adoptarla; el rechazo proviene de haber tomado una posición diferente con respecto a ella y porque tiene y proclama una norma de recambio, «una contra-respuesta que responde con mayor precisión que la norma dominante a sus creencias, sus necesidades, o a la realidad efectiva» (p. 78).

Para que una minoría sea considerada una fuente potencial de influencia no basta con que disponga de un punto de vista coherente, en desacuerdo con la norma dominante, sino que:

No hace falta decir que no basta con que la minoría tenga una existencia de hecho. Aún le falta ser reconocida socialmente, con sus propias cualidades específicas, por la mayoría. De esta manera, la minoría debe estar motivada para obtener, conservar o incluso *aumentar* su visibilidad y hacer que la mayoría reconozca su existencia. No debe escatimar esfuerzo alguno a fin de hacerse notar, identificar y escuchar. Es justamente a través del proceso de adquisición de *visibilidad y reconocimiento social* como podemos evaluar de forma correcta el derecho que tiene la minoría para actuar y provocar cambios en su medio material y social, así como su capacidad para hacer que otros individuos compartan su punto de vista (pp. 79-80).

Acto seguido la teoría de las «minorías activas» se refiere a otro aspecto fundamental: el estilo cognitivo. Hasta aquí se ha puesto el acento en la definición de esta clase de minoría, que le permite entrar en interacción con la mayoría. Pero el desenlace de dicha interacción depende del estilo cognitivo o, de modo más general, de comportamiento. Como el estilo de comportamiento no tiene entidad por sí mismo sólo recibe su significado durante la interacción. Moscovici, autocitándose (1979) lo define como una composición intencional de señales verbales y/o no verbales que expresan el significado del estado presente y la evolución futura de aquellos que los manifiestan (p. 86).

De los cinco estilos de comportamiento ya vistos que Moscovici señala como adecuados para obtener influencia social, la consistencia ha sido el más estudiado. La consistencia, tanto si es *interna* (intraindividual) o *social* (interindividual), desempeña un papel decisivo en la adquisición y organización de la información, en lo que se refiere al medio material o social. Los autores proponen el siguiente ejemplo sobre el efecto que causa el estilo consistente:

Si un individuo aislado mantiene un comportamiento muy consistente en el rechazo de una norma dada, lo más frecuente es atribuir esta posición a la propia idiosincrasia del individuo que la adopta, es decir, a su particularidad. Pero si por ejemplo son ya dos las personas que muestran para esa cuestión el mismo comportamiento consistente, la atribución ya no se hará a la persona individual sino al objeto ante el cual se presenta

dicha posición. Así pues, el comportamiento de la minoría, provocado en gran medida por cuestiones o propiedades inherentes a dicho sub-grupo, también podría ser provocado por las propiedades inherentes al objeto, lo que permite que otras personas se den cuenta de la solución de intercambio que se está proponiendo (p. 88).

Una minoría activa ha de tener en cuenta cómo es percibida por la mayoría y cómo la resiste. La percepción va siendo más favorable y la resistencia menor cuando dicha minoría demuestra su importancia y que es competente, si el grupo mantiene su unidad y si sus ideas corresponden al espíritu de la época.

En un trabajo de Gabriel Mugny (1981) éste presenta una «teoría psicosociológica sobre la influencia minoritaria» desarrollada en nueve puntos y se refiere especialmente a cómo se difunde en la sociedad la innovación. Éste es un resumen de los mismos.

Primero: una innovación que se difunde por vía minoritaria se inscribe en un contexto social de cambio, por un lado, y de resistencia al mismo, por otro. En el modelo funcionalista es mayoritario todo aquello que es reconocido por el mayor número, lo que es más «popular», sin olvidar que en toda sociedad no hay ni una mayoría única ni una minoría única tampoco. La tarea de las minorías consiste en, poniendo a prueba su consistencia, que el conflicto social en el que están se resuelva a su favor, y evitar que el poder recupere sus objetivos, ni siquiera con la negociación o la mercantilización. *Resulta chocante percatarse de cómo numerosos movimientos sociales minoritarios han sido desarticulados en cuanto sus reivindicaciones fueron satisfechas por el poder total o parcialmente* (p. 31). La minoría no actúa basándose en un poder que no tiene de cara a convencer a la población, pero la relación de influencia se ubica en un contexto tal que la minoría actúa en él como anti-poder.

Segundo: la consistencia de los comportamientos de la minoría en cuestión determina los contornos de una alternativa en una relación de antagonismo. Mugny, seguidor de Moscovici, se distancia de él al decir que no obstante su importancia *la consistencia es necesaria pero no suficiente* (p. 34). Las represiones del poder, en las ocasiones en que se produzcan, pueden provocar que la minoría tenga que retirarse del campo de visibilidad social (clandestinidad) sin que por ello pierda influencia. En esos casos la *población* no sólo capta lo que está ocurriendo sino que lo interpreta.

Tercero: la consistencia de la minoría genera un problema no sólo frente al poder sino también frente a la *población*, la cual comparte, en más o en menos, las ideologías difundidas desde el poder. *La minoría, entonces, tiene que negociar para poder ejercer su influencia.* La negociación se puede centrar en las formas de relacionarse con la población (aspecto formal) o bien respecto a ciertos compromisos ideológicos en algunos temas en los que un desacuerdo fundamental provocara el rechazo total de los postulados minoritarios. La negociación evita el bloqueo de la *población*.

Cuarto: la influencia de las minorías no es directa e instantánea sino latente y «retardada». Precisamente la rigidez, una de las cinco características, contribuye a acentuar este efecto. El no tener efectos observables de inmediato es una característica de la influencia minoritaria, aunque ésta suele aparecer más adelante. En esto puede incidir el tipo de represión que ejerza el poder sobre la *población*. Sin duda, en nuestros días, el poder no se ejerce únicamente de modo represivo, pues prefiere imponerse «ideológicamente» (Althusser, 1974)¹ (p. 39).

Quinto: los modos cómo la *población* percibe a la minoría, determinan la influencia de ésta, y dichos modos están en relación con los estilos de comportamiento minoritario que ya se vieron antes. Si, por ejemplo, la imagen más destacada fuese la *rigidez* es posible que la minoría fuese percibida como «dogmática» y la *población* podría sentirse excluida de antemano de alguien tan exclusivista y rechazar cualquier negociación con ella. Ahora bien, según la situación idénticos comportamientos minoritarios pueden ser captados de maneras diferentes y producir efectos distintos.

Sexto: la naturaleza de la influencia viene determinada por la inducción de un modo de captación de la minoría en circunstancias que sean idénticas. Sobre la base de un *continuum* puede pensarse en un extremo en el que la consistencia captada de la minoría, o dogmatismo, se impute a razones internas de dicha minoría y no a la situación. En el otro extremo, tanto la consistencia como incluso la rigidez minoritaria pueden atribuirse ya no de forma monolítica a causas personales sino también a la situación. Aunque Mugny no lo diga abiertamente en este caso, si la rigidez o dogmatismo minoritario se centra en la causa propia o personal traiciona una de las características propia de las *minorías activas*: la que tiene

1. ALTHUSSER, L. (1976), *Positions*, París, Editions Sociales.

que ver con la autonomía, que permite independencia de criterio y objetividad. Y podemos añadir que desde esta posición la subjetividad también puede ser trascendida u objetivable. (La práctica ha permitido ver a muchas mujeres abandonar las filas del feminismo cuando el rencor y la rabia por hechos ocurridos en sus vidas dejaban de coincidir con los proyectos globales y no puntuales de las demás).

Séptimo: el poder sale al paso de las relaciones de antagonismo con las minorías elaborando representaciones cuyo objetivo es enmascarar las propias relaciones de poder y de antagonismo que mantiene con ellas. *Frente a la marginación de una minoría activa se crean instituciones represivas, o ideológicas, o ambas a la vez.* La *población* está «entrenada» para interpretar las relaciones poder/minorías mediante categorías de juicio enmascaradoras de las mismas, por faltarle las vinculaciones explícitas con ellas. Un mecanismo ampliamente utilizado para conseguir el juicio enmascarador es la *naturalización*. Por medio de *naturalizar* se atribuyen los comportamientos minoritarios consistentes a características naturales, previamente naturalizadas. De este modo queda abolida la credibilidad de una fuente minoritaria en un momento dado.

La *naturalización* se puede producir por canales diversos. Los tres más frecuentes son: 1) biologización (no vale lo que dice, es negro; es una mujer y tiene la regla); 2) psicologización (es la rebelión contra el padre; es la envidia del pene); 3) la sociologización (es un sindicalista, es un político)

Octavo: las normas sociales y con ellas la tendencia a la naturalización determinan el modo de captación de la minoría. El introducir etiquetas, en la medida en que éstas remiten a categorías naturalizantes, determina que haya más resistencia a la influencia minoritaria. Son posibles, pues, connotaciones positivas de las minorías (novedad, progresismo, originalidad) o connotaciones negativas (anormalidad, marginación). En el primer caso se produce el acercamiento a las posiciones minoritarias; en el segundo, por el contrario, se dificultan o imposibilizan.

Noveno: los comportamientos capaces de influencia definen una nueva identidad psicosocial. Por los estudios sobre la *atribución* se sabe que la identificación con una categoría o un grupo supone auto-atribuirse las características estereotipadas de aquél. Según esta simplificada conceptualización se desprende que incluso el simple acercamiento a una minoría, por aceptación de su influencia, redefine la identidad para uno mismo

como para la sociedad. Identificación que es lógicamente soslayada cuando las connotaciones de la minoría son evitadas.

Hasta aquí la teoría, en psicología social, de las *minorías activas*. La pregunta pertinente que viene a continuación nos remite a la que aparece al lado del encabezamiento de este concepto. ¿Puede considerarse el feminismo como una minoría activa?

Mi respuesta personal es afirmativa por las siguientes razones:

Las mujeres no somos estadísticamente una minoría pero a lo largo de los siglos, y también en el presente, si por mujeres entendemos la totalidad de las mismas en el planeta, el colectivo «mujer» recibe el trato de una minoría, en el sentido peyorativo de la palabra, según ha sido dicho ya por otras voces femeninas autorizadas. Y por esto mismo no todas pero sí una nutrida representación del colectivo sale de la posición marginal de «segundo sexo» para reivindicar derechos pisoteados, arrebatados, o, en tono menor, discutidos, sino que introduce el factor de *innovación social* desde varios planos: planteamiento y metodología del conflicto (revolución no cruenta y desde la base); transformación de un modelo de sociedad patriarcal en otro distinto.

Respecto a las cinco características, ninguna le es ajena.

El *esfuerzo* puesto por las mujeres está fuera de dudas, en todos los campos: políticos, sociales, artísticos. En la vida privada y en la vida pública. Hasta la muerte, pues muchas son aquellas a quien la represión ejercida por el poder ha quitado la vida.

La *autonomía*. La propia diversidad de puntos de vista sobre temas puntuales, aunque todos bajo el mismo paraguas, es una garantía de la «independencia de criterio». La investigación científica que ha acompañado y acompaña a tantas de las componentes de este, llamémosle, «fenómeno social» es otra de las garantías. La ausencia de beneficios personales y afán de lucro están a disposición de cualquier auditoría. Al contrario: ¡cuántas vidas no hubieran podido ser más cómodas y más rentables a la sombra del sistema dominante!

La *consistencia* puede ser cómodamente rastreada desde los inicios. Salvo matices o estrategias de adecuación a los tiempos, el clamor por lo mismo es un hecho constatado y constatable. Rechazo del patriarcado e instauración de una nueva ética en el sistema de relaciones humanas, en lo particular y en lo general.

La *rigidez* ha sido y sigue siendo necesaria, en determinadas ocasiones y/o para determinados temas. Hay un NO rotundo a la(s) guerra(s), a la pena de muerte, a la violencia contra las mujeres, a los abusos sexuales, al hambre en el mundo...

La *equidad*. Capacidad para el diálogo con el otro. En todo caso es el otro el que se niega a dialogar y sólo llevar a las mujeres a su terreno sin escucharlas. Un mundo en co-gestión y no un mundo congestionado, esto es por lo que batalla el feminismo.

Y para terminar, a la vista está que las mujeres han tenido, tienen y tendrán capacidad de influencia social para la innovación social que tanta falta le está haciendo a este mundo.

Véase: **feminismo de exterior-feminismo de interior, ONG, sistema de representaciones, velocidad de poder.**

Referencias bibliográficas

- DOMS, Machteld y MOSCOVICI, Serge (1984), «Innovación e influencia de las minorías», S. Moscovici (ed.), *Psicología Social*, I y II, Barcelona, Paidós, 1985, I, pp. 71-116
- MOSCOVICI, Serge (1976), *Psicología de las minorías activas*, Madrid, Morata, 1981. (Hay una edición en francés de 1979, en PUF.)
- MUGNY, Gabriel (1981), *El poder de las minorías*, Barcelona, Ediciones Rol.

Monja-Beguinas

En sentido estricto se llama *monja* a cada una de las religiosas pertenecientes a institutos de votos solemnes, las que, por consiguiente, están sujetas a clausura¹ papal.

Se llaman así en segundo lugar las hermanas de las Congregaciones religiosas de votos simples, las cuales tienen solamente clausura episcopal.

1. Clausura es la regla que obliga a monjas y monjes, a no dejar entrar en el convento a mujeres, si es de hombres, o a hombres, si es de mujeres, y también según los casos a otras personas ajenas al mismo.



Monja (beguina)

En tercer lugar reciben este nombre las mujeres que pertenecen a piadosas asociaciones en las que no se hacen votos y, si se hacen, son privados.

No es posible referirse a las monjas sin hacerlo también a los monjes ya que la elección de la vida monacal ha estado motivada por razones tanto diversas como comunes, pero que a ambos afectaban.

Este estilo de vida es previo a la era cristiana y los *esenios*, junto al Mar Muerto, que se remontan al s. II a.d.n.e., son una prueba de ello. En Egipto, cerca de Alejandría, estuvieron también los *terapeutas*, muy rigurosos y dedicados al estudio de la Sagrada Escritura, la filosofía y la oración. A veces vivían algunas mujeres en esas comunidades mayoritariamente de hombres. A pesar de la vida en común guardaban la castidad. Ésta es la característica compartida, en la vida monacal, sea que vivan juntos/as o por separado. La sexualidad impide la espiritualidad.

Durante la Edad Media se dijo que los *terapeutas* eran cristianos y su fundador el obispo de Alejandría San Marcos, pero los críticos actuales creen que la religión de los *terapeutas* era la judía.

Los *estilitas* fueron anacoretas que vivían sobre una columna, de donde toman el nombre. San Simeón fue quien inauguró este tipo de vida en penitencia en el año 437, la cual impedía ser tocado por las gentes.

Los monjes orientales tienen su propio patriarca, San Basilio, que murió en el año 379, y los occidentales el suyo, San Benito de Nursia (años 480-543), ambos benedictinos. Una de las congregaciones benedictinas más famosas fue la de Cluny (años 927-941).

Las órdenes monacales de mujeres son coetáneas de las de los hombres. Antes del cristianismo ya hubo aquí y allá grupos de hombres y mujeres que preferían vivir aislándose del mundo, en el sentido del conjunto de normas por el que se rige en cada momento la vida de la mayoría. El cristianismo vino a exaltar este retiro haciendo del voto de castidad una ofrenda a Dios para una unión más perfecta con éste. La patrística (primeros siglos, sin que se entienda aquí primeros cristianos), utilizó a las mujeres como fuente de males y tentaciones carnales para la leva de sacerdotes necesaria para la nueva religión, hombres que huían horrorizados de la fuente de seducción y tentaciones que ellas representaban, siempre según los grandes y amenazadores sermones de los prestigiosos patriarcas de entonces. San Teodoro de Khorá decía a sus discípulos:

El monje es como la sal que ha salido del agua, si vuelve de nuevo al

agua, se disuelve; no de otra suerte el monje, que ha nacido de la mujer, se pierde también al contacto disolvente de la mujer.

Pero sería ingenuo pensar que ésa fue la única causa. También ellas tuvieron una gran capacidad de trascendencia y de fe mística, y, teniendo en cuenta además la clase de vida de casadas que solía aguardarlas, la entrega simbólica a Jesucristo les resultaba más cómoda y llevadera, más autónoma y libre en ocasiones, a pesar de la regla conventual.

Muchas de las monjas fueron mujeres que siendo todavía vírgenes, esto es, no casadas, decidieron consagrarse a Dios antes que al matrimonio, por amor de Dios o porque les parecía, sencillamente, más conveniente. Pero el monacato se nutrió también de muchas viudas, cuya recobrada libertad les permitía elegir entre un nuevo matrimonio o la vida en comunidad con otras mujeres. Otras eran hermanas de hombres que se habían hecho monjes eremitas, como es el caso de san Antonio el Grande (años 251-356) y monjes como Eusebio, Eutimio y otros.

La más célebre de las comunidades monacales de mujeres fue la que se estableció en el dominio feudal de Annesi, junto al Iris, en el Ponto, en el siglo X. La estableció Santa Macrina en ese su dominio feudal. Su madre, siervas y vírgenes de las mejores familias del Ponto la siguieron. (*Enciclopedia Universal Ilustrada*, 1958, t. 36)

No era extraño, como veremos que sucedió siglos más tarde con sor María de Jesús de Agreda, que familias enteras se separaran en función del sexo para formar comunidades religiosas de monjas y monjes, a menudo a instancias de las mujeres.

El desarrollo monástico tuvo una diferencia entre Oriente y Occidente. En la zona oriental fueron frecuentes los *monasterios dobles*, en los que moraban juntos hombres y mujeres. En estas comunidades mixtas reinaba, no obstante, una gran perfección de costumbres. En Occidente, en cambio, las separaciones llegaron a ser tan rigurosas que el emperador Justiniano prohibió que los hombres fuesen enterrados en los monasterios de mujeres y las mujeres en monasterios de hombres. La propia vecindad entre cenobios de personas de ambos sexos requirió legislaciones severas como medidas de protección.¹

1. Quizá de ahí proceda el refrán castellano «entre santa y santo, pared de cal y canto». *Nota de la autora.*

En Occidente los *monasterios gemelos* se dieron en Irlanda. Dice Monique A. Piettre (1974) que la herencia de la cultura celta se hacía notar en ello. «La orgullosa libertad de la mujer celta y su deseo de autoridad hacen florecer iniciativas como la de los monasterios gemelos en Irlanda» (1977, p. 160). Esta autora nos pone como ejemplo de la orgullosa libertad de la mujer celta su comportamiento en los combates —en los que usaban el hacha o la espada—. «Si perdían, se suicidaban y mataban a sus hijos para no sufrir los ultrajes del vencedor» (1977, p. 158).

No se puede separar el concepto *monja* del de *viuda* porque desde los primeros tiempos monacales ambos estuvieron muy unidos, aunque no siempre necesariamente.

Rosario Navarro Saez (1991) nos habla de las viudas profesas del final de la antigüedad, y del régimen de castidad de unas y otras. Vida de castidad de las mujeres viudas que ya fue recomendada por el apóstol Pablo y que pronto se vio reglamentada por Tertuliano (año 207) y Cipriano (año 249). La Iglesia coloca a las viudas junto a las vírgenes, con estatuto similar y vida centrada en la continencia y el servicio de la comunidad. Junto a las diaconesas, en Oriente, constituyen las categorías formativas del movimiento monástico femenino (p. 112). Vírgenes y viudas se consagraban a Dios viviendo en el seno de sus casas (premonacato), siguiendo unas determinadas pautas de vida a la que se denomina *regla*.

La Regla de San Leandro es la primera conocida para mujeres en la península Ibérica. Es una mezcla de tratado doctrinal y teológico acerca de la virginidad, y de regla monástica.

Vírgenes y viudas de la aristocracia romana, de familias convertidas al cristianismo, utilizan palacios y casas señoriales como núcleos desde los que se impulsa el ascetismo femenino.

En el seno de esta vida religiosa dentro de la ciudad pero al margen de ella, es significativa la transmisión de madres a hijas de la virtud de la viudez o renuncia a unas segundas nupcias. Si en latín clásico y eclesiástico *viduae* significaba aquellas mujeres que habían quedado sin marido, con el tiempo, dada la continencia prometida, se convierte en sinónimo de un auténtico estado de vida religiosa, similar a la de las vírgenes y otros religiosos (pp. 113-115).

Hasta el III Concilio de Toledo (año 589) el término podía tener las

dos acepciones mencionadas. «A partir de dicho Concilio y a lo largo de todo el siglo VII, siempre que se usa la palabra *viuda* se hace con una acepción de mujer perteneciente al *Ordo viduarum*.» El IV Concilio de Toledo (año 633) concreta que la viuda hace profesión ante el obispo o clero de su iglesia, y que porta un hábito religioso. Así, a través de varios Concilios, se especifica el hábito de la viuda como de un solo color y clase del paño del que está hecho. Incluye un velo rojo o negro, que ya llevaban las vírgenes.

Durante la época visigótica sigue vigente la institución de vírgenes y viudas que viven ascéticamente, con voto de castidad, pero en solitario y conservando sus bienes, en el mundo.

Las viudas menos favorecidas eran asistidas por la caridad eclesiástica. Pero la cantidad de viudas ricas que hacen donaciones a la Iglesia, así como el montante de las mismas, llegan a inquietar a los legisladores imperiales y a la propia aristocracia, que ve en ello el peligro de la pérdida del patrimonio, que en esta época ya les correspondía libremente.

Ayuda a los necesitados (pobres, enfermos o extranjeros). Esta tarea las hace respetables «algo impensable en otros campos de la vida pública dominada por los hombres en estos siglos de la Antigüedad Tardía (pp. 117-119).

La fundación de conventos y monasterios incluía viajes, peregrinaciones e intercambios culturales con personajes de relevancia que derivaban en áreas de influencia importantes, de modo que el encierro y el estatismo no eran los que se podían suponer.

M. A. Piettre (1974) también se refiere a las viudas sin recursos, y explica cómo en los primeros siglos del cristianismo (I, II, III) las viudas, cuando tenían necesidades, eran tomadas por la comunidad, a cargo de la misma. A cambio debían entregarse a la oración y, si tenían salud para ello, hacían catequeses para mujeres y muchachas, servicio a los pobres, visitas a los enfermos, etc. La Orden de las Viudas permaneció hasta el siglo IV. Poco a poco fue suplantada por las *diaconisas*, que tenían mayores atribuciones (1977, pp. 149-150).

En principio la voz *Diaconos* no tiene femenino y la diaconisa era la esposa del diácono. Pero cuando entraron en ministerio con las mujeres, como los diáconos con los hombres, la palabra ya tuvo valor propio. Las diaconisas tomaron a su cargo las obras de caridad que hacían las viudas,

ayudaban al sacerdote en la administración de sacramentos y velaban por el orden de la asamblea. El equivalente de unas «azafatas» actuales, dice la autora. Pero esto fue en las Iglesias de Grecia y Oriente, porque en Occidente no se admitió que las mujeres recibieran estas órdenes menores. En el Concilio de Orange (año 411) se dice: «Que las diaconisas no sean ordenadas de ninguna manera» (p. 151).

Tanto la viuda como la soltera son mujeres solas cuya vida resultaba difícil en una sociedad de hombres.

«A partir de comienzos de la Edad Media, tan sólo los conventos garantizaban la manutención y una vida digna a las mujeres solas» afirma Claudia Opitz (1991, p. 382). La figura de la soltera prácticamente no existe, y las mujeres madres solteras, las separadas o divorciadas, o las pocas que van a su aire, son denigradas y excluidas. De modo que sólo las vírgenes y las viudas son atendidas en los conventos. Que las viudas que quedaban en estado de necesidad tenían que contribuir a la sociedad en algo, a cambio de ser atendidas, ha sido casi una constante histórica. En nuestros días, Angela King, asesora del secretario general de la ONU, Kofi Annan, para política de la mujer, fue en 1997 a Afganistán dirigiendo una misión de la ONU. A raíz de dicha visita se derogó la prohibición mantenida por los talibanes de que las mujeres entraran en los hospitales. Y, lo que aquí viene al caso, también han autorizado a las viudas a trabajar. (Gabriela Cañas, «Angela King», *El País*, domingo 3 de octubre, 1999, p. 37).

La viuda, en el sentido restringido del término, o sea la mujer que se dedicó en exclusiva a su marido, fallecido éste antes que ella, tendrá que contribuir en algo a la sociedad para poder ser mantenida por ésta.

Vida religiosa y poder

Se podría pensar que en el seno de la vida monástica, especialmente aquellas monjas que procedían de la nobleza o familias de alcurnia, con bienes propios, tenían poder. Pero ¿se puede hablar de un poder de las religiosas? se preguntan Odile Métral y Monique Dumais (1981). Veamos su reflexión al respecto:

El estatuto está determinado por una o varias instancias del poder. Así que las mujeres, en la Iglesia, tendrían un estatuto pero ningún poder.

¿Se puede hablar de un poder de las religiosas? ¿en qué medida estaría

asociado al poder clerical? ¿es un poder o una ilusión de poder, o se trata de otra cosa? (p. 143).

En el mundo pagano de los primeros siglos los estoicos admiten el matrimonio para el ciudadano medio, pero no para los filósofos, a quienes se les desaconseja (se silencian las relaciones sexuales no conyugales).

El cristianismo no transforma el sistema de matrimonio. Los textos de Pablo colocan a la mujer, los hijos y los esclavos en el mismo rango, en una relación de obediencia (Efesios V). El cristianismo, que se otorga la verdadera filosofía, retoma la idea estoica. Una virginidad reglada organiza un nuevo arte de vivir que hace extensivo a las mujeres.

La mujer virgen, como el hombre, está directamente regenerada por Cristo. La virginidad es liberación de la esclavitud; la virgen ya no puede ser tratada como el niño o el esclavo. La virginidad es ascesis y elimina, por tanto, toda actividad sexual. En el matrimonio la relación permanece jerárquica y la actividad sexual del hombre, la penetración, simboliza siempre esta jerarquía. Las únicas salidas hacia una posible subjetividad para la mujer casada son la viudez o la decisión común de las parejas a la continencia (pp. 143-145).

Haciendo suyas una serie de imágenes tomadas del judaísmo, el cristianismo justifica el estatuto de la mujer: ella merece ser tratada como un objeto, estar sujeta. Sólo la virginidad puede dispensar a la mujer del matrimonio y la sujeción que conlleva. En el siglo III, en Roma, ella lleva un velo. La consagración de las vírgenes es objeto de un rito y, por extensión, la consagración monástica es definida en el Concilio de Calcedonia (año 451) como un matrimonio: «esposa» de Cristo.

Lo femenino está inexorablemente dirigido por lo masculino. La relación de uno y otro está marcada por una exigencia de unidad en la desigualdad. (p. 147, trad. *ad hoc* del francés: V. Sau).

«El poder clerical macho o varonil² ha organizado dos clases de mujeres: la clase noble, las religiosas, y la clase común, ordinaria, las mujeres

2. *mâle*, nota de la autora.

casadas; mientras que la categoría de las solteras es olvidada. Las primeras, a pesar de todo, sólo participan de un poder limitado, más bien aparente.

La evolución de las comunidades religiosas queda enteramente bajo la jurisdicción de los clérigos. La mayor parte de las constituciones han sido redactadas por un sacerdote. En último lugar deben ser aprobadas por clérigos de instancias romanas. Las monjas fundadoras han estado en debate permanente con sus obispos (p. 149).

Las comunidades religiosas de mujeres son lugares donde el poder patriarcal puede ejercerse constantemente de manera sutil. (...) La autoridad eclesiástica puede siempre intervenir tanto para animar como para reprimir impulsos creadores. El campo de definición, de decisión, de orientación individual y colectiva está básicamente bajo la jurisdicción de los clérigos; las mujeres que consagran todo su ser, sus energías, en las instituciones de la Iglesia deben, habitualmente, limitar su creatividad a los niveles que les están reservados. Por consiguiente, el trabajo de liberación emprendido por las feministas encuentra en las comunidades religiosas de mujeres un campo de trabajo muy importante. (p. 151)

El feminismo en la Iglesia

Dos italianas, Rita Piero y Franca Long³ afirman categóricamente:

La liberación de las masas, y en particular la de las mujeres, pasa por la derrota de una cierta ideología religiosa y por la supresión de los condicionamientos gracias a los cuales la Iglesia, en el curso de los siglos, ha podido oprimirlas reduciéndolas al estado de objetos.

Es en nombre de su fe en el Evangelio y su mensaje de liberación que las mujeres se agrupan, se conciencian, y crean una solidaridad entre ellas a fin de dejar emerger sus palabras de mujeres. Ya no pueden continuar aceptando, seguir siendo cómplices por medio de sus silencios, de una interpretación únicamente masculina de la palabra de Dios, vaciada en moldes patriarcales, y de una práctica eclesiástica discriminadora de cara a las mujeres (p. 151, n. 17). Un colectivo de feministas cristianas de

3. *L'autre moitié de l'Eglise: les femmes* (Dossiers libres), París, Cerf, 1980, pp. 7-8. (Métral y Dumais, *op. cit.*, p. 151).

Quebec, *L'autre Parole*, se ha fijado dos objetivos: retomar, en investigación, el discurso teológico teniendo en cuenta a las mujeres; segundo, en el plano de la acción emprender los pasos para una participación total de las mujeres en la Iglesia.

El desafío de las feministas en la Iglesia es muy grande. Deben abolir la dicotomía griega cuerpo/espíritu que ha pervertido desde su origen el pensamiento cristiano. Cuerpo-impuro/espíritu-puro. Aquí está el misterio de un Dios que se encarna sin miedo a nuestra carne; carne salvada, liberada en Jesús. (Métral y Dumais, *op. cit.*)

Retrato de algunas monjas significativas

Véase el perfil, a través de algunos datos biográficos, de unas monjas cuya diferencia en el tiempo y en su personalidad y conducta nos permiten acercarnos a las posibilidades de la vida monástica y a la variedad de la misma.

Hildegarda de Bingen (1098-1179)

Fue Hildegarda la menor de diez hermanos (?). Nació en Bemerheim (Renania), cerca de la frontera con Francia y Luxemburgo, de familia aristocrática. A los ocho años ingresó en el monasterio de San Disibodo, creado para mujeres de familia de alcurnia, como la suya, y a los quince tomó el velo. Tuvo una única abadesa (o priora), Jutta von Sponheim, que fue a la vez su maestra y mentora. La salud de Hildegarda era frágil, circunstancia que se encuentra con frecuencia en las biografías de estas mujeres, lo que no les impide llegar a edades avanzadas. Ajenas a los sobresaltos de la vida mundana, y a las maternidades, no sólo físicas sino del cuidado de la prole, su vida, especialmente para las de alto rango, transcurría plácida y dedicada casi exclusivamente a aquellas cuestiones de su específico interés.

En 1136, a la muerte de la superiora, ella le sucedió en el cargo. Dos años después empezaron sus visiones, de origen celestial, que se siente obligada a escribir. Escritura que permite interpretaciones que van más allá de las autorizadas por la Iglesia y que explicarían la captación rápida y trascendente de otros mensajes que los habituales, propia de un conocimiento de orden superior.

En los textos autobiográficos de Hildegard se hace una diferencia entre la visión, en singular, que en su vida fue un acontecimiento con fecha (1141) y su capacidad visionaria que le acompañó desde la infancia. (V. Cirlot, 1998, p. 28)

También es un lugar común que esta clase de religiosas, que junto con las visiones reciben el mandato de escribir, y escriben, se declaren a menudo incultas, poco o nada preparadas para la tarea que emprenden, sin formación, y pidan mil disculpas por su atrevimiento. En realidad son mujeres autodidactas, pero que por su cuenta han leído y estudiado, sólo que no hay reconocimiento «oficial» de ello, que seguramente no les habría sido permitido. Una vez instruidas, pueden ocurrir dos cosas: que oculten su saber real por temor a las autoridades eclesiásticas y al Santo Oficio, y lo atribuyan a revelaciones de orden superior para quedar a salvo; o que realmente la vida artificiosa de enclaustramientos tan tempranos, viviendo en una atmósfera psicosocial hipertrofiada de oraciones, vidas de santas y santos y de la milagrería que les acompaña, alterara verdaderamente su estado de conciencia y vivieran, como en condensaciones hiperrealistas, lo que no era más que el resultado de su trabajo cotidiano y su férrea voluntad de saber. Nadie puede, como Hildegarda por ejemplo en su *Physica*, conocer la teoría de los cuatro humores —bilis amarilla, sangre, flema, y bilis negra o atrábilis— si no ha leído a Hipócrates, Galeno, Aristóteles, o todos a la vez, y no por ciencia infusa. Otra cosa es que se atreviera a tocar temas tabú, especialmente para una mujer, como el de la sexualidad. Y que obtuviera datos de la experiencia concreta a partir de su asistencia médico-curativa a las mujeres de los alrededores, cumpliendo con ello una de las funciones específicas de los conventos femeninos.

En 1147 fundó una nueva comunidad religiosa en Rupertsberg, cerca de Bingen, ciudad que le daría el nombre. Tuvo enfrentamiento con el abad del que dependía su comunidad que, como todas, estaba vigilada y supervisada por un monasterio de varones. El conflicto era económico —Hildegarda se llevaba a *sus* monjas, con sus respectivas dotes—, y de poder. Las familias ricas y acomodadas pagaban con la «dote» el que les tuviesen a buen recaudo a las hijas. (Quiero llamar la atención sobre que se suele dar como una de las razones la existencia de un «excedente femenino» de población, como si las mujeres fueran objetos sobrantes. Pero

no se dice que hay un «vacío masculino» de población debido a las guerras. No hay que olvidar que Hildegarda nace simultáneamente con el comienzo de la Primera Cruzada.) Pero consiguió su propósito.

Hildegarda no sólo escribió sobre *las sutilidades de las diversas naturalezas de las criaturas*; también lo hizo sobre teología y filosofía, temas en los que desarrolló más la parte mística. Y escribió música: «casi cien composiciones, formalmente encuadrables en diferentes géneros musicales» (J. Lorenzo Arribas, 1996, p. 45).

Casi al final de su vida fue excomulgada, ella y las demás monjas. El motivo, haber dado sepultura, siguiendo la costumbre, a un noble, pero que había sido excomulgado. Hildegarda se negó a la exhumación y traslado del cadáver y la sentencia de excomunión cayó sobre el convento. Todas las monjas, sin excepción, la acompañaron en su decisión y en las consecuencias de la misma. Pocos meses antes de morir les fue levantada la pena. La estrategia fue considerar que el noble en cuestión se había puesto en paz con la Iglesia antes de morir. Y esta fue la última desobediencia de Hildegarda. Una vez muerta se procuró su canonización, pero no ha llegado a producirse.

Dice en la «Introducción» J. Lorenzo Arribas, refiriéndose a la historia de las mujeres y a las dificultades que todavía puede encontrar en el mundo «científico» la necesidad de hacerla patente, como en el caso de Hildegarda de Bingen:

Y es en este contexto donde las mujeres se dan cuenta de la necesidad de crear un sistema legitimador que fundamente y rescate la historia y los logros de otras mujeres que las han precedido. Es lo que se llama la construcción de «genealogías femeninas», donde unas mujeres se apoyan en otras anteriores, creando «autoridad» y dándose identidad. (...) Es decir, aunque el feminismo como tal sea una construcción del siglo XX, la historia de la liberación de las mujeres arranca de antiguo, del mismo modo que la «lucha de clases» también se remonta a los albores de la historia aunque su conceptualización se conformara en el siglo XIX. Y es ahí donde la historia de las mujeres cobra todo su protagonismo (pp. 18-19).

El tema de las visiones era muy común entre muchas religiosas que tenían gran facilidad para entrar «en trance», hasta el punto de que Teresa de Jesús, también visionaria, criticó en algún momento la frecuencia con que

esto sucedía. Mariló Vigil (1986), estudiosa del tema, dice que santa Teresa dedica el capítulo VII del *Libro de las fundaciones* al problema de las melancólicas. Constata que las hay de mayor y menor grado: «lo que más hace este humor es sujetar la razón, está oscura (...) Parece que si no hay razón es ser locos y es así. Mas en las que ahora hablamos no llega a tanto el mal» (p. 225). En los libros de la época (siglos XVI y XVII), según recoge esta autora, aparecen varias monjas que dicen haber entrado en el convento de la Encarnación de Avila en edades que oscilaban de uno a diez años. También Margaret Wade (1986) considera una trágica imprudencia el internamiento de niñas tan pequeñas y cita el caso de la monja de Watton, prometida al convento a los cuatro años, pero que al crecer se hizo frívola y sin ninguna inclinación por la vida monástica. «Se quedó embarazada de un canónigo del monasterio doble gilbertino, del que ambos eran miembros. Cuando el embarazo se hizo evidente sus compañeras atacaron y mutilaron brutalmente a su amante y ella fue encarcelada» (p. 133).

Mientras Vigil define en un momento dado los conventos como «aparcamientos de mujeres» (p. 208) Wade explica que las damas nobles «veían en los conventos posadas adecuadas para cuando se viajaba, residencias en tiempos de crisis o enfermedad y a veces escuelas para sus hijas» (pp. 131-132).

Volviendo al tema de las visiones y la tendencia al misticismo, y sin menoscabo del mérito probado de Hildegarda, y de otras como ella, es digno de mención el comentario de Josefina Roma (1991), sólo que referido a las videntes actuales. Aunque no pertenezcan al grupo de las religiosas históricas en el sentido en el que las venimos tratando, resulta interesante la reflexión de esta autora al respecto:

La presencia y el predominio femenino en las apariciones tiene tres aspectos a contemplar: vidente, aparición y público.

- Vidente actual. Suele ser una mujer casada, con hijos, de 35 a 60 años. (Antes, niñas o jovencitas que garantizaban con su inocencia la autenticidad del mensaje). Marcada por la enfermedad o por alguna desgracia familiar. Mujeres con poca formación intelectual y bajos recursos económicos. Su ignorancia en este caso es garantía de autenticidad, como antes pudo serlo la corta edad.

Accentuant la seva indefensió, es com paradoxalment es pot fer sentir la seva veu en les altes esferes. Es pot saltar tota la escala social i arribar directament a la Divinitat. D'ací que a través d'aquest contacte directe es pot exercir una influència molt gran en el desenvolupament de les idees religioses (p. 143).

(Acentuando su indefensión es como, paradójicamente, puede hacer oír su voz en las altas esferas. Puede saltarse toda la escala social y llegar directamente a la Divinidad. De aquí que a través de este contacto directo se puede ejercer una influencia muy grande en el desarrollo de las ideas religiosas. (Trad. *ad hoc* del catalán: V. Sau)

- Aparición. Abundancia enorme de Madres de Dios. La autora se pregunta por qué es la Madre de Dios y no Cristo, aunque también se aparece, la forma más generalizada de visión. En el plano de la interpretación social de los fieles, la oscuridad de la vida de la Madre de Dios en los Evangelios contrasta con la abundancia de manifestaciones en apariciones y mensajes. Semejante a las videntes, se pasa del anonimato hasta un protagonismo directo en la relación entre Dios y los humanos (p. 146). Se refuerza el carácter femenino de la aparición: la figura de María y el mensaje, triste, doloroso, esperanzado por su contacto con Dios, que puede cambiar el curso de la historia.
- Público. Sobreabundancia de mujeres (2/3), de unos 50 años (40-65). Están en dos roles: como organizadoras y como público. Este último va desde una clase media acomodada hasta una pobreza patente; inmigradas. Preocupadas por su familia, no religiosas, y también por reforzar la religiosidad más allá del término de la parroquia ordinaria. Su religiosidad, que quizá en la familia era ridiculizada, en este caso queda revalorizada y en un nivel superior al de su vida cotidiana.

Mujeres, algunas, con talento literario, pueden improvisar canciones o escribir poemas. En el público aparicionista encuentran *su* público. Su temario es la vida religiosa, la familia y sus valores morales, la Madre de Dios. Pueden mantener discusiones teológicas apasionantes. Todo gira alrededor de valores tradicionalmente atribuidos a las mujeres, de las cuales la Madre de Dios es el prototipo y la sublimación.

De ahí, concluye la autora, su posible reflexión a partir del género (p. 148).

Eloísa (1301-1364)

Esta mujer es sobre todo conocida por su relación de amor con Abelardo, sin la cual no sabemos si hubiera entrado en un convento. Nació en París y era sobrina del canónigo Fulberto de Nôtre Dame. Abelardo tenía alrededor de treinta años y ella diecisiete cuando le hacía de profesor o mentor en sus estudios, bajo la supervisión del canónigo. Enamorados, hicieron un matrimonio secreto y tuvieron un hijo. Enterado Fulberto, mandó castrar a Abelardo, el cual buscó refugio en un convento, pero insistió en que Eloísa, en tanto que esposa suya que era, debía hacerse monja primero. Así fue como ella vivió treinta y cinco años como monja, priora del convento en Argenteuil y más tarde abadesa del Paráclito.

Fue una brillante intelectual ampliamente reconocida, aunque es su correspondencia con Abelardo, durante todo esos años, (que se ha querido ver como ejemplo de amor a distancia, o platónico, no físico) la que la ha hecho célebre. Mientras trataban por carta la regla que convenía que rigiera en el Paráclito, Abelardo escribió a Eloísa que la abadesa de un convento era mejor que fuese viuda y no virgen, para saber más de las cosas del mundo.

Una leyenda de principios del siglo XIII presenta Eloísa, en su lecho de muerte, pidiendo a sus monjas que coloquen su cuerpo en la tumba de Abelardo. Cuando se abrió la sepultura para recibir el cuerpo, el cronista contaba que Abelardo, muerto desde hacía más de veinte años, alargó los brazos para recibirla (M. Wade, 1986, p. 137).

Las Brigadas. Santa Brígida: 1303-1373

Orden monástica de la Edad Media, ya en vías de extinción. Fue fundada en Suecia, en 1346 por la que más tarde sería santa Brígida (1303-1373). La habían casado a los doce años y tuvo ocho hijos. Fundó la Orden que lleva su nombre al enviudar. Era *doble*, de hombres y mujeres, religiosos y laicos. Vivían en el mismo monasterio pero la separación de sexos era rigurosísima. El torno era el único canal de comunicación entre la sede de la rama femenina y de la masculina. La rama masculina se extinguió en el s. XIX.

Una de tantas monjas visionarias, las visiones cuyas tuvieron lugar entre 1345 y 1349. Estas constituyeron el primer libro de sus *Revelaciones*,

que se convirtieron en guía y fuentes de meditación para mujeres y hombres piadosos/os de la Iglesia durante varios siglos después. La Virgen se le había aparecido por primera vez durante el parto de su octavo y último hijo, que resultó muy difícil, pero fue durante el período de años antes cuando las visiones afloraron a su conciencia. Se había retirado al convento cisterciense de Alavastra, adoptando el hábito de una franciscana terciaria.

Viajó por Europa, a Roma, Nápoles y Chipre. Poco antes de su muerte, en 1372, peregrinó a Jerusalén. En dicha ciudad *vio* a María en el momento de la natividad, esplendorosa, y en el de la crucifixión.

Condenó la vanidad de las mujeres, la negligencia de los arzobispos, y maldijo a reinas y reyes al observar su depravación sexual (Anderson y Zinsser, 1991, vol. 1, pp. 242-245).

Santa Teresa de Avila (1515-1582)

Dice de ella Oliva Blanco (1985) que es una «representante de la cultura femenina del s. XVI, pero sería más exacto encuadrarla dentro de lo que se ha dado en llamar el feminismo de la diferencia, enfrentándola a una representante de la cultura femenina del s. XVII, Sor Juana Inés de la Cruz, que representaría el paradigma de lo que se entiende por feminismo de la igualdad» (pp. 5-12).

Ambas tienen en común el rechazo al matrimonio.

Teresa opta por la vida monástica por miedo a los embarazos y la muerte que solían acarrear (su madre muere a los 33 años después de haber dado a luz diez hijos). Y no entra en la vida mística hasta pasados los cuarenta, añadimos. Fue canonizada en 1622.

Juana entra a los 16 en la Orden de los Jerónimos porque quería consagrarse al estudio y, en la época, no hubiera podido hacerlo como mujer sola e independiente.

Destaca Oliva Blanco la gran aceptación de Teresa por parte de las autoridades religiosas y culturales, una vez canonizada, lo que demostraría que no planteaba ningún peligro para la ortodoxia.

En el centenario último de Teresa de Avila las alabanzas son incondicionales, sin sombra de crítica, en la avalancha de escritos sobre ella (prensa, libros, televisión).

Teresa no se desvía ni un ápice de la norma respecto a lo que se esperaba entonces de una mujer (p. 53).

En Teresa todo parte de la historia individual o pasa por ella; acostumbrada a vivir de rodillas espera que su salvación descienda del cielo y rechaza con horror todo cuanto pueda sonar a intelectual, complaciéndose en su ignorancia.

Lo que Oliva Blanco llama el tópico de la falsa modestia. Suya es la cita siguiente:

Dios libre a todas mis hijas de presumir de latinas, nunca les acaezca esto ni lo consientan, mas quiero que presuman de parecer simples que es de muy sabias que de retóricas. (Víctor G. de la Concha, *El arate literario de Santa Teresa*, Barcelona, Ariel, s/a, p. 185)

Vistos los resultados, esta actitud puede estar bien vista siglos después, pero no deja de ser lamentable tener que recurrir a la humillación propia (y ajena, la de sus *hijas*, podríase decir) para alcanzar el aplauso ajeno.

Cumple, pues, a la perfección lo que será el ideario masculino por excelencia: para los hombres, la doctrina; para las mujeres, la gracia.

Cargar la figura de Teresa de Ávila en la cuenta del feminismo como suprema aspiración del sexo no deja de manifestar ignorancia o mala fe. (Ibíd., pp. 54 y 56)

Monja Alférez (Catalina de Erauso 1592-?)

Las fuentes para redactar la biografía de esta monja es el *Expediente de méritos y servicios* del famoso alférez, encabezado con un pedimento suyo, *verdadera autobiografía*.

El novelista Joaquín María de Ferrer, en 1829, escribió *Historia de la Monja Alférez, doña Catalina de Erauso escrita por ella misma*. Pero en 1892, el escritor Sánchez Moguel, en un artículo publicado en el número XXV de la *Ilustración Española y Americana*, demostró lo apócrifo de esa historia e hizo notar que el novelista, que fingía embellecer la figura de la heroína, lo que conseguía era afearla.

La edición de Joaquín María de Ferrer se perdió casi entera en la revolución de 1830, pero quizá algún ejemplar fue aprovechado por Alexis de Valon que escribió «Catalina de Erauso» publicado en la *Revue des Deux Mondes* el 15 de febrero de 1847 y recogido más tarde en el libro *Nouvelles*

et chroniques, Dentu, París 1851, pp. 347-354. Alexis de Valon alteró el relato a su gusto, especialmente el principio y el final del mismo, y esto añadido a que Ferrer tampoco era totalmente fiable, la figura de Catalina resulta desdibujada. Más tarde, el polémico autor inglés del siglo XIX Thomas de Quincey, una de cuyas obras lleva el inquietante título de *El asesinato considerado como una de las bellas artes*, toma la biografía de Valon y la reescribe a su modo. Mientras el primero hace un retrato de la ex monja sanguinario en general, y cruel con los indios, Quincey la presenta como un personaje hermoso, militar pero romántico «que mantiene siempre el sello de pureza y religión de sus años de convento» (Luis Loayza, presentador y traductor del libro de Thomas de Quincey, *La monja alférez*, 1972, pp. 7-11).

Catalina de Erauso nació en San Sebastián en 1592. Al decir de Quincey, recién nacida pasó al convento del mismo nombre del que era madre superiora su tía materna, porque ya había demasiadas niñas en la familia. Loayza corrige y dice que entró en el convento a los cinco años. A los quince se fugaría del mismo, vestida con unos pantalones que ella misma se había hecho.⁴ A partir de aquí su vida es una constante aventura. Fue a Valladolid, donde estaban el rey (Felipe IV) su corte y varios regimientos. Se enroló en uno de ellos, de allí pasó a Sevilla; en Sanlúcar se unió a la expedición que partía hacia el Perú.

El título de alférez le fue dado a raíz de un encuentro con los indios en el que éstos deshicieron el escuadrón en el que iba Catalina y se llevaron el estandarte. Ella entonces, con bravura, reunió un pequeño grupo de soldados, corrió tras los indios y rescató el estandarte, llevándolo hasta donde estaba el general y su estado mayor. Éste, en nombre del Rey de España y de las Indias, la nombró alférez, grado militar del ejército español. Fue más tarde, en el Cuzco, en un reyerta de armas, que Catalina fue herida en un pecho y se descubrió su verdadera identidad de mujer. El obispo en persona la hizo entrar en su palacio para que fuera curada, pues el lance había tenido lugar cerca del mismo. Luego la envió a un convento en Lima y redactó un informe sobre lo acaecido al Gobierno en Madrid. El rey y el legado papal ordenaron que fuese trasladada a España.

4. Durante unos siglos la Iglesia toleró y hasta recomendó que las mujeres usaran pantalones si querían circular solas por los lugares públicos.

En noviembre de 1624 llegó a Cádiz. La recibió el conde-duque de Olivares y éste la condujo a presencia del rey; éste le concedió una pensión. De allí pasó a Madrid y de Madrid a Roma donde fue presentada al Papa (se trataba de Urbano VIII). Éste le dio permiso para que pudiera vestir en todo el mundo el uniforme de oficial de caballería que el ejército español tuviera prescrito, con botas, espuelas y sable.

Diez años después de haber vuelto a España, Catalina supo de una expedición que volvía a América y se enroló en la misma. Llegaron a Veracruz. Sus compañeros decidieron bajar del barco para ir a cenar a la ciudad y tomaron una barquilla para llegar a tierra... y allí, según de Quincey, desapareció. ¿Cayó al mar? ¿Saltó a tierra y se perdió? Loayza dice que a de Quincey ese final le pareció más novelesco. Por el testimonio de un coetáneo se sabe, en cambio, que Catalina permaneció en Veracruz, donde se hacía llamar Don Antonio de Erauso, y se ganaba la vida transportando equipajes con una recua de mulas. Quizá los dos finales pudieran compaginarse. Al final de su libro de Quincey escribe:

Catalina fue amada sobre todo por dos clases de hombres. Los cardenales y obispos la mimaban como a una hija que había regresado. Los militares la adoraban como a una hermana en el retiro. (p. 115)

Mariana de Alcoforado (1640-1723)

La llamada *monja portuguesa*, además de su especial identidad es también expresión de otra forma de monacato femenino, más relajado, que se dio entre los siglos XIII al XVIII. Pedro González-Blanco, en el proporcionalmente largo prólogo al libro *Cartas de amor de la monja portuguesa* así lo dice, pero del contenido mismo de las cartas así también se desprende.

Posiblemente Mariana de Alcoforado no hubiera sido nunca conocida a no ser por su romance apasionado con un militar francés siendo ella monja en el convento de la Concepción Franciscana de Beja, en el que había entrado de niña y luego profesado.

Sor Mariana conoció al capitán francés Noël Bouton de Chamilly desde una celosía del convento. ¿Qué hacía un capitán francés en la ciudad portuguesa de Beja? Dice González-Blanco:

Francia tenía los ojos puestos en Portugal y Cataluña y, desde 1638, Richelieu preparaba secretamente el alzamiento lusitano. (...) Hacia la época en que se sitúa el episodio de los amores de sor Mariana, Portugal, por virtud del Tratado de los Pirineos había quedado entregado a sus propias fuerzas. Consolidada la paz entre Francia y España, ésta volvió los ojos a lo más inmediato, que era la reconquista del país luso. A pesar de que nuestro embajador en París, don Luis de Haro, estipulara con Mazarino neutralidad absoluta, el conde de Sousa, embajador de Portugal en París, obtuvo bajo cuerda que 80 oficiales idos y veteranos, con Schomberg a la cabeza, pasaran a Portugal (pp. 43-44).

El señor de Chamilly era cuatro años mayor que Mariana, de familia hidalga «con más pergaminos que bienes», y aunque llegó a tener el bastón de mariscal, a no ser por la monja portuguesa no habría pasado a la historia.

De cómo pudo conocerle ella, o llegar él a la *esposa de Cristo*, dice Gonzáles Blanco que en los conventos, en este caso en el de la Concepción Franciscana de Beja, no era raro que las monjas usaran trajes escotados, afeites y joyas. El trato con seglares más o menos libre «estaba entronizado», a pesar de la prohibición expresa de la Regla que condenaba a las religiosas a años de prisión por esta clase de cortejos. También este autor cita en su favor a la Condesa de Pardo Bazán (pp. 28-29).

Con todos los vicios que atribuimos al siglo XIX la verdad era que en el orden conventual la claustración fue y sigue siendo completa y hoy no sería posible desarrollar un idilio con una monja. Se mira hoy, o se miraba hasta hace poco, el sacrilegio con horror que antes no inspiraba y, para demostrarlo, ahí está el *Don Juan Tenorio*. No tenemos nosotros idea de lo que era un *galán de monjas*, tal como Quevedo los describe. Y no hablamos de las intriguillas amorosas de torno y reja, sino de verdaderos cortejos con todas sus consecuencias. (Emilia Pardo Bazán «La Eloísa portuguesa, sor Mariana de Alcofurado» [sic] *La España Moderna*, junio 1899, pp. 63-69)

Las cartas las escribió sor Mariana al caballero de Chamilly cuando éste había salido ya de Beja y a la par la había abandonado. Son cinco cartas que envió a su amado, y que éste, seguramente por vanidad, dado lo interesantes que eran, mostró a algunos amigos de armas, quienes terminaron por publicarlas. De ahí que su primera publicación fuera en francés, con el título *Lettres d'une religieuse*.

No son cartas cultas —aunque estén bien escritas—, ni intelectuales, sino salidas directamente del corazón y de ahí puestas al papel. Tremendamente humanas, conectan rápidamente con quien las lea, y a pesar de su corto número, o quizá por esto mismo, condensan el sentir de una mujer capaz de expresar su amor sin ambages, su perplejidad ante el abandono, y su sentido de la realidad cuando ésta se le hace, al fin, patente. Es difícil entresacar de cada carta el párrafo que más conviene para ilustrar lo dicho, porque todos son igualmente interesantes a este fin, pero valga para ello la selección realizada.

El amor declarado:

Carta I. No puedo decidirme a pensar tan mal de ti. Estoy interesadísima en justificarte. ¡No quiero imaginar que me hayas olvidado! ¿No soy ya una desventurada sin atormentarme con falsas sospechas? ¿Por qué me obstino en borrar de la memoria todos los desvelos con que te esmerabas en probarme tu amor? (...) ¿Ésta es la recompensa que me das por haberte amado tan emocionadamente? No importa. Estoy decidida a darte toda mi adoración y a no querer a nadie más en la vida. Harás igualmente bien en no querer a ninguna otra. ¿Podría satisfacerte una pasión menos ardiente que la mía? Tal vez encontrarás más hermosura —y, con todo, me decías en otros días que yo era bonita—, pero no hallarás nunca tanto amor, y ... lo demás es nada.

El abandono reconocido:

Carta II. Partía una nave. ¿Por qué no la dejaste marchar? Te reclamaba tu familia. ¿Desconoces las persecuciones que de los míos he sufrido yo? Tu honra te obligaba a dejarme. ¿Pensé yo en la mía? Tenías que ir a ponerte al servicio del rey. Si cuanto de él dicen es cierto, no tiene necesidad de tus auxilios y te los hubiera dispensado fácilmente. ¿Qué ventura la mía si hubiésemos pasado la vida juntos!

El reproche:

Carta III. Concebiste a sangre fría el propósito de incendiarme. No considerabas mi pasión sino como una victoria, y tu corazón jamás se conmovió con ella. Pero, ¿tan poca delicadeza de espíritu tienes, tan infeliz eres, que no supiste gozar de otra manera mis enamorados arrebatos? (...) Me causo enojo cuando reflexiono todo lo que sacrifiqué por ti. Perdí la reputación. Me expuse a que los míos me maldijeran, a la severidad de las leyes de esta tierra para con las religiosas, a tu ingratitud, que me parece la mayor de las desgracias.

La distancia:

Carta IV. Más digno de duelo eres tú que yo, pues mi angustiada pena vale más que todos los placeres que puedan darte tus amantes de Francia. No envidio tu indiferencia. Me das lástima. Te desafío a que me olvides completamente. Me jacto de haberte llevado a no poder tener sin mí placeres perfectos y soy más feliz que tú, porque amo mi propio amor.

El fin:

Carta V. Por última vez le escribo. Espero que por el tono y estilo de esta carta advierta que por fin llegué a la conclusión de no haber sido nunca amada y que por tanto debo dejar de amar.(...) Al fin estoy ya libre del encantamiento. Para ello tuvo usted que darme las pruebas inequívocas de su desvío. Sin ellas, seguiría hechizada. (...) Le dejo para, si me es posible, no volver a pensar más en usted. Hasta creo que no debía volver a escribirle. ¿Acaso estoy obligada a darle cuenta de mi vida?

Las cartas han sido traducidas a todos los idiomas. La edición aquí utilizada es la misma que ya vio la luz en 1951, en México. También se ha especulado con la autenticidad, de las cartas, pero ésta queda probada tanto por lo veraz de su sentimiento como por no haber desmentido nunca la familia Alcoforado, así como sor Mariana, su autoría.

Sor María de Jesús de Agreda (venerable) (1602-1665)

Su nombre completo era María Coronel y Arana. Nació en la villa de Agreda (Soria) el 2 de abril de 1602 y murió en la misma localidad en 1665, sin haber salido nunca de la ciudad de la que más tarde tomaría el nombre.

La madre, Catalina de Arana, casada con Francisco Coronel, hijosdalgos agredños aunque venidos a menos, llegó a tener once hijos de los que sobrevivieron cuatro: dos chicas, de 13 y 9 años, y dos chicos. Llegados a este punto doña Catalina decidió entrar en religión, convirtiendo en convento su propia casa, como se había hecho tantas veces en los orígenes del monacato, previo acuerdo con la Regla Concepcionista que hizo llegar desde Burgos a otras tres religiosas. Después de algunas resistencias el padre aceptó y, él mismo, con los dos hijos varones, ingresó en el convento franciscano de Nalda mientras su casa solariega, con ayuda del ayuntamiento, se convertía en el convento de la Concepción, dentro de la orden franciscana, del cual fue elegida abadesa sor María en 1927, a la edad de 25 años.

Muy pronto habían empezado los trances y arrobamientos místicos, muy frecuentes en esta época —como los de la propia Teresa de Ávila, aunque ella tuviera a bien criticarlos—, manifestaciones externas de piedad de las que el Santo Oficio recelaba, pero que aparentaban indicar a personas señaladas por Dios. Abundaban, pues, los y las visionarias, profetas, personas con fama de santos y santas, etc. Monjas famosas de esa época fueron Ana de San Agustín, Sor Leonor María de Cristo, y la Madre Luisa de la Ascensión que se decía que asistió en Alemania a una batalla entre cristianos (*sic*) y protestantes. En toda Europa, pero especialmente en España y Francia, las monjas, madres y abadesas tuvieron gran ascendencia entre reyes, príncipes y jerarquías eclesiásticas, en tanto que intermediarias con Dios. La piedad del siglo creaba el contexto para que todo ello se produjera. «La *santidad* se convierte en una forma de ascenso social, especialmente en el caso de las mujeres» («Introducción» a la *Correspondencia con Felipe IV*, p. 24, n. 24).

Parece descartado que éste fuera el caso de Sor María de Jesús, ya que todas sus actuaciones estuvieron marcadas por el desinterés personal y el rechazo a la búsqueda de influencias. En este sentido, su misticismo era auténtico (y psicológicamente comprensible, se puede apostillar hoy, dada la corta edad en la que fue introducida en un mundo de reclusión, espiritualidad y oración continuadas).

Tres hechos significativos dieron, y siguen dando, fama a esta mujer: 1) Su amistad, corroborada por una abundante correspondencia, con el rey de España Felipe IV (eran coetáneos y murieron el mismo año). 2) La redacción de una biografía de la Virgen María titulada *Mística ciudad de Dios: vida de María*. 3) Su estancia en Centroamérica, sin moverse de Agreda, por el fenómeno de bilocación.

Respecto al primer hecho hay que decir que el rey visitó a Sor María de Jesús en su convento atraído por su fama de santidad. La favorable impresión hizo que repitiera en otras dos ocasiones la visita y que se estableciera entre ambos una correspondencia de más de seiscientas cartas, entre 1643 y 1665, año éste de sus respectivas muertes. El primer encuentro fue favorecido por los enemigos del conde-duque de Olivares. Sor María de Jesús no sólo no estaba de acuerdo con éste sino con ningún «valido» y disuadía al rey de mantener esta figura en la Corte. Pero también le ayudaba en sus problemas de incontinencia sexual que le hacían

recaer en amoríos una y otra vez, como lo demuestra este fragmento de carta de Felipe IV a su consejera: ⁴

Os encargo que me ayudéis con vuestras oraciones a defenderme de mí mismo y de esta flaca naturaleza, pues sin duda la temo más que a todos los enemigos visibles que aprietan a mi corona. (27/7/1646)

Si la *Correspondencia* tiene que ver con el lado humano y práctico de la monja, la redacción de la vida de la Virgen María la tiene con su parte mística. En el caso anterior llama la atención que, a pesar de ser una mujer no *leída*, Sor María fuese tan entendida en asuntos sociopolíticos, diríamos hoy, como para aconsejar en estos temas a una persona de tan alto rango, cuya influencia no aprovechó nunca en beneficio propio. En el segundo caso, lo que asombra es que cuando en los Evangelios la figura de la Virgen es omitida casi por completo, Sor María sea capaz de escribir su biografía y, además, tan extensa. Se sabe que fue heterodoxa en esto y utilizó también los *Evangelios Apócrifos*, pero ello no basta. La mejor fuente de su saber es la propia Virgen, quien le *inspira* en parte su vida. Muy obediente con sus confesores (Fray Andrés de Fuenmayor y Fray José Ximénez de Samaniego) el libro sufrió diversas rectificaciones antes de su redacción definitiva. La redacción inicial parece ser que la quemó en 1645. La publicación tuvo lugar después de su muerte, en 1670. El libro fue incluido en el *Indice* de la Inquisición española de 1672 y en el de Roma de 1681. Después del título y de un largo subtítulo en el que se declara «esclava» de la Virgen Madre de Dios se atreve, como quien dice, a escribir su nombre:

SOR MARÍA DE JESÚS

Abadesa indigna de este convento de la Inmaculada Concepción de la villa de Agreda.

Para nueva luz del mundo, alegría de la Iglesia Católica y confianza de los mortales.

4. En nuestro siglo dichas cartas han sido extractadas para su publicación en la Biblioteca de Autores Españoles con un estudio preliminar de Carlos Seco Serrano. Con el título *Correspondencia con Felipe IV: religión y razón de Estado* las ha publicado el Instituto de la Mujer en su Biblioteca de Escritoras.

Detallista y prolifica, aun al precio de restarle poesía a la obra como se ha dicho, puntualiza que María, la gran Reina, vino a Zaragoza a visitar a Santiago (apóstol) el 2 de enero del año 40. Anteriormente, y más oculto, hubo otro encuentro en Granada.

La Gran Reina de los ángeles, cuando se le apareció en Zaragoza, tenía 54 años, 3 meses y 23 días (Libro VII, cap. 16).

La Virgen María murió el año siguiente, el 25 de marzo del año 41.

El tercer hecho, el de la bilocación, la sitúa en Nuevo Méjico donde ella creía que estaban los indios mejor predispuestos a las verdades de la fe, entre los años 1620 y 1631. Dícese que cuando llegaron allí los franciscanos los encontraron bien preparados. La historiografía actual niega que Sor María pudiese estar al mismo tiempo en Agreda y predicando a los indios de Nuevo Méjico. Ella misma, cuando los inquisidores la abordaron al respecto, les contestó que quizá fue un ángel quien fue allí en su lugar mientras el Señor le hacía creer a ella que cumplía su deseo de ser misionera.

La *Mística Ciudad de Dios* fue un libro divulgadísimo en su tiempo, con más de trescientas ediciones en diversas lenguas. Los franciscanos lo llevaron a California y Tejas. Actualmente todavía en Nuevo Méjico se la sigue conociendo por la Dama Azul, pues así vestida se les ha seguido apareciendo a los indios xumanas.

Aunque ha sido propuesta varias veces para su canonización —la retahila de «milagros», en vida y después de su muerte no falta— los intentos no han prosperado.

Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695)

En su comparación de Teresa de Ávila con Sor Juana (v. *supra*) Oliva Blanco (1985) nos recuerda que esta última reivindicó para las mujeres la definición de cultura masculina, sus valores, trascendencia y universalidad, porque su sed de conocer y de saber se los hizo considerar imprescindibles, «aunque la autosuficiencia de la que hizo gala al plantear la cultura como una exigencia y la igualdad como una necesidad, fueron considerados por sus detractores estallidos pasionales de rabia y amargura que le valieron el hostigamiento en vida y la postergación después de la muerte» (p. 57).

En los últimos años de su vida Sor Juana libró una agotadora batalla a favor de aquello que a ella misma la hacía excepcional: ser mujer y a la

vez una destacada intelectual (una representante del Preciosismo en el Nuevo Mundo, dice O. Blanco):

Al cabo de dos años de lucha en soledad (...) al tambalearse también la Corte virreinal que hasta entonces la había arropado, cede su biblioteca a su más enconado perseguidor, humilla su cuerpo y su inteligencia, y se recluye en el mundo del silencio. (pp. 56-57)

Juana de Asbaje y Ramírez, o Juana Ramírez de Santillana, era la hija pequeña después de un hermano y una hermana. Desde muy niña destacó su voluntad de saber. Nació el 12 de noviembre de 1651 en Nepantla (México, aunque entonces se llamaba Nueva España) si bien luego viviría con su familia en otros lugares, antes de trasladarse a los trece años a la capital, llamada a la corte virreinal de los marqueses de Mancera, bajo el cuidado de la marquesa. A los quince años, el 14 de agosto de 1667, entró en el convento de San José de las Carmelitas Descalzas. Se aducen tres clases de causas para ello: sus padres (quizá) no estuvieran casados y ella no podía aspirar a un matrimonio conveniente; estaba bajo la influencia de una decepción amorosa; obró presionada por su confesor. Pero ella, en su autobiografía, dice lo siguiente: «Entreme de religiosa porque... para la total negación que tenía al matrimonio, era lo menos desproporcionado y lo más decente que podía elegir».

La Regla que Teresa de Jesús había dado a sus seguidoras era de tal rigidez que la salud de Juana, de constitución física no muy fuerte, no la pudo resistir y tuvo que salir del convento a los tres meses. Más tarde, en 1668 ingresó en el convento de San Jerónimo como novicia y el 24 de febrero de 1669 emitió sus votos públicos (Francisco García Chávez, 1975).

Escribió sobre temas profanos y religiosos, en verso y en prosa, en castellano y en latín. La *Carta a Sor Filotea de la Cruz* (1691) es en realidad su autobiografía. Dicha Sor Filotea no era sino el pseudónimo de su arzobispo, que la había amonestado por un escrito anterior en el que Juana corregía, en clave teológica, el contenido del sermón de un famoso sacerdote de la época.

Los años de 1691 a 1695 fueron muy difíciles en Nueva España a causa de las rebeliones, el hambre e incluso la peste. Esta última causó bastantes muertes entre las monjas del convento de Sor Juana. Ella, participativa y afectada por la situación, el 5 de marzo de 1694 hizo renuncia para siem-

pre a los «estudios humanos» y entregó todos sus libros al arzobispo de México para que fueran vendidos y con su importe se favoreciera a los pobres. Vencida por la peste y fatigada de tantos años de sortear la vida contra corriente, murió poco tiempo después, el 17 de abril de 1695.

La obra prácticamente completa de Sor Juana Inés se publicó en tres tomos: el primero en Madrid, en 1689; el segundo en Sevilla, en 1691; el tercero en Barcelona, también en 1691. «No hubo consentimiento de Sor Juana para la primera edición, ni corrección de su parte para las siguientes» (F. García Chávez, *op. cit.* p. 53).

México le ha otorgado títulos como «Fénix de México», «Décima Musa», «Primer Poetisa de México» y «Primer Feminista de México».

Sor Juana Inés de la Cruz luchó con las armas de su tiempo. Su pasión por saber (o por vencer la ignorancia a la que las mujeres estaban obligadas, diríase hoy) le hizo reivindicar la igualdad intelectual de los sexos, pero también la libertad de juicio y opinión de las mujeres, y la educación femenina.

Ni las rejas de los claustros pueden impedir el vuelo humano hacia la libertad.

Joaquima de Vedruna i Vidal, Santa (1783-1854)

Natural de Barcelona (España) esta monja es definida en la Gran Enciclopedia Catalana (1968) como «fundadora religiosa», título que la individualiza como persona de rango social reconocido. Casada a los dieciséis años y residente en la ciudad de Vic, desde donde desarrolló toda su obra, enviudó a los treinta y tres, después de haber tenido nueve *hijos* (*sic*). Pocos años más tarde, en 1826, fundó en dicha ciudad una congregación femenina destinada a la beneficencia y la educación de las niñas. No falta la alusión que para ello tuvo el obispo de la ciudad que la indujo a adoptar la regla carmelitana, la misma orden a la que él pertenecía.

A su muerte tenía abiertos cuarenta y tres centros entre hospitales, escuelas públicas y colegios privados.

Fue beatificada en 1940 —recién terminada la guerra civil española e iniciada la dictadura— y canonizada en 1959.

Si bien la Revolución Francesa había abierto el camino hacia un sistema educativo amplio, que viniera a erradicar el analfabetismo general, las regresiones sociales que suelen acompañar a las serias tentativas de cam-

bio y transformación social, como en España con el regreso de Fernando VII y el aplastamiento de las Cortes de Cádiz y su Constitución, cuando Joaquina de Vedruna se pone «manos a la obra» se calcula que el analfabetismo en Cataluña supera el 90%. El siglo XIX es convulso en todo el país, marcado por la sangría de la guerra de la Independencia, pero también por toda clase de confrontaciones ya que nada volvería a ser lo que era. El anticlericalismo también juega un importante papel, lo que indica que el ambiente no debió de serle precisamente fácil.

Escribe a este respecto Claudio Sánchez Albornoz (1973).

La vida del espíritu requiere un clima muy distinto del que España padeció a partir de 1808. Pueden florecer escritores y poetas en medio de la vorágine de la lucha, pero las otras actividades del quehacer intelectual no pueden medrar en medio del torbellino de la brutal discordia. (*El drama de la formación de España y los españoles*, 2ª ed. 1977, p. 123)

«Les Vedrunes», nombre con el que se conocen popularmente las escuelas de esta fundadora, siguen impartiendo enseñanza. Su lema o estilo educativo consiste en la valoración de lo positivo de toda persona.

Beguinas, Beguinaje

Movimiento de mujeres que nace en los Países Bajos hacia finales del s. XII, y se extiende por Europa occidental durante los últimos siglos medievales. A pesar de las diferencias entre los diversos países, tiene algunos rasgos comunes que lo hacen un movimiento unitario. La investigación de Botinas, Cabaleiro y Durán (1994) se refiere al estudio de las beguinas en territorio español, menos conocido por las estudiosas centroeuropeas. Son mujeres cuya vida religiosa transcurre al margen tanto de la familia como de la autoridad religiosa, sea que se trate de una mujer sola o de un grupo. Su nivel cultural fue superior a la media de la población, tanto es así, que escribían en lengua vulgar sus experiencias místicas e incluso llegaron a traducir a la misma las Escrituras., motivo por el cual en el Concilio de Lion (1274) fueron acusadas de hacer lectura en común, con audacia y sin respeto, en lugares tanto privados como públicos (p. 286). Unos años más tarde, en el Concilio de Tarragona (1317), el canon segundo se titula «Contra beguinos et beguinas» y se les

prohíbe predicar, enseñar, o repetir verdades de la fe si no es en el interior de la iglesia, como les está permitido hacerlo al resto de fieles laicos.

La función funeraria y la educativa les fueron muy propias. En el primer caso no sólo preparaban los cadáveres y los amortajaban, sino que rezaban por sus almas y también les lloraban. En cuanto a la educación de las niñas, su magisterio llegó a estar tan bien considerado que se recomendaba incluso a familias principales que les enviasen a sus hijas para una mejor formación.

En un sentido ideológico puede decirse que la característica principal de las beguinas era la de su *saber propio*, esto es, su adquisición de conocimiento y de relación con Dios por vía directa, sin la clásica mediación de los hombres, saltándose por tanto el orden jerárquico establecido. Un saber común fue compartido entre las diversas comunidades. Su autonomía, de pensamiento y de acción, contribuyó a que fueran vistas como peligrosas por la jerarquía eclesiástica y estuviesen con tanta frecuencia bajo sospecha (pp. 283-293).

Según Margaret Wade las beguinas surgieron en el siglo XII en la diócesis de Lieja y se extendieron por los distritos cercanos del norte de Francia, Flandes y el sur de Alemania.

Constituían esencialmente un movimiento popular de gente corriente, de modo que cada centro desarrolló un estilo propio bajo el control de la directora a la que los habitantes aceptaban obedecer. Su director espiritual generalmente era un fraile. Hacían voto de castidad durante su vida dentro de la asociación. Tenían derecho a su propiedad privada y trabajaban para mantenerse (p. 151).

Fueron objeto de sospechas por no tener reglas formales ni establecimientos. En el Concilio de Vienne (1311) el Papa Clemente V condenó a todo el movimiento por temor a la herejía, bajo pena de excomunión. Pero salvó a las ortodoxas que eran mayoría. Su sucesor, Juan XXII, compartía con las autoridades eclesiásticas de los Países Bajos el entusiasmo por este movimiento y se convirtió en un defensor de las beguinas (pp. 153-154).

Anderson y Zinsser (1988) ven en el culto de la Virgen una de las causas de estas agrupaciones de mujeres:

La apertura de la Iglesia al culto de la Virgen, a partir del s. XII, permitió que muchas mujeres, sin necesidad de entrar en religión, pudieran llevar una vida independiente.

Al igual que María, una joven podía casarse, dar a luz y alimentar un hijo, vivir como esposa y madre, a pesar de hacer voto de castidad; por medio de sus oraciones y sus acciones hacia los demás podía hallar protección de la Iglesia y obtener de ella honores e incluso la santidad. Por identificación con María, una mujer de buena cuna podía llegar hasta Dios al margen de la familia. (1991, vol. 1, p. 242)

La mariología, como indican las autoras antes citadas, fue la respuesta que la Iglesia se vio obligada a dar ante la reacción popular surgida espontáneamente ante la imagen de la Virgen. (Véase María en *Diccionario ideológico feminista*, 1990 y 2000)

Poco a poco, teólogos y papas convirtieron su veneración en dogma, aceptaron las recreaciones hipotéticas de la vida de María, sancionaron las celebraciones de sus festividades y *crearon así un espacio para la necesidad 'popular' de un aspecto femenino de la fe*. (Anderson y Zizner, *op. cit.*, p. 240. La cursiva es mía)

Otra característica a destacar de las beguinas fue su innovación de reunir trabajo y piedad en lugar de mantenerlos en compartimentos estancos como se solía. Inspirándose en el pasaje del Evangelio en el que Jesús visita a las hermanas Marta y María, las beguinas rescatan la figura de Marta, la que se ocupa de las necesidades de la casa y las hace bien por amor a los/as demás. En muchas casas de beguinas, a la dirigente de la misma se la llamaba «la Marta».⁵

A partir del s. XIII el número de conventos y órdenes religiosas femeninas se multiplicó. Las primeras fundadoras fueron las cistercienses, luego las dominicas y las franciscanas. Se crea al mismo tiempo esta nueva forma de vida religiosa específicamente femenina: el beguinaje (Claudia Opitz, 1991, p. 383)

Colonia contaba, hacia mediados del s. XIV con 169 conventos de beguinas que albergaban a 1.170 mujeres. En Estrasburgo había alrededor de 600. El porcentaje total de mujeres dedicadas a la vida religiosa llegó a ser del 10 % de la población femenina.

Es cierto que durante los siglos XIII y XIV las comunidades y casas de beguinas ofrecían a la población más necesitada cobijo y trabajo en

5. La actual patrona del ramo de hostelería es santa Marta. *Nota de la autora.*

mayor medida que todo el resto de conventos femeninos. Además, las beguinas estaban sometidas únicamente, como también describen Botinas, Cabaleiro y Durán (1994), a las autoridades municipales y se regían por los preceptos legales y normas de comportamiento que éstas dictaban. No se trataba de conventos normales sometidos a la autoridad de una orden o de la curia. Además, el ingreso en una comunidad beguina no obligaba a las mujeres a renunciar al matrimonio de por vida. De acuerdo con las reglas establecidas por la comunidad de beguinas de Estrasburgo, tan sólo se admitían a la misma mujeres de conducta intachable, y vírgenes, aunque no se les exigía el voto de castidad. Podían permanecer en ella durante dos meses hasta comprobar si aquella era una vida adecuada para ellas, y después, si se quedaban, debían adoptar una vestimenta sencilla, de color gris, hacer voto de obediencia y castidad (de validez temporal) y someterse a las estrictas normas de trabajo establecidas por la comunidad» (Opitz, p. 384).

La índole de los trabajos a los que se dedicaban las beguinas eran manuales e incluían el cuidado de personas enfermas y/o pobres. También la formación de niñas, a veces también de niños, y la preparación de cadáveres para su enterramiento, como ya se ha dicho. A finales de la Edad Media se ocupaban asimismo de la limpieza de asilos. En caso de peste, podía obligárselas a atender enfermos incluso contra su voluntad. Entre los trabajos artesanales destacó siempre el textil, al que se dedicaban mayoritariamente las mujeres solas, a menudo con muy buenas ganancias.

La hipótesis de que la población femenina del bajo medievo era muy numerosa y por esto a muchas mujeres les costaba ganarse el sustento, aparece una y otra vez cuando se habla de esa época y de la vida monacal, así como de la proliferación del beguinaje, sobre todo durante el siglo XV. Claudia Opitz, no obstante, hace referencia a un especialista en historia de la Iglesia, Herbert Grundmann, quien habla de un «movimiento religioso femenino» semejante al de los movimientos sociales y religiosos que determinaron el clima social y religioso de la época. (*Historia de las mujeres*, t. 2, p. 384).

El estereotipo de las mujeres, pobres bien por carecer de dinero, bien por no tener derecho a disponer de él, y necesitadas siempre de la protección masculina familiar o extrafamiliar, alimentó la leyenda de su excesivo número —como si hubiese un número ideal preestablecido no sabe-

mos por quién— en detrimento del hecho del «vacío masculino» de población por razón de las guerras continuas, y de la capacidad de trascendencia y espiritualidad de las mujeres, en busca de una vida más *alta*, como diría en su momento Teresa de Ávila. Es más, también por deseos de autoridad y poder, más fáciles de obtener, a pesar de las limitaciones, que en el seno del matrimonio. Lecturas, viajes, fundaciones, relaciones epistolares y personales con autoridades competentes, no les hubieran sido dadas haciendo la vida que en el s. XVI Fray Luis de León recomendaría como de *perfecta casada*.

También leían y divulgaban los textos sagrados en lengua romance, haciendo interpretaciones propias. Perseguidas en estos casos por la Inquisición, llegaron a pagar su osadía con la vida. Éste es el caso de Margarita Porete, acusada de herética y relapsa y quemada viva en la hoguera en el año 1310. En su libro *Espejo de las almas simples anonadadas* se declara «clériga beguina» (M^a Mar Ramírez, 1999, «La libertad del encierro», *Meridiana*, 14).

Contempladas desde una perspectiva actual, podría decirse que las beguinas fueron «minorías activas» (S. Moscovici, 1976) *avant la lettre*. Es decir, mujeres o movimientos de mujeres con capacidad de influencia social, que desemboca en cambio social por efecto de la innovación, sin necesidad de participar directamente en aquello que se entiende normalmente por poder. Sólo la propuesta, en los siglos de los que se trata, de unas mujeres que se permiten un alto grado de autonomía con respecto a las instituciones más significativas del orden patriarcal, y que piensan y actúan por su cuenta, resulta una innovación que es espejo para futuras generaciones. Un pivote más para esa historia al revés que es la búsqueda, por parte de las mujeres, de sus genealogías. Rompiendo el clásico empezar por un supuesto principio (masculino) para descender hasta el presente, las mujeres, al contrario, suben río arriba de la historia en busca de lo que es suyo.

Véase: **feminidad, viuda.**

Referencias bibliográficas

- AGREDA, Ma de Jesús de Agreda, Sor (1670). *Mística ciudad de Dios: vida de la virgen María*, Madrid, 1970. Introducción, notas y edición Celestino Solaguren, O.F.M. y cols. (hay una edición de 1899, Barcelona, Montaner y Simón, que cuenta con un prólogo de Emilia Pardo Bazán).
- *Correspondencia con Felipe IV (rey de España): religión y razón de Estado* (s. XVII), Madrid, Castalia 1991, Instituto de la Mujer, Biblioteca de Escritoras («Introducción», pp. 9-46).
- ALCOFORADO, Mariana de (1669), *Cartas de amor de la monja portuguesa*, Barcelona, Grijalbo, 1975, Trad. y Prólogo de Pedro González-Blanco, pp. 17-52.
- ALEXANDRE, Monique (1991), «Imágenes de mujeres en los inicios de la cristiandad.» Georges Duby y Michelle Perrot, *Historia de las mujeres*, Madrid, Altea, Taurus, Alfaguara, t. 1, pp. 463-516.
- ANDERSON, Bonnie S. y ZINSSER, Judith P. (1988), «Terciarias y beguinas», *Historia de las mujeres (Una historia propia)*, Barcelona, Crítica, 1991, 2 vols., vol. 1, pp. 242.
- BLANCO, Oliva (1985), «Teresa de Ávila frente a Sor Juana Inés de la Cruz». (O el feminismo de la diferencia vs. el feminismo de la igualdad). *Desde el feminismo*, nº 0, pp. 51-59.
- BOTINAS MONTERO, Elena; CABALEIRO MANZANEDO, Julia; DURÁN VINYETA, Ma Ángeles (1994), «Las beguinas: sabiduría y autoridad femenina», *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (ss. III-XVIII)*, Madrid, Al-Mudaina, pp. 283-293.
- BURGELL, Mabel, Carmelita Vedruna (1999), «Vedruna, una antiga presència en el món educatiu de Catalunya», *Butlletí Informatiu de l'Ensenyament de Catalunya*, nº 25, pp. 20-21.
- CIRLOT, Victoria (1998), «Hildegard von Bingen y el Evangelio de San Juan: Conocimiento visionario», *Cuadernos de Estudio y Cultura*, nº 9-10, 9, pp. 27-31.
- (1999), «Hildegarda de Bingen: vida de una visionaria.» *Duoda*, nº 17, pp. 17-31.
- GARCÍA CHAVEZ, Francisco (1975), *Sor Juana Inés de la Cruz (Vida y obra)*, México, Eds. Mexicanos Unidos S.A.
- GRAN ENCICLOPEDIA CATALANA (1968), «Vedruna i Vidal, Joaquina de» Barcelona, Enciclopedia Catalana S.A., vol. 15, p. 310.
- JUANA INÉS DE LA CRUZ, Sor (1691), *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, Barcelona, Laertes, 1979, Prólogo del Grupo Feminista de Cultura. (Es su autobiografía.)
- LORENZO ARRIBAS, Josemi (1996), *Hildegarda de Bingen*, Madrid, Ediciones del Orto.
- MAGLI, Ida (1993), *De la dignidad de la mujer*, Barcelona, Icaria, 1995.
- MÉTRAL, Marie-Odile; DUMAIS, Monique (1981), «Le statut des femmes dans l'Eglise», *Pouvoirs*, nº 17, número monográfico «Le pouvoir de l'Eglise», París, PUF, pp. 143-152.
- MONJA ALFÉREZ (1829), *Historia de Doña Catalina de Erauso* (escrita por ella misma, e ilustrada con notas y documentos por D. Joaquín María de Ferrer, París, en la imprenta de Julio Didot, calle del Puente de Lodi, nº 6).
- NAVARRO SAEZ, Rosario (1991), «La mujer al final de la antigüedad: las viudas profesas», Lola G. Luna (comp.), *Mujeres y Sociedad*, Barcelona, SIMS-UB, pp. 111-121.
- OPITZ, Claudia (1991), «Vida cotidiana de las mujeres en la Baja Edad Media», Georges Duby y Michelle Perrot, *Historia de las mujeres*, Madrid, Altea, Taurus, Alfaguara, t. 2, pp. 321-400.

- PAZ, Octavio (19), *Sor Juana Inés de la Cruz* (O las trampas de la fe), Barcelona, Seix Barral.
- PIETTRE, Monique (1974), *La condición femenina a través de los tiempos*, Madrid, Rialp, 1977.
- QUINCEY, Thomas de (1854), *La Monja Alférez*, Barcelona, Barral Eds., 1972 (Trad. Luis Loayza).
- RAMÍREZ ALVARADO, Ma del Mar (1999), «La libertad del encierro», Inst. Andaluz de la Mujer, *Meridiana*, nº 14, pp. 44-47.
- ROMA, Josefina (1991), «Les dones i el fenòmen aparicionista», Lola G. Luna (comp.), *Mujeres y Sociedad*, Barcelona, SIMS-UB, pp. 141-148.
- ROSSI, Rosa (1983), *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*, Barcelona, Icaria, 1984.
- TERESA DE JESÚS, Santa (1588), *Su vida*. Madrid: Espasa-Calpe, 1980. Col. Austral, p. 272.
- VIGIL, Mariló (1986), *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Siglo XXI, Cap. VI dedicado a «Monjas», pp. 2808-261.
- WADE LABARGE, Margaret (1986), *La mujer en la Edad Media*, Madrid, Nerea, 1988. Cap. V «Mujeres que rezaban: monjas y beguinas», pp. 131-158.

N

Neopatriarcalismo

El término se debe a Blanca Muñoz, socióloga, profesora en la Universidad Carlos III de Madrid. Lo define por oposición al patriarcalismo tradicional histórico que en la actualidad debe pasar a ser considerado una fase arcaica y primitiva de la humanidad. Dicha fase se puede definir como «una *misoginia* religiosa, social y cultural, dándose por supuesta la exclusión de la mujer de lo económico y de lo político» (p. 152). El patriarcalismo, además, es una *actitud* y una conducta históricas. En la larga lucha —sigue diciendo la autora— por tratar de ser personas y no meramente hembras, los obstáculos lo han sido de todo tipo, siendo los ideológicos a menudo los más difíciles de vencer. Esto provoca que cuantas más realizaciones alcanzan las mujeres, mayores son los medios que el postindustrialismo, a través de todas sus estructuras materiales y significativas, despliega para impedir su avance progresivo.

La mujer sigue el mismo proceso del Tercer Mundo, siendo el «tercer mundo» del poder (p. 152).

Es en este sentido que se observa y constata la aparición de un nuevo modelo de patriarcalismo, el *Neopatriarcalismo*, o, de forma popular, «neomachismo».

Este nuevo modelo de rol masculino puede ser definido como *reacción defensiva*¹ ante el ascenso social y cultural de la mujer. Este modelo

1. Blanca Muñoz hace constar que el término *reacción defensiva* lo toma de Freud (1921) y de Ana Freud (1926). S. Freud no le dio demasiada relevancia a los mecanismos de defensa, a los que alude de forma no sistematizada en su obra. Pero a partir del libro de su hija *El yo y los mecanismos de defensa* el psicoanálisis le imprimió mayor relevancia. Bajo este nombre se conocen los esfuerzos del individuo para aliviar el sentimiento de angustia de todo aquello que pueda suscitarla: emociones, situaciones, etc. En el fondo, amenazas al yo. La clase de mecanismos es muy diversa: negación del conflicto, racionalización del mismo, evitación, etc. La obviada de estos mecanismos ha hecho que sean utilizados también por la psicología y que se hayan divulgado más allá de los estamentos profesionales. En realidad no es necesario apelar a Freud para darse cuenta de que las posiciones de dominación sólo se pueden mantener cerrándole compulsivamente el paso al contrario/a.

de rol se muestra como la decadencia del patriarcalismo tradicional, pero a la vez es su Barroco, con lo cual es más primario, y paralelamente, complejo, haciéndose muy difícil de distinguir para la mujer, e incluso para el mismo hombre, acostumbrado a unos roles prototípicos (p. 153).

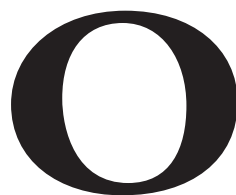
Al tratarse de una *reacción defensiva*, según Muñoz, se mueve dentro de un irracionalismo «racionalizado» que presenta algunas constantes que le dan la coherencia y unidad que en el fondo le faltan. Las cinco constantes que se citan a continuación son sólo algunas de ellas:

1. Adhesión inconsciente a todo aquello que signifique competitividad. El deporte juega aquí un papel de primera magnitud. (Añado que para el poder esta adhesión no es inconsciente sino que la encamina, controla y evalúa constantemente para que no se le escape de las manos.)
2. Exaltación obsesiva de la hombría. Lo confirma el renacimiento de héroes mitológicos desde la década de los años setenta, especialmente en las producciones cinematográficas: «Rambo», «Terminator» y otros.
3. La agresividad entendida como «la auténtica esencia del ser humano».
4. Desprecio enfermizo por «lo diferente». La publicidad recrea «un modelo de rol masculino homogéneo y que tiene componentes de nazismo».
5. Rechazo de la autocrítica y del análisis intelectual. Ello desemboca en un afán de poderío, valoración de la fuerza y la dominación.

Véase: **las estructuras elementales del patriarcado, micromachismos, minorías activas, violencia.**

Referencias bibliográficas

MUÑOZ, Blanca (1995) «El género en los espacios públicos de comunicación» C. Tobío y C. Deuche (eds.), *El espacio según el género*, Madrid, Universidad Carlos III, pp. 141-170.



ONG

Aunque su existencia viniera de años atrás, es en la última década, la de los noventa, cuando se ha visto multiplicarse las ONG por todo el territorio español a la vez que viajar en todas direcciones del mundo. O no en todas, sino en aquellas en que se encuentran las sociedades más necesitadas de ayudas debido a su bajo nivel de desarrollo.

A partir del final de la Segunda Guerra Mundial en los países occidentales se habían impulsado las organizaciones no gubernamentales (ONG) o bien organizaciones no gubernamentales para el desarrollo (ONGD), de carácter civil, cuyo objetivo fue la asistencia y ayuda a aquellas personas, grupos y/o países, generalmente ubicados en el hemisferio sur del planeta, con los que había que practicar una política de solidaridad y de interacción.

El profesor Rafael Grasa¹ (1999) califica de «desconocidas» las ONG así como a una de entre ellas, las ONGD, de modo que recomienda saber a qué se dedican, qué se puede esperar de ellas en tanto que agentes de desarrollo, y qué lugar ocupan en la sociedad civil. La necesidad de dicho conocimiento responde a tres razones que, resumidas, son las siguientes:

1. Poder diferenciar claramente los papeles respectivos entre una ONGD y otras organizaciones de la sociedad civil.
2. Por la aparición de textos críticos, bien documentados, sobre el papel de estas organizaciones en el sistema internacional de cooperación para

1. Rafael Grasa es profesor titular de «Relacions Internacionals» de la UAB.

el desarrollo, algo así como una crisis de legitimación por razón de la transparencia y los resultados.

3. Por la creciente autorregulación del sector, sobre todo en cuanto a la aplicación de los códigos éticos y deontológicos aprobados en los ámbitos correspondientes (p. 37).

Estas razones son importantes también para el feminismo y las mujeres en general, por dos motivos: uno teórico y otro empírico. El teórico tiene que ver con que las acciones sociales basadas en la ayuda, «el cuidado», el altruismo y la solidaridad antes citada, tienen impronta femenina (v. *feminidad*) puesto que el patriarcado no cuenta por sí mismo con estas cualidades, y las toma prestadas del simbólico femenino para poder salir adelante. El empírico se refiere al gran número de mujeres participantes en las ONG así como receptoras —interactuantes— con las mismas.

Así, volviendo al profesor Grasa antes citado, y a los «recientes códigos éticos y de conducta redactados como autorregulación del sector (Coordinadora Española, Federación Catalana)», puede verse cómo muchas de las características que dan identidad a las ONG responden al estereotipo femenino, estén de acuerdo o no las mujeres con el mismo:

1. Organización estable y capacidad jurídica, lo que las diferencia de los movimientos sociales.
2. No hay afán de lucro. Cuentan con capital humano de carácter altruista y voluntario.
3. Gozan del soporte público y la presencia social. Están abiertas al escrutinio y debate público y por esto han de hacer explícito su ideario.
4. Son independientes: autonomía decisoria, orgánica e institucional respecto a otras instituciones (administraciones, gobiernos, organizaciones intergubernamentales), apartidistas y apolíticas sólo en el sentido amplio del término.
5. Se fomenta la participación y la transparencia en su vida interna.
6. Tiene voluntad de actuar como agente de cambio, actuante comprometida con la transformación de la sociedad en busca de un mundo más justo, equitativo y pacífico, que cambie las relaciones (de poder) Norte-Sur y erradique la pobreza (p. 38).

Citando a otro autor, David Korten (1990), Grasa describe las cuatro generaciones de ONGD que se han sucedido en el tiempo, aunque dicha sucesión no sea absoluta puesto que a menudo coexisten dos o más sobre la realidad. La primera tuvo carácter asistencialista. La segunda ha estado orientada al desarrollo local del Sur simultáneamente a la sensibilización del Norte. La tercera persigue una asociación real (Sur) así como la denuncia de las causas del subdesarrollo (Norte). La cuarta y última procura el fomento de la capacidad política y el reequilibrio de la correlación de fuerzas o *empowerment* (Sur) y presión política y aguijonamiento (Norte).

En sentido estricto y teniendo en cuenta los códigos de conducta vigentes, únicamente las organizaciones voluntarias y, excepcionalmente y en algunos casos, las organizaciones comunitarias o populares, pueden considerarse auténticas ONG. (39)

Una vez las ONG son algo menos desconocidas, véase la relación de las mismas con las mujeres participantes en las mismas desde ambos lados.

El Panos Institute (1995) es un organismo que recoge testimonios de diversas comunidades sobre temas de desarrollo por medio del *Oral Testimony Programme*. Dentro del mismo hay una investigación sobre *mujeres y conflictos* para cuya realización reciben financiación de diversos organismos políticos y religiosos de Europa. Es en este contexto que mujeres de Somalilandia (que obtuvo la independencia de Somalia en 1991), al referirse al proceso de recuperación y rehabilitación posterior a la guerra, aluden a las ONG y al personal de las mismas en términos críticos. No sólo van a imponer sus propios programas, sino que se informan por medio de los hombres únicamente. Por supuesto, no siempre es así, sino al contrario. Pero es importante escuchar la denuncia femenina: «las organizaciones no escuchan (...) Y si escuchan, escuchan a los hombres» (p. 30).

Marta Fontenla y Magui Belloti se refieren a la relación entre feminismo y cooperación para el desarrollo, con el énfasis puesto en Latinoamérica. Su punto de partida es mediados de los años setenta, que se distinguen por las siguientes características: a) crisis del Estado del Bienestar; b) caída del socialismo real; c) triunfo global del capitalismo en su versión neoliberal, que incluye el desempleo, la feminización de la pobreza, y desmovilización sociopolítica. (Creo que urge destacar que es en esta época recesiva cuando España inicia su proceso de democratización

—Franco muere en 1975— cuyo exponente es la Constitución de 1979. De modo que cuando unos van, otros vuelven.)

En el campo de la sociedad civil hay dos tipos de oenegés: las de desarrollo (ONGD), a cargo de agencias de financiamiento europeas y norteamericanas principalmente, (la fuente de financiamiento no quedaba explícita en el artículo de Rafael Grasa), y las locales (ONG). Estas últimas no generan recursos propios y dependen por ello del financiamiento externo. Otras organizaciones de la sociedad civil sí disponen de dichos recursos debido a las actividades que desempeñan. Pero el papel del Estado y el flujo de fondos que de él se deriva para llevar a cabo los programas de desarrollo confieren a estas ONG un rol político, al servicio del control de la pobreza y las/os pobres que el propio modelo económico, neoliberal, genera, sin cuestionarlo. Control que corresponde a los poderes hegemónicos del llamado Primer Mundo (p. 30).

En mi opinión es en este sentido que las ONG locales funcionan al estilo tradicional de las mujeres en el seno de la organización patriarcal. Con el dinero que reciben del marido o «cabeza de familia», atienden las necesidades de dicha familia e incluso, en algunos casos, pueden practicar algunas caridades extrafamiliares que les tranquilizan la conciencia y las hacen sentirse falsamente altruistas; pero al no contar con recursos propios su creatividad queda mermada y, además, impedida de hacer la crítica a un sistema en el que ellas sólo son mediadoras, por aquello de que más vale besar la mano que te da de comer, no sea que esta misma mano te llegue a decapitar.

Dicen Fontenla y Bellotti (1999):

Esta dependencia del dinero que llega de los países que imponen el ajuste estructural y las políticas de hambre en América Latina y Caribe deslegitima las acciones de estas ONG, que no critican las políticas de las agencias financiadoras ni cuestionan el origen de esos fondos. (...) La ideología que se transmite es que cada una/o tiene que hacerse cargo de su destino, ser autosuficiente, autónomo/a, crear los microemprendimientos que necesite, ser empresaria/o, y dejar de demandar al Estado. (...) Se transmite una concepción liberal individualista, que pretende dejar fuera la consideración de las contradicciones de clase, género y etnia. (p. 31)

La psicología, y en especial el psicoanálisis, han avalado esta teoría individualista tildando de menores e inmaduras a aquellas personas o colectivos que demandan al Estado, como si de un Padre se tratara, aquello que les corresponde legítimamente.

La adulteración de lo que hubieran tenido que ser principios básicos de las ONG alcanza también, como era de esperar, al campo de la ciencia y la investigación. Dice Franz Hinkelammert (1990)² que para América Latina es el metodólogo Mario Bunge³ quien desarrolla los criterios por los que el control de las ciencias se lleva a cabo a través de preguntas (previamente) admitidas y pruebas que se consideran válidas. En nombre de esta metodología se excluye de la ciencia todo pensamiento científico que se refiera a las alternativas económicas y sociales para la sociedad presente. (...) Las fundaciones, además de financiar los proyectos, proponen los temas de investigación.

Con relación al feminismo es obvio que lo dicho hasta aquí le concierne vivamente. Con la falta de recursos propios y por ende el financiamiento, las ONG de mujeres pierden su potencialidad militante al mismo tiempo que transforman el feminismo en una profesión, lo cual lo vacía en gran parte de contenido, ya que queda excluido cualquier intento de subvertir el orden patriarcal. Al mismo tiempo, como destacan Fontenla y Bellotti, las técnicas y profesionales, personal cualificado propio de las ONG en general, al trabajar con mujeres de sectores y barrios tocados por la pobreza, desempeñan a menudo un rol más complejo que de simple caridad, por importante que ésta sea (organización de ollas populares o reparto de comidas; planificación familiar ¿cómo y en qué sentido?), que de aumentar la capacidad de juicio crítico y el conocimiento. Así se generan vínculos jerárquicos entre las propias mujeres debido a sus diferencias de rango. Y como trabajar en una ONG es una manera de ganarse la vida, los intereses creados dividen también entre sí a las propias profesionales (pp. 36 y 37).

En Bolivia, el colectivo feminista autónomo *Mujeres Creando* plantea una crítica a las ONG en algunos de los siguientes puntos:

2. (*Op. cit.*, pp. 33 y 34, p. 33 n. 8).

3. Estudioso de la inteligencia desde una perspectiva biológica.

- Las ONG adquieren el papel de intermediarias entre los movimientos de mujeres y el Estado, impidiendo la interlocución directa entre aquéllas y el gobierno.
- Se construye un modelo global de mujer que impide ver las diferencias jerárquicas entre ellas.
- El surgimiento de una *tecnocracia de género* que separa dicho concepto del feminismo para asociarlo al desarrollo.
- El manejo y monopolio de la información como instrumento de poder.
- La pretensión de convertirse en *representantes* de la sociedad civil, causando tensiones e insolidaridad (p. 38).

En Catalunya, un estudio elaborado por los sociólogos Joan Costa, del Departamento de Estudios de la Fundación Bofill, y Joan Gómez y Xavier Santajuliana, profesores de Sociología de la Universidad Ramón Llull (Barcelona), encargado por la Asociación Catalana de Sociología y titulado *Iglesia, nuevos y viejos movimientos sociales y organizaciones no gubernamentales para el desarrollo*, concluye que la Iglesia catalana sólo se implica directamente en aquellos movimientos más ampliamente aceptados y menos transformadores, mientras que se opone a aquellos que le obligarían a cuestionar de raíz el *statu quo*. «Asumir los postulados feministas y la homosexualidad obligaría a la Iglesia a atacar a la tradicional estructura familiar, en la que la institución religiosa deposita enorme confianza como transmisora de la fe y los valores cristianos», afirma Joan González. Los autores constatan que la Iglesia mantiene una «colaboración explícita» con las entidades pacifistas y de desarrollo y cooperación con el Tercer Mundo, estructuradas principalmente en ONG. Partiendo de la tradición misionera se consolidaron un conjunto de organizaciones vinculadas a órdenes establecidas tanto en nuestro país (España) como en el Tercer Mundo, como la Compañía de Jesús (Intermón), o bien dependientes de los obispados (Manos Unidas). Tampoco prestan atención a las ONG civiles que defienden el ecologismo y la *okupación*; en cuanto a los movimientos sociales que reivindican los derechos de las mujeres y de los homosexuales y las lesbianas, el estudio pone de manifiesto que las relaciones con la Iglesia Católica son *conflictivas*. Los autores del estudio afirman que:

la beligerancia de la Iglesia hacia el feminismo y la homosexualidad es tal que ni siquiera acepta el punto de contacto que suponen unos grupos *sui generis* que están en medio, o mejor, a ambos lados. Se trata del Colectivo de Mujeres en la Iglesia, y el Grupo de Gays y Lesbianas Cristianos. Ambos reivindican estar en ambos lados: en la Iglesia y en lo social.

(M. Costa Pau, «La Iglesia y las ONG no siempre se dan la mano». *El País*, miércoles 7 de abril de 1999).

Un ejemplo de financiación por parte del Gobierno español la ofrece la siguiente noticia:

Hacienda y las 17 *principales* ONG de carácter social firmaron ayer el acuerdo de revisión del sistema de asignación tributaria que afectará ya a la próxima declaración de la renta. El acuerdo garantiza a las ONG que, con independencia de las casillas marcadas por el contribuyente, recibirán durante los tres próximos años un mínimo anual de 19.000 millones de pesetas y un tope máximo de 22.000 millones. (...) La revisión del sistema de asignación tributaria que se acordó ayer es fruto del trabajo mantenido por la Mesa de Diálogo para la Reforma del Tercer Sector en el Ambito Social, constituida por representantes del Ministerio de Economía y Hacienda, Asuntos Sociales y 17 ONG, entre las que se encuentran Cruz Roja, Cáritas, Once, UNAD, y Unión Romaní, entre otras. Estas asociaciones agrupan a más de dos millones de socios y en ellas colaboran 313.000 voluntarios. (Carlos Novo *La Vanguardia*, 26 septiembre 1999, p. 41) La cursiva es mía.

Oenegeización

Marta Fontenla y Magui Belloti (1999), abogadas argentinas, crean esta palabra para referirse al desarrollo de toda clase de ONG locales para tratar los temas considerados prioritarios y convenientes para las financiadoras, entre ellos el de las mujeres. Los movimientos sociales tradicionales se «oenegeinizan» y en gran medida se desarticulan y despolitizan (p. 31).

El Estado, que en el período anterior (se refieren a los años setenta) tenía funciones que cumplir en materia de salud, educación y servicios sociales, en el modelo neoliberal deja de hacerlo, se retira y las arroja a la sociedad y a los/las individuos/as, instándolos a abandonar las demandas y exigencias al estado en relación a los derechos laborales y sociales y a las necesidades de alimentación, salud y educación. Las ONG actúan en el sentido de instalar la idea que la resolución de los problemas colectivos es individual y

privada y que estas iniciativas son superiores a cualquier respuesta pública.
(p. 31)

Véase: **complicidad, feminidad, feminismo de exterior-feminismo de interior.**

Referencias bibliográficas

- FONTENLA, Marta y BELLOTI, Magui (1999), «ONG, financiamiento y feminismo», *Hojas de Warmi*, nº 10 Barcelona, SIMS, Universidad de Barcelona, pp. 29-42.
- GRASA, Rafael (1999), «Les noves tendències de la cooperació en el desenvolupament», *Nexus*, 22, pp. 32-39.
- HERNES, Helga Maria (1990), *El poder de las mujeres y el estado del bienestar*, Madrid, Vindicación Feminista.
- PANOS INSTITUTE (1995), *Armas para luchar, brazos para proteger*, Barcelona, Icaria.

S

Satî (La quema de la viuda en India)

Es éste un hecho histórico, referido a las mujeres, de muy escasa divulgación, probablemente porque se trata de una realidad que hace chillar las conciencias incluso de los desaprensivos. Con mayor motivo tiene por ello un lugar en estas páginas.

La historiadora Jeanine Auboyer (1965) en su trabajo sobre la mujer en la India, que llega hasta el siglo XIX, escribe que cuando un hombre casado moría, su viuda pasaba a una condición social de austeridad y aislamiento pavorosa, hasta que dicha situación desembocó incluso en el *satî* o sacrificio de la viuda por vía de la cremación. El origen de esta práctica, según algunos textos, fue el propio amor de la víctima por el difunto, amor que la empujaba a la muerte. Escribe Auboyer:

En muchas ocasiones la suerte de la viuda fue más dramática: no siendo capaz de soportar el dolor¹ de la separación causado por la muerte de su esposo, subía sobre la hoguera funeraria y se hacía quemar viva. Entonces se la llamaba con el nombre de *satî*, mujer fiel o mujer virtuosa.

Es posible que esta práctica existiera en la época védica o incluso en los tiempos prevédicos como se ha intentado demostrar interpretando un himno fúnebre del *Rigveda* (X, 18, 7 ss). Según este texto la afligida viuda era conducida al lugar de la incineración y se tendía al lado del cuerpo de su esposo, pero en el momento en que se iba a echar fuego a la pira se la obligaba a descender. Esta práctica es desconocida en el *Arthaâstra* y mencionada por los autores griegos Estrabón y Diodoro de Sicilia. Se la describe con deta-

1. La viudez retiraba a la viuda de la vida social: fiestas, casamientos, esparcimientos, etc. Vivía en gran soledad. Su comida pasaba a ser de gran frugalidad; se daba por descontado que adelgazaría. No podría lavarse los cabellos y menos aun suavizarlos con algún producto. A veces, ni peinarlos. Dependía en todo de su hijo si lo tenía. Era un exilio en pésimas condiciones.

lles en los pasajes más modernos del *Mahâbhârata* y del *Râmâyana* y después de la era cristiana aparece en los textos de forma cada vez más insistente: en el *Kâmasûtra*, en Kalidasa, en el *Harshacharita*. La primera fecha de 510 de la era cristiana, está grabada en una columna de Erân, cerca de Saugor, en el Madhya Pradesh. En ella se dice que la mujer del rey Bhanugupta, *aquella esposa amante y adorada se echó a las llamas al lado de los despojos de su marido*. (p. 224)

Muchos textos condenaron estas costumbres, otros la admitieron con reservas; de manera general estaba prohibida a las viudas de brâhmanes, a las mujeres embarazadas y a las madres de niños de corta edad. A pesar de todo persistió y fue extendiéndose cada vez más, sobre todo entre las mujeres de las castas de los *kshatriya*, donde posiblemente era una consecuencia de la poligamia. En la Edad Media se generalizó; en la India del Sur se conmemoraban estas gestas con la erección de estelas historiadas. En general no la reprobaban las sectas que tendían a glorificar a la mujer, principalmente los çivaitas y el tantrismo.

Lo que había empezado siendo un hecho aislado, dictado por la desesperación y la fidelidad llevadas al extremo, acabó por considerarse un deber, y se ha podido demostrar que más de una viuda se avenía a ello con repugnancia. Este espectacular sacrificio estaba regulado por ciertas reglas, que cambiaban según las regiones. Las formas de las hogueras eran distintas. A veces la *satî* era atada a un poste sobre la misma hoguera, a veces era tendida al lado del cadáver de su esposo en una especie de cabaña hecha como prolongación de la pira y que, construida con materiales combustibles, ardía al encender el fuego. En otros lugares se sustituía la hoguera por una fosa ardiente.

Todo ello inspiró a los poetas pensamientos desgarradores:

Tu cuerpo tierno, que sufre sólo
con tenderse sobre un lecho de ramas verdes, ¿cómo
soportará, mujer de amplias caderas,
ser erigido sobre la hoguera?

(Kalidasa, *Raghuvamça*, VIII, 57)

Los últimos casos, oficialmente reconocidos, de *satî* tuvieron lugar en el siglo XIX, según esta autora. (p. 225)

Otra autora, Rosalind Miles (1988) dice que la costumbre hindú del *satî* fue establecida como ley desde los inicios:

Cuando un marido muere, la vida de la esposa por cuenta propia carece de

sentido tal y como lo clarifica el libro de leyes de los hindúes: *Para las mujeres virtuosas no existe ninguna otra obligación válida tras la muerte de su señor que la de arrojarla al mismo fuego.* (p. 120, n. 32)

En la nota 32 Miles da la referencia siguiente: Cambridge History, VI, 132. Y añade:

Nótese que siguiendo la costumbre de eufemizar estas prácticas, disfrazando su espantosa crueldad y barbaridad sádica bajo oscuros e incomprensibles latinismos, el quemar a la esposa se describía normalmente como *autoinmolación*. (p. 299)

Según la descripción de un testigo ocular que en el siglo XVIII presencié en Bengala la costumbre *satî*, Rosalind Miles, la autora, hace una transcripción de la que extraemos el siguiente párrafo:

(...) ella se tendía al lado del cadáver y colocaba un brazo bajo su cuello y el otro por encima. (...) Seguidamente colocaban dos bambúes encima de ellos, los sujetaban fuertemente y prendían fuego a la hoguera, que ardía inmediatamente con gran intensidad... Tan pronto como ésta empezaba a arder, toda la gente lanzaba un fuerte grito... Con tal ruido hubiera resultado imposible oír a la mujer en el caso de que ésta hubiera gemido o incluso chillado, y le era imposible moverse o forcejear a causa de los bambúes que la mantenían sujeta como las palancas de una prensa. (p. 121)

Los espectadores occidentales recriminaron que se utilizaba la fuerza para evitar que la mujer se levantara, pero les fue dicho que los bambúes se ponían para que la hoguera no se derrumbase, de modo que se fueron gritando inútilmente sobre el crimen que se estaba cometiendo.

Montesquieu en su obra *Del espíritu de las leyes* (1748) refiriéndose a la metempsicosis, una de las tres maneras de tratar el tema de la inmortalidad, de gran influencia en India, añade:

Por otra parte las mujeres se queman a la muerte de su marido: sólo los inocentes sufren allí una muerte violenta. (310)

Es una corroboración más del *satî* o «quemar de la viuda».

En el *Diccionario de las religiones* (P. Poupard, 1985) la palabra *satî* («virtuosa») es definida como una costumbre hindú según la cual la mujer de un difunto subía a la pira funeraria de su marido y se hacía quemar viva mostrándose así virtuosa y fiel hasta en la muerte. Se considera-

ba que el *satî* formaba parte del *dharmā*² de la mujer casada. Esta costumbre fue combatida por los misioneros occidentales y en el s. XIX por los ingleses y los adeptos del *bramo samāj*³ y acabó por desaparecer totalmente. Hoy día, los hindúes consideran que era una expresión exagerada de la fidelidad y abnegación totales de la mujer a su marido.

En la voz *viuda* de la edición de 1990 del *Diccionario Ideológico Feminista* se dice que la prohibición legal definitiva del *satî* data de 1927, pero que la periodista y escritora Oriana Fallaci (*El sexo inútil*, 1962) en su viaje a la India visitó los asilos municipales donde son recogidas las viudas cuyas familias les reprochan no haberse arrojado a la pira. «Algunas, más valientes o más desesperadas, todavía lo hacen.»

Lástima que la madre Teresa de Calcuta no nos informara de ello.

Véase: **monja, viuda.**

Referencias bibliográficas

- AUBOYER, Jeanine (1965), «La mujer en la India. De los orígenes al s. XIX», Pierre Grimal (dir.), *Historia mundial de la mujer*, México, Grijalbo, 1974, 4 tomos, t. 3, pp. 195-295.
- MILES, Rosalind (1988), *La mujer en la historia del mundo*, Barcelona, Civilización Ediciones, 1989.
- MONTESQUIEU (1748), *Del Espíritu de las Leyes*, Madrid, Tecnos, 1985.

Sistema de representaciones⁴

Es obvio, pero necesario recordarlo, que el ser humano no se ve a sí mismo ni al mundo de forma directa sino a través de las imágenes y palabras con las que *dice* dicho mundo.

2. En el budismo, «doctrina», «enseñanza».

3. Asociación brámica.

4. Este concepto es la revisión corregida y aumentada de la ponencia presentada en Barcelona en febrero de 1991, en unas Jornades sobre «Dona i mitjans de comunicació».

Por mundo entendemos no sólo la flora, y la fauna entre la que nos contamos, sino también el cosmos, pero, especialmente, el ordenamiento que se le ha dado a estas cosas. Hay un esquema imaginario, tan imaginario como las líneas virtuales que trazamos sobre el mapamundi y a las que llamamos meridianos o paralelos, que nos dice que el Polo Norte está *arriba* y el Polo Sur, *abajo*, a pesar de que mirada la Tierra desde otro planeta podría ser a la inversa. Cuando se dice de una persona que es una *pesada* se está extrapolando al orden simbólico la idea de una medida de peso difícil de llevar proporcionalmente al peso corporal de quien tuviera que llevarla, o de la resistencia de la cuerda que debiera izarla, o del montacargas o la grúa que debieran desplazarla. Sin estos juegos de palabras, sin estos simbolismos, apenas podríamos comunicarnos. Las analogías, las metáforas, los sentidos figurados son imprescindibles para hacer comprensible el mundo que habitamos.

Por la misma regla de tres llámase *mundo* no sólo aquello que es susceptible de ser percibido por los cinco sentidos básicos, sino también el orden psicosocial existente, incluida la tupida red de relaciones interpersonales que, como el filamento de una inmensa tela de araña, une, reúne, vincula, acerca, capta, remite, y circula de unas personas a otras en todas direcciones. Es a este orden al que se le vino a llamar *patriarcal* desde el feminismo para expresar que ha sido a partir del concepto *padre*, entendido como categoría de poder, trascendida la palabra desde lo biológico y real a lo simbólico y cultural, que sólo los varones deciden quién es quién, qué lugar se le asigna a cada cual, incluidos ellos mismos o, mejor dicho, empezando por ellos mismos, en el orden de los acontecimientos, de las expectativas y las necesidades.

Desde perspectivas tan diversas como son los mitos, la religión, la ciencia y las artes, el discurso de todas y cada una de ellas tiene un denominador común: ratificar el lugar de cada cual, en una especie de macrosinonimia cultural que da coherencia al sistema de cosas; coherencia por otra parte necesaria para una correcta adaptación del individuo a su medio.

Tipificación sexual

Dadas las relaciones de dominancia/subordinación establecidas para los individuos de ambos sexos —cuya demostración se elude por ser del co-

nocimiento público— lo primero que se pone de manifiesto es la *tipificación sexual* de la sociedad, concepto al que nos remite la psicología (Eleanor E. Maccoby 1966 y ss.) en sus estudios sobre la identidad de género. No sólo las personas sino también los oficios, las profesiones e incluso las carreras universitarias llevan improntas de género, cuyo origen es sexual, que la infancia observa y que le sirven de guía para ubicarse correctamente en uno u otro colectivo.

Desde el plano cognitivo, una de las primeras relaciones que el niño y la niña descubren es la que se establece entre estatura y poder, previa a la de sexo pero rápidamente asociada a ésta ya que papá es casi siempre más alto que mamá.

Una clase de pensamiento todavía infantil, el analógico, confunde la talla con el poder, ajena la criatura por el momento a que el padre propio puede ser más alto pero menos poderoso que el de un compañero cuya estatura sea inferior a la media pero que en cambio es consejero de dirección de un Banco. Las niñas y los niños tendrán que crecer, y con ellas/os su inteligencia, para que aprendan a separar la cualidad física de la categoría social. Pero, ¿acaso la relación talla-poder ha desaparecido por ello? Hay que reconocer que sigue ahí, sólo que trasladada al código simbólico de la cultura en forma de entarimados, alturas de edificios, posición de las banderas, podiums de los ganadores, etc. El escritor Sánchez Ferlosio dice muy cáusticamente en *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado*: «Es evidente que a Hillary le mortificaba que el Everest fuese más alto que él.» Y el lenguaje lo verifica al decir que alguien «tiene un alto puesto», «ha llegado muy alto», «disfruta de una posición elevada» o, simplemente, «le han ascendido». También la representación icónica de aquellos conceptos culturales que no tienen por sí mismos imagen propia debido a su carácter abstracto —por ejemplo, la clase de relaciones legitimadas entre individuos o grupos— ayuda a entender mejor el mundo y a moverse en él sin tropezar continuamente con las ideas y las costumbres como tropezaríamos con los objetos físicos si no contáramos con el blanco bastón de los invidentes. Así, las gafas remiten, en nuestra cultura, a una actividad intelectual; los colores tienen dobles y triples sentidos (sindicato amarillo, cine negro, novela rosa, amor blanco, etc.). La Justicia se puede representar por unas balanzas, y la terapia psicoanalítica por un diván. Mujer y hombre tienen también de antiguo sus respectivos sig-

nos con los que en la antigüedad se aludió a Hermes (♂) y a Afrodita (♀) respectivamente, y que son de uso común en textos sobre sexualidad y afines

La **tipificación sexual** no es más que una parte de todo lo socialmente representado, pero una parte muy significativa si se tiene en cuenta que abarca a dos colectivos inmensos, el femenino y el masculino, en los que se concentra toda la humanidad precisamente por usar como criterio diferenciador la característica del sexo.

Sistema de representaciones

Siguiendo a Denise Jodelet (1989) se puede afirmar que el concepto de «representación social» aparece en la psicología social, para ocupar más adelante una posición importante en todas las ciencias humanas, en los años sesenta, bajo el impulso de Serge Moscovici. Y que un libro casi fundacional desde el punto de vista del método en su investigación es *La psychanalyse son image et son public* (1961) en el que el psicólogo francés investiga las relaciones entre marxismo y psicoanálisis y la pugna entre éste y el Partido Comunista Francés, así como en qué se transforma una disciplina científica (?) y técnica cuando pasa del terreno de los especialistas al dominio común y a cómo el gran público se la representa.

Moscovici busca las raíces de la definición de las representaciones sociales en autores como Simmel, Weber y Durkheim especialmente. Del primero toma la idea de que las propias ideas o las representaciones sociales hacen la función de una especie de operador que permite que cristalicen las acciones recíprocas entre una suma de individuos hasta formar una unidad superior que es la institución, sea ésta un partido político, la Iglesia u otra. Weber las describe como un saber común que tiene el poder de anticipar y prescribir el comportamiento de los individuos, de programarlos como quien dice. Para Durkheim el sustrato de las representaciones individuales es la conciencia de cada cual. Representaciones colectivas: la sociedad en su totalidad. De qué manera la sociedad piensa las cosas de su experiencia. Opiniones y saberes sin distinción. Un sistema cuyos caracteres cognitivos no están especificados. Tiene cierta fijeza por tratarse de un concepto, y de una objetividad puesto que es compartido y reproducido de manera colectiva. Se le da el poder de penetrar en

cada individuo desde fuera e imponérsele. Las representaciones colectivas son más estables que las individuales; mientras que el individuo puede ser sensible a pequeños cambios que ocurran en su entorno, sólo acontecimientos de suficiente gravedad o envergadura logran afectar el equilibrio mental de la sociedad. Al concepto «representación social» Moscovici lo denomina «el concepto olvidado de Durkheim», que él retoma por cierto (S. Moscovici, 1989, p. 65).

El autor termina su artículo diciendo:

Si nuestras representaciones son sociales no es sólo a causa de su objeto común, o del hecho de que son compartidas. Son igualmente el producto de una división del trabajo que las marca de una cierta autonomía. Sabemos que existe una cierta categoría de personas que tienen por oficio fabricarlas. Son los que se consagran a la difusión de conocimientos científicos y artísticos: médicos, terapeutas, trabajadores sociales, animadores culturales, especialistas de los media y del marketing político. (p. 83)

Cada vez que un saber es generado y comunicado, deviene una parte de la vida colectiva, nos concierne. En particular cuando estos saberes, en tanto que tales, sirven a la solución de algún problema social o a la explicación de algún acontecimiento: aparición de una epidemia, SIDA, Tchernobyl. (p. 84) Trad. ad hoc V. Sau

Comentario: por ejemplo la clonación y la oveja Dolly, que en este momento ya ha creado demanda de personas en centros especializados.

Puede decirse, pues, que organizadas en sistema, las representaciones sociales son el conjunto de criterios, normas y costumbres, orientados a un fin, cuya plasmación es verbal —oral y escrita—, plástica y musical: ritos, danzas, modos de vestir, fórmulas de cortesía, humor, y creación artística en general. También la salud y la enfermedad, la juventud y la vejez, la economía y la ciencia, así como la propia filosofía de la vida nos son representadas.

Una cultura, una sociedad, van reelaborando continuamente su sistema de representaciones, unas veces de forma lenta y otras, acelerada, en función de la dinámica social de cada época.

Las representaciones sociales hacen familiar lo que pudiera resultar extraño y a la vez vehiculizan de forma perceptible a los sentidos lo que en principio es o era invisible. Piénsese en la calavera y las dos tibias cru-

zadas indicadoras de «peligro de muerte». Es el saber del sentido común, lo obvio, como diría Ida Magli, que precisamente por ser obvio no sube a la conciencia crítica.

Ya en 1984 Jodelet, antes citada, dejó escrita la definición siguiente:

La representación social se define por un contenido (informaciones, imágenes, opiniones, actitudes, etc.). Por la otra, es la representación de un sujeto (individuo, familia, grupo, clase, etc.) en relación con otro sujeto. De esta forma, la representación es tributaria de la posición que ocupan los sujetos en la sociedad, la economía, la cultura. (...) En el fondo de toda representación debemos buscar esta relación con el mundo y con las cosas. (t.c. 1986, p. 475)

Y esta advertencia: toda representación social no es el simple duplicado de algo y de alguien; no duplica ni la parte subjetiva del objeto ni la objetiva del sujeto sino que representa el *proceso* por el cual se establece su *relación*.

La representación abarca tres planos: 1) la representación misma; 2) su contenido o semántica; 3) el usuario o utilizador de la misma. La representación está fuera, para ser vista u oída, pero cuando quien la utiliza la hace suya también está dentro; para ella o para él se ha transformado en una *representación mental*.

La aprehensión de las representaciones sociales hace que cada miembro de un grupo o una sociedad dada tenga en su cerebro innumerables representaciones mentales. Unas, menos significativas para el sujeto, destinadas a extinguirse quizá, o a ser sustituidas por otras. (La representación social del infierno para el orbe católico hasta hace unos años, y la que emite Juan Pablo II en la actualidad, por ejemplo). Otras, mantenidas en la memoria a lo largo del tiempo, constituyendo el «saber» del individuo, a la vez que comunicadas por éste, a propósito o no, a todo un grupo que a su vez las hará suyas. Estas representaciones mentales así difundidas, divulgadas, distribuidas a grupos cada vez mayores para ser conservadas de forma duradera, se constituyen en *representaciones culturales*. Y estas representaciones culturales, punto de intersección entre lo psicológico y lo social, tienen un papel activo en la elaboración de la conducta. En una palabra, influyen en nuestra personalidad y nuestro comportamiento.

De lo dicho se desprende que el sistema de representaciones incluye tanto la globalidad de medios de que dispone la sociedad para reproducir el orden social deseable y legitimado (desde los más estructurados como

son los medios de comunicación de masas, hasta los indirectos, tales como la literatura, el folclore, el refrán, el chiste, etc.) así como la totalidad de clases de relaciones a representar.

En la medida en que la representación sustituye a algo (una idea) o a alguien (un hombre, una mujer) se convierte en un signo, un símbolo. Tiene un soporte figurativo (una palabra, una imagen) y un significado.

Valga el ejemplo de calificar de *madre desnaturalizada* a una mujer que prefiere no criar de su propio pecho al hijo que acaba de tener. No es un comentario poco frecuente, por desgracia. Que se sepa, todo ser humano está desnaturalizado en la medida en que la cultura está entreverada de tal forma con la naturaleza que resultan ya indisociables (incluso los psico y sociobiólogos, aunque le den la supremacía a lo biológico o natural, no disocian ambos conceptos). Pero en este calificativo se descubre la representación mental de quien, a través de una cadena de otros significados y representaciones mentales, opina que la mujer-madre está ubicada en la zona de la estricta naturaleza, como una hembra más de las mamíferas, por lo que debe cumplir como tal. (La aludida se ofende y no debiera.) Y dicha representación mental incide, es lo más probable, en muchos comportamientos de este sujeto en relación con otros, especialmente con las mujeres, aunque la circunstancia no requiera que emita el calificativo en cuestión y su representación mental pase por ello desapercibida.

Pendientes de estudiar a las mujeres olvídense a veces cuál es la representación mental que los, algunos, bastantes, hombres tienen de sí mismos. En los años setenta, viéndose venir el Año Internacional de la Mujer, una serie de publicaciones sobre el tema, de autoras y autores, vieron la luz. También por esas fechas nació en Estados Unidos la Sociobiología. Una teoría más a añadir a las que se dedican a crear representaciones sociales que se conviertan en representaciones mentales, según las cuales las mujeres ya están bien donde han estado durante siglos. La necesidad de justificarlo permanentemente, generación tras generación, no parece muy coherente con la teoría del instinto, ya que lo instintivo individual (hambre, sed, sueño) no necesita justificarse. Mientras que si las mujeres han estado donde han estado durante siglos, ha sido a golpe de hacha, de bayoneta, de pistola, o de puñetazo, y de leyes severísimas que si no les quitaban la vida las dejaban en la cuneta de la misma. Lo demás lo hizo el estado de necesidad y la complicidad que suele acompañar estas situaciones.

En una de las publicaciones a las que se ha hecho referencia, su autor Steven Goldberg, acreditado sociobiólogo norteamericano, tuvo el valor, que hay que agradecer, de escribir un libro, *La inevitabilidad del patriarcado*, en el que, además de defender la organización patriarcal de la sociedad como la única posible, procura decir a sus lectores el porqué. De dicho libro, cuyo lema es que *lo hormonal hace inevitable lo social*, se desprenden razones poco hormonales; no digo que ninguna. Pero dignas de ser tenidas en cuenta. Escribe Goldberg:

La naturaleza ha investido a la mujer de la posibilidad biológica y de la propensión biopsicológica que hacen posible la supervivencia de la especie. El hombre tendrá que permanecer siempre en la periferia buscando los poderes subrogados, la creatividad y la significación, que a la naturaleza no le ha parecido bien en funciones innatas de su biología. *Todo hombre sabe que nunca jamás podrá ser la persona más importante en la vida de otro durante mucho tiempo, y que tiene que afirmar su superioridad en suficientes sectores, con suficiente frecuencia, como para justificar que la naturaleza le permita permanecer en ella.* No hay alternativa; esto es como son las cosas. En el fondo de todo, la tarea del hombre es proteger a la mujer, y la de la mujer, proteger al niño; en la naturaleza todo lo demás es un lujo. Hay feministas que tratan de compaginar las dos cosas; niegan la importancia de la base biológica de la conducta de los sexos, y sin embargo echan la culpa de los infortunios del mundo a las características masculinas de sus líderes. La última hipótesis es justa, y nos encontramos con que estamos atrapados en lo que podría ser la ironía final: los factores biológicos que fundamentan su capacidad de sustentadora de la vida —de las cualidades más importantes para la supervivencia de nuestra especie— eliminan la posibilidad de que la mujer jamás manifieste la predisposición psicológica, la obsesiva necesidad de poder, o el talento necesario para conseguir cantidades significativas de poder político. (p. 218)

Steven GOLDBERG (N.Y. 1973, 1974), *La inevitabilidad del patriarcado*, Madrid, Alianza Editorial, 1976, la cursiva es mía.

Índice de frecuencia de representación

Aunque los varones son alrededor del 50% de la población humana total —siempre que barajamos grandes números de individuos— su frecuencia de aparición en el sistema de representaciones es mucho mayor

que la del sexo femenino. Esta repetición de sujetos de una misma clase, individualmente o en grupo, tiene asimismo una explicación prolija. No es sólo que ellos se encuentren muchas más veces en ocasión de ser representados (guerreros, científicos, filósofos, políticos, profesionales cualificados...), lo cual ya es un indicador de la división sexual tradicional del trabajo, sino que las actividades, también tradicionalmente reservadas a las mujeres, son devaluadas hasta el punto de no merecer más representación que la estrictamente necesaria para reforzar su compulsividad a repetirlas.

Pero aun hay más. El individuo más veces representado acaba invadiendo hegemonícamente el campo de la conciencia colectiva, con el resultado de encardinarse en ella como el *único* o el *normal* —en el sentido de normativo— dejando para el otro, la de sexo femenino, el papel de *auxiliar de, complemento de*, etc. O sea, un vacío de identidad propia, una no-representación mental.

De este modo, el sujeto o grupo —en este caso, colectivo— más representado no sólo tiene más ocasiones de seguir estándolo sino que además decide cuáles son esas ocasiones, y de tal poder de decisión también hará una representación social más, que luego pasará a mental y le otorgará el *placet*.

Véase: **feminismo de exterior-feminismo de interior, lenguaje, velocidad de poder.**

Referencias bibliográficas

- JODELET, Denise (1984), «La representación social: fenómenos, concepto y teoría», S. Moscovici (ed.), *Psicología Social*, I y II, Barcelona, Paidós, 1986, t. II, p. 469-494.
- , dir. (1989), *Les représentations sociales*, París, PUF. (Contiene amplia bibliografía sobre el tema hasta el año de edición, pp. 13-28).
- MOSCOVICI, Serge (1961), *El psicoanálisis, su imagen y su público*, Buenos Aires, Ed. Huemul, 1979.
- (1989), «Des représentations collectives aux représentations sociales», D. Jodelet (dir.), *Les représentations sociales, op. cit.*, pp. 62-86.

T

Tiempo

Decir **tiempo** es decir física, pero es también, decir religión, filosofía, historia, antropología, sociología, trabajo, política, y todo ello además traspasado por las variables **femenino/masculino** y **sexo/género**.

Las perspectivas desde las que abordar el tema son tantas y tan diversas que su clasificación tiene mucho de subjetivo. Para empezar, el tiempo se siente, se experimenta, y es homologable a la vida puesto que la vida, la individual y la colectiva, transcurre en el tiempo. Como también es ineludible su relación con el espacio. Hace buen tiempo o hace mal tiempo; se tiene tiempo o falta tiempo; ya es tiempo de. Hay un tiempo para los lutos; los estudios duran un tiempo, no todos el mismo; tiempos de convalecencia de una enfermedad, o de rehabilitación de un accidente. Y todos son un paréntesis de tiempo en el seno de un tiempo mayor que los contiene.

Los campos fundamentales de investigación del tiempo son básicamente los siguientes, en palabras de Ramón Ramos (1988).

- De qué manera las categorías temporales básicas se diferencian en función de las determinaciones de la estructura social. Aquí se encuentra la tipología binaria tiempo circular/tiempo cíclico.
- La cronometría social o medidas de duración. Calendarios, «relojes» sociales, etc.
- Presupuestos temporales, dado que el tiempo se considere un bien escaso, o formas de invertirlo.¹

1. Lo cual vale tanto para un individuo como para una empresa o para la gestión de un país; un «plan quinquenal», por ejemplo. *Nota de la autora.*

- Orientaciones temporales. Este campo corresponde en mayor medida a la psicología social y entra en relación con los conceptos de pasado, presente y futuro.

El autor detecta como deficiencias en los estudios acerca del tiempo la ausencia de una teoría explícita del mismo en la que enmarcar las investigaciones empíricas que ya existen. Falta una teoría que vaya más allá de su identificación unilateral con la duración y la consiguiente cronometría. Y también una teoría del tiempo social (R. Ramos: con reservas el término) puesto que dicha categoría temporal no es una más, separada de otras o las otras, sino que es «un tiempo compenetrado y complejamente relacionado con otros tiempos» (p. 989).

Así que Dolores Ramos y Carmen Romo (en adelante RyR) prefieren hablar del *tiempo experimentado* antes que de las campanas (campanadas), relojes de pared, digitales, etc., objetos todos cuyo lenguaje subliminal es que está pasando la esencia de la vida y hay que darse prisa. Por otro lado los procesos corporales de carácter cíclico tales como el de sueño/vigilia, el ciclo menstrual, el tiempo de embarazo, las etapas de edad, el ser mujer u hombre, no coinciden con el tiempo cuantitativo, medido por aparatos diversos. Ni las fases de la luna, podemos añadir. El tiempo de embarazo, por ejemplo, cuantitativamente es de nueve meses (tiempo solar) pero es más verdadero y cualitativo decir cuarenta semanas (tiempo lunar).

RyR citan a Lassy Dossey² quien afirma que «muchas enfermedades pueden deberse a nuestra errónea percepción del tiempo, concebido como un flujo lineal, unidireccional. Si el reloj es el símbolo de la muerte, todos debemos llevar en la muñeca un continuo recuerdo de muerte: nuestro reloj de pulsera.»

Las autoras citadas hacen una interesante referencia a la filósofa María Zambrano, quien a raíz de la experiencia que le supuso una enfermedad de juventud habló del tiempo casillero, con horas que atan y hasta enloquecen *versus* la posibilidad de recogerse sobre sí misma y reflexionar más allá de plazos y obligaciones. Tiempo interno —subjetivo— y tiempo externo —objetivo— (p. 51).

RyR aluden también al tiempo mítico, ese que deja de ser personal para fusionarse en el tiempo colectivo; como si lo que requeriría una vida

2. L. Dossey *Tiempo, espacio y medicina*, Barcelona, Kairos, 1986, p. 57 (p. 53).

entera para desarrollarse, se condensara en un tiempo breve, incluso brevísimo. El ejemplo que citan es, partiendo de Zambrano, el arquetipo de Antígona, de la que dicen que «está enterrada viva en nosotros, en cada uno de nosotros» (*sic*) (pp. 52-53). Pero todavía se puede ir más allá: sencillamente, Antígona no ha muerto. Su diálogo con Creonte está sólo interrumpido durante un tiempo no susceptible de ser cronometrado; es otra clase de presente, un tiempo en suspensión dentro del tiempo razonable. Ella es *la hija de su madre por excelencia*. No puede haber pasado.

A pesar de que siempre ha sido el hombre, el varón, el organizador del tiempo social bajo cualquiera de sus formas en tanto que amo y señor, no siempre el tiempo se ha vivido a golpe de reloj, prisa por vivir (o por morir, puesto que ese tiempo nos precipita a la muerte), frenesí. Los hombres de la economía precapitalista, nos dice Sombart (1913) aprovechaban la menor ocasión de holganza.

Por la actividad económica sienten lo mismo que el niño por la escuela, que no acude a ella más que cuando no le queda otro remedio. (p. 27)

Tampoco hay prisas en la ejecución del trabajo. No hay ninguna razón para exigir que se produzca lo más posible en el plazo más corto o en un plazo determinado. La duración del período de producción viene determinada por dos factores: por el tiempo requerido para producir un objeto bueno y sólido y por las necesidades naturales del trabajador mismo. La producción de mercancías es una actividad de seres humanos que «consumen su vida» en sus obras. Así pues, las obras estarán sometidas a las leyes particulares de esas personas de carne y hueso, de igual forma que el proceso de crecimiento de un árbol o el acto generador de un animal dependen de la dirección, objetivo y medida que les señalan sus necesidades internas (*op. cit.*, 1977, pp. 27-28).

La frase adecuada, y además en latín, era la de *el hombre es la medida de todas las cosas*. (Adecuación del tiempo a sus ritmos más naturales, aunque no sabemos si los de las mujeres están incluidos.)

Pero con Benjamín Franklin, sigue Sombart, la mentalidad burguesa llega a su apogeo. Su gran sentido de la economía, en el sentido de economizar, le hizo decir en un momento dado que «el tiempo es dinero» o «el tiempo es oro». El tiempo perdido jamás será recuperado y aquel al que llamamos suficiente siempre es demasiado corto, escribe en 1785.

La influencia de la religión, especialmente la católica, se hizo sentir intensamente en la planificación del tiempo. Los comienzos del capitalismo se superponen con una reglamentación total de la vida social por parte de la Iglesia. Ésta no quiere gente ociosa porque el ocio lleva al vicio. Y bendice las ganancias, supuestamente honradas, de comerciantes e industriales porque son la bendición de Dios, de quien se recibe todo. Las-los fieles, van a toque de campana, tiempo religioso, de rezos, procesiones, fiestas patronales. Ninguna actividad deja de estar bajo la advocación de su patrón o patrona, lo que provoca que muchos días sean festivos y no laborables. Lo cual derivó inexorablemente, dada la nueva mentalidad, a lo que el refrán expresa así: «primero la obligación y luego la devoción». La dualidad tiempo eclesástico/tiempo laico es citada por RyR como algo inevitable a partir de que a finales del siglo XIV se inventara el primer reloj mecánico «que permitió expresar aritméticamente una nueva concepción del mundo y de las cosas» (p. 61).

Rodríguez-Villasante (1988) dice que el tiempo de producción se convierte en medida universal. El cronómetro, el reloj, dan medidas precisas que sirven tanto para calcular el rendimiento de una multinacional como el plusvalor y la explotación a que es sometida la gente obrera. Desde los relojes que se instalaron en todos los ayuntamientos con el advenimiento de la era industrial..., hasta la reglamentación del tiempo libre como consumo, el tiempo cronométrico es omnipresente en nuestra sociedad.

Pero se trata de un tiempo-cantidad. No es, en general, un tiempo con características propias, y diferenciadas. Da lo mismo un tiempo en producción en un lugar que en otro, pretende hacer neutro el territorio, es universalista y unitarista frente a toda diversidad y diferenciación local. El espacio se vuelve cantidad, en distancias cuantitativas, según kilómetros y velocidades, y no según las peculiaridades territoriales geográficas e históricas (p. 991).

Producir ¿para qué? Sólo en las dimensiones territoriales concretas de una «comunidad apropiada» la producción puede tener un horizonte no alienante». (p. 992)

El *tiempo-cantidad* tampoco hace diferencias según el género, se debe añadir. No pensando en que las mujeres dispongan de más tiempo para sus «roles asignados», lo cual desgraciadamente los consagraría, sino por-

que los dos sexos son iguales ante la ley y la dignidad, ante sus derechos, aunque no por esto son idénticos. Y no contemplar esa diferencia sería tanto como homologar el sexo femenino al masculino como modelo, que es de lo que se viene huyendo precisamente. El *tiempo-cantidad* gestionado a partir de la división binaria del trabajo producción/reproducción es enemigo de la mujer.

También científicamente el concepto Tiempo presenta diferencias.

Newton defendió la teoría de un tiempo esencial, absoluto, que existiría por sí mismo, y cuya velocidad era siempre la misma. Einstein, por su parte, a principios del siglo XX, expone la teoría de la relatividad «y define el nuevo concepto como algo que está íntimamente ligado a la teoría del espacio y el tiempo» (RyR *op. cit.*, p. 55). Y se sigue investigando, de modo que nuevos planteamientos teóricos conducirán a su vez a una renovación de los usos sociales del tiempo. Pero sea como sea el tiempo crispado, lineal-industrial, preside la vida individual y colectiva. Se puede admitir que dicho tiempo coexiste, necesariamente, con el tiempo cíclico, ondulante, más propio de la esfera de las relaciones humanas, de los sentimientos y de las necesidades verdaderas (atención, cuidado, autoescucha y escucha de la otra/o). Lo que Maria Helga Hernes (1990) denomina «un tiempo para vivir y un tiempo para trabajar». Pero ¿acaso trabajar no es también vivir? ¿O es que los hombres sólo trabajan mientras que las amas de casa viven? ¿O las mujeres que trabajan malviven? La admisión de que en la actualidad conviven por lo menos dos clases de tiempo, el industrial-tecnológico, cuantitativo, y el de la vida personal y privada, el de la relación, el cualitativo, nos conduce una vez más a la división dualista de la sociedad, en la que hay dos polos pero una sola dimensión, y el polo positivo es por defecto el masculino, mientras que el *otro* es el negativo y femenino. De modo que si hay un estilo de tiempo susceptible de ser asociado a *femenino*, está claro que dicho tiempo está subordinado al masculino y desvalorizado.

Dice así Julia Sevilla (1992) haciendo una diferencia entre tiempo y horario:

Pero no sólo son las mujeres las que experimentan la intolerancia por el ritmo frenético de nuestro tiempo sino que todos los hombres y mujeres deben poder vivir el tiempo considerado residual para el trabajo. Por ello se habla de tiempo en lugar de horario en cuanto los dos tiempos contienen

una diferencia profunda y concreta. El horario tiene una amplitud cuantitativa medida y establecida que regula una parte de la vida. El tiempo implica una dimensión subjetiva personal, tiene una resonancia interna en el individuo, no es un dato que lo trasciende, vivido como vínculo de oportunidad externa, natural.. Por eso se habla también de tiempo en lugar de horario y ello significa criticar abiertamente el modelo masculino e industrial que se conoce, la organización social y la concepción que de ello se deriva basada exclusivamente en el trabajo profesional a tiempo completo del trabajador masculino. (106)

Por esto mismo a las mujeres no les conviene que les adecúen los horarios de trabajo tomando como medida el trabajador-masculino-industrial que se conoce actualmente.

En función del género podemos distinguir varios tiempos para las mujeres:

a) El que todavía dedica al ámbito familiar y gratuito. Unas veces exclusivamente, otras compartido con el trabajo asalariado.

b) El dedicado al trabajo asalariado, de diseño masculino, se trate del que se trate.

c) El tiempo de ocio.

d) El tiempo subjetivo: su modo de *estar* en el tiempo.

Respecto al primero supuestamente las mujeres no tienen horario para hacer las tareas. Cuando se trata de un trabajo instrumental esta característica es perniciosa porque no tiene principio ni fin y cada mujer en particular duda permanentemente de si hace lo suficiente. Pero al mismo tiempo sí tiene horarios: los de los demás. El escolar de los/as hijos/as, los laborales del marido y algún hijo/a que ya trabaja, los del médico al que acompaña a algún otro familiar, el de los comercios que frecuenta, y así sucesivamente. De modo que en un supuesto contexto libre de horarios ha de incluir el trabajo interno de la casa, y hacer caber el resto de horarios propios de los demás. Pero también el tiempo que dedica a ese trabajo que cabalga entre lo interno de casa y lo que siendo de casa cae fuera de ella, está sujeto a las modas y las necesidades de las/os demás que ella ha hecho suyas. Escribe la estadounidense Julieth B. Schor (1986).

Lentamente fue creciendo la frecuencia del lavado. Cuando se introdujo la lavadora eléctrica (1925), muchos americanos podían disfrutar de una muda de ropa limpia (o al menos una blusa o una camisa limpia)

todos los sábados por la noche. Hacia los años cincuenta y sesenta lavábamos la ropa después de haberla llevado una vez (1994, p. 128).

En las últimas décadas, los hogares han experimentado «una profunda limpieza», con ataques concertados contra los «gérmenes» y una obsesión por unos suelos «sobre los que se pueda comer». Los americanos se han tomado muy en serio el dicho de que «la limpieza acerca a la santidad». Pero no hemos sido siempre así. Los parámetros actuales de limpieza del hogar son un invento moderno, al igual que las aspiradoras y los pulidores de muebles que lo hacen posible (*op. cit.*, p. 129).

Es extraño que Schort no haga referencias a la plancha, que es fuente de muchas neurosis para las mujeres españolas. Como si a medida que ellas avanzan en el camino de su realización alguien (¿?) les fuera poniendo palos a las ruedas. Y esto al margen de la lucha para que se entienda, y se cumpla, que las tareas del hogar competen a todos los miembros del mismo.

La ampliación del trabajo del hogar hasta el punto de que cubriera todo el tiempo disponible, o sea, todo el horario cotidiano, hasta su conclusión se llamó en Estados Unidos Ley de Parkinson en el trabajo doméstico, con el consiguiente aislamiento del ama de casa respecto a la economía de mercado y la devaluación de su tiempo en comparación con lo que podía estar ganando en el trabajo asalariado.

Dice Soledad Murillo (1995) que la disponibilidad total está absolutamente asociada al sujeto doméstico —la mujer— y que existe una obediencia ciega de este mandato recibido e internalizado de manera muy profunda, pero quizá no de tan antiguo como dice la autora y como nos confirma Schort (*supra*). Después de todo la frase tan escuchada de las mujeres de este país, como justificándose al final de una jornada intensiva por ponerse a hacer ganchillo (la célebre colcha para cada mujer de la familia): «en una casa, si se quiere, el trabajo no se acaba nunca», es fiel reflejo de la «ley de Parkinson» americana. Pero su tiempo de trabajo se ha desvalorizado como tal porque ya no cose la ropa de toda la familia, ni hace las conservas de todo el año, ni limpia por sí misma las prendas que ahora van a la tintorería, ni mata y despluma el ave que luego van a comer todos, por poner unos ejemplos. Sólo gasta dinero, porque la ropa se compra confeccionada, las conservas están en lata y el ave se adquiere muerta y desplumada cuando no cocinada del todo. Y su empeño en te-

ner la casa limpia «como los chorros del oro» a menudo es la risota de la familia que la llama neurótica de la limpieza. Y su atención a menudo desmesurada a los hijos/as en la primera infancia, también es la risota de pediatras y maestras/os de escuela. Pero ¡ay si está ausente, tiene una salida con las amigas o se va al cine sola!

Podemos concluir, escribe Murillo,

(...) que es inherente a la mujer medir el tiempo y al hombre consumirlo. Por este motivo, la realidad doméstica, como dato ya construido, nos obliga a definirnó en torno a su deconstrucción. En un compromiso ético común resulta urgente evidenciar la grave injusticia que subyace en las prácticas domésticas allá donde se verifiquen. (p. 139-140)

En cuanto a su inserción en el mundo del trabajo remunerado, teniendo en cuenta que vive en pareja y/o querrá ser o va a ser madre, se encuentra con que la organización laboral está hecha para hombres exclusivamente, y no sólo eso: para hombres que cuentan que el hogar les ha resuelto toda la infraestructura necesaria para que puedan seguir yendo a trabajar al día siguiente. Sólo ellos pueden estar enfermos y esperar ser cuidados y atendidos; ellos no van de compras, salvo las grandes compras esporádicas (casa, coche, ordenador, aparato de música, etc.); ellos no han elegido una sábana en su vida pero duermen en una cama debidamente pertrechada; se dieron el gustazo de *hacer un hijo* pero no velan su sueño, ni faltan al trabajo para llevarlo al médico o matricularlo en la guardería. Excepciones aparte, éste es el panorama de la mujer que trabaja. Y no obstante, el mito de la doble jornada es eso: un mito. Una amenaza con la que se pretende frenar la autonomía social y económica de las mujeres. La doble jornada tiene su otra cara: el *dolce far niente* del «padre de familia» que abusa de su compañera por partida doble: gastando hasta el despilfarro el tiempo que invierte ella en el hogar, y aprovechándose del aumento en la calidad de vida que el sueldo de la mujer permite: alquiler o compra de una segunda residencia, salidas a esquiar, localidades de fútbol a precios prohibitivos, renovación del automóvil, etc.

El hombre no ha de ser la «ayuda de la mujer» como ella tampoco ha de ser la bíblica «ayuda del hombre». Son la colaboración y la reciprocidad lo que hace que dos personas que se estiman lo suficiente para ello compartan las cargas familiares de todo tipo y, si son superiores a las fuerzas

de ambos, busquen conjuntamente esa ayuda remunerada y extrafamiliar que necesitan.

Por supuesto, el diseño del mundo laboral, por su parte, ha de cambiar. Se han de hacer más flexibles los horarios, se han de prever las contingencias de quienes trabajan, en función de su mucha o poca fortaleza, su estado de salud, sus necesidades humanas de cuidar a tiempo parcial, o a tiempo total por un tiempo, a familiares enfermos, o amistades que necesitan ayuda. Las buenas amistades se tendrán que homologar como «familia» porque, pocas o muchas, forman parte del grupo afectivo que se ha ido creando cada cual más allá de la familia de sangre. La tecnología, la mecanización, están hechas para emancipar a los seres humanos, no para aumentar la *densidad de trabajo* para simple aumento de los beneficios. Éstos son necesarios, pero han de estar al servicio de las personas y no al contrario.

No se debe confundir el ocio con el reposo imprescindible para volver a la tarea. Muchas veces las formas de ocio propuestas son actividades obligatorias puestas en circulación de forma obsesiva para mantener los puestos de trabajo de otros y otras. Seguramente esto ocurre porque se trabajan demasiadas horas en la sociedad tecnificada, pero es que el poder teme el tiempo libre para los trabajadores/as, como la Iglesia temía el ocio como fuente de vicios y pecado. El pecado del tiempo libre para el patriarcado capitalista consiste en que a la gente le puede dar por cultivarse más y aumentar sus conocimientos en alguna disciplina; puede ser que descubran que hay diversiones y maneras de sentirse muy bien que no valen dinero; puede que se pongan a pensar; puede también que se reúnan para poner en común ciertos problemas respecto a la empresa, respecto a la ciudad, respecto a la nación, respecto al mundo. El tiempo libre puede hacerles, en resumen, más libres y conscientes de cómo pueden mejorar las cosas.

Las mujeres suelen tener menos tiempo libre que los hombres. Por todo lo que se ha dicho hasta aquí y porque con frecuencia no dispone de él para sí misma por un lado, y porque suele seguir al hombre en la planificación del tiempo de reposo: campo/playa; residencia de verano fija / lugares distintos cada vez; con la familia/por su cuenta; tiempo vacacional seguido/ partido, y así sucesivamente.

Véase por último el tiempo subjetivo, interno. Aquí hay diferencias de género muy importantes, vinculadas al modelo patriarcal de sociedad.

Seguramente no están en la esencia de hombres ni de mujeres, pero los siglos, milenios, de moldeamiento cultural han producido estos efectos y hoy por hoy son la realidad con la que nos encontramos. Dicho brevemente:

a) El hombre vive (en) el tiempo a lo largo. En consecuencia, lo lejos que llega está en proporción directa con el estrechamiento de vida con que lo hace. Cuanto más único y valorado como importante es su objetivo final, más cantidad de tiempo invertida en ello y más reducción de vida: sólo ser astronauta, sólo ser escritor, sólo ser político, sólo ser deportista, etc. Esto le consume la vida entera.

b) La mujer vive (en) el tiempo a lo ancho. Lo lejos que llega, por lo tanto, está en proporción inversa a la amplitud con la que vive. Las mujeres se ensanchan al estar interesadas por más cosas a la vez, así como por los demás. E incluyen en ello el amor, que es atemporal, en su proyecto de vida, en más de una de sus diversas manifestaciones: empatía, simpatía, solidaridad, comunicación, etc.

Dicho de otro modo:

- Vivir masculinamente es hacerlo en tiempo *lineal*. Se denomina también secuencial, diacrónico, digital. Es el tiempo del reloj y del trabajo en cadena.
- Vivir femeninamente es hacerlo en tiempo *simultáneo*. Se denomina también sincrónico, global, holístico. Pero las mujeres también tienen proyectos a corto, medio y largo plazo cuya consecución requiere una cierta o a veces total linealidad. Lo ancho y lo largo se combinan entonces en forma de zig-zag. Donde en el varón hay una línea recta, en la mujer hay una franja que ella transita de un lado a otro según sea el caso. Cómodamente porque es su estilo propio, pero con gran incomodidad, dando bandazos, cuando el tiempo rectilíneo masculino y dominante se le impone como el único legítimo y hegemónico.

Dice Luce Irigaray (1978):

Las mujeres sufren mucho a causa del tiempo que marcan los relojes... Pero el tiempo de trabajo y nuestro tiempo en general está organizado en todo momento a toque de reloj. Este tiempo causa pánico a las mujeres. También y sobre todo en el placer (p. 38).

Véanse con más detalle algunos de los contenidos atribuibles a los tiempos *lineal* y *simultáneo*:

Tiempo *lineal*. Planificación del tiempo para un solo «objetivo principal». La utilización se hace en base a dicho objetivo, de carácter egocéntrico, sea de orden económico, académico, profesional, artístico, etc. Es un objetivo material y práctico. Requiere la siguiente dedicación temporal:

a) Una sola actividad para un único objetivo. Éste puede ser ordinario o extraordinario. Es ordinario si es coherente con el propio contexto sociocultural y económico del sujeto. Para alguien rico, por ejemplo, es relativamente fácil serlo todavía más. Pero no así para quien nunca tuvo caudales o está arruinado, en cuyo caso es extraordinario.

b) Una cadena de actividades que guardan coherencia interna con el objetivo: desplazamientos, manejo de aparatos, aprendizajes, imagen...

c) Clasificación en el rango de «objetivos inferiores» aquellos de carácter mixto (racional-emocional) tales como familia, amistad, atención personalizada a los demás, conducta lúdica y otros.

Quede claro que no se considera *amistad* aquella relación personal, o relaciones, que de hecho se encuadran en el apartado b), almuerzos de negocios; salidas nocturnas para cerrar pactos y afianzar redes; vida social con fines profesionales.

Tampoco se considera *conducta lúdica* la práctica de deportes (tenis, squash, fútbol, golf, billar, caza, vela y otros) cuya finalidad es la de mantenerse en forma para el logro del punto a), o bien para alternar debidamente según el b).

Tiempo *simultáneo*. Se entiende por tal el tiempo que el individuo utiliza para más de una actividad a la vez, como respuesta a objetivos varios, articulados entre sí. Las actividades, manuales, intelectuales y/o afectivas corresponden a objetivos tanto egocéntricos como excéntricos, personales y transpersonales, racionales y emotivos. Esta capacidad hace que la vida se ensanche y que la persona sienta que vive más profundamente al desplegar más y mejor su potencial humano, como una gran ave que abre las alas para disponerse a volar. No es reduccionista. Debe calificarse ese tiempo positivamente siempre y cuando el sujeto haga uso del mismo voluntariamente y en tanto sea capaz de contener de forma adecuada los elementos situados en dicha simultaneidad para que ésta no degenera en

dispersión. La prioridad dada en cada momento —o fase, o etapa— es lo que da lugar al zig-zag y está en función de:

a) Las circunstancias. La mayor facilidad u oportunidad. Carácter adaptativo.

b) La valoración de qué es, en cada momento, lo más necesario.

c) La estimación de lo que la persona siente como motivación de logro a corto, medio y largo plazo. Tiene que ver con el «proyecto de vida», el «estilo de vida» y las «realizaciones».

Las dos utilizaciones del tiempo, *lineal* y *simultáneo* no son buenas ni malas en términos absolutos, sino según el uso que se hace de las mismas. Hay situaciones o períodos de tiempo en que vivir a lo largo resulta positivo. No se puede conducir un automóvil y contemplar al mismo tiempo el paisaje con verdadero recreo sin correr grave riesgo, por ejemplo. No parece muy coherente que en el mismo año en que alguien prepara unas oposiciones, la persona se marche a la India a hacer meditación trascendental. Pero no hay que olvidar que el tiempo *lineal* es reduccionista, estrecha la vida, mientras que el *simultáneo* la multiplica y la enriquece. El problema está en que hay un solo modelo de tiempo y en posición dominante: el *lineal*, y que cuando algo se encuentra en la cultura en dicha posición, su opuesto es rechazado, prohibido y/o desvalorizado e incluso ridiculizado, para que no le gane terreno al que se presenta como único. Es así como los hombres se obligan a sí mismos a vivir a lo largo y, además, impiden a las mujeres vivir a lo ancho aunque esto en la realidad no se cumpla al cien por cien. Por ejemplo, sólo deberían ser amas de casa y madres. Caso de entrar en el mundo de la producción supuestamente tendrían que renunciar al matrimonio y la maternidad. Para enamorar a un hombre ser tontas o parecerlo porque amor e inteligencia no combinan; las inteligentes no deben extrañarse de su soledad.

La vida no es tan estricta y hay mujeres con éxito tanto en su vida privada como en la pública, pero ni es lo más frecuente ni sucede sin tener que afrontar grandes dificultades, entre ellas la crítica social, incluso la de muchas mujeres que renunciaron a vivir a lo ancho presionadas directa o indirectamente por el medio. Toda la organización social gira según el tiempo *lineal*: vacaciones, exámenes, e incluso los hijos *programados*.

Cuando a las mujeres se les impone tener que elegir una sola opción entre varias, incluso entonces saben simultanear dos o más objetivos en la

vida y gozar de cierta anchura. Como trabajadora en la producción cultiva también las relaciones humanas y llega a tener amistades verdaderas, sabe divertirse y a menudo ayudar a otras personas. Como trabajadora en la reproducción no se resigna al estricto cumplimiento de los roles asignados; cultiva las relaciones públicas, pinta o dibuja, escribe, está en alguna asociación, visita personas enfermas, toma lecciones de algún idioma, etc. Lo peligroso para ellas es que el orden temporal de los varones se aprovecha de su capacidad para el tiempo simultáneo, sin el cual la vida sería muy aburrida, hasta el punto de explotarlas en este sentido. El colmo de la paradoja es que se burlan de la preocupación femenina por las personas al mismo tiempo que la utilizan para aliviar los rigores del tiempo masculino.

La evaluación social diferencial de los dos tiempos es la siguiente:

Se magnifica el tiempo lineal y sólo se toman en cuenta sus supuestas ventajas: la rapidez en las comunicaciones, la puntualidad extrema (los horarios son puntuales, sean para una cita, un examen, entrar en el trabajo; podrían ser intervalos: entre menos cinco y cinco, por ejemplo). La pérdida masculina de la dimensión holística de la realidad no es considerada a pesar de la gravedad que ello supone.

Las ventajas del tiempo simultáneo, femenino, que incluye la facilidad para pasar de la parte al todo y del todo a la parte, son calificadas de no operativas y poco realistas. Las posibles desventajas, cuando las hay, son aumentadas y calificadas de «pérdida de tiempo».

La autoestima y el sentido de identidad propia para las mujeres que se autoexcluyen del patriarcado y piensan y sienten por su cuenta, tienen el privilegio de valerse de ambos tiempos a los que podríamos denominar también el del placer del éxtasis y el del placer de la acción.

También la reproducción humana ha seguido las pautas del tiempo *lineal* como único: un hijo tras otro sin solución de continuidad.

Con el progreso de la «cultura» disminuye forzosamente la tasa de natalidad, que en último término llegará a ser inferior a la de mortalidad. Ninguna *Lex Papia Poppaea*, ningún entusiasmo nacional o religioso, ninguna tendencia es capaz de detener este proceso. Pero con la disminución del exceso de nacimientos se le agota el oxígeno al capitalismo, pues sólo gracias al raído incremento demográfico de los últimos cien años ha sido posible su descomunal desarrollo.

Qué es lo que vendrá cuando el espíritu capitalista pierda su actual energía no nos interesa aquí. Quizá el gigante, ya ciego, sea condenado entonces a tirar del carro democrático de la cultura. Pero quizá sea también la hora del ocaso de los dioses. Llegado ese momento, el oro volverá a las aguas del Rin. SOMBART (1913), *El burgués*, Madrid, 2ª ed., 1977, pp. 367-368.

Véase: **feminidad, velocidad de poder**

Referencias bibliográficas

- DURÁN, M^a Ángeles (1986), *La jornada interminable*, Barcelona, Icaria.
- dtra. (1988), *De puertas adentro*, Madrid, Instituto de la Mujer, serie Estudios, 12.
- GARCÍA, Cristina (1988), «Análisis de tiempos y movimientos del trabajo doméstico en las zonas rurales y urbanas», M^a Ángeles Durán, dtra., op. cit, pp. 341-356.
- HERNES, Helga Maria (1990), «Cronopolítica: un tiempo para vivir y un tiempo para trabajar», *El poder de las mujeres y el Estado del Bienestar*, Madrid, Vindicación Feminista Pub., cap IV, pp. 105-121.
- IRIGARAY, Luce (1985), «Otro modo de sentir», *El cuerpo a cuerpo con la madre*, Barcelona, LaSal, Cuadernos inacabados, 5.
- LAFARGUE, Paul (1880), *Le droit à la paresse*, París, PCM/ petite col. Maspero Ed., 1965.
- MURILLO DE LA VEGA, Soledad (1995), «Espacio doméstico: el uso del tiempo», AA.VV., *El espacio según el género ¿un uso diferencial?*, Madrid, Univ. Carlos III, Dpto. de Humanidades, Ciencias Políticas y Sociología, pp. 131-140.
- RAMOS, Ramón (1988), «Tiempo» Román Reyes, dtor., *Terminología Científico Social*, Barcelona, Anthropos, pp. 987-990.
- RAMOS PALOMO, M^a Dolores, dtra; ROMO PARRA, Carmen, invdra. pral. (1998), *La medida del mundo. Género y usos del tiempo en Andalucía*, Sevilla, Málaga: Instituto Andaluz de la Mujer, serie Estudios, 9.
- RODRÍGUEZ-VILLASANTE, Tomás (1988), «Tiempo, apropiación, cosmologías», Román Reyes, dtor. op. cit., supra, pp. 990-993.
- SEVILLA, Julia (1992), «El tiempo: elemento de cambio para la mujer», *Asparkia*, 1, pp. 99-110.
- SCHOR, Judit B. (1986), *La excesiva jornada laboral en Estados Unidos*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1994.
- SOMBART, Werner (1913), *El burgués*, Madrid, Alianza Editorial, 2ª ed., 1977.



Velocidad de poder

Llamaremos PP al Poder Patriarcal.

Llamaremos PT al Poder de Transformación de lo dado.

Defino *ad hoc* la **velocidad de poder** como el conjunto de estrategias políticas, sociales y culturales que el PP no cesa de formular y aplicar continuamente, con un doble objetivo: 1º mantener e incluso ampliar su espacio y tiempo de competencia; 2º retrasar las posibilidades del grupo en ascenso (PT) impidiendo que la cantidad y cualidad de sus estrategias y logros den alcance a las del propio Poder Patriarcal.

La diferencia de velocidad con que actúa en el orden legislativo, social, cultural y económico el PP, y la que lo hace, puede o le permiten hacerlo el PT, oscila, no es una constante, *pero sí lo es que siempre ha jugado a favor del primero*, porque por lo menos ya estaba ahí antes, y cerrando además el paso, de modo que PT nunca lograra llegar a imponerse del todo.

El PP se apropia de la disponibilidad de tiempo que supone contar con una organización preparada para ejercerlo desde hace largo tiempo; con simpatías-raíces también de larga tradición; con *poderes fácticos* dispuestos a colaborar en la larga marcha del patriarcado a fin de formular y aplicar nuevas estrategias de afianzamiento-financiamiento que suponen al mismo tiempo otros tantos obstáculos en la trayectoria del PT. Un ejemplo de ello es el tema de la paridad. Mientras las mujeres no sean por lo menos el 50% del Parlamento será prácticamente imposible que puedan plantear, con vistas a que prosperen, medidas previamente adoptadas por el PT. Pero ¿qué ocurre en realidad?

El Congreso de los Diputados ha pasado en veinte años del 6% de mujeres a un 17%, y el incremento de diputadas se produjo sólo cuando el PSOE e IU implantaron en sus listas cuotas mínimas del 25% y 30% respectivamente.

Quizás dentro de otros veinte años, gracias a los modelos educativos, se llegue a un Congreso con un 30% de mujeres, pero ni tan siquiera eso es seguro: la realidad demuestra que en los últimos años, en España, no se está produciendo un avance en la incorporación de la mujer en áreas de decisión, sino un estancamiento y, en algunos sectores, un retroceso. (Soledad Gallego-Díaz, «Mujeres cabales», *El País*, 8/IX/1998, p. 44)

Si hay que esperar veinte años —es un supuesto— para estar sólo en el 30%, durante ese período, ¿cuántas leyes favorables a las mujeres no serán rechazadas (recuérdese la funesta votación que dejó fuera el cuarto supuesto para la interrupción voluntaria del embarazo), y cuántos proyectos de ley encaminados a una verdadera transformación de la sociedad, perfeccionamiento de la democracia deseado también por un buen número de hombres, pero de impronta feminista, no quedarán arrumbados para mucho tiempo, quizá para siempre, y neutralizados por el PP bajo el epígrafe de *utopía*?

Esto en el plano estrictamente político. En el cultural, la rapidez es aprovechada por el PP para reconquistar espacios perdidos o en trance de serlo. Trabajo ideológico encaminado a que las gentes acepten como buenos los planteamientos retrógrados establecidos.

Y si, siguiendo con el supuesto de los veinte años, en el ínterin, bajo posición dominante del PP, se han firmado convenios laborales, se han decretado normas supraeconómicas, se han desmovilizado fuerzas progresistas, y así sucesivamente, ¿no será la situación de veinte años después peor que la de veinte años antes, debido a la densidad de crecimiento en el tiempo del PP frente a un crecimiento mucho menor o incluso nulo por parte del PT? Esa realidad espacio-temporal habitada por el PP habría sido llenada con medidas patriarcales difíciles y largas de enmendar por vía democrática.

Sirvan de ejemplo los siguientes hechos de la historia reciente:

1. **Aborto.** Los nazis lo castigan con la pena de muerte en el artículo 218 de su Código Penal.

En Francia, durante la ocupación alemana (Gobierno Petain) se condena a muerte y es guillotinado por abortista la lavandera Mme. Giraud.

No es suficiente que acabe la guerra: Francia no consigue el derecho al aborto hasta 1975 («Ley Weil»). Después de cinco años «a prueba» fue ratificada en 1979.

En la Unión Soviética el aborto fue legalizado al triunfar la Revolución y cambiar las leyes. Pero se volvió a prohibir en 1936 y no volvió a ser legal hasta 1955.

En España el aborto fue legalizado durante el período republicano (1931-1936 o 1939 según los casos). En 1939 el régimen del General Franco derogó todas las leyes de la República y en 1941 volvieron a prohibirlo y penalizarlo con penas que podían ir desde varios meses hasta varios años de prisión menor. La despenalización no llegó hasta 1985. (SAU, Victoria, 1990, *Diccionario Ideológico Feminista*, Barcelona, Icaria)

2. Coeducación. La coeducación, en España, había sido decretada por la II República. Terminada la guerra civil el Ministerio de Educación Nacional del régimen del General Franco la suprimió (BOE, 6-5-1939) con las siguientes palabras:

Por considerarla contraria a los principios religiosos del Glorioso Movimiento Nacional: un método antipedagógico, antieducativo y contrario a los postulados de nuestra gloriosa tradición. (Aida Terrón Bañuelos (1993) ¿Educar alumnas? ¿Educar mujeres? Algunas reflexiones sobre el tema, Cristina Caruncho y Purificación Mayobre, coords., *O reto do presente*, Ourense, Facultad de de Humanidades, pp. 54-73.)

He aquí el pensamiento de Suzanne Blaise (1986) de que el patriarcado amenaza con ganar en velocidad al Movimiento de Liberación de las Mujeres. Y al de los hombres con voluntad de justicia y transformación social, cabe añadir, aunque les quede mucho que aprender de nosotras.

El patriarcado amenaza con ganar en velocidad al Movimiento de Liberación de las Mujeres al no dejarnos tiempo para que constituyamos nuestra identidad cultural y política, al tenernos integradas en sus propias estructuras —en la base y pagando cuota— condicionadas más que nunca por ellas. (p. 605)
La mayoría de las mujeres integradas se adhieren a los valores masculinos, a falta de lo cual no pueden conseguir que las acepten en los niveles del poder y mantenerse allí. (pp. 704-5, n. 57 respectivamente. La cursiva es de la autora).

Debido a esta última razón aducida en su nota 57, Blaise no considera conveniente que las mujeres se integren en los partidos políticos. Considero que ello es cierto y que muchas mujeres políticas piensan en masculino y tenemos pruebas evidentes en España y fuera de ella de que esto es así, pero precisamente porque están en minoría y tienen de antemano las de perder. Además, nadie dice que el feminismo deba integrarse por entero en los partidos políticos; se supone que allí estarán, o estarían, la parte proporcional de entre todas las mujeres con aptitudes de esta índole y con capacidad para contrarrestar con sus criterios los del PP; y algo más: estimuladas, orientadas, y sometidas a debido cumplimiento por parte del resto de las mujeres del PT. Porque es impensable que desde el feminismo se contemple la posibilidad del ejercicio de la política como algo escindido de la población general y de espaldas a la misma, como es típico de la política en masculino.

Dice Jean Baker-Miller (1976):

Las mujeres «necesitan» el poder para avanzar en su propio desarrollo, pero no «necesitan» el poder para limitar el desarrollo de los demás.

Sin embargo, las mujeres parten de una posición en que han sido dominadas. Salir de ella exige una base de poder desde la cual dar el primer paso, es decir, resistirse a los intentos para dominarlas y limitarlas. Y ellas necesitan pasar de este primer paso a más poder: el de hacer posible un desarrollo pleno. (1978, p. 165)

Sin duda, el problema radica en que las características de las mujeres más altamente desarrolladas, y quizá más esenciales a los seres humanos, son *precisamente* las específicamente disfuncionales para el éxito en el mundo tal como está constituido. Obviamente, esto no es accidental. Sin embargo, esas mismas pueden ser las características importantes para cambiar el mundo. La adquisición de poder real no es antitética a estas valiosas características. Es una necesidad para su despliegue pleno y no distorsionado. (1978, p. 174)

Es una observación empírica que quizá valdría la pena investigar concienzudamente que en los países menos preparados para el feminismo, la coeducación, la igualdad de oportunidades, la paridad, etc., cuando *una* mujer ha accedido al poder, lo ha hecho a la cima: Golda Meir en Israel, Indira Ghandi en India, Butho en Pakistán, Violeta Chamorro en Nica-

ragua... La relación Reino Unido/Tatcher es una excepción. Precisamente refiriéndose a Gran Bretaña y al nuevo laborismo, escribe Anna Coote:

El feminismo siempre ha ido por delante de la opinión pública. Ése es uno de sus rasgos definitorios. Las feministas reclamaron el voto cuando la mayoría de las mujeres no sabía que lo querían y ahora no podrían renunciar a él. Lo mismo podría decirse de la paga igualitaria y las leyes contra la discriminación sexual.(...) No tiene por qué existir un desencuentro permanente entre el feminismo y el nuevo laborismo. La clave para el acercamiento yace en la comprensión de que la política de las mujeres es parte integrante de la socialdemocracia moderna, no un mero añadido. (1999, p. 73)

La velocidad de Poder Patriarcal puede ser un síntoma de su decadencia (corre porque se siente perseguido) pero nadie puede asegurar que el vencido, en su derrota, no arrastre consigo a quien estaba destinado a trascenderle. Los hombres del PP son *novios de la muerte*; gente que arriesga la vida sólo porque la vida no les ha costado nada porque se la han tomado gratis a las mujeres; no están hechos para el diálogo. Prefieren reverberar sobre sus viejas elucubraciones que abrirse a un pensamiento nuevo, mejor y más inteligente.

Escribe Helga M^a Hernes (1990):

Aun en los Estados más activos, la política regula más que inicia cambios que están sucediendo por una serie de razones. Sin embargo la política puede afectar la dirección y la velocidad de los cambios sociales. (p. 31)

La realidad tiene por sí misma, además de las intenciones y actuaciones voluntarias que ponemos sobre ella, un gran poder de cambio. Un buen ejemplo es el de miles de mujeres que incluso rechazando el feminismo en tanto que pensadoras patriarcales (es poco *femenino*), han hecho descender la natalidad en un país todavía pronatalista, sin que los medios las convencieran de ello ni hubiera ninguna campaña organizada al respecto. La nueva conciencia de que el ser humano tiene derechos inalineables desde que nace, de que la prole no es una camada, ni la mujer una simple mamífera, han hecho obrar a las mujeres como lo han hecho. Y el ejemplo de tantas con ningún retoño o a lo sumo uno o dos se ha hecho extensivo. Quiero decir con esto que el PP puede retroceder hasta desaparecer en la medida que el PT pase a la realidad y esta realidad por sí misma se imponga. Aunque a ésta haya que agregarle siempre,

si no estaba antes, el conocimiento. Sin él y con campañas subliminalmente bien orquestadas —para esto tienen sus *psi*— en cualquier momento se podría volver a las familias numerosas de los años cuarenta y cincuenta. El conocimiento y su extensión es una de las bazas imprescindibles para ganar en velocidad de Poder de Transformación. Ni correr desesperadamente, ni entretenerse a coger florecitas en la orilla del río como Ofelia.

El PT no está únicamente en la política y los partidos sino distribuido en la totalidad de la actividad humana, costumbres incluidas.

En el plano simbólico la **velocidad de poder** queda representada por el mito griego de *Atalanta corredora*.

Atalanta, joven mujer beocia, hija de Cheno, era una corredora tan excepcional e invencible, celosa además de su soltería, que cuando Hipómenes quiso casarse con ella y su propio padre la presionó para que así lo hiciera, accedió con la siguiente condición: se casaría con su pretendiente si éste la ganaba en la carrera. Sabedor Hipómenes de que esto no le sería posible, recurrió a la diosa Venus para que le ayudara. Ésta le facilitó tres manzanas de oro para que, a lo largo del recorrido, las fuera echando al suelo. El tiempo que gastó Atalanta en recogerlas bastó para que él la adelantara y ganara la carrera, merced a lo cual ella tuvo que cumplir su promesa y casarse con él.

El Poder Patriarcal también presenta facetas seductoras cuando le interesa, pero no hay que caer en la trampa de tener que casarse con él.

Véase: **autoridad, feminismo de exterior-feminismo de interior, guerra, minorías activas.**

Referencias bibliográficas

- BAKER-MILLER, Jean (1976), *Hacia una nueva psicología de la mujer*, Barcelona, Argos-Vergara, 1978.
- BLAISE, Susan (1986), *El rapto de los orígenes o el asesinato de la madre*, (edición a cargo de Lidia Falcón y Elvira Siurana), Madrid, Vindicación Feminista Publ., 1996.
- COOTE, Anna (1999), «Tercera vía y paridad de género», *Historia, Antropología y Fuentes orales*, pp. 67-73.
- FALUDI, Susan (1991), *Reacción*, Barcelona, Anagrama, 1993.
- HERNES, Helga Mª (1990), *El poder de las mujeres y el Estado del Bienestar*, Madrid, Vindicación Feminista Publ.



ATALANTA



A bella cazadora, era hija de Seneo, rey de la isla de Sciros.

Contrariado su padre cuando la vió nacer, pues sólo deseaba tener hijos varones, la abandonó en la selva, donde fué amantada por una osa y luego recogida por unos cazadores que se encargaron de educarla. Apasionada por la caza y extremadamente ligera, les era imposible seguirla hasta á los hombres más ágiles y vigorosos: perseguida cierto día, por los centauros Hyleo y Rheco, que llenos de lujuria querían saciar su apetito, luego de cansarles, les hizo frente con tal destreza y valor, que mató á ambos á flechazos.

Vivía en la soledad, siempre armada, persiguiendo la caza por montes y selvas; cuando sentía abrasadas las fauces por el violento ejercicio, golpeaba con su lanza una roca y hacía saltar una fuente de agua frigidísima. Un oráculo habíale predicho que, de casarse, perdería su lozana belleza: por esto huía de los hombres y defendía su virginidad con fiero celo; la idea del himeneo le causaba horror.

Encontrada y reconocida por su padre, éste se empeñó en casarla. Atalanta, segura de la ligereza de sus pies, prometió entregarse en matrimonio al hombre que la venciese en la carrera: los aspirantes debían correr sin armas y ella con una jabalina, con la cual daría muerte á los que se quedasen atrás. Varios pretendientes habían perdido la vida á manos de la terrible virgen, cuando se presentó Hippómenes, joven instruído y protegido por Venus, decidido á vencer con la treta que traía preparada.

La diosa del amor habíale regalado tres manzanas de oro cogidas en el jardín de las Hespérides. Dada la señal de la carrera, Hippómenes tomó primero alguna ventaja en la liza, y dejando caer disimuladamente las tres manzanas á cierta distancia una de otra, Atalanta fué perdiendo tiempo al inclinarse á recogerlas: vencida al fin la gentil cazadora, hubo de darse á Hippómenes como premio de su triunfo.

Dícese que después Hippómenes se mostró tibio en el reconocimiento que á Venus le debía, y á esto se atribuye su posterior desgracia. Hallándose en cierta ocasión los esposos en el templo de Cibeles, se entregaron con tal embeleso y obsesión á los transportes de su amor que olvidaron el respeto del sagrado recinto, y ofendida la diosa, los convirtió en leones y los unció a su carro.

Los dioses y los héroes, Mitología popular. M. Ciges Aparicio, Ed. D. Jorro. Madrid, 1912.

Violencia-Agresividad

La reunión de ambas palabras no es casual: tiene un sentido social y político no desdeñable. La **agresividad** ha sido estudiada como una característica o rasgo de la personalidad, mayoritariamente masculina, que en el caso que nos ocupa y aplicada sobre las mujeres se traduciría en malos tratos de toda índole, llegando incluso hasta la muerte. O sea, tal como la conocemos hoy mismo.

Cuando el maltrato a las mujeres se ha convertido en un tema que afecta los Derechos Humanos y con éstos al propio concepto de democracia, el vocablo se ha deslizado a **violencia**, no sólo para quitarle hierro al caso, sino porque la evidencia de *la secreta guerra de los sexos*, como tituló M^a Reyes Laffitte uno de sus libros en los años cincuenta, sigue siendo tan *secreta* como entonces, ya que de su secretismo depende que no se desmantele la organización patriarcal de la sociedad más rápidamente de lo políticamente esperado por parte del poder.

Hablaremos pues de **violencia**, aunque no exclusivamente, a fin de hacer comprensible lo que al respecto dicta la ley. Pero véase antes cómo definen ambos términos sendos diccionarios de la lengua:

El *Diccionario de la Real Academia Española* (DRAE, 1984 y 1992) define la **agresividad** como «Acometividad»; **agresor**, a es la «persona que comete agresión. Se dice de la persona que viola o quebranta el derecho de otra»; **agresión**: «acto de acometer a alguno para matarlo, herirlo o hacerle daño, especialmente sin justificación».

Respecto a **violencia** dice «Cualidad de violento». Sólo en la acepción número 4 explica: «acción de violar a una mujer». Pero en **violento** sólo alcanza a decir «que está fuera de su natural, estado situación o modo; o, 2: «que obra con ímpetu y fuerza». **Violentar**, por su lado, es «aplicar medios violentos a cosas o personas para vencer su resistencia».

En resumen, mientras la **agresividad** incluye la *intención* de hacer daño, la **violencia** es solamente un asunto de fuerza.

En el *Diccionario de uso del español* (María Moliner, 1984) **agresor** es quien comete una **agresión**, y **agredir** es «Atacar». «Lanzarse contra alguien para herirle, golpearle o causarle cualquier daño.» Mientras que **violencia** se asimila a «Fuerza» y **violentar** es «Forzar» y también en la acep-

ción 2. «Forzar a una persona en cualquier forma a hacer cierta cosa que no hace con gusto.»

Vemos pues que la política ha optado por el término «blando» para no verse en exceso comprometida.

Una segunda técnica de camuflaje del problema de fondo que afecta a hombres y mujeres, es la de homologar la *violencia contra* niños y adolescentes con la ejercida *sobre las mujeres*, por este orden. Caso de ir juntas, la última debiera ir la primera. Y si la primera se tratara como es debido, no existirían las otras dos.

La tercera técnica es denominar *violencia doméstica* la violencia generalizada contra las mujeres, de la cual la doméstica es sólo una subespecie. Pero que al llamarla *doméstica* permite incluirla en el ámbito de lo privado, fruto de las malas relaciones interpersonales entre una pareja dada, supuestamente ajena a las influencias de un exterior culturalmente controlado por el sistema patriarcal. He aquí las palabras de M^a Jesús Izquierdo (1998):

Si se olvida la dimensión estructural de las relaciones hombre/mujer, no es de extrañar que la manera cómo se aborda la violencia en el hogar sea criminalizando y patologizando el hecho violento, convirtiéndolo en un problema legal o psiquiátrico, y no en lo que principalmente es, un problema político. (...) Se pone el acento en el castigo del agresor o en el tratamiento psicológico de la baja estima de la víctima. (p. 82)
(...)

Por qué y cuándo lo que se ha venido definiendo como ámbito privado se convierte en público. Qué es lo que lleva a reconocer que las relaciones hombre/mujer no pertenecen a la esfera privada. Tal vez, cuando la violencia física de los hombres sobre las mujeres llega a un cierto nivel, se convierte en la enunciación —en el sentido de enunciar o hacer correr la noticia— de que las relaciones entre las mujeres y los hombres son de poder. (p. 83)

Y quiero destacar que en este caso queda muy claro quién administra la violencia y quién la sufre. E incluso quién la simboliza como alegoría. No es por casualidad que desde ese mismo poder la mujer sea a menudo utilizada para representar aquellos valores abstractos que en la realidad no tiene o le son negados: la Justicia, la Libertad, la República (francesa, en el célebre cuadro de Delacroix, guiando a las masas), etc. En el caso de la violencia el psiquiatra y criminólogo Wertham (1966) describe así a la que él llama «diosa de la violencia»:

Mujer muy fuerte y seductora. Está de pie sobre un pedestal de granito, el granito de la indiferencia humana. Su emblema no es una espada pues empleará cualquier arma. Sus ojos no están vendados pues elige a sus víctimas. En una mano sostiene la tea ardiente y humeante del odio. En la otra mano sostiene una lápida grabada con una inscripción que revela el secreto de su poderío: *Dejad a la humanidad que continúe creyendo falsamente que la violencia cesará por sí misma.* (1971, pp. 14-15)

La psiquiatra María Huertas (1998) opta por el concepto «violencia» que define como «uno de los medios de resolver el conflicto destruyendo al otro/a: eliminando al adversario —físicamente, anulándolo psíquicamente, o marginándolo socialmente—. Llama «agresión» a un comportamiento violento, pero lo distingue de «agresividad» porque ésta, según alguna explicación psicológica, es sinónimo de «ímpetu, fuerza, energía, vehemencia, tensión, ansiedad, propia del ser humano para sobrevivir, crear, superarse como fuerza de autoafirmación física y psíquica del individuo y del grupo» (p. 94).

Agresión, sí; agresividad, no, lo que importa es que para ejercer violencia es necesaria una alta tasa de agresividad, y que este rasgo de la personalidad humana ha sido exhaustivamente estudiado por la psicología. Y es desde este punto de vista que se verá más adelante.

La psicóloga Concepción Fernández (1990) opina en la línea de pensamiento iniciada antes por Izquierdo:

Los psicólogos sociales no debemos entender la agresión como un acto aislado, sino dentro de un proceso de interacción que está potenciado por unas reglas de dominación y sumisión. La agresión está al servicio del orden establecido, *en cuyo caso se evita llamar agresión*; o contra ese orden social establecido, en cuyo caso los incidentes agresivos entran con todas sus consecuencias dentro de tal denominación. (La cursiva es mía.)

Cuando la agresión se ejerce sobre grupos o personas que están en posiciones asimétricas de poder, como son padres-hijos, hombres-mujeres o marginados-no marginados, o sea, casos de desigualdad social entre agresores y víctimas, *hay una cierta permisividad social para que el dominador ejerza ciertas formas de agresión sobre el dominado*, que quedan fuera de la consideración del mismo concepto o categoría de *agresión* y se denominan *castigo* o se des-cuidan como poco importantes o inapreciables. (p. 57)

Esta «permisividad social» es la que Vicente Garrido (1989) en su excelente artículo «La violación» sitúa en el modelo explicativo psicológico de la socialización, en el que las mujeres (la mujer, en cada caso) aparecen como *víctimas legitimadas* (pp. 94-96). También Tajfel (1982) escribe que el grupo dominante no necesita justificar sus actos por crueles que pudieran ser cuando los ejerce sobre personas o grupos previamente caracterizados como pertenecientes a una categoría ajena o extraña al rango propio de los dominadores, en el seno del cual sí se aplican ciertos principios de conducta interpersonal, sean los que sean (1985, p. 142).

Los psicólogos Soria y Hernández (1994) también se refieren al hecho de que la violencia histórica de los hombres aplicada sobre las mujeres hace que ésta aparezca como normativa en nuestra cultura (p. 28).

Sigue diciendo Fernández Villanueva:

La mayoría de los psicólogos sociales tienen muy en cuenta la *intención*, que remite a la funcionalidad de la conducta agresiva para el agresor. (...) Contemplar la *intención* nos parece fundamental. (...) En general la conducta agresiva no se produce de forma ciega e indiscriminada, sino que se ejerce sobre individuos que están en posición inferior, o con una cierta incapacidad para responder al ataque, y al ser vencidas se refuerza su posición de inferioridad. (pp. 56-57)

Una evidencia de que esa *intención* existe y que la agresividad ejercida contra las mujeres no es el impulso de un momento dado, aunque el acto de la ejecución en sí algunas veces lo sea, nos la da Inés Alberdi (1983) en su ponencia sobre la violencia en la familia:

«La violencia ha sido siempre parte integral de la familia. Como dice Richard Gelles,¹ sociólogo especializado en el estudio de la violencia doméstica, *la familia es el grupo social más violento si exceptuamos el ejército y la policía*» (p. 185). (...) «La violencia familiar se regula en los ordenamientos jurídicos de los países democráticos para poner límites a su ejercicio. (...) El caso más aceptado es el derecho de los padres a utilizar la fuerza física contra sus hijos, pero también está muy extendida, aunque no se verbalice, la aceptación del castigo físico sobre la esposa, costumbre que hace del matrimonio una *licencia para pegar* (Straus)».

1. GELLES, R.J.; STRAUS, M.A. «Determinants of Violence in the Family: Toward a Theoretical Integration», *Contemporary Theories About the Family*, Burr, Hill, Nye and Reiss, The Free Press, London 1979, pp. 549-581.

«La violencia en la familia se ejerce en nombre del padre» (pp. 187-197).

Un clásico de la psicología neocoductual y cognitiva, Albert Bandura (1986), escribe en un extenso manual titulado *Pensamiento y acción*, refiriéndose a la exoneración de culpabilidad por parte de quienes cometen actos delictivos y violentos:

Los datos empíricos sugieren que estos mecanismos de desinhibición facilitan las conductas de ataque sexual a las mujeres. Los violadores y los hombres que reconocen una tendencia hacia la violación suscriben mitos² sobre las violaciones que engloban los distintos mecanismos por los que puede desactivarse la autocensura moral. (...) Estas creencias³ hacen a las víctimas de la violación responsables de su propia victimización, porque se supone que han incitado al acto debido a su aspecto y su conducta sexualmente provocativos. (...) La trivialización y la distorsión de las consecuencias para las víctimas es otro mecanismo de desactivación que puede entrar en juego. Los hombres que sienten predisposición hacia los ataques sexuales creen que las mujeres, en el fondo, disfrutan mientras son violadas. (p. 409) (...)

Los estudios interculturales revelan que la *agresividad* sexual es una expresión de la ideología cultural de la predominancia masculina (...). Las violaciones son frecuentes en las sociedades donde la violencia constituye una forma de vida, impera la supremacía del hombre, la sexualidad agresiva se valora como un signo de masculinidad y se trata a las mujeres como una propiedad. Sin embargo no son habituales en aquellas sociedades que repudian la agresión interpersonal, aprueban la igualdad sexual y tratan de forma respetuosa a la mujer. Las ideologías culturales que otorgan prestigio a la dominancia masculina y a la sexualidad agresiva debilitan la autocensura por el abuso sexual de las mujeres. Las prácticas culturales que minimizan el papel y la floreciente industria de la pornografía que las deshumaniza contribuyen a la autodesinhibición de la agresión hacia la mujer. (p. 410)

(Bandura cita en los paréntesis autoras y autores que no se han transcrito para mayor comodidad de las lectoras/es, y por no ser este *Diccionario* un libro de estudio de psicología propiamente dicho. *Nota de la autora.*)

2. De la creación de tales mitos y de su divulgación se encarga la propia cultura patriarcal.

3. Las creencias siguen la misma línea ideológica de los mitos. Pero en este caso pueden llegar a afectar a la Ciencia y a los presupuestos sobre los que ésta levanta hipótesis, planifica investigaciones e interpreta resultados. *Nota de la autora.*

Ciñéndose al caso de la violación como maltrato, quizá por ser el más conocido y extendido, el propio Bandura se refiere en otro capítulo de su libro a la tendencia a la violación en los hombres; cita el estudio de un colega realizado en 1981 en el cual se pone de manifiesto que una tercera parte de estudiantes universitarios admitieron que existía la probabilidad de que cometieran una violación si tuvieran la plena seguridad de que no iban a ser descubiertos; en ellos se encontró el mismo patrón de activación sexual propio de los violadores reales: son las mujeres las que invitan al ataque sexual; disfrutan secretamente del mismo; a ellos les excitan sexualmente aquellas descripciones en las que la víctima odia al violador (p. 319).

Hace falta algo más que decretos-leyes para emancipar las mentalidades del pensamiento único patriarcal, el *unisex*.

Catharine MacKinnon (1989) expresa que las leyes sobre la violación presentan el *consentimiento* como libre ejercicio de la elección sexual en condiciones de igualdad de poder sin descubrir la estructura subyacente de sumisión y de disparidad.

Si las leyes de la violación existieran para dar realidad al control de la mujer sobre el acceso a su sexualidad, como implica la defensa del consentimiento, *no* significaría *no*, la violación en el matrimonio no sería una excepción generalizada y no sería efectivamente legal violar a una prostituta. (Cátedra, 1995, pp. 313-314)

La experiencia de los hombres, sigue MacKinnon, es que las mujeres consienten en tener relaciones sexuales con ellos; dichas relaciones, por tanto, *nunca* pueden ser violación. La violación la llevan a cabo otros, los desconocidos, porque si se conocen, en el grado que sea, se da por supuesto el *consentimiento*. En este sentido se puede añadir que el hombre que hace una demanda correcta de relación sexual a una mujer, cualquiera que sea su grado de conocimiento con la misma, espera exclusivamente una respuesta afirmativa por parte de ella, pues ella sólo puede (debe) decir *sí*; no tiene elección. La corrección en la demanda ha sido sólo un gesto de cortesía, una concesión para que ella pueda aparentar que consiente y no sea necesario ponerle de manifiesto que él está legitimado, según su orden de cosas, para tomarla por la fuerza en cualquier momento. De ahí la cólera que desata el *no* en los varones de manera generalizada.

Y de ahí también, volviendo a MacKinnon, que ellos hayan erotizado el dominio, y algunas mujeres la sumisión para no sentirse forzadas.

Es muy probable que la indudable superioridad del sexo masculino en las realizaciones intelectuales y creativas esté relacionada con su mayor agresividad. (...) La hipótesis de que solamente con dar a las mujeres oportunidades y estímulos igualarían las realizaciones creadoras de los hombres, resulta difícilmente defendible; y solamente quienes exaltan el impulso creador intelectual por encima de todo se preocupan de demostrar que las mujeres pueden competir con los hombres en este respecto. (p. 112)

El espermatozoo nada activamente mientras que el óvulo aguarda pasivamente su penetración. La anatomía de los órganos sexuales prueba también la diferenciación del papel sexual. (...) Llevar demasiado lejos la analogía es peligroso; pero existe un paralelismo con el hombre. (p. 113)

La idea de ser apresada y conquistada por un macho despiadado que descargará su apetito sexual sobre sus desamparada víctima, tiene un atractivo universal para el sexo femenino. La existencia de esta fantasía es lo que explica la amplia popularidad de figuras como *El Jeque*, Rhet Butler o incluso King Kong. (p. 115)

Las mujeres, independientemente de lo fuertes que puedan ser en realidad, rara vez tienen fantasías de dominar o humillar a los hombres, aunque pueden participar en actividades eróticas que lo implican para agradar a los hombres que lo solicitan de ellas. (p. 116)

Está generalmente admitido que las disputas maritales (*sic*) figuran entre las disputas humanas más violentas. Y tanto es así que en los casos de homicidio cuyo móvil no es el robo, el primer sospechoso es invariablemente la pareja sexual de la víctima. (p. 123)

STORR, Anthony (1968), *La agresividad humana*, Madrid, Alianza, 1970, 1979, 1981.

Si la agresividad estuviera tan íntimamente ligada a la genética y la biología no se comprende por qué los varones tendrían que *aprenderla* desde la infancia bajo forma de rol de género.

La agresividad, pues, es patrimonio de los varones. Estos nacen-llegan a un mundo que les encarga ser violentos y en el que las propias madres contribuyen a ello en tanto que mediadoras del padre y por lo tanto ambiguas. Controlan más que aquél la agresividad del niño, pero no tanto que pudiera resultar poco viril, afeminado u homosexual en el futuro, según los principales temores de la mayoría de ellas. Regañarán con com-

placencia las conductas violentas de sus niños (cuando dañan a otras/os por ejemplo), les comprarán o permitirán que les regalen objetos bélicos, celebrarán ante los y las demás sus «hazañas» sin tener en cuenta el contenido ético de las mismas. Y todo ello con buenos resultados para la adquisición del rol genérico, como corroboran los estudios psicológicos al respecto.

El psicólogo Robert L. Sears (1965), de la Universidad de Stanford, dice que «el proceso evolutivo por el cual se establecen los componentes comportamentales de uno u otro rol genérico es el eslabón entre el *acto de atribución, que corre a cargo de la sociedad*, empezando por la familia, y el *desempeño del rol* por parte del niño» (p. 102). Para definir y medir el rol genérico Sears propone como método alternativo al de un diseño observacional «recurrir a la sabiduría popular, tradición, etc.», buscando las grandes categorías como guías para las diferencias. Entre las más obvias cita: actividad-pasividad, *agresión* y dependencia, así como la crianza. (Las cursivas son mías.)

Los psicólogos y profesores Buss y Plomin (1975) analizan la agresividad en tanto que rasgo de personalidad como resultado de la acumulación de tres temperamentos:⁴ actividad, emocionalidad e impulsividad. Y llegan a las conclusiones siguientes:

1. Alta actividad. La «suma» de actividad alta y agresividad da lugar a una *agresividad instrumental*, apta para la competición. (Deporte, trabajo, competitividad en general).
2. Alta emocionalidad: conduce a mayor agresividad, principalmente en los hombres. Para el hombre tradicional la alta emocionalidad ha sido canalizada por el furor, dando lugar a la *agresión colérica*. Si el rol sexual de un hombre es poco masculino, la alta emocionalidad se canalizará en forma de temor (como en las niñas y mujeres). En resumen: «La alta emocionalidad conduce a una mayor agresividad únicamente cuando la socialización conduce a la cólera; en el caso de las mujeres conduce a menos agresividad.»
3. Alta impulsividad. En este caso hay menor control de las emociones y los deseos. En caso de cólera es más probable que se exprese la ira a

4. El temperamento es la parte de la personalidad más vinculada a la biología.

que se inhiba. En situación de competencia el sujeto empleará la agresión instrumental. Esta clase de sujetos de impulsividad alta sufren un doble riesgo: ser más susceptibles tanto a la ira como a la agresión instrumental (pp. 264-265).

Los términos «canalización», «socialización», nos ponen sobre aviso del papel de la cultura en el desarrollo de la personalidad. Cultura que reparte papeles genéricos entre niñas y niños, hombres y mujeres, como quien reparte vales para conseguir alimento. Y el patrón no ha cambiado. Así, el psicólogo especialista en violencia en la pareja Jorge Corsi (1995) dice en la Introducción de su libro lo siguiente:

Existe una imagen de «lo masculino» que ha sido transmitida de generación en generación, y que raramente se somete a una reflexión crítica (p. 14)

La identidad masculina tradicional se construye sobre la base de dos procesos psicológicos simultáneos y complementarios: el hiperdesarrollo del yo exterior (hacer, lograr, actuar) y la represión de la esfera emocional. Para poder mantener el equilibrio de ambos procesos, el hombre necesita ejercer un permanente autocontrol a fin de regular la exteriorización de sentimientos tales como el dolor, la tristeza, el placer, el temor y el amor..., como una forma de preservar su identidad masculina (p. 15).

Corsi, desde un enfoque ecológico, expone que la construcción de la identidad masculina es un complejo entramado de factores macro, exo y microsistémicos, que dan como resultado las modalidades cognitivas, afectivas, comportamentales e interaccionales antes descritas como características de los varones en nuestra cultura.

El *macrosistema* se refiere a los valores del contexto cultural que delimita en cada caso el estereotipo de género masculino así como los lugares relativos del hombre y la mujer en la sociedad.

El *exosistema* incluye el mundo propio de la sociedad industrial, el trabajo, la vida urbana con todos sus elementos, las instituciones educativas, etc.

El *microsistema* nos remite a la interacción familiar. Aquí juegan su baza las relaciones con su padre, el modelo, y con su madre, de la que debe diferenciarse.

En este orden del *microsistema* es en el que el psicólogo Luis Bonino

Méndez (1995) sitúa los «micromachismos», formas menores de violencia, casi imperceptibles, en los límites de la evidencia pero que cumplen su función de reforzar y dar continuidad a la violencia mayor a la que nos estamos refiriendo. Como esta canción escolar para niñas, que se cantaba no hace demasiados años, sin ningún juicio crítico sobre la misma:

- | | | | |
|---|---------------------------|----|---------------------------|
| I | Antón Carabi-na-na | II | El molinero le di-jo-jo |
| | Mató a su mujer, jer-jer, | | Esto no es hari-na-na, |
| | La metió en un sa-co, co | | Esto es la mujer, jer-jer |
| | la llevó a moler, ler-ler | | De Antón Carabi-na-na. |

Es prácticamente imposible analizar la violencia real, la fenomenológica, sin atender a la estructural-patriarcal que le sirve de origen y modelo a seguir. En Sau 1985 y 1993 ya se expusieron algunas de tales características:

La primera es la exclusión de las mujeres del contrato social, lo cual las sitúa como grupo subordinado a perpetuidad y permite su distribución entre los hombres por medio de la institución masculina del matrimonio. En concordancia con esto oigase a Teresa del Valle (1990):

El punto de partida de este análisis (V. Sau: la violencia a la que están expuestas las mujeres en la ciudad) es la consideración de las mujeres como grupo en situación de mutismo sociocultural. Esto puede traducirse a conceptos de grupo dominante y grupo dominado. El primero es el que habla y el segundo el que permanece callado, aunque ello no se corresponda con una mayoría numérica.

Para ir descubriendo todo esto es importante el prestar atención a las expresiones, al lenguaje. Así, el concepto europeo de varón agresivo/ lógico/ solucionador de problemas/ orientado al éxito/ ambicioso, puede funcionar para algunas situaciones. Su oposición, mujer pasiva/ acogedora/ tierna/ dulce refugio, nos va diciendo algo sobre las concepciones que existen en esa sociedad acerca de la naturaleza humana en cuanto que ésta se revista de hombre o de mujer. (p. 22)

La segunda es la carencia de *nombre social*. Atrapada en las redes del parentesco como en una tela de araña, es la *hija de, mujer de, madre de*. En ninguna de tales situaciones es sujeto sino un objeto de mediación entre los hombres para que ellos se transmitan el linaje, los privilegios, los bienes, los cargos. En definitiva, el poder.

Cada una va siendo consecuencia de la anterior, aunque luego en la realidad se den todas a la vez, simultáneamente. Así la tercera es la enajenación del propio cuerpo. Las instituciones del Estado disponen sobre el cuerpo de la mujer en materia de sexualidad y reproducción, como ante un mapa desplegado con intenciones de estrategia militar. La religión, la ciencia, la filosofía, la política, deciden por ella sin ella. Es un robot de carne.

La cuarta violencia sobre las mujeres, lógica si tenemos en cuenta su coherencia con las anteriores, pero más sádica si cabe, es la negación de la maternidad social. Y aquí sí que transcribo el párrafo siguientes para su mejor comprensión:

La explotación de los seres humanos (hombres y mujeres) es a fin de cuentas la explotación de los hijos e hijas de una generación anterior de madres-esclavas que no pudieron emancipar a su prole porque ellas mismas estaban fijadas en una posición de inferioridad. Ni las confrontaciones bélicas, ni la destrucción progresiva del ambiente, ni el sistema de distribución de bienes son obra de las mujeres, pero éstas no sólo los padecen sino que se ven obligadas a librar a dichos fenómenos sociales a sus descendientes de ambos sexos. (Sau, 1993, p. 101)

La quinta es la división sexual del trabajo en natural y cultural, privado y público, asocial y social. Fomenta la pobreza de las mujeres dejándolas sin recursos a merced de sus amos. Y les impide progresar en aquellas áreas que el patriarcado decide que no son de su competencia. En este punto cabe destacar el concepto de «violencia invisible» que María Huertas (1998) atribuye al «rol doméstico asignado obligatoriamente por el hecho de ser mujer y que es un eje que atraviesa tiempos, culturas y estratos socioeconómicos diversos, que se reproduce y se adapta a cada contenido específico» (p. 101).

La sexta es la institución de la prostitución en la que las mujeres están obligadas a participar de grado o por fuerza. En ella se pone de manifiesto la autoridad de los padres en materia de paternidad, al ignorar-rechazar la suya respecto de los hijos e hijas de las prostitutas, excluyéndolos en tanto que seres sociales que supuestamente nunca debieran haber nacido.

No es extraño que para mantener tanta agresividad y violencia organizadas, los agentes y gestores del orden patriarcal necesiten ejércitos de varones adiestrados desde la infancia para que se cumpla en todos sus ex-

tremos, desde las posiciones más elevadas hasta los micromachismos domésticos más inadvertidos.

Un párrafo para la reflexión debido a Carmen Magallón (1998) dice así:

Pese a no situar a las mujeres en la inocencia, mantengo que la violencia que se ejerce en el mundo tiene mucho que ver con la violencia que ejercen los varones contra las mujeres, que ésta es el modelo paradigmático de violencia, la base donde se asientan las demás; y que la desvalorización de las mujeres en la cultura y en la construcción de la identidad de los varones es un factor crucial en el mantenimiento y la reproducción de la violencia en general. (p. 97)

Edward Whitmont (1982), psicólogo de línea jungiana, interpreta el inconsciente del orden patriarcal según cuatro mitos que son las premisas del mundo que está a punto de pasar para dar lugar a una nueva fase. Porque, según sus palabras, «el carácter divisorio y luego analítico de la conciencia patriarcal es de origen masculino (p. 86), *pero no es la única forma posible aunque así nos lo parece.*» (La cursiva es mía: al feminismo no se lo parece).

Los cuatro mitos son los siguientes:

- 1º El Rey Divino, Señor de los Ejércitos, hace el mundo intencionadamente.
- 2º El exilio humano, la pérdida del paraíso.
- 3º El sacrificio propiciatorio del chivo expiatorio.
- 4º La inferioridad de lo Femenino.

«Aunque no lo percibamos, estos mitos aun son en gran medida las bases de nuestra visión moderna del mundo» (p. 106).

Es a ese dios al que Eva se supone que desafía en el paraíso. Pero la correlación de fuerzas ya no juega a su favor sino al contrario. Y ahí es donde ve reducida la «expresión libre de la instintividad femenina» a la que se refiere Whitmont. Es lo que Baker-Miller denuncia como «zonas de la vida negadas por el grupo dominador son relegadas a los grupos subordinados, incluidas —o, sobre todo— las mujeres» (véase **feminidad**). Un grupo dominador no puede tener cualidades «vivificantes» ni «protectoras» porque éstas son excluyentes de la condición de dominante.

La pérdida del paraíso es el equivalente, salvando las distancias, de la «derrota de la mujer» de la que habla Engels. Adán, aunque también exiliado, lo hace no obstante como cómplice de este Señor de los Ejércitos al que servirá en adelante como soldado raso. Es el prototipo del hombre corriente, del hombre menor (para el patriarcado). Le compensa su inanidad el pensar que tiene por debajo alguien más débil que él mismo: la mujer inferiorizada. El sacrificio del chivo expiatorio —el de Jesucristo, por ejemplo— vuelve a reunir la comunidad alrededor de un destino colectivo que garantiza, durante un tiempo, el orden social establecido.

Si el mito número cuatro estuviera en primer lugar, los otros tres serían más comprensibles. La violencia de un «dios de los Ejércitos» empieza sometiendo a la mujer, después de lo cual toda violencia es posible y necesaria para proseguir con el plan masculino-patriarcal.

Violencia (Noticias evanescentes)

- Resoluciones de la Conferencia de Naciones Unidas sobre Violencia Familiar (1985)
 - 1) La Violencia es a menudo un comportamiento aprendido.
 - 2) Se invita a los Estados Miembros a llevar a cabo acciones específicas al respecto. (Investigación, prevención y otras)
- Primera Comisaría española especializada en Malos Tratos: Barcelona, 1 de marzo de 1988.
- La muerte de Petra Kelly (1992)

El 21 de octubre de 1991 el periódico *La Vanguardia* publicó vía Bonn la siguiente noticia:

El destino de Petra Kelly, destacada figura del movimiento pacifista de Alemania Occidental y cofundadora del partido los Verdes, se truncó trágicamente: una bala disparada en la cabeza por su compañero de filas y sentimental —en un gesto aun por explicar— puso fin a una corta pero intensa vida.

(...)

Gert Bastian, de 69 años, antiguo general del ejército alemán que se había aliado a las tesis pacifistas, disparó a quemarropa contra su compañera

de 44 años, antes de volver el arma —un Derringer del 38— contra él mismo. Los dos resultaron muertos al instante.
(...)

Queda por averiguar si Petra Kelly fue muerta con su consentimiento o sin él, y si se hallaba despierta o dormida.

- Programa Daphne:⁵ Diario Oficial de las Comunidades Europeas (*doce*) 21.6.99

El Parlamento Europeo, después de una serie de considerandos en el tema Resolución sobre la violencia contra las mujeres y el programa Daphne,

1. Afirma de nuevo enérgicamente el principio de que los derechos de la mujer constituyen parte inalienable e integrante de los derechos humanos universales, como se reconoció en la Conferencia de Viena sobre los Derechos Humanos de 1993.

En el punto 11 está escrito lo siguiente:

11. Expresa su profunda decepción por el hecho de que la Comisión haya cedido a la oposición de unos pocos Estados miembros, modificando en una fase muy tardía del procedimiento el fundamento jurídico del Programa Daphne sustituyendo el artículo 235 por el artículo 129 del Tratado.

12. Considera que el Programa Daphne representa un importante paso adelante en la lucha contra la violencia y que aportará un valor añadido a las acciones locales, regionales y nacionales desarrolladas a escala europea.

13. Insiste en que se recojan en la propuesta modificada de la Comisión las iniciativas previstas en el programa actual, incluidas las que se refieren a trata de mujeres, a los abusos sexuales y a las desapariciones de niños, lo que implica una interpretación más amplia del concepto

5. Dafne o Daphne es un personaje femenino de la mitología griega, que se encuentra en *Las Metamorfosis* de Ovidio. Era una ninfa de los bosques que, como la casta Diana, no deseaba relaciones con los hombres. Enamorado de ella el dios Apolo (el dios que simboliza el tránsito de la matrística al patriarcado) y rechazado por la ninfa, él la persigue por los bosques alegando su naturaleza divina y todos sus atributos, pero todo es inútil. Agotada por la carrera, y observando Dafne que va a ser alcanzada, pide a la tierra que se la trague y la metamorfosee. Su ruego es escuchado: sus pies se convierten en raíces, sus cabellos en hojas, su cuerpo se cubre de una ligera corteza... Cuando el dios llega ella ya es un laurel. Desde entonces el laurel adorna no sólo la lira de Apolo sino las frentes de los poetas «laureados».

de salud, a saber, un estado de bienestar físico, mental y social, tal y como lo ha definido la OMS.

14. Pide al Consejo y a la Comisión que adopten todas las medidas necesarias para garantizar que el Programa Daphne pueda iniciarse efectivamente el 1 de enero del año 2000.

15. Encarga a su Presidente que transmita la presente resolución al Consejo, a la Comisión, a los Parlamentos y a los Gobiernos de los Estados miembros y de los países candidatos a la adhesión, así como al Secretario General de las Naciones Unidas.

- Programa Daphne

Diario Oficial de las Comunidades Europeas 4.11.1999: Posición Común (CE) nº 37/1999

Aprobada por el Consejo el 13 de septiembre de 1999 con vistas a la adopción de la Decisión nº .../1999 CE del Parlamento Europeo y del Consejo de..., por la que se aprueba un programa de acción comunitario (programa Daphne) (2000-2003) sobre medidas preventivas destinadas a combatir la violencia ejercida sobre los niños, los adolescentes y *las mujeres*. (La cursiva es mía.) (1999/C 317/01)

Véase: **complicidad, discriminación, estructuras elementales del patriarcado, feminidad, guerra, maternidad, micromachismos.**

Referencias bibliográficas

- ALBERDI, Inés (1983), «Un rasgo patriarcal en la familia: la violencia», Barcelona, II Jornades del Patriarcat, Seminari d'Estudis de la Dona, Departament de Sociologia, UAB, pp. 185-205.
- BANDURA, Albert (1986), *Pensamiento y acción. Fundamentos sociales*, Barcelona, Martínez Roca, 1987.
- BONINO MÉNDEZ, Luis (1995), «Desvelando los micromachismos en la vida conyugal», Jorge Corsi *et al.*, *Violencia masculina en la pareja*, Buenos Aires, Paidós, 1995, pp. 191-208.
- BUSS, Arnold H. y PLOMIN, Robert (1975), *El desarrollo de la personalidad*, Madrid, Marova, 1980.
- BROWNMILLER, Susan (1975), *Contra nuestra voluntad*, Barcelona, Planeta, 1981.
- CORSI, Jorge *et al.* (1995), *Violencia masculina en la pareja*, Buenos Aires, Paidós.
- FALCÓN, Lidia (1991), *Violencia contra la mujer*, Madrid, Vindicación Feminista.
- FERNÁNDEZ VILLANUEVA, Concepción (1990), «El concepto de agresión en una so-

- ciudad sexista», V. Maquieira y C. Sánchez, *Violencia y sociedad patriarcal*, Madrid, Ed. Pablo Iglesias, pp. 55-66.
- FERREIRA, Graciela B. (1992), *Hombres violentos, mujeres maltratadas*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana.
- FISAS, Vicenç, dir. (1998), *El sexo de la violencia*, Barcelona, Icaria.
- GARRIDO, Vicente (1989), «Psicología de la violación», *Estudios de psicología*, 38, pp. 91-110.
- HUERTAS ZARCO, María (1998), «Violencia contra la mujer. Violencia familiar. Violencia estructural», MUJERES, 5, *Familia y Salud*, Castellón y otros Aytos., Fondo Social Europeo, Proyecto NOW, Universidad Jaume I, pp. 85-106.
- IZQUIERDO, María Jesús (1998), «Los órdenes de la violencia: especie, sexo y género», V. Fisas, *El sexo de la violencia*, Barcelona, Icaria, pp. 61-91.
- JONAS, Doris y JONAS, David (1974), *Sexo y status*, Barcelona, Caralt, 1977.
- LAFFITTE, M^a Reyes (Condesa de Campo Alange) (1950), *La guerra secreta de los sexos*, Madrid, Revista de Occidente.
- LAÏK, Madeleine (1976), *Fille ou garçon*, París, Denoël-Gonthier.
- LEDERER, Wolfgang (1968), *Gynophobia ou la peur des femmes*, Trad. francesa del americano, París, Payot, 1970 y 1980.
- MACCOBY, Eleanor (1978), «La psicología de los sexos: implicaciones para los roles adultos», Evelyne Sullerot (dir.), *El hecho femenino*, Barcelona, Argos-Vergara, 1979, p. 251-269.
- MAGALLÓN PÓRTOLAS, Carmen (1998), «Sostener la vida, producir la muerte: estereotipos de género y violencia», Vicenç Fisas, ed., *El sexo de la violencia*, Barcelona, Icaria, pp. 93-116.
- MAQUIEIRA, Virginia y SÁNCHEZ, Cristina, comp. (1990), *Violencia y sociedad patriarcal*, Madrid, Ed. Pablo Iglesias.
- MIEDZIAN, Myriam (1991), *Chicos son, hombres serán*, Madrid, horas y HORAS, 1995.
- PÉREZ DEL CAMPO NORIEGA, Ana M^a (1995), *Una cuestión incomprensida: el maltrato a la mujer*, Madrid, horas y HORAS.
- ROJAS MARCOS, Luis (1995), *Las semillas de la violencia*, Madrid, Espasa Calpe.
- SAU, Victoria (1993), «De la violencia estructural a la violencia real», en *Ser mujer: el fin de una imagen tradicional*, Barcelona, Icaria, 2^a ed. ampliada, pp. 93-122.
- (1998), «De la violencia estructural a los micromachismos», Vicenç Fisas (ed.), *El sexo de la violencia*, Barcelona, Icaria, 165-174.
- SEARS, R. L. (1965), «Desarrollo del rol genérico», A. Beach, ed., *Sexo y conducta*, Madrid, Siglo XXI, 2^a ed. cast. 1975, pp. 102-132.
- SORIA, Miguel Ángel; HERNÁNDEZ, José Antonio (1994), *El agresor sexual y la víctima*, Barcelona, Boixareu Universitaria.
- STITH, Sandra M.; WILLIAMS, Mary B.; ROSEN, Karen (1990), *Psicosociología de la violencia en el hogar*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 1992.
- TAJFEL, Henri (1982), «Concepciones psicológicas de la equidad: su presente y su futuro», P. Fraise, ed., *El porvenir de la psicología*, Madrid, Morata, 1985, p. 139-154.
- VALLE, Teresa del (1990), «La violencia de las mujeres en la ciudad. Lecturas desde la marginalidad», V. Maquieira y C. Sánchez, *Violencia y sociedad patriarcal*, Madrid, Ed. Pablo Iglesias, pp. 19-38.
- WERTHAM, F. (1966), *La señal de Caín*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.
- WHITMONT, Edward (1982), *Retorno de la diosa*, Barcelona, Argos Vergara, 1984.

Viuda, viudedad, viudez

La viudedad es el eslabón final de la cadena del matrimonio. Es viudo o viuda aquella persona casada a quien se le ha muerto el otro miembro de la pareja que conforma, jurídicamente, el matrimonio. De ahí que se pueda ser varias veces viudo o viuda en razón del número de matrimonios contraídos: «viudo en primeras nupcias de...»; «viuda en segundas nupcias de...». Pero más allá de la pérdida de la persona a la que se estaba unida/o por mor del contrato matrimonial, la significación del término es distinta para hombre y mujer.

Es curioso que no exista un término para significar la muerte de un hermano o hermana, ni siquiera para significar la de una hija o un hijo. Y esto es porque el vínculo de sangre, en estos casos, no crea obligaciones legales para con el(los) familiar(es) superviviente(s). Caso aparte son las testamentarias. Sí las crea la pérdida prematura del padre o de la madre, y ahí tenemos las palabras «huérfano» y «huérfana» para indicarlo. Cuando una persona es adulta, y por tanto autónoma, no se suele decir de ella que ha quedado huérfana cuando mueren su padre o su madre, porque lo normal es que ella se sostenga por sí misma y esa(s) pérdida(s), por más que puedan ser muy dolorosas y hasta irreparables en lo espiritual y psicológico, no generan —tema aparte las herencias si las hay— prestaciones económicas legales para el hijo o hija ya mayor

Esto no es del todo cierto en el Estado español, en el que subsisten ciertas pensiones de orfandad para mujeres adultas, a veces incluso de edad avanzada, en situación de solteras, separadas o divorciadas, «desamparadas» según el criterio del legislador de años ha, porque careciendo de un varón que las tenga a su cargo, por alguna de las tres razones expresadas, al haber perdido además al padre quedan sumidas en la pobreza. Supone pues un estado de indefensión, de precariedad tal, no contar con un hombre en sus vidas, que de la contribución por trabajo del padre muerto todavía se provee en algo a su manutención. Aquí el término «huérfana», en tanto que beneficiaria de la pensión de orfandad, se equipara al del/la menor que a destiempo se ha visto privado de su progenitor masculino.

Estas pensiones, llamadas «a extinguir» en la actualidad por anacrónicas, son en cierto modo un referente de otras que sí siguen vigentes: las de viudedad.

La viuda, desde tiempos inmemoriales, ha sido una carga para la sociedad, salvo en aquellos casos en los que cuenta con patrimonio propio, a veces sobrado y muy por encima del marido, pero que en el conjunto de la sociedad son los menos. Sirvan de ejemplo los dos que cita Eulalia Lledó¹ en su revisión de algunos diccionarios:

VIDUA. La Maria, rai, que és rica. *Diccionari General de la Llengua Catalana*, 1954.

VIDUA. Demà que ell mori, ella haurà d'anar a captar

VIUDA (PAGA) «de tocas». Socorro que se pagaba a la viuda de algunos funcionarios. *Diccionario de la Real Academia Española*, 1992.

Todas las sociedades han tenido que mejor o peor ocuparse de ellas, puesto que seguían viviendo cuando aquel para quien prestaban gratuitamente, por contrato de matrimonio, servicios sexuales, reproductivos y domésticos, había fallecido y ya no los necesitaban. Recordemos que el pueblo hebreo se destacó por el respeto y cuidado de las viudas. En el Antiguo Testamento se las recuerda por ejemplo en Exodo «No dañarás a la viuda ni al huérfano» (22, 21), y en Deuteronomio: «Dios hace justicia al huérfano y a la viuda» (10, 17-18). La actitud no era tan benévola en otros pueblos de alrededor.

En el Nuevo Testamento los autores de los Evangelios también reflejan esta visión positiva, aunque a la viuda, por su condición, siempre se la ve en actitud de servicio a los demás. Lucas menciona a una profetisa, Ana, que casada en la adolescencia vivió siete años con su marido y permaneció viuda hasta los ochenta y cuatro. «No se apartaba del templo sirviendo con ayunos y oraciones noche y día.» (2, 36-38) El propio Lucas narra la parábola de Jesús del óbolo de la viuda pobre, altamente valorado (21, 1-4), así como la devolución a la vida del hijo de la viuda de Naín (7, 12-16). En otra parábola Jesús pone el ejemplo de aquella viuda que pide justicia a un juez frente a su adversario, y el juez le hace justicia, sea para quitársela de encima (Luc. 18, 2-5). El evangelista Marcos también narra la parábola del óbolo (12, 42-44). Mateo describe cómo Jesús critica a los fariseos que «devoran las casas de las viudas y luego aparentan largas oraciones» (23, 14).

1. Eulàlia Lledó Cunill (1999) *De les dones als diccionaris*. Tesis doctoral. Inédita, pp. 28 i 269.

San Pablo aconseja a las viudas no volver a casarse pues serán más felices (Corintios I, 7,40) Y en la carta a Timoteo I ya diferencia a unas viudas de otras, según su conducta, cuando dice: «Honra a las viudas que lo son de verdad» (5, 1-7).

El caso es que la iglesia primitiva se ocupa de ellas, en el buen sentido de la palabra. Un sentido caritativo y de ayuda, pues siempre las vemos relacionadas con la pobreza y la necesidad.

En otras sociedades la ley del levirato dejaba automáticamente casada a la viuda con un hermano del difunto, si lo había disponible, que es una manera de evitar un estado prolongado de viudez.

La situación actual de la viuda en nuestra sociedad es altamente ambigua, porque ella reclama *a posteriori* lo que rechazó alegremente *a priori*: ser un sujeto de derecho y haberse hecho reconocer legalmente, con su propia contribución a la sociedad, lo que le hubiese dado lugar a una paga propia y no vicaria y homologada a la condición de menor. No se trata del discutido «salario del ama de casa» sino a ese trabajo remunerado al que se tiene derecho en las Constituciones democráticas, y que a ningún hombre le ha impedido amar a una mujer y tener un hogar e hijos. Haber hecho las cosas *por amor*, no es un razonamiento válido porque el amor no es contable en términos dinerarios, y porque supuestamente cualquiera puede poner amor en lo que hace, incluso si lo hace por estricta necesidad económica.

Que un solo hombre se beneficie del trato de favor de una mujer que va a atenderlo de forma personalizada mientras viva, es más que un lujo, y la sociedad en su conjunto, si quiere atender debidamente las necesidades sociales en su conjunto, quizá no pueda permitirse pagar los lujos de millones de varones casados cuyas esposas les sirven *full time*, y a su muerte generan prestaciones económicas indirectas. No queda claro, pues, que la situación de viudedad femenina a que da lugar la forma patriarcal de la familia tenga razón de ser en el futuro.

La viuda en sentido estricto, la que es reconocida como tal porque ha vivido como apósito de un hombre y, desaparecido éste, queda en una triste situación de «sobrante», es posiblemente la que dio lugar en India a la «quema de la viuda» o *sati*, así como a tratos de inferioridad en otras culturas a tal efecto estudiadas.

Sin menoscabo de que las viudas actuales cobren sus pensiones al com-

pleto, como están reclamando, sería interesante darle a la misma un nombre que las dignifique, a título provisional, mientras se encuentra la fórmula de que cada ser humano tenga acceso a sus derechos económicos por sí mismo y no por persona interpuesta.²

Véase: **beguina, monja, satí.**

Referencias bibliográficas

- BARRET, C., «La mujer en la viudez», en Saez, *Mujer, locura y feminismo*.
FIELDING, J.W., *Curiosas costumbres de noviezo y matrimonio*.
LEVY-BRUHL, *El alma primitiva*.
PITT-RIBERS, *Antropología del honor*.
ROSAMBERT, A., *La veuve en Droit Canonique jusqueau XIV siècle*.

2. El breve desarrollo de esta palabra es únicamente una ampliación de la que ya consta en la 2ª edición del *Diccionario* (1990) y no pretende informar sobre el estado de las pensiones de viudedad ni en España ni en Europa sino reflexionar sobre la connotación psicosocial de las mismas.

